



SOMMARIO

ZAPRUDER 52

EDITORIALE

- 4 Salvatore Corasaniti, Alessandro Pes e Alessandro Stoppoloni**

La lingua batte dove il dente duole

ZOOM

- 13 Luca Des Dorides**
Senza parole. Lingue dei segni e conflitto sociale
- 39 Ettore Asoni**
Tra lo spazio e le parole. Razza e linguaggio nello *Standard American English*
- 61 Ester Cois**
Ordine è decoro. Registri discorsivi e pratiche di disposizione nello spazio urbano

LE IMMAGINI

- 78 Alessia Masini**
«Questo è punk, non musica!»

SCHEGGE

- 89 Angelica Pesarini e Guido Tintori**
La grammatica della razza: identità e cittadinanza
- 99 Javier Alcalde**
Maro estas gutaro. Storia del movimento esperantista in Catalogna
- 113 Alessandra Castellani**
Black and gray. Tatuaggi chicani e culture del barrio

LA STORIA AL LAVORO

- 128 Francesca Socrate**
La linguistica dei corpora. Linguaggio e conflitto

COMICZ

- 139 Andromalis**
Cut up for dummies. Piccolo manuale di conflitto linguistico

VOCI

- 148 Women in Translation**
Una traduzione femminista. Le poesie di Audre Lorde (a cura di Giulia de Rocco)





ALTRE
NARRAZIONI



155 Sandro Gobetti
X. Scoprire l'incognita tra le pagine di
«Infoxoa» (a cura di Giovanni Pietrangeli)

168 Luca Peretti
«Ciak, azione!». Alcune note su cinema
e conflitto

176 Alessandro Pes
How the Movies Shape a Society. Film e serie
tv nel post Obama

LUOGHI



182 Progetto "San Basilio, Storie de Roma"
Inquisizione del XXI secolo. Apparizioni (e
sparizioni) in borgata

INTERVENTI



193 Christian De Vito
Sapere e potere. Le lingue dell'accademia

RECENSIONI



201 Gennaro Carotenuto / Stefano Boni, *Il poder
popular. Nel Venezuela socialista del
ventunesimo secolo. Politici, mediatori,
assemblee e cittadini*; **Ivan Severi** / Luca
Cangianti, Alessandra Daniele, Sandro Moiso,
Franco Pezzini e Gioacchino Toni, *Immaginari
Alterati. Politico, fantastico e filosofia critica
come territori dell'immaginario*; **Giovanni
Pietrangeli** / Fiammetta Balestracci, Pietro
Causarano, *Al confine delle Alpi. Culture,
valori sociali e orizzonti nazionali fra mondo
tedesco e italiano (secoli XIX - XX)*;
Alessandro Stoppoloni / Marco Severo,
*Vincenti per tutta la vita. Antifascisti parmensi
nella guerra di Spagna*

Nel prossimo numero di «Zapruder»:
«M'IMPICCIO!». POTERE, POPOLO
E PARTECIPAZIONE POLITICA





Zapruder. Storie in movimento.

**Rivista di storia
della conflittualità sociale**
(periodico quadrimestrale pubblicato
per iniziativa del progetto Storie
in movimento)

Web

storieinmovimento.org
facebook.com/simzapruder
twitter.com/rivistazapruder
mastodon.bida.im/@zapruder
t.me/storia_conflicto
storieinmovimento.academia.edu

Comitato Direttivo

Fabrizio Billi (tesoriere), Irene
Fattacciu, Tommaso Frangioni
(presidente), Claudio Fogu, Luisa
Renzo (tesoriera), Alessandro
Stoppoloni, Andrea Tappi
direttivo@storieinmovimento.org

Redazione di «Zapruder»

Alessandro Barile, Andrea
Brazzoduro, Giuseppe Cilent, i,
Chiara Colangelo, Salvatore
Corasaniti, Irene Fattacciu, Mattia
Frapporti, Lidia Martin, Ottone
Ovidi, Ilenia Rossini, Ivan Severi
(co-coordinatore), Andrea Tappi (co-
coordinatore), Roberto Ventresca
zapruder@storieinmovimento.org

Editorial Board di «Zapruder World»

Stefano Agnoletto, Claudio Fogu
(co-coordinatore), Brian Griffith
(co-coordinatore), Deborah Paci,
Luca Peretti, Alessandro Pes
info@zapruderworld.org

