AFAQ Orizzonti

Il Mediterraneo e le sue Culture, Società, Tradizione e Costumi: il Marocco

Uno sguardo sulla feconda e meticcia tradizione culturale mediterranea, in cui il senso forte dell'identità e dell'appartenenza ha sempre convissuto con il bisogno e la curiosità di conoscere l'altro, altri uomini e altri popoli. Un'antologia di testi, per gli studenti delle superiori, con un taglio sostanzialmente divulgativo e per usi di carattere didattico-culturale, uno studio a più voci, di taglio antropologico, letterario, demografico, urbanistico, su un tema complesso come quello del Mediterraneo, in cui somiglianze e differenze continuano a rincorrersi e a volte a confondersi, un tentativo di, come dice il grande poeta bosniaco Matvejevic, "riannodare vecchie funi sommerse, strappate dall'intolleranza e dall'ignoranza".

centro mondialità sviluppo reciproco

COSPE

Progetto cofinanziato dalla Commissione delle Comunità Europee - Direzione Generale VIII/B2

AFAQ Orizzonti

Mediterraneo domani

a cura di
Fabio Dei
Luigi Di Comite
Farouk Hammami
Roberta Pace
Claudia Maria Tresso

Tale assunto costituisce la filosofia più profonda di questo nuovo indirizzo di ticerca e di lavoro educativo. Il suo messaggio deve essere chiaro: i soggetti coinvolti in questo progetto curricolare o in una iniziativa che voglia in modo appropriato autodefinirsi "interculturale" siamo "noi e loro". Per facilitare la reciproca conoscenza e non l'unilaterale riconferma della propria identità. Quanto viene proposto non ha lo scopo di suscitare il solo - seppur importante - rispetto per le distanze, bensì l'esplorazione di ciò che ci unisce e che può mettere in discussione l'affermazione preconcetta delle teciproche differenze che il libro ci aiuta a smentire soprattutto.

L'antologia centra in pieno queste premesse. Dimostra che facendo del Mediterraneo un'unità significativa dell'attività didattica, da un lato si scoprirà che le sue culture sono il risultato di una continua contaminazione di punti di vista, simbologie, miti, tradizioni e che, pertanto, è sempre assai artificioso ritenersi portatori di una cultura monistica e autonoma; dall'altro, che lo sguardo va sempre rivolto a ciò che ci allontanava (e ancora ci allontana) e a ciò che *potrebbe* unirci sul piano religioso, utopico, conviviale, attificioso. Ciò che ha diviso le culture è il risultato di interessi materiali contrapposti, di conflitti per il predominio, per la spartizione di territori quando, invece, certo pur essendo le culture anche il risultato di tutto questo, sono tuttavia (in quanto "umane") connotate da comuni esigenze e tensioni.

La tradizione didattica di questa proposta, oltre ad incontrarsi con le consuete modalità trasmissive, sostenute da una raccolta di testimonianze non facilmente reperibili, dovrà prevedere criteri più innovativi. I ragazzi italiani e i loro coetanei, figli o protagonisti dell'immigrazione, provenienti o meno da paesi dell'area mediterranea, vanno quindi stimolati ad individuare distanze e affinità non solo servendosi di questo importante volume. L'antologia serve a guardarsi intorno: ad alzare la testa dalle sue pagine, per cercare - al di fuori della scuola - con interviste e raccolta di storie altrui quanto le letture stimolano e generano agli effetti del piacere di scoprire ciò che non si sapeva poco prima.

Avviando ragionamenti e suggestioni dalla lettura dell'antologia dei racconti mediterranei, occorre insomma che gli insegnanti facciano in modo che si costruiscano con gli studenti originali (in situazione) antologie di storie di quotidiana interculturalità. Non è difficile, basta ritrovare il piacere di far scuola tra la gente o invitando la genre a scuola a raccontare quanto ancora non è stato stampato ed in quell'oralità diffusa tutta da fermare e proteggere dalla dispersione. Il Mediterraneo, la sua tradizione, è fatta di pensieri diventati miti e di simboli diventati possibili spiegazioni, questo è il primo compito di chi apprende e in questo va aiutato da proposte come quelle che questo libro ci offre.

L'essenza mediterranea nella Grecia classica era tributata all'isola di Delo. L'isola di Apollo ed Artemide: l'isola "commista" di luce solare e di oscurità, il simbolo di una mente che lavora per rischiarare e, al contempo, accetta l'ombra in una dinamica eterna dei fatti e della psiche.

* Duccio Demetrio, professore di Educazione degli Adulti presso l'Università degli Studi di Milano e direttore della rivista "Adultità".

AFAQ Orizzonti

Culture del Mediterraneo: fra memoria e trasformazione

a cura di Fabio Dei

Introduzione

di Fabio Dei

Questo breve testo antologico vuol presentare alcune immagini delle culture mediterranee, catturate dalla peculiare prospettiva dello sguardo etnografico e antropologico. La brevità dello spazio a disposizione non ha consentito di scegliere testi secondo criteri sistematici: il lettore non deve dunque aspettarsi né una rassegna degli studi antropologici (e tanto meno storici) sul Mediterraneo, né una panoramica completa delle varie e diverse culture che si affacciano su questo mare. Ciò che troverà nelle pagine seguenti sono semmai degli "assaggi" - rapide ed episodiche incursioni su territori e su approcci di studio che spero possano suscitare interesse, ma che rimandano necessariamente a momenti successivi di approfondimento.

Gran parte della letteratura antropologica sul Mediterraneo è stata prodotta nel dopoguerra - dopo una fase in cui questa disciplina sembrava limitare il proprio interesse alle lontane culture "esotiche" e "primitive". Si possono a grandi linee distinguere due fasi di questi studi e di questa letteratura. Nella prima fase ha prevalso l'interesse per gli aspetti più tradizionali e arcaici delle culture mediterranee, incluse quelle europee. Gli antropologi si sono concentrati sulle realtà rurali e sulle comunità di villaggio, presentandole come sistemi chiusi e immersi in una sorta di "lunga durata" che, per così dire, le rende contigue al più lontano passato (al mondo medioevale, ad esempio, e persino a quello antico). Queste comunità sono state implicitamente poste in contrasto con le moderne società nordeuropee e nordamericane; ne sono state sottolineate l'arretratezza economica, le norme sociali e i valori chiusi e repressivi, l'assenza di libertà e diritti individuali, il potere feudale e la politica clientelare, le credenze magiche e la religiosità quasi pagana, e così via (ma anche, nelle versioni più romantiche, l'"autenticità" delle relazioni umane, il rapporto equilibrato con la natura etc.). Talvolta, come nel caso degli studi sull'Italia meridionale, le rappresentazioni etnografiche sono state incorporate in un discorso di denuncia, volto a superare lo "scandalo" di un'arcaicità ancora presente nel cuore stesso dell'Europa moderna.

La seconda fase dell'attenzione antropologica per il Mediterraneo si colloca all'incirca negli ultimi due decenni, ed è caratterizzata dallo spiccato interesse per i fenomeni di mutamento culturale più che per le permanenze o le sopravvivenze; per i sincretismi più che per l'autenticità; per la complessità urbana più che

per l'ordine relativamente semplice dei villaggi; per la modernità più che per la tradizione o la lunga durata. Nei contributi della "prima fase", siamo di fronte al discorso di una cultura sviluppata e consapevole che parla di un'altra e meno sviluppata cultura, con toni che variano dalla denuncia, alla benevola comprensione al romantico apprezzamento - senza che però vi siano mai dubbi su chi è il soggetto e chi l'oggetto del discorso. Nella "seconda fase" il confine tra soggetto e oggetto, tra chi rappresenta e chi è rappresentato, è un po' meno netto. Abbiamo semmai l'impressione di un dialogo talvolta un po' confuso tra "voci" che si sovrappongono, di confronti condotti su un terreno assai meno lineare di una volta. Non sappiamo bene dove stiamo "noi" (l'autore e i lettori dei libri di antropologia) e dove "loro" (i "personaggi", le persone studiate): anzi, questi ruoli si intrecciano sempre più. Né sappiamo bene dove stia il progresso e dove l'involuzione. Ci sentiamo costretti a rinunciare a una visione teleologica della storia e dell'evoluzione culturale.

I primi tre testi di questa antologia sono esempi della "prima fase", sia pure molto diversi tra loro per taglio ed oggetto. Le pagine di Levi sono tratte dal testo forse più famoso del meridionalismo italiano; quelle di Pitt-Rivers da una delle più classiche etnografie mediterranee del dopoguerra; quelle di De Martino, da un'intensa discussione teorica sulle radici antiche di pratiche religiose popolari diffuse in tutto il bacino mediterraneo (in particolare, in questo caso, le pratiche del lutto e del pianto funebre ritualizzato). Ne emerge comunque l'immagine di un mondo chiuso alla modernità, che guarda per così dire all'indietro invece che in avanti, e che è destinato a restare sempre uguale a se stesso (come pare a Carlo Levi), oppure a spezzarsi e dissolversi di fronte all'implacabile avanzata del progresso.

I restanti testi sono tutti attribuibili alla "seconda fase". Sono opera di una generazione più giovane di studiosi (con Geertz a fare da "mediatore"), che ha conosciuto un Mediterraneo ormai irrimediabilmente "contaminato" dal nuovo (dalla tecnologia, dai mass-media, dai valori del consumo etc.) e dalle sue contraddizioni; e che hanno considerato queste novità e queste contraddizioni non come corpi estranei rispetto ad una più autentica identità culturale, ma come condizioni costitutive di ciò che il Mediterraneo è oggi. Sono dunque testi assai poco romantici, nei quali prevale un certo gusto per le contaminazioni di linguaggi, di stili e di valori, per il "disordine", e per oggetti di studio (come la televisione e il turismo) che non sarebbero probabilmente piaciuti agli antropologi classici. Anche l'identità degli autori è significativa, e ha guidato la scelta. Clifford Geertz, è vero, è uno dei grandi personaggi dell'antropologia contemporanea - un rappresentante del "Primo mondo" che parla del "Terzo mondo",

per così dire, anche se più di ogni altro ha contribuito a relativizzare questo divario. Ma gli altri non sono più così nettamente schierati: Ghosh è un indiano di educazione anglosassone che studia l'Egitto, Abu-Lughod e Zarkia sono antropologhe che applicano la loro formazione occidentale alle proprie società di origine, Matvejevic uno slavo che rivendica esplicitamente una globale appartenenza mediterranea. Non è più tanto chiaro chi siamo "Noi" e chi sono gli "Altri"; vi è una moltiplicazione dei punti di vista, un intreccio dei ruoli di autore, lettore ed "oggetto" sconosciuta alle forme classiche dell'antropologia.

Il grande problema che gli antropologi si sono posti riguardo al Mediterraneo è se lo si possa considerare (almeno per una sua parte consistente) un'area culturalmente omogenea - se vi sia, dunque, una cultura mediterranea. Gli studi della "prima fase" sembravano propendere per una risposta affermativa; al di là dei macroscopici elementi storici di divisione, come quello tra Islam e Cristianesimo, ritenevano di riconoscere importanti tratti comuni dalle antiche radici (i codici morali descritti da Pitt-Rivers, i complessi mitico-rituali di cui parla De Martino, e così via). Gli approcci contemporanei sollevano forti dubbi in proposito. In essi, l'unità del Mediterraneo appare non come una somma di somiglianze, ma semmai come una rete di differenze che si intrecciano e interagiscono - un groviglio abbastanza caotico di sguardi e di voci che si sovrappongono e tentano di dialogare, qualche volta comprendendosi, qualche altra fraintendendo. Alcuni esempi che il lettore incontrerà in queste pagine sono assai eloquenti: la grottesca conversazione tra l'Imam e il ricercatore anglo-indiano (Ghosh), l'"incomprensione creativa" dei serial televisivi occidentali da parte dei contadini egiziani (Abu-Lughod), gli ambigui rapporti tra gli abitanti delle isole greche e i turisti (Zarkia). E di grande forza mi sembra soprattutto, nel testo di Levi, quell'immagine del presidente Roosevelt che i contadini lucani appendono accanto alla Madonna nelle loro povere case, e che sorride quasi con sarcasmo all'intellettuale del Nord e ai suoi sforzi di comprendere la loro vita - quasi una sfinge, emblema dell'incommensurabilità delle culture ma anche del desiderio mai sopito di apertura all'altro.

Non si tratta oggi di "riscoprire" o inventare una cultura unitaria e compatta del Mediterraneo, che passi al di sotto delle cesure storiche. Il problema è semmai quello di proteggere le differenze, tenendo aperta per così dire la conversazione. Ed è forse anche possibile, come si esprime Matvejevic nel testo che conclude l'antologia, "riannodare vecchie funi sommerse, strappate dall'intolleranza e dall'ignoranza". È questo il compito della poesia, dice Matvejevic: e anche l'antropologia può forse fare la sua piccola parte.

La Madonna nera di Viggiano

di Carlo Levi

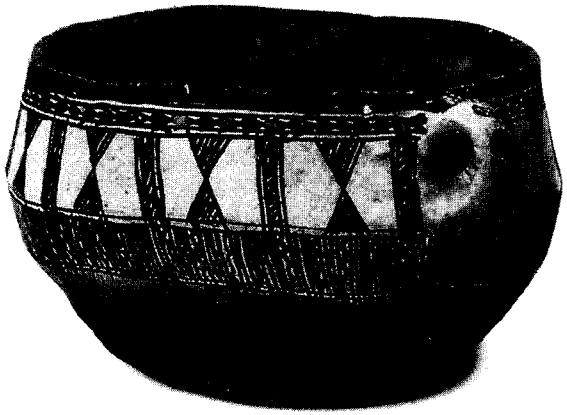
Cristo si è fermato a Eboli *è un'opera tra le più celebri della letteratura italiana del dopoguerra. Narra la vicenda del confino che l'autore, il torinese Carlo Levi, subì in pieno regime fascista per motivi politici, e del suo soggiorno nel paese lucano di Aliano (indicato nel romanzo col nome fittizio di Gagliano). Non è però un libro sul fascismo, o sulla storia dell'Italia contemporanea, ma la rappresentazione drammatica della vita e della cultura dei contadini del Sud: soggetti che per Levi stanno in qualche modo al di fuori della storia stessa, immersi in una sorta di immutabile dimensione arcaica. La cultura rurale tradizionale viene presentata con profonda sensibilità etnografica, oltre che letteraria, sottolineando la sua adesione a una concezione magica e "primitiva" del mondo e a un modello decisamente pre-moderno di persona umana. Il libro diverrà giustamente uno dei riferimenti principali del dibattito meridionalista del dopoguerra - sia pur criticato da molti per il suo fatalismo e per la mancanza di fiducia nelle possibilità di emancipazione delle "plebi rustiche del mezzogiorno".*

Le pagine qui presentate riguardano il primo arrivo a Gagliano del protagonista, narrato con toni da Inferno dantesco, come ingresso in un "altro mondo" dominato da immagini della morte; e la descrizione dell'ambiente domestico in cui i contadini vivono, dominato dalla presenza inquietante dell'immagine della Madonna nera di Viggiano, figura del culto cattolico che a malapena nasconde la sua origine in una antichissima e "crudele", come Levi si esprime, divinità pagana della terra. Ma vi è, alla fine di questo brano, un segnale di tipo diverso: l'immagine del presidente americano Roosevelt, appeso accanto alla Madonna sui muri delle povere case, a testimoniare una storia di emigrazione e sogni di felicità in un mondo nuovo e diverso. Un sintomo di apertura, forse, a un universo più ampio della conchiusa e angusta realtà locale. Ma l'interpretazione di Levi è anche qui radicalmente pessimista. La ricca America non è più reale del paradiso; la "risata cordiale" di Roosevelt è anzi più ultraterrena dell'immanente potere della dea crudele.

...il paese non si vedeva arrivando, perché scendeva e si snodava come un verme attorno ad un'unica strada in forte discesa, sullo stretto ciglione di due burroni, e poi risaliva e ridiscendeva fra due altri burroni, e terminava sul vuoto. La campagna che mi pareva di aver visto arrivando, non si vedeva più; e da ogni parte non c'erano che precipizi di argilla bianca, su cui le case stavano come librate nel-

l'aria; e d'ognintorno altra argilla bianca, senz'alberi e senz'erba, scavata dalle acque in buche, coni, piagge di aspetto maligno, come un paesaggio lunare. Le porte di quasi tutte le case, che parevano in bilico sull'abisso, pronte a crollare e piene di fenditure, erano curiosamente incorniciate di stendardi neri, alcuni nuovi, altri stinti dal sole e dalla pioggia, sì che tutto il paese sembrava a lutto, o imbandierato per una festa della morte. Seppi poi che è usanza porre questi stendardi sulle porte delle case dove qualcuno muore, e che non si usa toglierli fino a che il tempo non li abbia sbiancati.