Redazione web

Andrea Brazzoduro, Alice Corte,
Valeria Deplano, Tommaso Frangioni
(co-coordinatore), Lidia Martin,
Alfredo Mignini (co-coordinatore),
Giovanni Pietrangeli, Francesco
Pota, Giulia Sbaffi
web@storieinmovimento.org

Gruppo SIMposio

Giuseppe Cilent, Luca Peretti,
Alessandro Pes, Luisa Renzo,
Alessandro Stoppoloni, Giulia Sbaffi

Tesoreria

Fabrizio Billi
Luisa Renzo

Direttore responsabile

Gabriele Polo

Amministrazione

Archivio storico della Nuova sinistra
"Marco Pezzi", Cp 1125, 40100
Bologna. Tel. (+39) 3494245545
info@storieinmovimento.org
(progetto e servizio abbonamenti)

Abbonamenti

Annuale: €35 (ordinario); €60
(sostenitore); €28 (precari-e);
€40 (enti);
offerte su: storieinmovimento.org/
categoria-prodotto/abbonamenti/
vendita online:
storieinmovimento.org/negozio
pagamento: bonifico/versamento
intestato a "Storie in movimento"
(cc postale 88171459; IBAN
IT22R0760102400000088171459;
BIC: BPPITRRXXX),
PayPal intestato a
info@storieinmovimento.org

Registrazione

Iscrizione al tribunale
di Bologna n. 7308 del 28/03/2003
Issn: 1723-0020
Isbn: 978-88-57566-38-2
© 2020 – MIM EDIZIONI SRL

5 per mille

Dona il tuo 5x1000 a Storie
in movimento con il codice fiscale
91309100377

Chiuso in redazione

15 marzo 2020

Hanno collaborato alla realizzazione di questo numero

Aladin Hussain Al Baraduni,
Vincenzo Barca, Napoli monitor,
circolo Polski kot

Immagine di copertina

Andromalis

Progetto grafico e impaginazione

Parco Studio
Via Zuretti 35,
20125, Milano
parco.studio
hello@parco.studio
(+39) 02 36799380 / 36799381

Editore

Mimesis Edizioni (Milano - Udine)
via Monfalcone 17/19,
20099, Sesto San Giovanni (MI)
mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it
(+39) 02 24861657 / 24416383

Distribuzione

Messaggerie Libri Spa
Via G. Verdi, 8 20090 Assago (MI)
www.meli.it / meli.dirgen@meli.it

Promozione

Libromania S.r.l.
Via Giovanni da Verrazzano, 15
28100 Novara
libromania.net / libromania@
libromania.net

Stampa

Finito di stampare nel mese
di maggio
da STAR log S.r.l
Via Marco Polo, 20
I-14100 Asti (AT)





EDITORIALE

Salvatore Corasaniti, Alessandro Pes
e Alessandro Stoppoloni

LA LINGUA BATTE DOVE IL DENTE DUOLE



LA COVID-19 E NOI: EPIDEMIA E NARRAZIONE

L'editoriale che state iniziando a leggere è stato scritto tra il mese di marzo e quello di aprile del 2020, nel pieno delle restrizioni alla circolazione imposte dal governo italiano per contrastare la diffusione della Covid-19. Non sappiamo come sarà la situazione sanitaria in Italia quando il numero 52 arriverà tra le vostre mani, speriamo certamente che sia migliorata. Siamo separati geograficamente, Salvatore Corasaniti e Alessandro Stoppoloni a Roma, Alessandro Pes a Cagliari, e lavoriamo su un file condiviso. Mentre scriviamo queste pagine – l'editoriale di un numero dedicato all'analisi della connessione tra linguaggi, costruzioni discorsive e conflitti sociali – siamo noi stessi oggetto di uno o più discorsi che in maniera prepotente ed egemonica si sono imposti nella società di pari passo con il diffondersi del virus in Italia e in buona parte del mondo. Se la forma specifica dell'editoriale e la stretta contemporaneità degli eventi non ci permettono di tematizzare la questione con la giusta profondità di analisi, possiamo comunque sottolineare come parole e linguaggi siano stati ampiamente sollecitati per dar vita a costruzioni discorsive legate alla Covid-19.

La pandemia nella quale stiamo vivendo ha infatti almeno due tipi di concretezza: una, quella epidemiologica, costituita dal virus, dalla sua capacità di diffusione e dai rischi che esso comporta per la salute umana e un'altra, di natura discorsiva, costituita dalle diverse rappresentazioni del virus e dei modi di affrontare il suo diffondersi. La diffusione della pandemia è andata di pari passo con una costruzione discorsiva che ha accompagnato le decisioni politiche dei governi. Il linguaggio medico e quello militare si sono spesso incrociati per dare vita a uno scenario nel quale sono comparsi, non a caso, ospedali e trincee, dottoresse ed eroine. Lo «stringiamci a coorte» dell'inno di Mameli, che ha risuonato spesso dai balconi delle case, ha dato spessore simbolico al richiamo all'unità nazionale: «siamo tutti sulla stessa barca» e «ce la faremo!».

Allo stesso tempo durante le varie fasi dell'emergenza abbiamo potuto riscontrare il dispiegarsi di una lotta politica ed economica, materializzatasi nel discorso costruito intorno all'idea che la produzione industriale ed economica non si debba arrestare, intrecciata, a mo' di controcanto e rovescio della medaglia, alla retorica incentrata sul «restare a casa», sull'individuazione di nemici pubblici e capri espiatori: podiste, passeggiatori in solitaria o col proprio animale da compagnia, incauti



asintomatici. Colpevolizzazione di comportamenti individuali utile a lasciar fuori dalla riflessione le responsabilità politiche e della classe imprenditoriale. Non che il piano istituzionale sia esente da contraddizioni e conflitti di potere, o che le modalità di gestione dell'emergenza non abbiano conosciuto sostanziali modifiche e aggiustamenti nel corso del tempo, ma questi brevi riferimenti alle narrazioni elaborate intorno alla Covid-19 ci sembrano esplicativi di quanto l'analisi dei discorsi e delle rappresentazioni che essi contengono non costituisca un mero esercizio di stile: l'obiettivo, piuttosto, è quello di far emergere lo stretto legame esistente tra le rappresentazioni della "realtà" e l'agire politico, economico e sociale delle istituzioni.

L'ORDINE DEL DISCORSO

Quando abbiamo iniziato a pensare questo numero le domande che ci siamo posti sono state diverse: quali relazioni esistono tra costruzioni discorsive e storia della conflittualità sociale? I linguaggi possono essere utilizzati per generare o riprodurre conflitto? Cosa dobbiamo intendere per linguaggio? Definiamo "discorso" un insieme di costruzioni che passano attraverso immagini, parole, disegni e più in generale rappresentazioni. Il discorso serve ed è atto a costruire un modo, che diventa condiviso e spesso egemone, per pensare una determinata "realtà". Tale definizione ci è sembrata così importante che il titolo che abbiamo scelto per il numero si rifà in maniera esplicita al pensiero di Michel Foucault, e in particolare alla lezione inaugurale che il filosofo francese tenne il 2 dicembre del 1970 al Collège de France, *L'ordre du discours*. Si tratta dell'esplicitazione di una necessità: quella di riferirci alle sue analisi sulla natura del discorso per poter oggi cercare di rispondere alle domande dalle quali è nato il numero che state leggendo. Se da un punto di vista teorico l'impostazione foucaultiana ci può essere utile per riassumere il modo in cui affrontiamo il tema, questa non esaurisce gli approcci proposti dai singoli articoli.

Di fondo rimane però la constatazione che i discorsi, e i linguaggi utilizzati per costruirli, siano gli spazi entro i quali avvengono le lotte per il potere, sia quelle per strutturare la società che quelle per disarticolarne l'ordine. Da tale considerazione nasce la volontà di approfondire in quali frangenti dei discorsi esistenti si stanno sviluppando alcuni dei conflitti più significativi per le società contemporanee.



All'interno della varietà degli elementi che ne costituiscono la trama ritroviamo lo spettro di sguardi e interpretazioni "autorizzato" a presentare e rendere conoscibile una certa "realtà"; oltre i margini si collocano invece tutte le forme di sguardo e rappresentazione che la leggono in una maniera difforme. Così come sosteneva Foucault, il discorso non è tanto uno strumento del potere ma è lo spazio del potere: per questo motivo gli sguardi e le letture della realtà difformi dalla narrazione istituzionale sono in lotta per la conquista del piano discorsivo, perché attraverso quella lotta possono affermare una visione e una rappresentazione diversa della realtà medesima.