In paese non ci sono veri negozi, né albergo. Ero stato indirizzato dal segretario [comunale], in attesa di trovare una casa, ad una sua cognata vedova, che aveva una camera per i rari viandanti di passaggio, e che mi avrebbe anche dato da mangiare. Erano pochi passi dal municipio, una delle prime case del paese. Così, prima di dare una occhiata più approfondita alla mia nuova residenza, entrai dalla vedova, per una delle porte a lutto, con le mie valigie ed il mio cane Barone, e mi sedetti in cucina. Migliaia di mosche anneravano l'aria e coprivano le pareti: un vecchio cane giallo stava sdraiato in terra, pieno di una noia secolare. La stessa noia, e un'aria di disgusto, di ingiustizia subìta e di orrore, stavano sul viso pallido della vedova, una donna di mezza età, che non portava il costume, ma l'abito comune delle persone di condizione civile, soltanto con un velo nero sul capo. Il marito era morto tre anni prima, di una brutta morte. Era stato attratto da una strega contadina con dei filtri d'amore, ed era diventato il suo amante. Era nata una bambina; e poiché egli, a questo punto, aveva voluto troncare la relazione peccaminosa, la strega gli aveva dato un filtro per farlo morire. La malattia era stata lunga e misteriosa, i medici non sapevano che nome darle.



L'uomo aveva perso le forze, era diventato scuro nel volto, finché la sua pelle divenne colore del bronzo, sempre più nera, ed egli morì. La moglie, una signora, era rimasta sola, con un ragazzo di dieci anni, e poco denaro, con cui doveva ingegnarsi a vivere [...].

Ero da poco nella cucina della vedova e le chiedevo le prime notizie del paese, quando si batté alla porta, e alcuni contadini chiesero timidamente di entrare. Erano sette o otto, vestiti di nero, con i cappelli neri in capo, gli occhi neri pieni di una particolare gravità. - Tu sei il dottore che è arrivato ora ? - mi chiesero. - Vieni, che c'è uno di noi che sta male -. Avevano saputo subito in Municipio del mio arrivo, e avevano sentito che io ero dottore. Dissi che ero dottore, ma che da molti anni non esercitavo; che certamente esisteva un medico nel paese, che chiamassero quello; e che perciò non sarei venuto. Mi risposero che in paese non c'erano medici, che il loro compagno stava morendo. - Possibile che non ci sia un medico? - Non ce ne sono -. Ero molto imbarazzato: non sapevo davvero se sarei stato in grado, dopo tanti anni che non mi ero occupato di medicina, di essere di qualche utilità. Ma come resistere alle loro preghiere? Uno di essi, un vecchio dai capelli bianchi, mi si avvicinò e mi prese la mano per baciarla. Credo di essermi tratto indietro, e di essere arrossito di vergogna, questa prima volta come tutte le altre poi, nel corso dell'anno, in cui qualche altro contadino ripeté lo stesso gesto. Era implorazione, o un gesto di omaggio feudale? Mi alzai, e li seguii dal malato.

La casa era poco discosta. Il malato era sdraiato in terra, vicino all'uscio, su una specie di barella, tutto vestito, con le scarpe e il cappello. La stanza era buia, a malapena potevo discernere, nella penombra, delle contadine che si lamentavano e piangevano: una piccola folla di uomini, di donne e di bambini era sulla strada, e tutti entrarono in casa e mi si fecero attorno. Capii dai loro racconti interrotti che il malato era stato portato in casa da pochi minuti, che arrivava da Stigliano, a venticinque chilometri di distanza, dove era stato condotto sull'asino per consultare i medici di là, che c'erano sì dei medici a Gagliano, ma non si consultavano perché erano medicaciucci, non medici cristiani; che il dottore di Stigliano gli aveva detto soltanto di tornare a morire a casa sua; ed eccolo a casa, e che io cercassi di salvarlo. Ma non c'era più nulla da fare: l'uomo stava morendo. Inutili le fiale trovate a casa della vedova, con cui, per solo scrupolo di coscienza, ma senza nessuna speranza, cercai di rianimarlo. Era un attacco di malaria perniciosa, la febbre passava i limiti delle febbri più alte, l'organismo non reagiva più. Terreo, stava supino sulla barella, respirando a fatica, senza parlare, circondato dai lamenti dei compagni. Poco dopo era morto. Mi fecero largo; e me ne andai, solo, sulla piazza, donde la vista si allarga per i burroni e le valli,

verso Sant'Arcangelo. Era l'ora del tramonto, il sole calava dietro i monti di Calabria e, inseguiti dall'ombra, i contadini, piccoli nella distanza, si affrettavano per i sentieri lontani nelle argille, verso le loro case. [...]

La pioggia non venne neppure nei giorni seguenti, malgrado la processione, le invocazioni di don Trajella e le speranze dei contadini. La terra era troppo dura per lavorarla, le olive cominciavano a risecchire sugli alberi assetati: ma la Madonna dal viso nero rimase impassibile, lontana dalla pietà, sorda alle preghiere, indifferente natura. Eppure gli omaggi non le mancano: ma sono assai più simili all'omaggio dovuto alla Potenza, che a quello offerto alla Carità. Questa Madonna nera è come la terra; può far tutto, distruggere e fiorire; ma non conosce nessuno, e svolge le sue stagioni secondo una sua volontà incomprensibile. La Madonna nera non è, per i contadini, né buona né cattiva; è molto di più. Essa secca i raccolti e lascia morire, ma anche nutre e protegge; e bisogna adorarla. In tutte le case, a capo del letto, attaccata al muro con quattro chiodi, la Madonna di Viggiano assiste, con i grandi occhi senza sguardo nel viso nero, a tutti gli atti della vita.

Le case dei contadini sono tutte uguali, fatte di una sola stanza che serve da cucina, da camera da letto e quasi sempre anche da stalla per le bestie piccole, quando non c'è per quest'uso, vicino alla casa, un casotto che si chiama in dialetto, con parola greca, il *catoico*. Da una parte c'è il camino, su cui si fa da mangiare con pochi stecchi portati ogni giorno dai campi: i muri e il soffitto sono scuri pel fumo. La luce viene dalla porta. La stanza è quasi interamente riempita dall'enorme letto, assai più grande di un comune letto matrimoniale: nel letto deve dormire tutta la famiglia, il padre, la madre, e tutti i figliuoli. I bimbi più piccini, finché prendono il latte, cioè fino ai tre o quattro anni, sono invece tenuti in piccole culle o cestelli di vimini, appesi al soffitto con delle corde, e penzolanti poco più in alto del letto. La madre per allattarli non deve scendere, ma sporge il braccio e se li porta al seno; poi li rimette nella culla, che con un solo colpo della mano fa dondolare a lungo come un pendolo, finché essi abbiano cessato di piangere.

Sotto il letto stanno gli animali: lo spazio è così diviso in tre strati: per terra le bestie, sul letto gli uomini, e nell'aria i lattanti. Io mi curvavo sul letto, quando dovevo ascoltare un malato, o fare una iniezione a una donna che batteva i denti per la febbre e fumava per la malaria; col capo toccavo le culle appese, e tra le gambe mi passavano improvvisi i maiali o le galline spaventate. Ma quello che ogni volta mi colpiva (ed ero stato ormai nella maggior parte delle case) erano gli sguardi fissi su di me, dal muro sopra il letto, dei due inseparabili numi tutelari. Da un lato c'era la faccia nera ed aggrondata e gli occhi larghi e disumani della

Madonna di Viggiano: dall'altra, a riscontro, gli occhietti vispi dietro gli occhiali lucidi e la gran chiostra dei denti aperti nella risata cordiale del Presidente Roosevelt, in una stampa colorata. Non ho mai visto, in nessuna casa, altre immagini: né il Re, né il Duce, né tanto meno Garibaldi, o qualche altro grand'uomo nostrano, e neppure nessuno dei santi, che pure avrebbero avuto qualche buona ragione per esserci: ma Roosevelt e la Madonna di Viggiano non mancavano mai. A vederli, uno di fronte all'altra, in quelle stampe popolari, parevano le due facce del potere che si è spartito l'universo: ma le parti erano giustamente invertite: la Madonna era qui, la feroce, spietata, oscura dea arcaica della terra, la signora saturniana di questo mondo: il Presidente, una specie di Zeus, di Dio benevolo e sorridente, il padrone dell'altro mondo. A volte, una terza immagine formava, con quelle due, una sorta di trinità: un dollaro di carta, l'ultimo di quelli portati di laggiù, o arrivato in una lettera del marito o di un parente, stava attaccato al muro con una puntina sotto alla Madonna e al Presidente o tra l'uno e l'altro, come uno Spirito Santo, o un ambasciatore del cielo nel regno dei morti.

Per la gente di Lucania [...] l'altro mondo è l'America. Anche l'America ha, per i contadini, una doppia natura. È una terra dove si va a lavorare, dove si suda e si fatica, dove il poco denaro è risparmiato con mille stenti e privazioni, dove qualche volta si muore, e nessuno più ci ricorda; ma nello stesso tempo, e senza contraddizione, è il paradiso, la terra promessa del Regno. Non Roma o Napoli, ma New York sarebbe la vera capitale dei contadini di Lucania, se mai questi uomini senza stato potessero averne una. E lo è, nel solo modo possibile per loro, in un modo mitologico.

[da: *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1945 (qui dall'ed. Mondadori 1968, pp. 18-21, 106-108)].

Valori maschili e femminili in Andalusia

di Julian Pitt-Rivers

Le pagine che seguono sono tratte da Il popolo della Sierra, *un volume pubblicato per la prima volta nel 1954 dall'antropologo inglese Julian Pitt-Rivers. Si tratta di uno dei più classici "studi di comunità" condotti in ambito mediterraneo nel dopoguerra. L'autore si concentra su un singolo villaggio, il paese andaluso di Alcalà (pseudonimo di Grazalema), nel quale ha condotto un lungo ed intenso periodo di ricerca sul campo: utilizzando metodologie forgiate prevalentemente nell'etnografia extraeuropea, tenta di restituire la cultura dei suoi abitanti, il loro complessivo "punto di vista" nei confronti del mondo. Pitt-Rivers è un esponente della celebre scuola di antropologia sociale di Oxford; in coerenza con l'insegnamento del suo maestro, l'africanista E. E. Evans-Pritchard, si concentra sulle istituzioni formali e informali che danno corpo alla struttura sociale, e in particolare sui sistemi di valori che la sostengono. Vi è ad Alcalà una identità locale o "interna", a suo parere, compatta e relativamente stabile, caratterizzata da valori egalitari e dalla contrapposizione nei confronti dell' "esterno", e in specie dell'autorità statale.*

Il lavoro di Pitt-Rivers sarà successivamente criticato per il fatto di esagerare il grado di autonomia e compattezza interna della piccola comunità, trascurando invece le ampie reti che la collegano a contesti economici e sociali più ampi. Tuttavia, essa resterà a lungo un modello per gli studi sul Mediterraneo, e un punto di partenza obbligato per ogni riflessione sui valori culturali tradizionali in esso dominanti. Le pagine che qui presentiamo discutono un problema particolare, quello della costituzione dei ruoli maschili e femminili, e in particolare dei valori della virilità e dell'onore che informano in profondità le relazioni sociali e l'etica comunitaria. Secondo Pitt-Rivers e altri studiosi, valori di questo tipo sono in realtà comuni a tutte le culture mediterranee, e rappresentano uno dei pochi tratti unificanti di un'area geografica che per altri versi è tanto differenziata e disomogenea.

Non appena riescono a parlare, i bambini assumono coscienza del sesso al quale appartengono. La loro appartenenza a una categoria o all'altra viene continuamente sottolineata nei discorsi. Il loro comportamento viene lodato o condannato riferendosi a regole espresse come generalizzazioni sul comportamento corretto per i bambini e per le bambine: "Le bambine non fanno così", "Che bell'ometto!", ecc. L'identificazione del singolo bambino con un sesso o con l'altro

AFAQ Orizzonti

viene rafforzata ad ogni pie' sospinto dagli adulti che vedono il bambino non solo per quello che è ma anche per l'uomo o la donna che diventerà. I bambini vengono incoraggiati fin dalla tenera età ad imitare gli adulti dello stesso sesso. La bambina segue la madre o la sorella maggiore in giro per la casa con una scopina in mano quando è ancora troppo piccola per poter essere di alcun aiuto effettivo. È possibile vedere maschietti di quattro anni che fanno pascolare un maialino tenendolo per una corda legata alla zampa posteriore. Quando ha nove anni se ne va con la sua frusta e la *zalea* (pelle di pecora) a passare il giorno portando al pascolo le bestie. Quando giocano per la strada i bambini lo fanno con un gruppo dello stesso sesso. Quando a sei anni vanno a scuola frequentano una classe maschile o femminile in cui insegna un adulto dello stesso sesso. [...] L'educazione, sia che venga impartita a scuola sia a casa, separa i sessi, poiché il compito che il bambino svolgerà, le norme di comportamento alle quali si sottometterà, e i valori cui aderirà, sono diversi per i due sessi. La maggior parte dei compiti sono una prerogativa o dell'uomo o della donna, e sono pochi gli esempi di persone che si assumono quelli che sono considerati confacenti all'altro sesso. L'unica occupazione che viene praticata ugualmente da entrambi i sessi è quella del negoziante.

Come avviene in tutte le società, il ruolo della donna ha il suo centro nella casa. Tutto il lavoro che la casa richiede, la cura dei bambini e dei vestiti è compito loro. Delle bestie soltanto i polli e i conigli ricadono nelle loro competenze. Capita a volte di vedere ragazze che pascolano le capre, ma questo si verifica soltanto perché la famiglia è povera e non ci sono figli maschi in età adeguata. La *matanza*, l'uccisione dei maiali di casa, mostra una chiara differenziazione dei ruoli dei due sessi [...].

Ad Alcalà le donne normalmente non lavorano nei campi a salario, anche se è un fatto comune nelle pianure dell'Andalusia che le ragazze e persino le donne anziane si rechino in gruppo a fare la sarchiatura sui grossi poderi. Il caso più comune in questa circostanza è che esse lavorino separate dagli uomini. Si dice che una volta ad Alcalà le donne lavorassero nei campi perché c'era più lavoro di oggi. Oggi nel pueblo ci sono solo quattro donne che vanno a lavorare come salariate. [...] C'è un tipo di lavoro, tuttavia, a cui prende parte, e per denaro, un gran numero di donne, ed è il raccolto delle olive. Questo ha luogo in autunno quando gli uomini sono occupati nell'aratura. Viene pagato a cottimo. Si formano delle squadre di famiglia e di amici, di quattro o cinque persone ciascuna, compresi i bambini di quasi tutte le età. Almeno uno di questi deve essere un uomo o un ragazzo grandicello, poiché il suo compito è quello di arrampicarsi sugli alberi e di percuotere i rami con una pertica. Le donne e i bambini raccol-

gono le olive da terra.

Quando le donne desiderano guadagnare dei soldi, o per contribuire al reddito del marito o perché non hanno marito, ricorrono all'esecuzione di lavori per altre donne a loro posto: lavori domestici, lavori di cucito, andar a prender l'acqua, guardare i bambini; oppure fanno piccoli traffici.

Queste generalizzazioni, quand'anche fossero precise al cento per cento, non descriverebbero altro che una situazione puramente teorica. Il realismo di questa gente fa in fretta ad ammettere delle eccezioni. Il bisogno costringe la gente ad attività che essa non intraprende per libera scelta. C'è una ragazza che lavora con suo padre e suo fratello a quel lavoro pesante che è la raccolta dello sparto - "come se fosse un uomo". Eppure rimane per tutti gli aspetti assolutamente femminile. "Che vergogna!" commenta la gente, "perché è una bella ragazza e guardale le mani, adesso. Sono come quelle di un uomo".

Non è soltanto l'occupazione a differenziare i sessi. Nella ricreazione viene mantenuta la stessa dicotomia. Le donne non vanno al caffè, stanno a casa e si fanno visita l'una con l'altra. Le donne non fumano. La gente ricca delle grandi città si distingue da loro sotto questi aspetti [...]. Per le donne del pueblo i negozi, le fontane e soprattutto il lavatoio o la sponda del torrente, dove si lavano anche i panni, sono luoghi di ritrovo, per cui stando nel pueblo tutto il giorno esse non hanno gli stessi incentivi alla riunione sociale serale, senza tenere affatto conto dei doveri domestici che le aspettano al ritorno dei loro uomini dal lavoro. L'estrema pulizia dei vestiti, che è tipica dell'Andalusia, non è priva di relazione con la necessità che qualcuno della casa vada giornalmente al lavatoio, se la famiglia deve tenersi informata sui fatti del giorno.

Anche in relazione alla religione i sessi sono ancora una volta separati. Nelle processioni dei giorni di festa essi camminano divisi l'uno dall'altro. Il funerale normalmente viene seguito soltanto dagli uomini quando lascia la chiesa. La disposizione dei posti in chiesa riflette la stessa separazione. Gli uomini, non accompagnati dalle mogli, stanno in piedi in fondo, mentre le donne e quelli che accompagnano la famiglia siedono nei posti davanti. Alcuni uomini preferiscono stare divisi dalle loro donne e stare in piedi con il proprio sesso al fondo della chiesa.

Esiste tra le persone dello stesso sesso uno spirito di solidarietà nei confronti del sesso opposto che è attestato dall'atteggiamento di simpatia delle donne verso una donna alla quale il marito procura sofferenze, oppure degli uomini verso un altro uomo che dipenda per lavoro da una donna che è un ripo difficile. Vengono spesso fatte delle generalizzazioni di carattere critico nei confronti dell'al-

tro sesso quando persone dello stesso sesso si trovano riunite, oppure in riunioni miste quando qualcuno vuole assumere un tono umoristico di canzonatura del sesso opposto.

Il comportamento dei non sposati durante il *paseo* (la passeggiata) serale accentua la solidarietà dei sessi, anche se non in maniera tale da poterlo facilmente ridurre a generalizzazioni di sorta. Gruppi di anche cinque o sei ragazze camminano insieme tenendosi sottobraccio. I ragazzi le osservano mentre passano o camminano dietro di loro a gruppi di due o tre. A volte un ragazzo è attaccato a un capo della fila di ragazze in virtù di un rapporto specifico che lo lega con una di esse, sorella o fidanzata. Ma in genere i fidanzati se ne vanno a passeggio da soli in coppia sulla strada all'entrata del paese.

Questa solidarietà non esclude tuttavia liti e lotte interne ai due sessi. A volte scoppiano delle risse fra donne, solitamente alle fontane dove, specialmente d'estate quando l'afflusso dell'acqua è meno abbondante, può essere necessario aspettare un po' di tempo per poter riempire una brocca. Non possono avvenire liti fra i due sessi, tranne naturalmente che all'interno dell'istituzione del matrimonio, anche se qualche litigio si verifica per questioni di soldi e di affari. Quando la *aparcera* [mezzadra] di Diego Perez, una donna che possedeva due ettari di terra coltivabile, venne meno ai suoi obblighi, egli la citò in giudizio. Se al suo posto ci fosse stato un uomo, egli affermava, gli avrebbe dato un sacco di legnate. [...]

Sarebbe noioso voler enumerare tutte le qualità morali connesse con la virilità o la femminilità, perché in genere sono le stesse della nostra cultura tradizionale: "I cavalieri sono audaci e le dame sono graziose". Il coraggio e la forza vengono sottolineati come attributi maschili. La bellezza e la fragilità per le donne. Il detto "*El hombre como el oso, mientras mas feo mas hermoso*" ("L'uomo è come l'orso, più è brutto più è bello") esprime questo aspetto della virilità, mentre la grazia delle donne nel portamento e nei modi rivela il valore che nell'ideale femminile viene attribuito alla delicatezza e alla bellezza. [...]

La quintessenza della virilità è costituita dal non aver timore, dall'essere pronti a difendere il proprio orgoglio e quello della propria famiglia. [...] Il combattimento dei tori è un'occasione nella quale viene manifestata tutta la forza figurativa di questa concezione. Il toro *manso* (domato) viene fatto segno a una bordata di fischi da parte del pubblico. Il toro morto che ha mostrato coraggio viene applaudito mentre se ne porta via la carcassa. Il torero, anche se è privo di abilità e di grazia, non viene disprezzato finché è capace di dimostrare di avere coraggio. Però se non riesce a uccidere il toro, o se ha paura di farlo, è completa-

mente svergognato. Perché l'essenza del combattimento col toro è la affermazione rituale della mascolinità e se questo valore viene svilito tutta la specie umana ne risulta infangata. La virilità del toro non si è trasferita in colui che lo abbatte. Il campione che è sceso nell'arena per riscattare col suo ardimento la qualità sacra dell'orgoglio maschile ha mancato al suo compito e la folla infuriata lo copre di disprezzo.

I termini che si riallacciano a questa concezione si sentono non solo nell'arena ma anche continuamente nella vita di tutti i giorni. [...] La parola che traduce letteralmente il termine virilità (*hombría*) rafforza anch'essa questa concezione. "La generazione di oggi è degenerata" mi diceva un amico una volta, "ai tempi dei nostri nonni c'era più virilità di oggi". Essere "*muy hombre*" vuol dire avere in abbondanza quella qualità morale che è un'onorata virilità, e attraverso di essa meritarsi il rispetto dei propri simili.

Altri termini [...] sono: *soberbia* e *orgullo* che esprimono l'idea di un'eccessiva considerazione di sé, e *amorproprio* e *honor* che sono intimamente connessi con la virilità. *Pundonoroso* (puntiglioso per ciò che concerne l'onore) è un epiteto popolare per i toreri.

È evidente che una siffatta valutazione della virilità sessuale porta a una certa propensione a dare letteralmente prova della propria mascolinità, e c'è la tendenza a travalicare i precetti morali impartiti con l'educazione per il desiderio di questa dimostrazione. Il successo con le donne rappresenta una potente gratificazione per l'amor proprio degli Andalusi. L'ammirazione della bellezza femminile e la predisposizione al corteggiamento che ne deriva sono espressi nella parola *piropo*, che letteralmente significa rubino ma è anche un complimento rivolto a una signora. È un complimento che viene tributato disinteressatamente a una persona la cui vista è fonte di gioia e, almeno in teoria, senza secondi fini. Lo si può fare pubblicamente a una signora sconosciuta che passa per la strada, infatti non richiede nessuna risposta da parte di lei, e la disinvoltura e il fascino di questo costume ha avuto una parte non piccola nel guadagnare alle città dell'Andalusia la simpatia delle turiste graziose. Le occasioni per questo costume del *piropo* non esistono quasi nel pueblo, dove tutti si conoscono, ma l'apprezzamento delle attrattive femminili è ciononostante non poco ad Alcalà. I freni al comportamento sessualmente aggressivo degli uomini derivano sembra da sanzioni di natura sociale più che da proibizioni della coscienza individuale.

[da *Il popolo della Sierra*, Rosenberg e Sellier, Torino 1976 (ed. orig. 1954), pp. 93-100].

AFAQ Orizzonti

La messe del dolore

di Ernesto De Martino

*Ernesto De Martino è considerato da molti il fondatore dei moderni studi italiani di antropologia. Allievo di Benedetto Croce, ha tentato di applicare il metodo storicista alla comprensione dei fenomeni culturali, con risultati teorici di grande spessore e originalità. Negli anni '50, ha compiuto una serie di indagini sul campo in Puglie e Lucania, studiando in modo particolare le pratiche di tipo magico e religioso. Le opere che ne sono risultate (*Morte e pianto rituale, Sud e magia, La terra del rimorso*) restano insuperati capolavori della letteratura antropologica, e non solo di quella italiana. De Martino rappresenta i contadini poveri del Sud come immersi in una condizione di "precarietà esistenziale", dalla quale cercano difesa affidandosi alle forme "protettrici" del mito e del rito: i quali, pur svolgendo una funzione quasi terapeutica di "reintegrazione culturale", sono tuttavia meccanismi destorificanti, che impediscono alle plebi meridionali una realistica presa di coscienza della loro condizione socialmente subordinata, ostacolandone dunque l'emancipazione. Come quello di Carlo Levi, anche quello di De Martino è un Sud completamente imprigionato nelle forme chiuse e antichissime della tradizione; anche se De Martino, diversamente da Levi, crede che queste siano destinate a spezzarsi con l'ineluttabile irruzione del progresso economico, politico e sociale.*

De Martino è sempre molto attento a collocare il Mezzogiorno d'Italia nel più ampio contesto culturale dell'area Mediterranea. Le pagine che seguono sono tratte da Morte e pianto rituale *(1958), libro dedicato alle pratiche del lutto nella cultura contadina tradizionale. Si tenta in esse di individuare un nucleo dell'esperienza religiosa comune, per l'appunto, a tutte le civiltà mediterranee in quanto civiltà agricole: il raccolto, momento cruciale e "rischioso" del ciclo agrario, interpretato alla luce dei rituali di uccisione di un dio-spirito della vegetazione destinato a rinascere.*

Nelle civiltà religiose del mondo antico il centro culturale della esperienza della morte non sta nell'esperienza del sopravvissuto davanti alla spoglia della persona cara, ma è in organico rapporto con quella vicenda di scomparse e ritorni in cui l'uomo aveva appreso effettivamente a farsi procuratore di morte secondo una regola umana, inaugurando efficacemente il distacco dalle condizioni naturali: cioè la vicenda della scomparsa e del ritorno delle piante coltivate. Arare, seminare, veder fiorire, raccogliere e veder scomparire: questa vicenda dipendeva

certo in larga misura da potenze che sfuggivano al controllo umano, e tuttavia era integrata in un ordine di lavori agricoli per i quali dipendeva anche dall'uomo. Ora proprio l'urto fra questo parziale controllo umano e le immense potenze resistenti o avverse ebbe importanza decisiva nella plasmazione dell'esperienza della morte delle civiltà antiche. In particolare, soprattutto nel momento del raccolto l'uomo antico in quanto agricoltore apprese il suo destino di procuratore di morte secondo valore: e qui di nuovo riecheggiava nei campi il pianto rituale della passione vegetale, per esempio il *kalon linon* della vendemmia, secondo lo scenario raffigurato sullo scudo di Achille. [...]

L'esplorazione del nesso fra il momento critico del raccolto, l'ideologia della passione vegetale e il pianto rituale deve necessariamente cominciare con un'indagine sul primo momento del nesso: il raccolto come operazione agricola nel regime esistenziale delle civiltà mediterranee o che comunque gravitarono culturalmente verso quel mare. [...] Come nelle civiltà protoagricole anche nelle civiltà cerearicole il raccolto chiudeva un'epoca e inaugurava un nuovo corso esistenziale, ma intanto lasciava davanti a sé un vuoto o una scomparsa, un periodo nel quale il ritorno del bene vegetale dipendeva ancora largamente da potenze umanamente non controllabili, come le avversità meteorologiche, i guasti arrecati da animali nocivi alle piante coltivate, le incursioni depredatrici di stranieri, e simili. La precarietà della vita alimentare nelle civiltà cerealicole del mondo antico è direttamente documentata dalle catastrofiche descrizioni del vuoto vegetale che accompagna la scomparsa del nume della vegetazione. Nel lamento per la scomparsa di Tammuz si piange sugli orti senza ortaggi, sui campi senza spighe, su canneti senza canne, sulle foreste senza tamarischi, sui frutteti senza miele né vino. La scomparsa di Telipinu si configura in un sinistro scenario di desolazione, in cui la natura è bruciata dal funesto ardore del sole estivo e le pendici dei colli sono nude, spogli gli alberi, inariditi i pascoli, secche le fonti, affamati e languenti uomini e dèi. Dopo il ratto di Persefone i semi sono colpiti da sterilità: "molte volte il pallido orzo cadde senza effetto nel solco". Anche le immagini e le trasposizioni metaforiche nell'Antico Testamento ci offrono quadri terrificanti della vita vegetale che si sospende, e delle sciagure che si abbattono sulle campagne [...].

Il momento critico del raccolto è da considerarsi nella concretezza di questo regime esistenziale se vogliamo intendere quel suo carattere "critico" che oggi - nel quadro della moderna civiltà industriale - è quasi interamente scomparso, per sopravvivere se mai in forme molto attenuate nelle campagne delle cosiddette "aree arretrate", dove si manifestano talora alcuni rapporti simili a quelli che furono dominanti nell'antica agricoltura cerealicola. Ma ciò che rispetto agli altri episo-

di dell'anno agricolo conferisce al raccolto il suo carattere di episodio critico per eccellenza è una particolarità sulla quale non si è di solito soffermata abbastanza l'attenzione. Nell'episodio del raccolto è proprio l'uomo che, con un atto decisivo e irreversibile, e al tempo stesso economicamente necessario, si fa lui stesso procuratore di morte della pianta coltivata, avviandola alla consumazione e inaugurando così il nuovo ciclo esistenziale da percorrere. Nel caso della mietitura dei cereali è proprio l'uomo che nel modo più sensibile e pregnante - il gesto inesorabile della falce messoria - cancella dall'esistenza l'alimento fondamentale e si pone davanti ad un protratto vuoto vegetale e all'incertezza di un problematico ritorno del bene soppresso. Il raccolto pone in essere e manifesta, molto più dell'aratura o della semina e degli altri lavori agricoli, la regola culturale di un morire governato dall'uomo: ma proprio per questo rivela altresì la sterminata potenza di ciò che, nel morire culturale, resta non umano, intrinsecamente estraneo e cieco. La siccità che brucia i raccolti e le erbe dei pascoli, le piogge fuor di misura e di tempo, il rapido sciogliersi delle nevi sui monti e il rovinoso ingrossarsi dei fiumi (come nel caso dell'ambiente sirio-palestinese), il ritardo o l'anticipo delle piene periodiche (come nel caso dell'ambiente egiziano), le incursioni depredatrici di stranieri, i danni arrecati da bestie nocive all'agricoltura: questa è la sfera di funeste possibilità non umane che fronteggia l'operazione agricola del raccolto in quanto vertice e compimento di una regola umana della morte. L'importanza ierogenetica del raccolto per entro le civiltà cerealicole del mondo antico sta dunque nel fatto che esso rappresenta, nelle circostanze date, una sporgenza per eccellenza della storicità della condizione umana, un momento in cui si manifesta con particolare evidenza l'urto fra la cultura come procuratrice di morte nel seno stesso del cieco divenire naturale e il dispiegarsi di quella potenza disumana di morte che è la natura senza lume di vita culturale. [...]

Il lamento funebre durante la mietitura come documento della ideologia religiosa di una passione vegetale connessa con l'operazione agricola in quistione è largamente diffuso nel folklore euromediterraneo. Riferisce il Dalman che quando in Palestina la mietitura volge al termine e si avvicina il momento in cui l'ultimo fascio di spighe cadrà sotto l'ultimo colpo di falce, cominciano a levarsi dalla

squadra di mietitori brevi frasi, foggiate secondo moduli tradizionali, che accennano alla morte del "vecchio del raccolto". Si dice: "Il vecchio è malato", "il vecchio è in agonia", e infine col cadere dell'ultimo fascio di spighe sotto l'ultimo colpo di falce: "Il vecchio è morto, Dio lo aiuti". L'ultimo fascio viene poi inumato sul campo, si recita il credo - come si fa per una persona morta - e si rende il lamento funebre. Le donne si abbandonano al consueto parossismo, si strappano le vesti e intonano la nenia, contesta anch'essa da moduli tradizionali, e riecheggiante i temi dei lamenti per persone storiche: "Tu, padre del contadino, dove te ne vai?". "Me sventurata, amara me, il mio fascio di spighe", e simili. Questo dato palestinese può valere come esempio tipico del legame fra mietitura e passione vegetale: il mietere è sperimentato come violenza mortale recata ad un nume, ma al tempo stesso - con un comportamento che si sarebbe tentati di definire ipocrita - se ne piange cerimonialmente la morte come se non fosse stato il contadino stesso a procurarla mercè il gesto inesorabile compiuto con la falce messoria [...]. In generale le costumanze folkloriche euromediterranee relative al covone rituale (quasi sempre l'ultimo, qualche volta il primo) sono caratterizzate - nell'ideologia e nel comportamento - da spiccate ambivalenze che formano altrettanti problemi di ierogenesi. Per un verso l'ultimo covone mietuto sembra configurarsi come un nume che patisce violenza e muore , per un altro verso accenna a una forza vegetale che si conserva, o torna, o che deve essere rianimata, malgrado ed oltre l'operazione agricola che ne interrompe bruscamente la vita con l'inesorabilità del mietere e del legare. [...] Le denominazioni dell'ultimo covone accennano ora al languire o addirittura all'estinguersi di una energia numinosa decrepita a cui sta per essere procurata la morte ("il vecchio", "la vecchia", "la morta"), ora alla permanenza di una potenza riproduttrice inesauribile ("la madre"), ora alla epifania di una forza giovanile immacolata ("la vergine"), pronta a nozze feconde ("la sposa"). In rapporto all'emergere dell'una o dell'altra valenza il comportamento verso l'ultimo covone è ambiguo: esso viene inumato, bruciato, compianto ritualmente, sottratto al consumo, serbato nella fattoria sino al prossimo raccolto, rianimato mediante aspersione, gettato in acqua. Caratteristico è il legamento di una persona nell'ultimo covone mietuto: questa persona è scelta con criteri tradizionalizzati in ciascun ambiente, e cioè si tratterà del contadino (o della contadina) che ha falciato (o legato) l'ultimo covone, o di uno straniero che si trova a passare vicino al campo, o del padrone, o del fattore. Il trattamento cui viene sottoposta la persona legata nel covone partecipa della già notata ambivalenza: ora infatti essa deve subire forme più o meno attenuate di violenza (minacce di morte, scherni, motteggi), ed ora invece sarà trattata con molti riguardi. Infine nell'ultimo covone appare l'animale del raccolto

(lupo, cane, gallo, capro, toro, vacca, bue, cavallo, porco, uccello ecc.), il quale per un verso sembra talora identificarsi col nume del grano, e per l'altro verso con chi è legato nel covone rituale. In rapporto con l'ideologia dell'animale del raccolto (che si accompagna in dati casi all'immolazione sul campo di reali vittime animali) la mietitura assume talora l'andamento di una ambigua battuta di caccia dell'animale stesso, che è immaginato nascosto nelle messi e come fuggente davanti ai mietitori che avanzano, finché è catturato, o ucciso e snidato nel suo estremo rifugio nell'ultimo covone.