DISPOSITIVI DI GOVERNO E RESISTENZE "VERBALI"

Non è un caso se con l'avvento della società di massa la propaganda sia diventata uno degli strumenti più potenti per affermare le proprie idee. Un esempio notevole può essere trovato in un libro del filologo di origine ebraica Victor Klemperer (1998), scritto a partire da un taccuino tenuto durante la seconda guerra mondiale e pubblicato poco dopo la fine del conflitto. Pur senza avere in quel momento gli strumenti per condurre un'analisi scientifica, Klemperer lavorò sulle parole che sentiva o leggeva durante la sua vita quotidiana di professore universitario privato della cattedra a causa delle leggi razziali. Klemperer notò quindi quanto la forza delle singole parole fosse superiore a un intero discorso pubblico di Hitler o di Goebbels, rilevando come quella che chiamava «Lingua Tertii Imperii» (Lti, la lingua del terzo Reich) fosse rapidamente penetrata anche nella mente di chi al regime diceva di opporsi. Secondo Klemperer, una volta arrivato al potere il partito nazista ebbe l'abilità di trasformare quella che era la lingua di un gruppo nella lingua di tutto un popolo, rendendola così uno strumento in più per la formazione dello stato totalitario. La costruzione del consenso, nella Germania nazista come nell'Italia fascista, passò anche attraverso l'uso di segni, di gesti, di riti e anche di forme di sacralità (Simonini 2004). Nello stesso periodo la lingua fu però anche uno strumento per resistere ai regimi, come sembra dimostrare l'attività di traduttore di Cesare Pavese: secondo Valerio Ferme (2002), Pavese avrebbe inteso le traduzioni dall'inglese effettuate negli anni trenta come un atto dotato di una capacità di sovversione estetica e linguistica. Il traduttore creava così un testo che si contrapponeva a quelli che erano i canoni accademici e critici accettati,



proponendo un'alternativa. L'aderenza al testo originale smette così di essere il parametro principale attraverso cui una traduzione può essere giudicata. Ferme suggerisce quindi un nesso, convincente, fra la pratica di Pavese e le proposte fatte da alcune traduttrici femministe in anni più recenti.

Per esempio, Sherry Simon (1996) inizia uno dei suoi contributi più importanti riconoscendo quanto la critica femminista abbia insistito sulla necessità di intervenire nel linguaggio per combattere il sessismo e facendo un parallelo fra la condizione del traduttore e quella della donna, entrambe figure succubi rispettivamente dell'autore del testo e del maschio (anche Sabatini 1987). La questione della traduzione, in special modo da una prospettiva femminista, è affrontata in questo numero dal collettivo Women in Translation, che espone a Giulia de Rocco sfide, nodi e difficoltà legati alla resa in italiano delle poesie di Audre Lorde e allo scarto fra la lingua di approdo e quella di partenza, in relazione alla soggettività politicamente situata dell'autrice.

La stessa idea di progettare una lotta intorno all'uso di un linguaggio ha caratterizzato parte dell'opera dello scrittore kenyota Ngũgĩ wa Thiong'o, che negli anni ottanta iniziò a sostenere la necessità per le popolazioni africane di rivendicare i propri idiomi senza accontentarsi di modificare le lingue europee imposte dai colonizzatori, in polemica con altri scrittori come Chinua Achebe o Luandino Vieira che invece avevano seguito proprio questa via. Le lingue vengono viste come uno strumento per assoggettare le popolazioni africane ma anche il piano su cui costruire un'alternativa verso una piena indipendenza (wa Thiong'o 2015; Trigo 2015).

LE LINGUE COME CAMPI DI AZIONE DEL CONFLITTO

Proprio agli spazi di conflitto inerenti alla prospettiva del linguaggio è dedicato il primo *Zoom* di questo numero: Luca des Dorides ci propone un approfondimento sulla condizione delle persone sorde e sulle lotte portate avanti per l'affermazione della propria soggettività e per il riconoscimento delle lingue dei segni nel panorama degli idiomi nazionali. L'attenzione dell'autore è rivolta non solo alle rivendicazioni della comunità presa in esame, ma anche alle contraddizioni insite nello stesso paradigma della sordità e ai cliché discorsivi che l'hanno storicamente connotato. In una delle *Schegge* Javier Alcalde propone una ricostruzione della storia del movimento esperantista



in Catalogna, mostrando come l'utilizzo dell'esperanto sia diffuso soprattutto in ambito operaio, anarcocomunista e generalmente repubblicano e il ruolo rivestito negli anni della guerra civile e della resistenza al franchismo. All'utilizzo dell'inglese come "lingua franca" e alle contraddizioni e storture che ciò provoca in ambito accademico è dedicato, invece, l'intervento di Christian De Vito, che riflette sui meccanismi escludenti che istituisce l'equazione fra internazionalizzazione della ricerca e adozione dello stile anglosassone e dell'idioma corrispondente nelle pubblicazioni.

Ma spazio conteso e terreno di conflitto sotto il profilo discorsivo possono essere rintracciati anche all'interno di una determinata lingua, laddove si attivano dispositivi narrativi tutt'altro che neutrali, specie in relazione a linee di frattura etniche ed economico-sociali preesistenti o a determinati settori e comportamenti considerati devianti. Alla prima fattispecie di questioni è riconducibile il secondo *Zoom*, nel quale Ettore Asoni analizza il modo in cui lo *Standard American English*, adattandosi alle mutate condizioni socioculturali del paese, contribuisca a confermare il razzismo quale criterio di organizzazione della società statunitense e di mantenimento di un regime di segregazione sostanziale. In una delle *Schegge*, specularmente, Angelica Pesarini e Guido Tintori riflettono sull'espunzione del termine "razza" dagli articolati di legge e dal lessico giuridico italiani. Mediante una lettura della storia d'Italia sotto il profilo della costruzione dell'identità e del riconoscimento della cittadinanza, gli autori sostengono che la proclamazione della fine della razza abbia prodotto un'illusione prospettica che rafforza, anziché contrastarle, le dinamiche di esclusione *colour-oriented*.

Uno dei principali meccanismi discorsivi adottati nelle politiche di regolazione e disposizione urbana – che sono anche politiche di controllo e segregazione di determinati corpi e soggettività – è quello costruito sul paradigma del decoro e sulla sua nemesi, il degrado (Dal Lago e Giordano 2016; Bukowski 2019). Sull'utilizzo di questa diade semantica in funzione di *governance* dello spazio pubblico riflettono due contributi presenti in questo numero, in ideale dialogo fra loro: lo *Zoom* di Ester Cois e il *Luoghi* scritto dal progetto "San Basilio, storie de Roma". In quest'ultimo contributo gli autori raccontano la storia del murale raffigurato nel quartiere San Basilio raffigurante l'omonimo santo, oggetto di intervento di "riqualificazione" da parte del comune di Roma a causa del supposto vilipendio alle forze dell'ordine veicolato dall'immagine.



LINGUAGGI

La forma comunicativa del murale è solo un esempio di allargamento dei concetti di “discorso” e di “linguaggio” che questo numero tenta di effettuare. La ricchezza degli elementi che compongono i discorsi fa infatti sì che gli individui vivano immersi in una miriade di linguaggi: gesti, parole, segni, note musicali, espressioni, colori, disegni hanno in comune la voglia, magari inconsapevole, di dire qualcosa, di comunicare con gli altri. Parliamo di linguaggi proprio per sottolineare la varietà delle rappresentazioni possibili che non si limitano certamente alle “lingue” come vengono comunemente intese. Secondo Walter Benjamin (1962) ogni comunicazione di contenuti spirituali, in qualunque forma essa avvenga, è linguaggio. I linguaggi sono a volte caratterizzati da regole, ma spesso l'imposizione non è totale: abbiamo la libertà di fare delle forzature, di inventare gesti, segni o parole nuove, di vedere se gli altri le accettano e iniziano a usarle. Insomma, non abbiamo di fronte entità monolitiche preconfezionate, ma una serie di campi che spesso si intersecano e su cui non di rado si può agire: dall'alto e dal basso.