[Da *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1958 (qui dall'ed. Boringhieri del 1975, pp. 237-242)].

Sefrou, Marocco

di Clifford Geertz

L'americano Clifford Geertz è uno tra i più noti antropologi contemporanei. Ha compiuto ricerche sul campo a Giava, Bali e, in ambito Mediterraneo, in Marocco. Grandi discussioni ha suscitato la sua proposta di un'antropologia "interpretativa", che, contrapponendosi alle teorie funzionaliste e strutturaliste dominanti fino agli anni '60, sottolinea l'irriducibile varietà e complessità dei fenomeni culturali, e sposta la disciplina sul versante più del sapere umanistico che di quello scientifico. Molti suoi libri sono tradotti in italiano: fra questi, Interpretazione di culture *(1987),* Antropologia interpretativa *(1988),* Opere e vite *(1990),* Oltre i fatti *(1995), tutti usciti presso le edizioni Il Mulino.*

Le pagine che seguono sono tratte proprio da quest'ultimo volume, in cui Geertz ripercorre quarant'anni della sua carriera di ricercatore, e soprattutto riflette sugli impetuosi mutamenti sociali e culturali avvenuti nelle aree da lui studiate. L'estratto che proponiamo riguarda la città marocchina di Sefrou, un centro di medie dimensioni a poca distanza da Fez, in cui Geertz ha lavorato per anni. In particolare, egli sottolinea il contrasto tra la città tradizionale che ancora esisteva al suo primo arrivo, negli anni '60, e quella di fine anni '80, frutto di una crescita rapida quanto tumultuosa e caotica, che ha dissolto improvvisamente le forme consolidate della cultura locale. È una trasformazione che mette seriamente in crisi l'equazione, che ci è familiare, fra crescita, modernità e progresso. Non sembra esservi affatto progresso economico, sociale e culturale nella Sefrou di oggi, e per molti aspetti neppure maggior modernità: con il boom demografico, l'urbanizzazione e l'espansione edilizia peggiorano le condizioni di vita di larghe fasce di popolazione, si moltiplica l'analfabetismo, aumenta l'integralismo religioso. Per meglio dire, la nozione di modernizzazione ha un significato del tutto particolare su questa sponda del Mar Mediterraneo...

Ancora all'inizio degli anni Sessanta Sefrou, forse vecchia di mille anni, si stagliava con una nettezza straordinaria anche per il Marocco, dove tutto sembra mostrarsi in una luce abbacinante. Quando, superata una piccola altura a Nord, vi avvicinavate alla città da Fez, allora distante trenta chilometri, oggi solo venti, vi trovavate di fronte allo stesso scenario che ha lasciati stupefatti tanti vecchi cercatori di esperienza - Leo Africanus nel XVI secolo, Père Foucauld nel XIX, Edith Warthon durante la prima guerra mondiale - che si imbatterono in quel-

la che uno di loro (Foucauld) chiamò l'"Oasis enchanteresse", un altro (Wharton) "una solida cittadina cinta di mura con torri agli angoli che si fa avanti quasi in gesto di sfida verso i monti dell'Atlante". Le città, l'oasi, le montagne, l'una racchiusa nella successiva, il bianco calcare, il verde oliva, il grigio pietra, e ciascuna separata dalla successiva da una linea così netta da sembrare tracciata con una penna, davano la sensazione di un piano intenzionale. Il sito e l'insediamento sembravano altrettanto frutto di un piano.

La discesa nel corpo della città sortiva inizialmente l'effetto, almeno per uno straniero, di una dissoluzione totale, istantanea e permanente, così parve per un periodo spiacevole, di questo senso di nettezza, di equilibrio, di composizione. Né la popolazione, che nel 1961 era forse di ventimila abitanti, né la configurazione del luogo erano in qualche senso semplici od omogenee. Berberi, arabi, ebrei, mercanti, notabili, uomini delle tribù, artigiani, persino alcuni *colons* francesi, insegnanti e amministratori, attraversavano gli stretti vicoli, le ampie vie principali, e affollavano i *bazaar* disseminati un po' dappertutto. Parte della città era un dedalo, parte una rete, parte un intrecciarsi di sinuose strade urbane. Vi erano moschee, parchi, mura merlate, caravanserragli, bagni moreschi, fornaci per la calce, cateratte, fontane piastrellate, finestre a grata, campi da tennis, giardini interni, cinematografi, case-castello, scuole, ovili, tende nere, e sui marciapiedi café; e ovunque il suono di animate conversazioni, soprattutto maschili. Un forte costruito dai francesi, che sembrava uscito da *Beau Geste*, guardava dall'alto in basso tutto questo da una collinetta, mentre un tempio musulmano con la sua bianca cupola, che sembrava uscito da *En Tribu*, guardava dall'alto in basso da un'altra collinetta. Vicino alla maestosa porta principale vi erano un cimitero, una piscina, una stazione di autobus, un torchio per olio, un *minhar* all'aperto, una stazione di facchini, un giardino sperimentale, un campo da bowling, una vecchia prigione e una casa da tè. A mezzo miglio di distanza vi era una grotta dove gli ebrei accendevano candele a mitici rabbini.

Come succede molto spesso, queste prime impressioni, poiché erano le prime, e forse anche perché impressioni, anziché teorie elaborate o nudi fatti inequivocabili, stabilivano una cornice percettiva e cognitiva, un brusio jamesiano di voci e pensieri, che da allora in poi non poteva essere del tutto eliminata, ma solo criticata, elaborata, ampliata, meditata come oggetto da cui trarre una morale, e messa in relazione con esperienze più esatte. La doppia immagine, nettezza a distanza, confusione da vicino, non solo non si dissolse nell'arco dei venticinque anni circa in cui periodicamente lavorai in Sefrou e nel distretto circostante (settanta od ottantamila persone, divise in numerose "frazioni", "tribù", "cerchie" e "confederazioni"), ma venne a formare la mia più generale concezione di ciò che

faceva muovere le cose: una tensione crescente tra una forma urbana classica che Ibn Khaldun avrebbe trovato familiare e una vita urbana sempre più impetuosa ed eterogenea che dilagava attraverso le sue nette linee. Luogo in cui non accadeva nulla di molto spettacolare, e che restava agricolo, periferico, e piuttosto tradizionale, Sefrou continuamente, sconsideratamente, e istruttivamente, sfuggiva al controllo.

Nel 1963 questo processo era già iniziato, ma solo in misura limitata. La città vecchia cinta di mura, con la sua *qasba* al di sopra di essa che le faceva da guardia come un satellite e con la sua *mellah* ebraica chiusa da un portone nel suo centro, dominava ancora la scena. Alcuni "quartieri di nativi", con strade dritte ed intersecantesi ad angolo retto, erano stati costruiti sotto la direzione dei francesi proprio appena fuori le mura; una piccola area residenziale, con alberi ombrosi e piscine, era cresciuta durante il Protettorato [francese]; e alcuni grandi magazzini erano apparsi lungo la strada maestra. Ma il luogo era ancora sostanzialmente la vostra *madina* da manuale: una fortezza-labirinto circondata da oliveti irrigati, e divisa tra arabi profondamente urbani, da lungo tempo del posto, ed ebrei anch'essi profondamente urbani (tremila, rispetto a un massimo di cinque o seimila di una volta), molto probabilmente del posto da più lungo tempo ancora - secondo alcuni di loro addirittura dai tempi dell'Esodo.

Nel 1986 la città vecchia quasi non la si riusciva a vedere per via dei nuovi quartieri che intorno a essa erano cresciuti tumultuosamente e disordinatamente in tutte le direzioni. I francesi e gli ebrei ("le nostre teste e i nostri portafogli", come li chiamavano gli arabi con ambigua ironia), se n'erano andati, ma la popolazione era aumentata di tre volte, incremento composto per la maggior parte da berberi nati nelle campagne. Forse l'ottanta per cento della popolazione adulta viveva in città da meno di vent'anni, due terzi da meno di dieci. L'area abitativa si era quadruplicata. La metà degli oliveti era scomparsa sotto gli edifici, e il resto stava ormai morendo. Quasi non sembrava lo stesso posto.

Durante le prime fasi del lavoro mio e dei miei colleghi, la complessità interna del luogo sembrava ragionevolmente ben contenuta entro un insieme quantomeno ordinato di costumi, classi e istituzioni. Era ancora possibile dividere la popolazione in ampi gruppi più o meno riconoscibili, e la vita procedeva, se non proprio secondo un piano, almeno secondo linee discernibili. Vi era una *élite* ben radicata, poche famiglie arabe di "vecchi sefroui" che detenevano virtualmente il monopolio del potere sociale, economico e religioso già molto prima del periodo del Protettorato. [...] I quartieri residenziali erano separati, i traffici erano molecolari e i *bazaar* specializzati. La schiacciante maggioranza della popolazione, ebrei inclusi, era composta di nativi di lingua araba, era nata nella

città e lavorava in un modo o in un altro, di solito complicato, nei mercati. Vi erano una mezza dozzina di moschee, due o tre sinagoghe, un tribunale *shari'a* e una chiesa cattolica. Nonostante tutta la confusione, essa sembrava un perfetto esemplare da studiare.

[...] Per una mente professionalizzata, incline a considerazioni di ordine strutturale, la città si lasciava dividere fin troppo facilmente in parti e sottoparti. Vi era il sistema residenziale: una dozzina di quartieri, ciascuno con un suo nome, un capo, un portone d'ingresso, un forno pubblico, una fontana pubblica, un bagno pubblico e un tempio pubblico, a sua volta diviso in altri quartieri più piccoli con i loro vicoli, anch'essi con nome, capo e dominati dall'una o l'altra delle vecchie famiglie. Vi era il sistema economico: un settore artigiano e commerciale, concentrato attorno alla grande moschea al centro della città vecchia, tanto grande da impedirne quasi la vista, o dispersi nei *bazaar* prevalentemente agricoli tenuti settimanalmente al di fuori delle mura; e un settore agricolo nell'oasi, guardiani di piccoli oliveti e coltivatori di grano, per lo più mezzadri. I settori più importanti, inclusa l'agricoltura, si raggruppavano in "gilde", le "gilde" erano dirette da "capigilda", e i "capigilda" erano sotto la sorveglianza di una specie di giudice commerciale. Vi era il sistema religioso: moschee, scuole coraniche, confraternite sufiste, una classe non sacerdotale di officianti e di studiosi di diritto, il tribunale *shari'a* [...], e le controparti ebraiche di ciascuna di queste figure e istituti. Vi era il sistema di parentela: le solite caratteristiche patrilineari, patrilocali e patriarcali; una differenza sessuale intensamente marcata, matrimoni combinati, prezzo della sposa, eredità indivisibile, divorzio facile. E infine il sistema politico: cariche di governo, un consiglio municipale, vari tipi di tribunali, di associazioni e di polizia. Il luogo, insomma, non soltanto era fatto apposta per una monografia [etnografica], ma si divideva esso stesso in capitoli.

Nel 1986, con il precipitare dei cambiamenti, il quadro non era più questo. Naturalmente anche la sensazione iniziale che le cose fossero disposte secondo un piano deliberato era un'immagine alquanto libresca, e le prime fasi del nostro lavoro consistettero principalmente nel mostrare, con una certa determinazione, che era proprio così: che le "gilde" non erano vere gilde, che i "capi delle gilde" non erano realmente capi e che il giudice del mercato era un titolo a cui non corrispondeva un vero mestiere; e che la parentela in pratica funzionava in modo piuttosto diverso dal modo in cui funzionava la teoria; che le donne di fatto riuscivano a varcare i loro confini e a trafficare con gli uomini; che il mercanteggiare il potere non restava nei suoi binari prestabiliti; e che non tutte le confraternite erano esattamente quello che sembravano. Ma il punto è che ormai neppure il più metodico antropologo, gli occhi fissi sulla forma e la coerenza, può

raccontare quel tipo di storia. Le parti sono frammenti, l'intero è un assemblaggio, e le grandiose categorie dell'etnografia comparata sembrano ottuse e malconce.

Quando si tenta di comprendere come questa condizione sia venuta in essere, istintivamente si cerca di arrivare non a un evento critico - l'episodio fatidico è difficile da discernere - ma ad eloquenti statistiche. E i candidati sono molti: la crescita della popolazione (il 200% in venticinque anni), l'accresciuta "islamicità" (80% di musulmani nel 1960, il 100% nel 1986), l'"analfabetizzazione" (nel 1960 gli alfabetizzati costituivano un quarto della popolazione adulta, nel 1986 un decimo); l'"assalto alle mura" (gli immigrati degli ultimi due decenni costituivano il 90% dell'immigrazione complessiva verificatasi a partire dal 1912); il vertiginoso aumento dei prezzi delle aree residenziali (il 1.000% tra il 1960 e il 1970). Ma forse la statistica più eloquente è il cambiamento del rapporto proporzionale tra popolazione urbana e popolazione rurale nel distretto di Sefrou (duemila chilometri quadrati, dove Sefrou, dieci chilometri quadrati, è l'unica città di dimensioni significative); uno a quattro nel 1960, uno a uno nel 1986. L'abbandono dei villaggi, l'iperurbanizzazione, la fuga dalla terra, l'agrocapitalismo, il richiamo delle luci scintillanti, comunque lo chiamiate o a qualunque cosa lo attribuiate, l'inurbamento di Sefrou è stato massiccio, incessante, rapido, e, a meno che non accada qualcosa di veramente strano, irreversibile.

Ed è stato anche fonte di disorganizzazione, e non solo per la folla degli inurbati. La città è divisa, ed è considerata divisa, tra i vecchi abitanti da un lato, i "vecchi sefroui" come si chiamano loro stessi, infelici del presente perché non è il passato, e i nuovi immigrati dall'altro, i "forestieri", come ognuno li chiama inclusi loro stessi, infelici del presente perché non è il futuro. I vecchi abitanti vedono la città come un qualcosa che sta diventando un enorme e deforme villaggio, e il loro mondo come un mondo assalito. Gli immigrati la vedono invece come una impermeabile rete d'inveterati privilegi protetti dalla legge, indifferente ai loro interessi e ostile alla loro stessa presenza. Una lotta di potere, una guerra di classe, e forse, la cosa più delicata, uno scontro fra culture: una società di cittadini che cerca di mantenersi appartata, una moltitudine di genti delle campagne che cercano di irrompervi.

Agli occhi di un osservatore [...] la chiarezza e la nettezza dei contorni vengono ad essere nuovamente oscurate da un'immediata confusione. La città vecchia, decaduta e inerte, è come inghiottita in un incontrollato movimento urbano, i *bazaar* sono ora dispersi e molto meno specializzati, la vita politica è a un tempo meno compatta e meno diretta, la religione ha perduto in nitidezza e ha accumulato energia, le donne vanno fuori a lavorare. La sensazione di mettere continuamente insieme quadretti ben ordinati per poi vederveli smontare proprio nel momento in cui siete appena riusciti a comporli in qualche modo; la sensazione che la tensione tra una tradizione urbana dura a morire (anzi, per certi versi in via di rinvigorimento in quanto i suoi eredi si radunano per difenderla) e una vita urbana che oltrepassa le categorie di quella tradizione è pervasiva, cronica e non facilmente risolvibile; e la sensazione che qualunque cosa accadrà non rivedrete mai più quell'immagine cesellata dall'altura della strada da Fez, neppure quei titoli di capitolo degli anni Sessanta, vi lascia nello stesso stato di uno qualsiasi degli oggetti del cambiamento, come un suo topografo, un suo analista, giudice o cronista.

[Da: *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna 1995 (pp. 18-25)]

L'imam e l'indiano

di Amitav Ghosh

Amitav Ghosh è un giovane scrittore indiano, che ha riscosso negli ultimi anni ampio successo internazionale con alcuni romanzi di grande qualità. Educato in Inghilterra, ha condotto studi di antropologia sociale, svolgendo fra l'altro una lunga ricerca sul campo in alcuni villaggi egiziani. Questa esperienza di fieldwork *è narrata nel romanzo* In an Antique Land *(1992, tradotto in italiano col titolo* Lo schiavo del manoscritto*), testo complesso e affascinante in cui la ricerca etnografica si fonde con una fittizia e quasi borgesiana indagine storica su antiche culture ormai perdute.*

L'incontro-scontro tra universi culturali è al centro degli interessi di Ghosh. L'Egitto che egli rappresenta, pur dal punto di vista di uno sperduto villaggio e dei suoi contadini, è un crocevia di civiltà diverse, il punto di giuntura fra Oriente e Occidente, fra tradizione e modernità. In particolare, nelle fiorenti civiltà arabe medioevali come nelle povere comunità contadine di oggi, egli ritrova la vocazione tipicamente mediterranea del viaggio. Il villaggio in cui lavora, ci dice, "in certi periodi sembrava dominato dal via vai incessante che caratterizza le sale d'attesa degli aeroporti; [...] decine di uomini erano stati "fuori" a lavorare negli emirati del Golfo, o in Libia, altri erano stati in Arabia Saudita, o nello Yemen a fare i soldati - alcuni avevano passaporti così voluminosi che si aprivano come fisarmoniche nere d'inchiostro" (p. 140). Siamo dunque molto lontani dallo stereotipo della comunità chiusa su se stessa - anche se uno spirito locale molto forte e una fede islamica molto esclusiva fanno da contrappeso alla "globalità" delle relazioni in cui il villaggio è inserito.

Le pagine qui estratte dal libro riguardano il tentativo dell'autore-protagonista di aprire un dialogo con un anziano capo religioso (Imam) del villaggio, cultore di studi coranici e considerato dagli abitanti come il maggior detentore del sapere tradizionale. Ma negli ultimi anni l'Imam si è convertito al progresso, giunto da quelle parti nelle sue forme forse peggiori: ha rinunciato alla tradizione a favore di simulacri della potenza tecnologica e del mito dell'Occidente. Egli è dunque diffidente verso il giovane indiano che gli chiede informazioni sulla medicina popolare. Il rapporto tra i due non decolla mai, e conduce anzi ad un grottesco litigio in cui, come osserva Ghosh, sembrano dissolversi i secoli di dialogo interculturale che stanno dietro le loro spalle.

La casa dell'Imam era situata di fronte alla moschea, immersa in un dedalo di capanne basse, sovrastate da un'ondeggiante corona di paglia [...]. Rimasi in ascolto per un po', poi bussai di nuovo, con circospezione. Un attimo dopo la porta si aprì e mi trovai di fronte l'Imam in persona. Indossava una *jallabeyya* blu macchiata di fango, con il turbante allacciato alla meglio intorno al capo; era un uomo alto, più robusto di quanto sembrasse a distanza, corpulento e con un ampio torace, spalle larghe e lunghe e dita nervose che giocherellavano incessantemente con le asole e le maniche. C'era qualcosa di trasandato nel suo aspetto, un'aria vagamente confusa, eppure la corta barba bianca era tagliata con cura, e gli occhi scuri brillavano di sottile e impaziente intelligenza. Il tempo non lo aveva risparmiato; non era difficile intuire che per molto tempo aveva esercitato la propria influenza in pubblico con la semplice forza della sua persona.

- Benvenuto, - mi disse con un piccolo inchino. Aveva un tono rigidamente formale e sul suo viso non c'era traccia di sorriso.

Mi fece entrare facendosi da parte, e quando fui dentro si chiuse la porta alle spalle. Mi ritrovai in un locale piccolo e scuro, con pareti di fango che s'inclinavano e gonfiavano come argini zuppi d'acqua. La stanza era assai spoglia: un letto, un paio di stuoie, qualche libro e qualche utensile, tutto uniformemente coperto da una sottile patina di sporco.

- Benvenuto - disse l'Imam portandosi al cuore la mano destra con gesto rigido e formale.

- Benvenuto a te - risposi io, poi cominciammo la consueta litania di convenevoli.

- Come stai?

- Come stai?

- La tua venuta è un dono del Cielo.

- Dio ti benedica.

- Benvenuto.

- Benvenuto a te.

- Tu hai portato la luce.

- La luce è tua.

- Come stai?

- Come stai?

Prolungò il rituale assai più del solito, e non appena concludemmo l'elenco dei convenevoli, tirò fuori un fornello a kerosene e cominciò i preparativi per il tè.

Infine, accesa la stufa e misurato il tè e l'acqua, non potendo dilazionare oltre la conversazione, si voltò verso di me e disse: - E così tu sei il *doktor al-Hindi* [il dottore indiano] ?

Risposi di sì e gli spiegai che ero venuto a parlare con lui dei suoi metodi di cura e, se gli faceva piacere, dei suoi antenati e della storia della sua famiglia. Sembrò stupefatto: rimescolò silenziosamente il tè ancora per un po' e poi cominciò daccapo il rituale di saluti e risposte, come a prevenire qualunque ulteriore conversazione.

- Benvenuto.

- Benvenuto a te.

- Hai portato la luce.

- La luce è tua.

Ripercorremmo lentamente la lista dei saluti e alla fine, deciso a non farmi congedare, ripetei che mi interessavo di rimedi popolari ed erbe medicinali, e che avevo sentito dire che in materia nessuno ne sapeva più di lui. Pensavo che forse l'avrei lusingato, invece replicò con amara costernazione.

- Chi te lo ha detto? - volle sapere, come se gli avessi riferito un'accusa infamante e infondata. - Chi è stato? Dimmelo.

- Ma... tutti, - balbettai. Sono in tanti a dire che conosci molti rimedi; per questo sono venuto da te per conoscere erbe e medicamenti.

- Perché ti interessano le mie erbe? - ribatté -. Perché non torni al tuo paese e ti occupi delle vostre?

- Lo farò, presto. Ma adesso...

- No, no, - disse con impazienza. - Lascia perdere. Io stesso sto cercando di dimenticarmene.

Versò due bicchieri di tè e dopo avermene offerto uno vuotò l'altro in due sorsate. Poi si mise in ginocchio e si allungò sotto il letto estraendo una scatola di biscotti in latta nuova di zecca.

- Ecco qua, - disse mettendomi sotto il naso la scatola aperta. -Guarda!

Dentro la scatola, su uno strato di cotone sudicio, giacevano una mezza dozzina di fiale e una siringa ipodermica. Le guardò con occhi scintillanti: ecco che cosa aveva imparato negli ultimi anni, mi disse, l'arte di fare le iniezioni - ormai aveva dimenticato erbe e impiastri. C'era molta richiesta di iniezioni al villaggio; tutti le volevano, per i raffreddori, la febbre, la dissenteria e molte altre cose. C'era di che viverne; era quello il futuro.

Parlando si era trasformato, non sembrava più un vecchio, adesso, era ringiovanito, rinato alla vista del suo ago e della siringa distesi nella loro scatola come un talismano dei tempi a venire.

Compresi allora che non mi avrebbe mai parlato dei rimedi appresi dal padre, non solo perché diffidava di me e delle mie motivazioni, ma anche perché quelle terapie erano più screditate ai suoi occhi che agli occhi di chiunque altro; il solo nominarle lo disgustava come parlare di patria a un esiliato. L'ironia consisteva nel fatto che proprio lui, ridotto a un fossile ambulante, un relitto del passato agli occhi di Nabeel [un giovane amico del protagonista] e della sua generazione, si entusiasmava dinanzi a un'incandescente visione del futuro.

- Lascia che ti faccia vedere, - disse afferrando la siringa e allungandosi verso il mio braccio, desideroso di dimostrare la sua abilità. Tirai con forza la manica e mi ritrassi protestando, non ero malato e non avevo bisogno di iniezioni, forse sarebbe capitato, un giorno in cui non mi fossi sentito bene. Mi sbirciò socchiudendo gli occhi e allora, riponendo la siringa, si alzò in piedi.

- Adesso devo andare alla moschea. - mi disse - È ora della preghiera di mezzogiorno. Ne riparleremo un'altra volta, ma adesso ho da fare e devo andare. [...]

Qualche tempo dopo, in primavera, era ormai trascorso un anno e il tempo della mia partenza dall'Egitto si avvicinava, stavo tornando dai campi insieme a Khamees e 'Eid, quando scorgemmo l'Imam Ibrahim seduto sui gradini della moschea. [...] Ero certo che l'Imam ci aveva visti, me e Khamees, da molto lontano, ma non dava alcun segno di riconoscerci e teneva gli occhi volutamente rivolti altrove. Fingeva di essere profondamente immerso in una conversazione con un uomo seduto accanto a lui, un anziano negoziante che conoscevo un po'.

Ero ancora a una certa distanza da loro quando augurai la buonasera all'Imam, intenzionalmente, perché non potesse continuare a ignorarmi. S'interruppe per ricambiare il saluto, ma la sua risposta fu breve e frettolosa, e riprese immediatamente la sua conversazione.

L'anziano negoziante si meravigliò dell'atteggiamento dell'Imam: era un uomo gentile e spesso ci eravamo scambiati cordiali saluti nelle strade del villaggio.

- Ti prego, siediti, - mi disse imbarazzato. - Siediti. Vuoi una sedia?

Senza aspettare risposta, si rivolse all'Imam corrugando la fronte: - Non conosci il *doktor* indiano? È venuto dalla lontana India a studiare all'Università di Alessandria.

- Lo conosco, - disse l'Imam. - È venuto a farmi delle domande, ma questa storia dello studio non la capisco. Che cosa studia? Non è neppure capace di scri-

vere in arabo.

- È vero - disse con saggezza il negoziante, - ma dopotutto sa scrivere nella sua lingua e conosce l'inglese.

- Oh, - rispose sprezzantemente l'Imam. - A che servono? Sono le lingue più facili del mondo. Tutti sono capaci di scriverle.

Mi guardò dritto in faccia e vidi che storceva la bocca per la rabbia e che nei suoi occhi c'era una straordinaria lucentezza.

- Dimmi un po', perché venerate le vacche?

Colto di sorpresa cominciai a balbettare, e lui tagliò corto volgendomi le spalle.

- Ecco quel che fanno nel suo paese, - disse al vecchio negoziante. - Lo sapevi? Venerano le vacche.

Mi lanciò un'occhiata di sbieco. - E sai cos'altro fanno? - disse lasciando sospesa la domanda e infine annunciando con un drammatico sibilo, - bruciano i loro morti.

Il vecchio sobbalzò come se l'avessero urtato e si portò le mani alla bocca. - *Ya Allah!* - borbottò.

Proprio così, bruciano i loro morti - ripeté l'Imam.

Poi si girò improvvisamente su se stesso per guardarmi in faccia e urlò: - Perché pliedo lasciate fare? Non lo capisci che è un sistema primitivo e arretrato? Siete forse dei selvaggi per permettere una cosa simile? Guarda te: hai una certa istruzione, dovresti capire. Come potrà svilupparsi il tuo paese se continuate a fare queste cose? Sei stato addirittura in Europa, hai visto come sono progrediti. Ora dimmi, li hai mai visti bruciare i loro morti?

Intorno a noi si era radunata una piccola folla, attratta dalla voce dell'Imam, e sotto il peso dei loro sguardi la mia lingua sembrava incepparsi sempre più.

- Sì, bruciano i loro morti, in Europa, - riuscii a dire, con la voce alterata malgrado i miei sforzi per controllarla. - Sì, hanno degli speciali forni elettrici fatti apposta per quello.

L'Imam si voltò dall'altra parte con una risata sprezzante. - Sta mentendo, - disse rivolto alla folla. - Non è vero che in Occidente bruciano i morti. Sono progrediti, istruiti, hanno scienza, cannoni e carri armati e bombe.

All'improvviso qualcosa prese a ribollire nella mia testa, dilemmi e problemi che non potevo più trattenere.

- Anche noi li abbiamo! - gli urlai di rimando. Anche nel mio paese abbiamo queste cose, cannoni e carri armati e bombe. E sono molto meglio di quelli che avete voi in Egitto - siamo molto più avanti di voi.

- Vi dico che mente, - gridava l'Imam sempre più infuriato. - I nostri cannoni e le nostre bombe sono assai meglio dei loro. I nostri sono secondi soltanto a quelli dell'Occidente.

- Sei tu che menti, - replicai. - Non ne sai niente. Sono molto meglio i nostri. Nel mio paese c'è stata persino un'esplosione nucleare. Non riuscireste a fare altrettanto neppure in cento anni.

Pressappoco in quel momento, comparve al mio fianco Khamees e mi trascinò via, altrimenti avremmo continuato ancora a lungo, l'Imam e io, rappresentanti di due società arretrate, in gara per stabilire il proprio primato tecnologico nella violenza moderna.

In quel frangente, malgrado l'abisso che ci divideva, ci comprendevamo alla perfezione. Eravamo in viaggio, lui e io, in viaggio in Occidente. L'unica differenza era che io ci ero stato davvero: avrei potuto raccontargli molte cose viste con i miei occhi, le biblioteche, i musei, i teatri, ma non avrebbe avuto peso. Entrambi sapevamo che tutto ciò non aveva importanza: in fin dei conti, per milioni e milioni di persone degli sterminati territori che ci circondavano, Occidente significava soltanto questo - scienza e carri armati e cannoni e bombe.

Ero distrutto, quando mi allontanai. Mi pareva che l'Imam e io avessimo partecipato alla nostra sconfitta definitiva, alla dissoluzione dei secoli di dialogo che ci univano: avevamo dimostrato il trionfo irreversibile del linguaggio che ha

usurpato tutti quelli che in passato la gente usava per discutere delle proprie differenze [...]; per noi sarebbe stato perfettamente assurdo usare quel tipo di parole, parole che appartenevano a gradini ormai sbriciolati della scala dello Sviluppo. Al contrario, per capirci facevamo ricorso - io, studente di scienze "umane" e lui, antiquato Imam di villaggio - alle stesse parole che usano capi di stato e i politici nelle grandi conferenze mondiali, alla metafisica universale e irresistibile del significato moderno ; in fondo lui mi aveva detto: "Non dovresti fare quel che fai, perché altrimenti non avrai più cannoni e carri armati e bombe". Era l'unica lingua comune che eravamo riusciti a trovare.

Dopo che Khamees e 'Eid mi trascinarono via, non riuscii a spiccicar parola per parecchio tempo; mi sembrava di essere un congiurato, [...] un testimone dello sterminio di un universo ricettivo che credevo ancora vivo e, in qualche misura, tuttora rintracciabile.

Ma Khamees e i suoi non mi permisero di tacere a lungo. Mi portarono a casa loro e, dopo che 'Eid ebbe riferito il mio incontro con l'Imam, Khamees si rivolse a me ridendo: - Non ti preoccupare, *ya doktor*. Dimentica i cannoni e il resto. Ti dirò una cosa, verrò a trovarti nel tuo paese, anche se non sono mai andato da nessuna parte. Quando te ne andrai, verrò con te, fino in India.

Si grattò la testa, pensosamente, infine aggiunse: -Ma se muoio là, ricordati di seppellirmi.

[da: *Lo schiavo del manoscritto*, Einaudi, Torino 1993 (ed. orig. 1992), pp. 153-56, 189-93]

AFAQ Orizzonti

Soap-operas nell'Egitto rurale

di Lila Abu-Lughod

La televisione è naturalmente, in tutto il mondo contemporaneo, uno dei più potenti fattori di trasformazione culturale e di rottura dell'isolamento (vero o presunto) delle comunità rurali tradizionali. Essa opera da un lato come veicolo di omologazione, diffondendo in tutto il mondo modelli culturali di uno stesso tipo, in genere prodotti dai paesi più ricchi e avanzati: la pubblicità, lo sport, i serial drammatici e le soap-operas sono esempi di "generi" che contribuiscono fortemente a questo processo di globalizzazione. Dall'altro lato, tuttavia, il consumo televisivo crea anche nuovi e interessanti fenomeni di differenziazione locale: gli stessi prodotti possono esser guardati e "usati" in modi diversi all'interno di diversi contesti culturali. È fuorviante pensare al pubblico come ad un ricettore passivo di messaggi preconfezionati, dunque come vittima indifesa dell'imperialismo culturale: al contrario, il pubblico è un soggetto attivo, capace di leggere selettivamente e di interpretare i messaggi sulla base della specifica situazione culturale in cui si trova.