Forme di espressione, costruzione di identità e di narrativa sono anche quelle, ad esempio, veicolate dai corpi. La *Scheggia* di Alessandra Castellani testimonia del particolare valore che assume la tecnica del tatuaggio *black and gray* nella comunità chicana di Los Angeles. L'epidermide come tela per la scrittura di messaggi, per la composizione di storie di vita, per la rivendicazione di un'alterità ancestrale incastonata nel contesto della *West coast* statunitense. I corpi, esposti, sbatacchiati, martoriati, sono al centro anche delle Immagini proposte da Alessia Masini. Il movimento punk si contraddistingue per la spettacolarizzazione delle performance, nelle quali tagli, sputi ed eccessi fisici sono altrettanto importanti della musica e ne accentuano il portato dissacrante e irriverente.

Innovazione e sperimentazione linguistiche e grafiche si ritrovano in due ulteriori modalità espressive da sempre patrimonio dei movimenti alternativi e antagonisti: la parola scritta e il fumetto. In una delle interviste presenti nel numero Sandro Gobetti racconta a Giovanni Pietrangeli la storia di «Infoxa», rivista nata negli anni novanta dalla fucina di idee costituita dai centri sociali italiani dell'epoca e precorritrice di temi e campagne che oggi mostrano tutta la loro attualità, quali la rivendicazione del reddito universale o la riflessione sulla precarietà e le nuove forme



di organizzazione del lavoro. In *ComicZ* – rubrica di «Zapruder» che fa il suo esordio con questo numero – Andromalis ci regala un *Piccolo manuale di conflitto linguistico* tutto giocato sulla giustapposizione di immagini e colori vivaci, sul *détournement* e sul *nonsense*. La rubrica *Altre narrazioni* propone, a sua volta, due riflessioni su cinema e serie tv volte a interrogare quel particolare linguaggio che, servendosi di macchina da presa, *storyboard* e scelta del soggetto, può essere fomite di conflitto o contribuire a una determinata rappresentazione della società.

In ultimo, un ritorno alla disciplina storica strettamente intesa. Nella *Storia al lavoro* Francesca Socrate riflette sulla linguistica dei corpora e sul suo impiego nella ricerca storica a partire dal suo studio sulle interviste a uomini e donne che hanno partecipato al '68: dall'analisi quantitativa delle parole e della loro ricorsività, all'analisi linguistica del testo e, infine, all'interpretazione. Proposta, questa, nella quale sembrano riecheggiare le parole di Koselleck, che ci paiono la chiosa migliore a questo editoriale:

Senza le formazioni sociali e i loro concetti, grazie ai quali esse – in modo riflessivo o autoriflessivo – cercano di definire e risolvere le proprie sfide, la storia non ci sarebbe, non potrebbe essere vissuta, né interpretata, né rappresentata, né raccontata. La società e il linguaggio costituiscono perciò i presupposti metastorici senza i quali non sono pensabili alcuna storia e alcuna storiografia (2009, p. 6).



BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, W.
(1962) *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* in Id., *Angelus novus*, Einaudi, Torino. [I ed. Berlin 1955].
- Bukowski, W.
(2019) *La buona educazione degli oppressi. Piccola storia del decoro*, Alegre, Roma.
- Dal Lago, A. e Giordano, S.
(2016) *Graffiti. Arte e ordine pubblico*, il Mulino, Bologna.
- Ferre, V.
(2002) *Tradurre è tradire. La traduzione come sovversione culturale sotto il fascismo*, Longo editore, Ravenna.
- Foucault, M.
(1971) *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris; trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- Klemperer, V.
(1998) *LT1. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze [I ed. Berlin, 1947].
- 12 Koselleck, R.
(2009) *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, il Mulino, Bologna [I ed. Frankfurt a.M., 2006].
- Simon, S.
(1996) *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*, Routledge, London and New York.
- Sabatini, A. (a cura di)
(1987) *Il sessismo nella lingua italiana*, Presidenza del consiglio dei ministri e Commissione nazionale per la parità e le pari opportunità fra uomo e donna, Roma.
- Simonini, A.
(2004) *Il linguaggio di Mussolini*, Bompiani, Milano [I ed. 1978].
- Trigo, S.
(2015) *Luuanda: nacionalização literária, reinvenção e angolanização da língua portuguesa* in Topa, F. e Pereira, E. (a cura di), *De Luuanda a Luandino: Veredas*, Citcem e Edições Afrontamento, Porto.
- wa Thiong'o, N.
(2015) *Decolonizzare la mente. La politica della lingua nella letteratura africana*, Jacobook, Milano. [I ed. Portsmouth, 1986].



ZOOM

Luca Des Dorides

SENZA PAROLE

LINGUE DEI SEGNI
E CONFLITTO SOCIALE

Non ho che una lingua, e non è la mia
Jacques Derrida

Le lingue dei segni sono un gruppo di oltre 140 lingue¹ storico-naturali dotate di caratteristiche autonome rispetto alle lingue parlate e accomunate dall'utilizzo della modalità visivo-gestuale (Stokoe 1978; Volterra 1987). Essendo nate naturalmente in seno a delle comunità di utilizzo ed essendo legate alle vicende storiche che queste hanno vissuto, le lingue dei segni sono centrali nella strutturazione delle varie comunità sorde presenti nel mondo e la loro storia si lega inevitabilmente con quella dei sordi condividendone i momenti di maggiore conflittualità.

Come tutte le altre lingue, anche quelle segnate sono un campo di dominio privilegiato dell'ideologia e rivestono un ruolo fondamentale all'interno delle dinamiche di potere che governano la vita di chi le usa. Le lingue, infatti, rappresentano una visione del mondo in grado di mettere in relazione il sentire comune con l'ideologia (Gramsci 1975) e uno strumento con cui creare concordanze fra ordine simbolico e realtà (Bourdieu 1998). Sono anche, le lingue, sistemi incorporati nelle comunità di utilizzo in grado di definire discorsivamente la soggettivazione dei propri utilizzatori (Butler 1990). Infine, le lingue sono esse stesse oggetto di specifici investimenti politici e ideologici, come l'identificazione fra lingua e nazione, che in quanto tali comportano letture etiche e morali del loro utilizzo (Kroskrity 2004). La possibilità di riassumere un tema tanto vasto ed eterogeneo come quello che riguarda le analisi dei rapporti fra lingua e potere esula dagli intenti di questo lavoro, ma è opportuno fissare alcuni punti chiave intorno ai quali si può realizzare un'analisi storica sulla conflittualità sociale legata alle lingue dei segni. Prima di tutto occorre considerare la lingua sia come luogo che come strumento delle lotte per il potere (Fairclough 1989), poi, da questo orizzonte, far derivare la consapevolezza che il complesso rapporto fra lingua, ideologia e potere vada cercato nella produzione di discorsi e pratiche di comunicazione che rendono riconoscibili e plausibili determinate forme di soggettività. Si tratta di un modello interpretativo molto comune negli studi sulla disabilità e che fa della lingua un luogo instabile, dove regna la polisemia e dove si lotta per il controllo dei significati (Medeghini 2013). La storia della conflittualità sociale legata all'utilizzo delle lingue dei segni deve però tener conto di una valenza politica aggiuntiva e decisiva rispetto agli altri conflitti linguistici: non è solamente la storia della lotta per una lingua piuttosto che un'altra, ma è anche quella della lotta per la possibilità stessa di avere una lingua (Mayberry, Lock e Kazmi 2002; Murray et al. 2016).

Almeno fino alla metà del secolo scorso, infatti, le possibilità di migliorare significativamente l'accesso al suono erano sostanzialmente

¹ Ethnologue Sign Language Subgroups, www.ethnologue.com/subgroups/sign-language.



Roberto Andrei; Istituto Statale Sordi di Roma 1958 post; esame audiometrico; © Istituto Statale Sordi di Roma

nulle e anche l'apprendimento della lingua parlata era spesso molto deficitario. Gli stessi educatori, almeno nelle parole di Giulio Ferreri, «credono in fatti che il *sordomuto* [corsivo nell'originale] propriamente detto non arrivi, se non per straordinaria circostanza, a migliorare mai il suo udito» (1898, p. 3).

In queste condizioni, considerando che oltre il 90% delle persone sorde nasce da genitori udenti (Caselli, Maragna e Volterra 2006) e che ancora a fine Ottocento solo un quarto dei sordi in età scolare veniva istruito (Raseri 1880), moltissimi bambini sordi vivevano una situazione di deprivazione linguistica che poteva comprometterne il pieno sviluppo intellettuale. Il diritto alla lingua dei segni è quindi legato all'integrità psicofisica dell'individuo e unisce i diritti linguistici e quelli umani in un unico insieme definito «diritti umani linguistici» (Skutnab-Kangas 2000; Murray 2015).