*Le modalità di diffusione della TV nei paesi meno sviluppati dell'area mediterranea si collocano all'interno di questa tensione tra omologazione e differenziazione, tra globalità e localismo. Le pagine che seguono sono l'estratto di un saggio che affronta la questione nel contesto dell'Egitto contemporaneo e delle sue politiche di modernizzazione, mostrando come il consumo televisivo sia inglobato e adattato "creativamente" al mondo dell'esperienza di diversi gruppi sociali. L'autrice è Lila Abu-Lughod, antropologa americana di origine araba - divenuta famosa nel suo campo per uno studio sulle forme culturali femminili in una comunità di beduini egiziani (*Veiled Sentiments, *Cambridge University Press, 1986).*

Negli anni '80 circolava al Cairo questa barzelletta, tipica dell'atteggiamento urbano verso i Sa'idi, i contadini dell'Alto Egitto:

> Un Sa'idi venne al Cairo e voleva comprare un televisore. Si recò al negozio e, indicando, chiese: "Quanto costa quella TV in vetrina?". Il negoziante gli gridò: "Via di qua, stupido Sa'idi!". Quello se ne andò e indossò una lunga veste bianca e un turbante, in modo da sembrare un Arabo Saudita. Tornò al negozio e chiese di nuovo: "Quanto costa quella TV in vetrina?". Il negoziante gridò: "Fuori di qui, stupido Sa'idi!". Se ne andò e indossò pantaloni, camicia e cravatta, in modo da sembrare

un europeo. Chiese ancora: "Quanto costa quella TV in vetrina?", e il negoziante gridò: "Fuori di qua, stupido Sa'idi!". Stupito, il pover'uomo chiese: "Come hai fatto a sapere che ero io?". E il negoziante: "Quella non è una TV, è una lavatrice".

In questa barzelletta, la mancanza di familiarità con la televisione diviene sintomo di arretratezza rurale. La televisione rappresenta la modernità, dal momento che richiede per la sua produzione una tecnologia avanzata, e per la ricezione un costoso apparecchio. Sebbene sia stata introdotta in Egitto nel 1960, è solo con la lenta diffusione dell'elettrificazione, da un lato, e dall'altro con i salari dei lavoratori emigrati negli anni '70 che la televisione è entrata nella maggior parte delle case, soprattutto fuori dalle città principali.

Negli anni '50, questa nuova tecnologia comunicativa era celebrata in USA nei discorsi sulla modernizzazione del Terzo Mondo. Negli studi sul Medio Oriente, ne è un esempio il classico testo di Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* [Il superamento della società tradizionale], in cui si sostiene che i mass media aprono le forme chiuse del pensiero tradizionale, rivelando l'ampio mondo della differenza, facilitando quell' "empatia" che è un prerequisito essenziale della personalità moderna - mobile, politicamente partecipativa, orientata secondo opinioni.

A questa visione ottimista dei *mass media* si è contrapposta una più recente letteratura critica sull'imperialismo culturale; e a questa hanno fatto seguito contro-critiche da parte di antropologi interessati alle modalità creative e di autoproduzione in cui in vari contesti locali ci si è appropriati di una televisione importata. In ogni caso, in paesi come Egitto, India e Cina, che possiedono proprie autonome possibilità di produzione televisiva, il problema più importante e urgente riguarda il rapporto tra le politiche culturali dei *media* pubblici e le concezioni della modernità. Un antropologo che si interessa all'Egitto dovrebbe interrogarsi sulle peculiarità che la televisione egiziana presenta per il suo pubblico, e sul modo in cui esso ne viene trasformato. Qual è, di fatto, il rapporto tra televisione e modernità?

Più di ogni altra forma di *mass media*, soprattutto in un paese che ha ancora un gran numero di analfabeti, la televisione porta un'ampia varietà di esperienze del non-locale all'interno del più locale dei contesti, la casa. Il premio Nobel Naguib Mahfouz ha lamentato la scomparsa dei caffè del Cairo, spiegando che "la gente andava ai caffè per ascoltare i cantastorie che suonavano uno strumento musicale e narravano di eroi popolari; questi eventi svolgevano il ruolo che è oggi dei *serial* televisivi". Ma egli dimentica che queste vecchie forme di intrattenimento, con gli immaginari mondi non-locali che evocavano, erano aperte solo agli uomini adulti della città. La televisione consente alle donne, ai giovani e agli abitanti delle campagne lo stesso accesso a storie di altri mondi.

In Egitto, un gruppo di professionisti dell'industria culturale si è concentrato su questo pubblico di donne, giovani e contandini, facendone un oggetto subalterno che è necessario "illuminare". Appropriandosi e riadattando discorsi occidentali sullo sviluppo, hanno cercato di costituirsi come guide alla modernità e hanno assunto la responsabilità di produrre, per mezzo dei loro programmi televisivi, il moderno cittadino virtuoso. Soprattutto nei *serial* drammatici, che sono i programmi televisivi più popolari in Egitto, essi cercano di "educare" il loro pubblico. La loro fede nell'impatto della televisione è stimolata dai dibattiti suscitati dai loro *serial* tra i critici e altri intellettuali urbani.

Tuttavia, se consideriamo il posto che la televisione occupa nella vita di questi ceti subalterni, ci accorgiamo che essi sovvertono ed eludono le intenzioni dei produttori; non tanto perché sono tradizionali e ignoranti, come suggerisce la barzelletta, ma perché il modo in cui sono posizionati nella modernità non coincide con le concezioni promosse dalla classe media dei professionisti urbani. Il messaggio nazionalista è lanciato in uno spazio sociale assai complesso, in cui le spinte verso il localismo estremo e verso l'identità transnazionale sono entrambe molto forti. Da un lato, la gente vive nei mondi locali dell'esperienza quotidiana, di cui la televisione costituisce solo una piccola parte; dall'altro, nel momento in cui le compagnie multinazionali bombardano dei loro prodotti il mercato egiziano, i gruppi politici islamici chiamano a identificazioni più ampie di quella nazionale, e le *élites* guardano all'Occidente, i nazionalisti della TV hanno molto con cui competere.

[L'autrice compara a questo punto due prodotti televisivi che hanno avuto larga fortuna nell'Egitto degli anni '90: la soap opera americana Beutiful *e il serial di produzione nazionale* Hilmiyya Nights. *Quest'ultimo nasce come una fiction impegnata sul piano dei valori morali e civili, in contrapposizione alla "leggerezza" e all'assenza di valori che una parte almeno degli intellettuali vede in* Beautiful. Hilmiyya Nights *ripercorre la storia contemporanea dell'Egitto dal punto di vista di storie di vita di personaggi di vario tipo, intrecciando le vicende individuali con quelle pubbliche e tentando di promuovere un profondo senso dell'identità nazionale. Attorno al serial si è aperto un vasto dibattito culturale e politico, focalizzato attorno all'esigenza di "proteggere" dagli effetti ideologici della televisione un pubblico considerato come facilmente manipolabile e vulnerabile ad ogni suggestione. I suoi sostenitori, in particolare, hanno insistito sulla necessità di un ruolo educativo e "illuministico" della televisione, e sulla funzione che le produzioni nazionali possono avere rispetto all'imperialismo culturale statunitense e ai suoi prodotti frivoli e persino immorali ("Dio ci salvi - scrive ad esempio l'autore di* Hilmiyya Nights -

da ciò che vediamo in Beautiful*: bambini che incoraggano le loro madri ad avere relazioni con uomini sposati"). Ma, afferma Lila Abu-Lughod, il pubblico non è così sprovveduto e passivo come sembra; e i programmi televisivi sono recepiti e influenzano la vita della gente in modi molto diversi da quelli immaginati dall'élite progressista e nazionalista].*

Così, un gruppo di professionisti dell'industria culturale socialmente impegnati e politicamente consapevoli, formatisi nel periodo di Nasser, tentano di giustificare la televisione come qualcosa di più che intrattenimento, costruendo come loro oggetto un "pubblico" che ha bisogno di essere illuminato. [...] Ma possiamo capire meglio il modo in cui questi "soggetti non-illuminati" sono influenzati dai *serial* televisivi prodotti per loro? La risposta a questa domanda è complessa; vorrei tuttavia suggerire, sulla base del mio lavoro etnografico in Egitto negli anni '90, che almeno due gruppi cui si rivolge il discorso e lo sforzo di questi professionisti sembrano sfuggire alle maglie della loro rete protettiva: le donne povere delle classi operaie al Cairo e i contadini dell'Alto Egitto.

'Ukasha [l'autore di *Hilmiyya Nights*] può esser rassicurato nello scoprire che molti degli "ignoranti" sono protetti da un *serial* stupido come *Beutiful* dall'orario della sua programmazione e dal suo linguaggio. Una *soap opera* rivolta alle classi subalterne americane (in particolare alle casalinghe, anche se guardata pure da studenti e molti altri), in Egitto ha invece catturato un pubblico di *élite*, o almeno di classe media, che include tanto gli uomini quanto le donne. Per divertirsi a guardarla, si deve conoscere l'inglese o almeno saper leggere i sottotitoli in arabo, e si deve non esser troppo stanchi per restar svegli dopo una giornata di duro lavoro. E 'Ukasha può anche star certo che molti dei *serial* egiziani prodotti da suoi colleghi meno socialmente impegnati sono così noiosi o di qualità così scarsa che il pubblico semplicemente li ignora.

Sarebbe invece meno contento di scoprire i modi in cui molti spettatori resistono agli educativi messaggi sociali di *Hilmiyya Nights*, anche quando affermano che è il miglior *serial* mai trasmesso. [...]

I contadini dei villaggi dell'Alto Egitto con cui ho lavorato non sono soggerri facili per i messaggi illuminanti del *serial*. Ma non perché manchi loro familiarità con la televisione. Ogni casa nel villaggio vicino a Luxor, dove ho fatto ricerca, ha un televisore. Molti sono semplici apparecchi in bianco e nero con cattivi sistemi di ricezione, appoggiati in equilibrio precario su mensole traballanti, negli angoli di povere stanze alle cui pareti sono appesi - sole altre decorazioni - poster di squadre di calcio o stelle del cinema. Le famiglie più ricche del villaggio hanno grandi apparecchi a colori in salotto - salotto che spesso vanta divani imbottiti e calligrafie religiose in cornice. La TV a colori è comunque al primo posto nella

lista dei desideri delle famiglie più povere, nel caso vendano un pezzo di terra o risparmino abbastanza per potersi permettere un pagamento a rate.

Sono rare le sere in cui la televisione tace: può succedere quando muore qualcuno nel vicinato o tra i parenti, o se qualcuno è a casa malato e riceve visite, o, più spesso, per le interruzioni di elettricità, che si verificano quasi tutti i giorni per pochi minuti, e qualche volta per lunghe frustranti ore. Proprio perché la corrente elettrica nel villaggio è così debole, i bambini devono fare spesso i loro compiti a casa alla luce degli schermi televisivi.

Piuttosto, l'impatto di *serial* come *Hilmiyya Nights* è attenuato dal modo in cui gli abitanti del villaggio guardano la televisione. Tanto per cominciare, come le loro controparti urbane, le persone che io conoscevo erano perfettamente capaci di una lettura selettiva dei drammi. Spesso era necessariamente così, poiché la distanza tra le "realtà" drammatizzate nei *serial* e le vite vissute nel villaggio era enorme. Le bionde e affascinanti attrici di *Beautiful*, nei loro uffici eleganti e nei loro lussuosi appartamenti, sono ovviamente lontanissime da questa gente che fa un duro lavoro e vive in case di mattoni di fango a due piani, con porte di legno dipinte in blu grandi abbastanza per lasciar entrare nelle stalle asini, pecore e bufali indiani. Ma anche i personaggi dei *serial* egiziani non sono molto più simili a loro: molti di essi sono infatti ambientati in contesti urbani e affrontano problemi urbani, spesso tipici delle classi più alte.

Un aneddoto su come viene guardata la televisione in una famiglia relativamente povera può illustrare il divario tra le vite locali e quelle mostrate dalla TV, nonché i modi selettivi in cui le donne interpretano ciò che vedono. Una sera, Yamna, una madre di famiglia vivace ma esausta stava preparando la cena con l'aiuto della sorella, quando iniziò il serial *Love in a Diplomatic Pouch*. La sorella aveva aiutato per tutto il giorno questa donna sovraccarica di lavoro, preparando il pane e sorvegliando i bambini mentre lei era fuori a nutrire gli animali. Quella sera la famiglia era in grande difficoltà: si chiedevano come tirare avanti, tra la febbre del figlio più grande, il morbillo che aveva colpito tutt'e quattro le bambine, gli esami di fine anno dei tre ragazzi, le spese e la fatica di un recente viaggio in ospedale ad Assiut, in cerca di cure per l'asma del padre, fumatore incallito, e infine l'annuncio del governo, il giorno prima, che il prezzo della farina sarebbe raddoppiato. Eppure, il *serial* che guardavano parlava della famiglia di un ricco diplomatico, e comprendeva personaggi quali maestri di danza e donne che erano medici, giornaliste, personalità della radio con problemi di carriera.

Mentre Yamna cucinava, la sorella, drappeggiata nel manto nero che le donne

indossano quando sono in visita, faceva per lei, ad alta voce, un riassunto della trama. Si concentrava sulle dinamiche familiari - materia prima nelle storie di vita che sono raccontate nel villaggio: divorzi, discussioni, mancanze, incontri ostacolati. Coglieva anche il messaggio morale del *serial*, riguardante le donne e la famiglia: l'importanza del ruolo della madre nel crescere i figli, e i danni che provoca ai figli una donna che li abbandona, o che mette al primo posto se stessa, il suo matrimonio o la sua carriera.

Tuttavia, molti dei "problemi femminili" trattati dal *serial*, scritto e diretto da una delle poche registe donna in Egitto, erano costruiti in termini psico-sociali, assolutamente estranei a queste donne: problemi "psicologici" quali paralisi psicosomatiche che l'amore può curare, uomini che non si impegnano nel matrimonio per paura di perdere la loro libertà, madri che piangono perché i loro figli non sono emozionalmente aperti con loro, e psichiatri che curano la tossicodipendenza tra gente ricca ed educata. Le donne semplicemente ignoravano nello loro discussioni questi aspetti del *serial*, che non facevano parte della loro esperienza.

[...] Non voglio con questo dire che i contadini selezionano la "modernità" presentata dai serial televisivi (o dagli stranieri), al fine di preservare una comunità tradizionale statica, in qualche modo non toccata dalla "modernità" o dalla globalità. Al contrario. È vero, certo, che il villaggio può apparire pittoresco con le sue immagini "tradizionali" - le case di mattoni di fango, le palme oscillanti, gli asini e qualche occasionale cammello che portano carichi di trifoglio o di foglie di canna da zucchero, gli uomini che zappano i campi o camminano a piedi nudi lungo i fangosi canali per l'irrigazione, e le donne nelle lunghe vesti nere che portano fagotti in equilibrio sulla testa. E tuttavia, non v'è aspetto della vita quotidiana della gente che non sia plasmato dal "moderno".

È stato il moderno Stato egiziano a stabilire che nella zona si coltivasse canna da zucchero; esso decide sui prezzi, richiede permessi e licenze, arruola gli uomini nell'esercito, gestisce la Antiquities Organisation, che impiega molti uomini del posto, impedisce di costruire in certe aree e impone che si costruisca con i pittoreschi mattoni di fango. Lo Stato gestisce le scuole frequentate dalla gran parte dei bambini, che tornano a casa curvi per il peso di libri che insegnano la pulizia, il patriottismo e la religione.

La gente ha vari problemi sanitari, derivanti dall'uso di pesticidi e prodotti chimici, da una dieta con troppi zuccheri, e dall'immondizia gettata nei canali di irrigazione - incluse bottiglie di plastica, batterie e flaconi di insetticida. Gli uomini impettiti nelle loro vesti chiare e nei loro turbanti sanno bene la differenza

tra i medici locali e gli specialisti che sono docenti universitari e praticano al Cairo, a Mansura e ad Assiut. Le donne in nero vogliono "esami televisivi" delle loro gravidanze, e ti chiedono se hai avuto un parto normale o un cesareo.

Il modo in cui la gente mangia, e le decisioni su quali prodotti coltivare, sono determinate da istituzioni remote quali la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale. Il fatto che gli uomini siano fuori a cercar lavoro dipende dallo stato dell'economia dell'Arabia Saudita, dalle decisioni degli investitori nelle strutture turistiche del Mar Rosso, da quelle degli archeologi francesi, da quelle dei ricchi rifugiati libanesi che impiantano allevamenti di polli nel deserto lungo la strada per Alessandria, a 600 chilometri dal villaggio. Se i bambini che hanno imparato a dire "Salve, mancia" tornano correndo a casa a dare qualche moneta alle loro madri; se gli uomini divenuti esperti nell'arte di intagliare gatti faraonici e statuette di Horus; se quelli che cucinano pasti per i gruppi di turisti a basso prezzo che visitano a dorso d'asino la tomba del re Tut riescono a guadagnare abbastanza per comprare nuove fodere ai loro cuscini - tutto questo dipende dal fatto che il New York Times abbia o meno riferito di "attacchi terroristici" al Cairo.

E, contrariamente alla barzelletta che si racconta in città, tutti sanno usare non solo la televisione ma anche le lavatrici, i frigoriferi, i ventilatori e le pompe idrauliche. In questo villaggio, la televisione è parte del complesso guazzabuglio della vita; le visioni e le esperienze drammatiche che essa offre sono incorporate con incredibile facilità come elementi autonomi di questo miscuglio, senza che si confondano con gli altri.

[da: *The objects of soap opera: Egyptian television and the cultural politics of modernity*, in D. Miller (a cura di), *Worlds Apart. Modernity through the prism of the local*, Routledge, London-New York 1995 (pp. 190-191, 199-200, 202-205; traduzione di Fabio Dei)]

Ospiti e turisti

di Cornélia Zarkia

Come e forse più della televisione, il turismo è un importante fattore di mutamento culturale nel Mediterraneo contemporaneo. Esso crea nuove attività e spesso trasforma completamente la struttura economica delle comunità ospitanti; porta cambiamenti radicali nelle abitudini, negli usi, nella gestione dell'ambiente; introduce elementi nuovi di incontro-scontro fra culture. Tuttavia, solo da pochi anni il turismo ha catturato l'interesse di antropologi ed etnografi. Molti di loro l'hanno inizialmente considerato come un semplice fenomeno esteriore e di disturbo, che minacciava l'identità e l'autenticità delle culture ospitanti. Molto più interessante che piangere su una (presunta) autenticità perduta è invece studiare nel vivo i processi di cambiamento che il turismo induce. Oggi è chiaro che esso rappresenta una caratteristica costitutiva e per nulla marginale di molti paesi del Mediterraneo: e numerosi ricercatori hanno cominciato a descriverlo e a cercare di comprenderlo attraverso un approccio etnografico.

L'esempio che qui proponiamo riguarda un'isola greca dell'Egeo, Skyros, ed è tratto da un saggio di una giovane ricercatrice, Cornélia Zarkia. Quest'isola ha conosciuto un consistente flusso turistico solo in tempi relativamente recenti - non prima del 1973, anno di apertura dell'aeroporto. Ma i cambiamenti che esso ha provocato sono stati rapidi e profondi. L'autrice discute qui il modo in cui il turismo, lontano dal distruggere la "tradizione", ha portato a una sua nuova valorizzazione (sia pure in forme, per così dire, inautentiche); e il modo in cui la comunità locale è giunta a costruire e accettare il ruolo sociale del "turista", distinto dal classico ruolo dell' "ospite" e sconosciuto alla cultura delle generazioni più anziane.

Durante gli anni '50, un periodo innovativo nel processo di ricostruzione dell'economia greca, vi furono i primi tentativi di promuovere il turismo organizzato. Alcuni luoghi, in particolare quelli di interesse storico (Creta, Rodi, Delfi, etc.), erano da tempo meta di viaggiatori interessati alle vestigia della Grecia antica. Più tardi, con lo sviluppo dei viaggi e del turismo, gli europei e gli americani che visitavano i siti storici e archeologici "scoprirono" la potenzialità delle isole greche per il turismo ricreativo. Gradualmente, i luoghi di turismo storico cominciarono ad accogliere turisti interessati esclusivamente al mare e al sole. La crescente popolarità di questi luoghi e i mutamenti nella qualità del turismo portarono alla "scoperta" di altre isole e località costiere, che offrivano più o meno le stesse attrattive: mare, sole, relax e servizi a basso costo. Uno dei vantaggi di questi "nuovi" posti era l'immagine di "inesplorato" e di "selvaggio". Se ai turisti non interessavano più soltanto i siti storici, un po' tutti gli altri luoghi potevano competere sul mercato; il fatto che alcuni si siano sviluppati in tal senso ed altri no è dipeso da semplici circostanze quali l'iniziativa degli abitanti, l'interessamento di alcune potenti personalità, e così via. Skyros è stata "scoperta" in questo modo. Già nota agli intellettuali greci per la sua ricca tradizione, l'architettura, l'artigianato, i costumi ed i canti popolari, essa offre anche attrazioni naturali simili a quelle di altre isole. [...]

I dibattiti sul turismo spesso sottolineano i cambiamenti socio-culturali che esso provoca nelle società locali. Spesso si presenta il turismo come una sorta di "capro espiatorio" [...] di tutti i mutamenti e le trasformazioni che hanno distrutto luoghi "idilliaci". Ma questi argomenti non reggono a una più attenta analisi dei fatti. Perlomeno in Grecia, l'attrazione urbana e i modelli di vita "occidentale" si sono diffusi ben prima del turismo. I loro effetti culturali erano già apparsi prima dell'arrivo dei primi turisti, anche se in molti casi si sono combinati con gli effetti del turismo.

Un'espressione dell'identità culturale locale di Skyros consiste nell'architettura e nell'arredamento domestico. Ai tempi della "attrazione urbana", la vita di città e i nuovi elementi culturali che la caratterizzano (insieme, naturalmente, a quella che potremmo chiamare l'"estetica urbana") sono stati identificati come i più alti valori della casa. Essi simbologgiavano un alto status, quello del cittadino in quanto opposto al contadino. Durante questo primo periodo, gli skiriani più ricchi rinnovavano le loro case seguendo gli stereotipi urbani. Sostituivano ai vecchi mobili in legno nuovi arredi in plastica e alluminio, e gettavano via i loro costumi tradizionali. È in questo periodo che il paese di Skyros ha subito le maggiori trasformazioni. Nell'architettura e nel modo di vestire, i due più immediati simboli di status, l'entità del cambiamento è stata più evidente. Gli abitanti ritenevano necessario dimostrare che non erano più contadini, ma che si erano "modernizzati"; che il loro status era divenuto qualcosa d'altro. E le prime cose ad esser abbandonate sono state i simboli della vita contadina.

A questo punto, cominciarono ad arrivare gli "stranieri" e le "cose" divennero "oggetti". Gli skyriani "scoprirono", prima di tutto, che gli elementi della loro cultura erano oggetti di interesse, e impararono a considerarli in una luce diversa, a valorizzare l'estetica tradizionale. Gli "oggetti" si potevano vendere; avevano un prezzo, adesso. Attraevano l'interesse di "quelli che sanno", richiamavano visitatori che pagavano per il vitto e l'alloggio. Gli skyriani parlano adesso con

orgoglio di quegli oggetti; li mostrano, li promuovono, li vendono.

C'era un piccolo caffè nella strada centrale, in cui andavano dopo il lavoro i vecchi pastori nei loro costumi tradizionali. La generazione più giovane evitava questo locale, preferendo una più moderna "cafeteria". I turisti, invece, preferivano fermarsi a bere in quella tradizionale, perché era più pittoresca e perché il gestore era un vecchio molto amabile, abituato a scherzare e a ricevere i clienti con grande gentilezza. Gli skyriani lo chiamavano "l'Ambasciatore", perché tutti gli stranieri andavano da lui. Allora anche i giovani skyriani che abitavano ad Atene [e venivano annualmente in vacanza nell'isola natale] cominciarono ad andarci, e poco a poco tutti i giovani cambiarono caffè e si unirono alla clientela dell' "Ambasciatore". Questo cambiamento mostra chiaramente come fosse mutata la mentalità: durante il primo periodo, i giovani skyriani disprezzavano il caffè dei pastori come segno di un'appartenenza sociale indesiderabile. Nel secondo periodo, imitavano i cittadini e gli europei, un segno del loro desiderio di esser come loro. Oggi i giovani skyriani esibiscono con orgoglio i loro caffè tradizionali.

L'interesse dei turisti in tutto ciò che è tradizionale, essendo un interesse superficiale, può esser facilmente sfruttato. Come spesso accade, le imitazioni del tradizionale in architettura e nell'artigianato si sono rapidamente sviluppate. I turisti non sono realmente interessati all'autenticità, e gli ospitanti lo sanno bene: nasce così una specie di gioco tra le parti, e si crea un nuovo genere di "tradizionale turistico" che ha poco in comune con quello vero. E il fenomeno non si ferma qui. A Skyros sono arrivati da altre isole elementi, stili e forme che avevano avuto successo nell'industria turistica. Uno degli esempi più evidenti è l'importazione dello "stile di Mikonos" in architettura, caratterizzato da archi e volte. Per più di trent'anni, gli archi bianchi delle isole Cicladi sono stati un simbolo di successo delle vacanze in Grecia. Hanno "venduto bene", e sono internazionalmente noti. Le case di Skyros non hanno nulla in comune con questo stile; eppure gli archi hanno invaso le "camere in affitto" di nuova costruzione, senza per questo rappresentare un conscio e deliberato atto di plagio. "È semplice e ti ricorda le vacanze, non è vero?", mi disse un muratore che aveva appena finito di costruire un simile edificio. Archi e volte, murature a secco e particolari decorazioni interne simboleggiano gli affari turistici. [...]

I turisti cercano l'"altro", il "curioso", nonostante la sua mancanza di autenticità, e gli abitanti fanno la loro parte nel gioco, vendendo consapevolmente un'autenticità contraffatta. A Skiros hanno chiamato molti negozi con nomi tratti dalla mitologia greca (ad esempio *Pegasus*, *Kalypso* etc.), o con parole dimenticate del dialetto locale (come *Melikari*, il nome di un fiore, o *Korfari*, "barcaiolo").

Hanno anche usato nomi stranieri come "Renaissance" [Rinascimento], "Pub House", o "Food Market" (!). Su un campione di ventidue nomi di imprese (pub, hotel e ristoranti), sette vengono dalla mitologia greca, quattro dal dialetto locale e otto sono stranieri; i restanti tre sono semplici nomi greci.

Inoltre, gli abitanti esagerano o falsificano la storia o i racconti locali per attrarre l'interesse dei visitatori o per vendere un qualche bizzarro prodotto. Non dimenticherò mai la risposta di uno skyriano alla mia domanda su un punto del mare in cui appariva acqua calda. "Per i turisti qui ci sono delle sorgenti calde. Per noi è acqua usata per raffreddare i generatori della centrale elettrica!" Lo stesso accade con il nome di una spiaggia, *Achilli*, che in dialetto significa semplicemente "bocca"; ma gli skyriani dicono che tale nome viene da Achille, l'eroe della mitologia greca, che si dice abbia vissuto a Skyros. L'intero scambio si basa su una menzogna che soddisfa tutti. [...]

Nel greco antico (come in quello moderno) lo straniero è designato dalla parola *xenos*, e la parola *philoxeno* (*philo*: amico) significa offrire ospitalità. Emile Benveniste, nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, sostiene che nella società omerica *xenos* è lo straniero, l'ospite o il nemico. Egli osserva anche che i concetti di "nemico", "straniero" e "ospite", che per noi formano tre entità distinte, sono strettamente connesse nei linguaggi indoeuropei.

La relazione tra ospitante ed ospite è regolata da un codice di comportamento e da un certo numero di reciprochi obblighi. L'ospitante si trova in una situazione di superiorità, ed è dunque nella condizione di offrire. Secondo Benveniste, l'ospite è in una situazione di inferiorità; egli è privato di ogni diritto, di ogni protezione e di ogni mezzo di sussistenza. Ricovero ed ospitalità gli sono offerti solo da coloro cui è unito da vincoli di *philotes* (amicizia). Benveniste sottolinea lo stretto rapporto tra la nozione di *philos* (amico) e quella di *xeno* (straniero), e l'identificazione del termine *xenos* con "ospite".

Se lasciamo la mitologia per esaminare i racconti tradizionali, vediamo che lo straniero, *o xenos*, è sempre onorato come un ospite speciale. Egli è un angelo inviato in terra per metterci alla prova, o Dio stesso, o uno spirito o una persona amata che porta un messaggio dall'Altro Mondo. Prendersi cura di uno straniero, offrirgli ospitalità e amicizia, è dunque un dovere morale, ricompensato generosamente in paradiso.

Nel discutere le nozioni di *xenos* (ospite), *philos* (amico) e *philoxeno* (offrire amicizia, ospitalità), non intendo affatto proporre una comparazione tra le istituzioni del mondo antico e di quello moderno; vorrei però far notare una interessante inversione. La prima reazione dei locali verso i turisti (una situazione nuova,

non conosciuta in precedenza) è di considerarli come *xenoi*-ospiti e di comportarsi di conseguenza. [...] Ma oggi l'ospite-*xenos* è un turista, vale a dire un cliente. L'ospitante offre "servizi" e non "amicizia", e lo *xenos*-turista paga per riceverli. La loro relazione è regolata dalle leggi del commercio e adesso è lo *xeno* a trovarsi in una posizione superiore, poiché è lui che ha i soldi. Un episodio avvenuto alla fine degli anni '60, che mi è stato riferito da un informatore, può aiutarci a capire queste trasformazioni e inversioni nella mente della gente.

La zia del mio informatore viveva da sola in una casetta vicino alla spiaggia.

Un giorno d'estate un turista passò di lì e si fermò a bere a una fontana. Lei sorrise e gli offrì un bicchiere, e poi anche del caffè e della frutta, e più tardi lo invitò a fermarsi in casa sua. Egli accettò l'invito e restò per un paio di giorni. Quando stava per partire, le offrì del denaro per l'"alloggio". Lei protestò e rifiutò fermamente. Discusse la questione con i suoi parenti e vicini di casa. Qualcuno le spiegò che "è un turista, viene qui per le vacanze e queste persone viaggiano solo per divertimento!". Sì, lei era confusa ma capiva; e tuttavia rifiutava ancora il denaro. La mattina dopo il turista partì, e lei trovò mille dracme (il prezzo di una stanza) sotto il cuscino. Fu sorpresa e andò a cercare il turista alla porta, dappertutto, ma lui se n'era già andato. Tenne da parte il denaro, sperando che il suo ospite tornasse per restituirglielo. L'estate successiva arrivarono altri stranieri, portando una sua foto e cercando proprio di lei. Lei li ricevette sorridendo, nella speranza che alla fine capissero l'errore e riprendessero indietro il denaro. Ma... sorpresa! Non solo essi volevano che tenesse il denaro, ma si sarebbero fermati a casa sua solo a condizione che lei li facesse pagare. "Ma questo

non è un hotel!", protestò lei. Alla fine accettò un prezzo simbolico. Era povera e aveva bisogno di molte cose. Accettò i soldi scuotendo la testa, con gli occhi bassi. Con questo denaro i suoi sorrisi e le sue cure aumentarono, e con esse pomodori, frutta, vino e conversazioni.

Alla fine dell'estate, ella aveva ricevuto molte persone nello stesso modo, e in settembre aveva messo da parte un po' di risparmi. Le estati successive arrivarono sempre più stranieri. L'isola adesso è molto nota, e le donne nei cortili discutono dei "turisti". Ci sono nuovi hotel e ristoranti, nuovi negozi. Se gli alberghi sono pieni le donne invitano ancora gli stranieri nelle loro case. Alcune, di fatto, hanno trasformato il "dovere" in un affare. Adesso sanno che ricevere un "turista" significa lavoro e denaro. Non è più questione di ospitalità. C'è bisogno di acqua calda, di lenzuola e asciugamani puliti. Ma i benefici sono importanti: con questo denaro possono completare la casa in dote per le loro figlie, o possono pagare gli studi per i ragazzi.

La storia di questa donna presenta le principali caratteristiche della prima reazione e dei primi atteggiamenti verso i turisti. Molti informatori mi hanno detto che all'inizio si sentivano molto incerti su come trattarli: prendere o non prendere denaro per i servizi, e per quali servizi, quanto, ecc. È un atteggiamento ben noto a chi viaggiava in queste isole negli anni '50 e '60. Ma poco a poco la gente si rese conto che il turismo era un interessante mercato, e l'atteggiamento cambiò - insieme alla concezione dell'ospitalità. Trent'anni più tardi, il villaggio è completamente trasformato e la morale è cambiata. Adesso l'ospitalità gratuita è fuori questione - anche per l'etnografa! I turisti non sono più ospiti. Quella vecchia signora non c'è più e gli altri continuano a guardare i turisti e a gridare di tanto in tanto: "Oh, questi non sono più *xenoi* (angeli, ospiti), sono demoni!".

[da *Philoxenia. Receiving Tourists - but not Guests - on a Greek Island*, in J. Boissevain (a cura di), *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*, Berghahn Books, Providence-Oxford 1966, pp. 151-2, 158-65; traduzione di Fabio Dei]

Il Mediterraneo di ieri e di oggi

di Predrag Matvejevic

Predrag Matvejevic, scrittore e critico letterario, è autore di Mediterraneo. Un nuovo breviario *(Garzanti, 1997). Si tratta di un "diario di viaggio" in chiave poetica tra storie, tradizioni, culture del nostro mare, caratterizzato da una spiccata sensibilità antropologica. Attento a valorizzare la diversità dei molteplici apporti culturali, Matvejevic tenta però di guadagnare una prospettiva comparativa diversa e più ampia di quella imposta dall'antitesi sviluppo-sottosviluppo. Non teorizza una nuova unità mediterranea, ma tenta, per usare le sue suggestive parole, di "ritrovare e riannodare vecchie funi sommerse, strappate dall'intolleranza o semplicemente dall'ignoranza".*

Quello che qui presentiamo è il testo integrale della relazione presentata al Convegno "Identità, Mediterraneo, mediazione del patrimonio. Beni demo-etno-antropologici, turismo, musei, identità locali", *tenuto a Chianciano Terme (Siena) nei giorni 17-19 ottobre 1977. Ringraziamo l'autore e gli organizzatori del convegno per averne consentito la pubblicazione.*

L'immagine che offre il Mediterraneo è lontano dall'essere rassicurante.

In effetti la sua riva settentrionale presenta un certo ritardo rispetto al Nord Europa e altrettanto la riva meridionale rispetto a quella europea. Tanto a Nord quanto a Sud, l'insieme del bacino può difficilmente essere aggregato al continente. D'altra parte si può davvero considerare questo mare come un "insieme" senza tener conto delle fratture che lo dividono, dei conflitti che lo lacerano, in Palestina, in Libano, a Cipro, nel Maghreb, nei Balcani, in ex-Jugoslavia? Anche il Mediterraneo sembra votato al destino di un mondo ex.

L'Unione Europea si compie senza tenerne conto; nasce un'Europa senza la "culla dell'Europa". Come se una persona si potesse formare privata della sua infanzia e della sua adolescenza. Le spiegazioni che se ne danno, banali o ripetitive, raramente riescono a convincere coloro ai quali sono dirette. I parametri con i quali al Nord si osservano il presente e l'avvenire del Mediterraneo concordano male con quelli del Sud. La costa settentrionale del mare Interno ha una percezione e una coscienza differenti da quelle della costa che sta di fronte. Ai nostri giorni le rive del Mediterraneo non hanno in comune che le loro insoddisfazioni. Il mare stesso somiglia sempre di più a una frontiera che si estende dal Levante al Ponente per separare l'Europa dall'Africa e dall'Asia Minore.

Le decisioni circa la sorte del Mediterraneo sono così spesso prese al di fuori di esso o senza di esso; ciò ingeneta delle frustrazioni o dei fantasmi. Le manifestazioni di gioia davanti allo spettacolo del mare Mediterraneo si fanno rare e contenute. Le nostalgie si esprimono attraverso le arti e le lettere. Le frammentazioni prevalgono sulle convergenze. Ormai da molto tempo si profila all'orizzonte un pessimismo storico.

Comunque di ciò sia, le coscienze mediterranee si allarmano e, ogni tanto, si organizzano. Le loro esigenze hanno suscitato, nel corso degli ultimi decenni, numerosi piani e programmi: la Corte di Atene e di Marsiglia, le Convenzioni di Barcellona e di Genova, il Piano d'Azione per il Mediterraneo (PAM) e il "Piano Blu" di Sophia-Antipolis che proietta l'avvenire del Mediterraneo "all'orizzonte del 2025"; le dichiarazioni di Napoli, Malta, Tunisi, Spalato, Palma di Majorca, tra le tante. Simili sforzi, lodevoli e generosi nelle intenzioni, stimolati o sorretti da commissioni governative o da istituzioni internazionali, non hanno conseguito che risultati molto limitati. Questo genere di discorsi in prospettiva sta ormai perdendo ogni credibilità. Gli stati che si affacciano sul mare hanno politiche marittime solo rudimentali. A stento riescono a mettersi d'accordo su rare e particolari prese di posizione che tengono luogo di una politica comune.

Il Mediterraneo si presenta come uno stato di cose, non riesce a diventare un progetto. La costa Sud mantiene riserve verso le politiche mediterranee dopo l'esperienza fatta dal colonialismo, entrambe le rive sono molto più importanti sulle carte utilizzate dagli strateghi che non su quelle che dispiegano gli economisti.

Tutto è stato detto su questo "mare primario" diventato uno stretto di mare, sulla sua unità e la sua divisione, la sua omogeneità e la sua disparità: da molto tempo sappiamo che non è una "realtà a sé stante" e neppure "una costante": l'insieme mediterraneo è composto da molti sotto-insiemi che sfidano o refutano le idee unificatrici.

Concezioni astoriche o politiche si sostituiscono alle concezioni sociali o culturali, senza arrivare a coincidere o ad armonizzarsi. Le categorie di civiltà o le matrici di evoluzione al Nord e al Sud non si lasciano ridurre a denominatore comune. Gli approcci tentati dalla fascia costiera e quelli proposti dall'entroterra si escludono e si contrappongono tra di loro.

Percepire il Mediterraneo partendo solamente dal suo passato rimane un'abitudine tenace, tanto sul litorale quanto nell'entroterra. La "patria dei miti" ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato o che altri hanno nutrito. Questo spazio ricco di storia è stato vittima di ogni sorta di storicismo. La tendenza

a confondere la rappresentazione della realtà con la realtà stessa si perpetua: l'immagine del Mediterraneo ed il Mediterraneo reale non si identificano affatto. L'*identità dell'essere*, amplificandosi, eclissa o respinge un'*identità del fare*, maldefinita. La retrospettiva continua ad avere la meglio sulla prospettiva. Ed è così che lo stesso pensiero rimane prigioniero degli stereotipi.

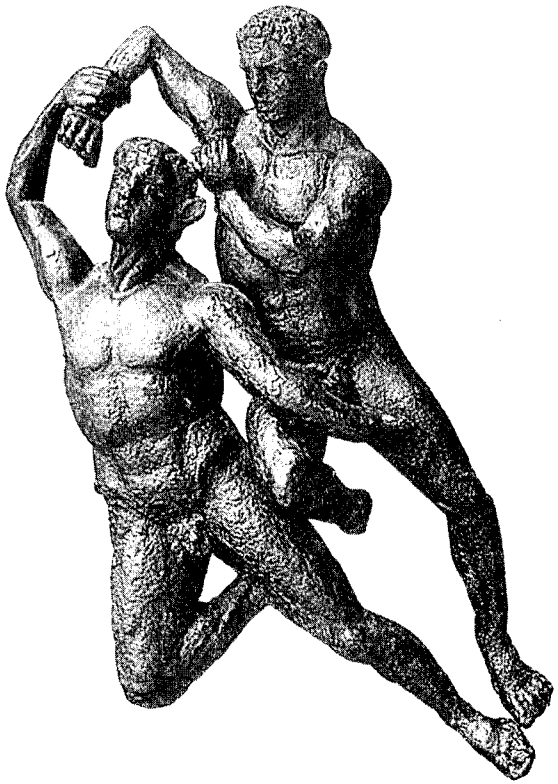
Il Mediterraneo ha affrontato la modernità in ritardo. Non ha conosciuto su tutto il suo perimetro il laicismo. Per procedere ad un esame critico di questi fatti, bisogna prima di tutto liberarsi da una zavorra ingombrante. Ciascuna delle coste conosce le proprie contraddizioni, che non cessano di riflettersi sul resto del bacino e su altri spazi, talvolta lontani.

La realizzazione di una *convivenza* (questo vecchio termine mi sembra più appropriato di quello di *convivialità*) in seno ai territori multietnici o plurinazionali, là dove si incrociano e si mescolano tra loro culture diverse e religioni differenti, conosce sotto i nostri occhi uno smacco crudele. È forse un caso che persistano guerre implacabili proprio in quei punti di incontro, come il Libano o la Bosnia Erzegovina? Ma devo fermarmi qui, non senza una penosa perplessità.

Ho ricevuto da Ivo Andric, poco tempo dopo l'attribuzione del Premio Nobel, uno dei suoi romanzi tradotti in italiano, con una dedica scritta nella stessa lingua che riportava una citazione di Leonardo da Vinci: "da Oriente a Occidente in ogni punto è divisione". Quella considerazione mi ha sorpreso: quando e come il pittore ha potuto fare una osservazione e una esperienza simile? Non lo so ancora. Ho spesso pensato a quella breve massima nel corso dei miei peripli mediterranei, mentre scrivevo il mio "Breviario". Ho potuto rendermi conto, più tardi, quanto possa applicarsi al destino dell'ex Jugoslavia e alle passioni che ne hanno fatto strazio. Rievoco qui, una volta di più: frontiera fra Oriente e Occidente, linea di ripartizione tra gli antichi imperi, spazio dello scisma cristiano, faglia fra cattolicesimo latino e ortodossia bizantina, luogo di conflitto fra Cristianità ed Islam. Primo paese del Terzo Mondo in Europa oppure primo paese europeo nel Terzo Mondo, difficile è stabilirlo. Altre fratture si aggiungono: vestigia di imperi sovranazionali, asburgico e ottomano, porzioni di nuovi Stati divisi sulla base di articoli internazionali e di programmi nazionali, eredità di due guerre mondiali e di una guerra fredda, idee di nazione del XIX secolo e ideologie del XX, direzioni tangenti o trasversali Est-Ovest, divergenza tra i paesi sviluppati e quelli in via di sviluppo. Tante "divisioni" si confrontano su quella parte di penisola balcanica "tra Occidente e Oriente" con una intensità che in certi momenti fa pensare alle tragedie antiche.

Il Mediterraneo conosce ben altri confini, sulla stessa costa o tra la costa e l'en-

AFAQ Orizzonti



troterra.

Sull'altra riva, la sabbia del Sahara (parola che significa "terra povera") avanza e invade da un secolo all'altro, chilometro per chilometro, le terre che lo circondano. In tanti posti non resta che una striscia coltivabile, tra mare e deserto. E adesso quel territorio diventa sempre più popolato. I suoi abitanti sono, per la maggior parte, giovani, mentre quelli della costa Nord sono invecchiati. Le egemonie mediterranee si sono esercitate a turno, i nuovi Stati succedendo ai più antichi. Le tensioni che si creano lungo la costa suscitano le inquietudini del Sud e del Nord. Se l'arretratezza fa nascere l'indolenza, l'abbandono contribuisce al risultato. Una lacerante alternativa divide gli spiriti del Maghreb e del Machrek: *modernizzare l'Islam o islamizzare la modernità.* Queste due prospettive non possono collimare: una sembra escludere o rinnegare l'altra. Così si aggregano le relazioni non soltanto tra il mondo arabo e il Mediterraneo, ma anche in seno alle nazioni arabe, tra i loro progetti unitari e le loro propensioni particolaristiche. Le

chiusure che si stabiliscono in ogni parte del bacino contraddicono una naturale tendenza all'indipendenza. Anche la cultura è troppo frammentata e contrastante per poter fornire un aiuto qualsiasi. A un dialogo vero si sostituiscono vaghe trattative: Nord-Est, Sud-Ovest: la bussola sembra si sia rotta.

Il Mar Nero, nostro vicino, è legato al Mediterraneo e ad alcuni suoi miti: antico mare di avventure e di enigmi, di Argonauti alla ricerca del Vello d'Oro, Colchide e Tauride, porti di scalo e nodi di strade che portano lontano.

L'Ucraina resta accanto a quel mare come una grande pianura continentale, tanto fertile quanto male sfruttata. La storia non ha permesso che trovasse una vocazione marittima. La Russia ha dovuto volgersi verso altri mari, al Nord. Nei nostri giorni sta cercando sbocchi o corridoi sul Ponto Eusino e il Mare Interno. Il Mar Nero è diventato un golfo in un golfo. Sulle sue rive si profilano spaccature che contrassegnano, all'Est, un mondo detto "ex".

Chiamato un tempo "Golfo di Venezia" e fiero di portare quel nome glorioso, l'Adriatico è ridotto ormai a un braccio di mare. I suoi porti sono sempre meno prosperi, l'acqua è inquinata, persino i pesci diventano rari. Fermiamo il nostro periplo nell'ex Golfo della Serenissima dove la Storia sembra abbia gettato l'ancora.

A cosa serve ribadire, con rassegnazione o con esasperazione, le aggressioni che continua a subire il nostro mare? Nulla tuttavia ci autorizza a farle passare sotto silenzio: degrado ambientale, inquinamenti sordidi, iniziative selvagge, movimenti demografici mal controllati, corruzione nel senso letterale o in senso figurato, mancanza di ordine e scarsità di disciplina, localismi, regionalismi, e quanti altri "ismi" ancora.

Il Mediterraneo non è comunque il solo responsabile di questo stato di cose. Le sue migliori tradizioni - quelle che associano l'arte e l'arte di vivere - si sono opposte invano. Le nozioni di scambio e di solidarietà, di coesione e di "partenariato" (quest'ultimo neologismo è piuttosto rivelatore), devono essere sottoposte a un esame critico. La sola paura della immigrazione proveniente dalla costa Sud non basta per determinare una politica ragionata.

Il Mediterraneo esiste al di là del nostro immaginario? - ci si domanda al Sud come al Nord, e a Ponente come a Levante. Eppure esistono modi di essere e maniere di vivere comuni o avvicinabili, a dispetto delle scissioni e dei conflitti che si provano e subiscono in questa parte del mondo. Alcuni considerano, all'inizio e alla fine della storia, le zone rivierasche, altri si contentano soltanto di delinearne le facciate. Talvolta ci sono non soltanto due modi di approccio diversi, ma anche due sensibilità o due vocabolari diversi. La frattura che ne deriva è più

profonda di quanto non sembra di primo acchito: porta con sé altre fratture, retoriche, stilistiche, immaginarie, dà luogo ad altre alternative, che si nutrono del mito e della realtà della miseria e di una certa fierezza.

Molte definizioni, in questo contesto, devono essere riconsiderate. Non esiste una sola cultura mediterranea: ce ne sono molte in seno ad un solo Mediterraneo. Sono caratterizzate da tratti per certi versi simili e per altri differenti, raramente riuniti e mai identici. Le somiglianze sono dovute alla prossimità di un mare comune e all'incontro sulle sue sponde di nazioni e di forme di espressione vicine. Le differenze sono segnate da fatti d'origine e di storia, di credenze e di costumi talvolta inconciliabili. Né le somiglianze né le differenze sono assolute e costanti, talvolta sono le prime a prevalere, talvolta le ultime.

Il resto è mitologia.

Elaborare una cultura intermediterranea alternativa, mettere in atto un progetto del genere non pare imminente. Condividere una visione differenziata è meno ambizioso, senza essere sempre facile da realizzare. Tanto nei porti quanto al largo, le vecchie funi sommerse che la poesia si propone di ritrovare e di riannodare sono spesso state rotte o strappate dall'intolleranza o semplicemente dall'ignoranza.

Questo vasto anfiteatro per molto tempo ha visto sulla scena lo stesso repertorio, al punto che i gesti degli attori sono noti o prevedibili. Il suo genio ha però saputo, da una tappa all'altra, riaffermare la propria creatività, rinnovare la sua fabulazione che non ha uguali al mondo. Occorre perciò ripensare le nozioni superate di periferia e di centro, gli antichi rapporti di distanza e di prossimità, il significato delle separazioni e delle enclavi, le relazioni delle simmetrie a fronte delle asimmetrie.

Non basta più valutare queste cose unicamente in una scala di promozioni o sotto un aspetto dimensionale: possono essere considerate anche in termini di valori.

Certi concetti della geometria euclidea hanno bisogno di essere definiti. Le forme di retorica e di narrazione, di politica e di dialettica, invenzioni dello spirito mediterraneo, sono state adoperate per troppo tempo e talvolta appaiono logore. Non so se invocazioni di questo tipo possano essere di aiuto per non lasciarsi dominare da quel pessimismo storico che ho evocato all'inizio di questo periplo, e che ricorda, in certi momenti, l'angoscia segreta dei navigatori del passato che si dirigevano verso rive sconosciute.

Potremo fermare o impedire nuove "divisioni", in ogni punto, "dall'Oriente all'Occidente"? Sono questioni che restano senza risposta.