Esiste dunque uno scarto significativo tra quella dei sordi e le altre minoranze linguistiche: per i sordi, al contrario delle altre, essere una minoranza linguistica è una condizione molto debole dal punto di vista generazionale e territoriale ma fortissimamente legata alla corporeità dell'individuo.

Nella maggior parte dei casi, quindi, le persone sorde non nascono già all'interno della comunità sorda e apprendono la lingua dei segni con tempi e modi estremamente variabili. Per quanto quella segnata sia l'unica lingua che storicamente possano acquisire in modo spontaneo e naturale (Jokinen 2000), la possibilità di accedere a degli input





Roberto Andrei; Istituto Statale Sordi di Roma 1958 post; gruppo di studenti in aula; © Istituto Statale Sordi di Roma

16 adeguati è però molto debole sull'asse generazionale ed è vincolata alle particolari modalità organizzative con cui la società affronta la questione dell'apprendimento della lingua da parte di un bambino sordo. In questo contesto i concetti stessi di lingua madre e prima lingua devono essere problematizzati maggiormente e devono porre maggiore attenzione nei confronti delle atipicità. Anzi, quell'idea di lingua principale deve saper considerare l'atipicità come una costante e comprendere indistintamente la lingua che si apprende per prima,



Roberto Andrei; Istituto Statale Sordi di Roma 1958 post; studentesse in aula durante il dettato; © Istituto Statale Sordi di Roma

quella in cui ci si identifica, quella che si conosce meglio o quella che viene usata maggiormente (Skutnab-Kangas 2000; 2008). S'introduce così anche l'ipotesi che la lingua appresa per prima e quella del contesto sociale in cui si è cresciuti possa, in alcuni casi, non essere né la più usata, né quella che si conosca meglio e neppure, infine, quella in cui ci si identifichi.

Anche il concetto di minoranza, che per i sordi si realizza per lo più a partire dalla lingua, sembra essere meglio gestibile se inteso in modo dinamico. Appartenere a una minoranza, in questo caso, è anche il frutto di una scelta individuale (Skutnab-Kangas e Phillipson 1994) e questa appartenenza si deve declinare includendo persone che condividono una lingua ma non un territorio (de Varennes 2001; Marziale 2016; 2018). La minoranza linguistica dei sordi, dunque, si identificherebbe a partire dal combinato disposto dell'utilizzo di una lingua comune e di una scelta personale di appartenenza (Wheatley e Pabsch 2012).

La diffusione nell'utilizzo delle lingue dei segni e la possibilità che queste esistano concretamente come lingua di riferimento è inevitabilmente un fatto politico che riguarda le azioni concrete messe in atto dalla società riguardo l'acquisizione del linguaggio da parte dei bambini sordi. Ma non tutti i genitori di bambini sordi, che compiono scelte decisive negli anni della primissima infanzia, desiderano che i propri figli inizino un percorso che comprenda l'apprendimento della lingua dei segni. Anche chi decide per l'uso esclusivo della lingua

ZOOM

17



parlata, però, ha bisogno di interventi decisivi e onerosi perché sia scongiurato il rischio di una mancata piena acquisizione del linguaggio (Caselli e Rinaldi 2019). Ne deriva un'elevata conflittualità per l'accaparramento delle risorse rese disponibili dai sistemi di welfare che può portare a una forte contrapposizione circa le politiche da attuare in merito alla lingua dei segni. In Italia, dove il vincolo della compatibilità macroeconomica e l'instabilità politica hanno rallentato il passaggio a un welfare più fortemente improntato sull'investimento sociale, il sistema assistenziale ha subito spesso la tentazione di prediligere i trasferimenti di reddito decisi dal governo centrale per via fiscale in luogo della strutturazione di servizi (Ascoli 2011). In questo contesto lo scontro per l'accesso alle risorse per i servizi è divenuto particolarmente problematico contribuendo, caso unico nell'Unione europea, a impedire un riconoscimento giuridico della lingua dei segni italiana (lis) da parte del parlamento nazionale.

Questa fortissima conflittualità è all'origine di pregiudizi e discriminazioni che arrivano addirittura a negare la linguisticità stessa delle lingue dei segni: non sarebbero vere lingue, non avrebbero una sintassi, sarebbero mera gestualità o pantomima, dipenderebbero dalla situazione concreta e non potrebbero esprimere concetti astratti (Burns, Matthews e Nolan-Conray 2001). Questa negazione della dignità linguistica è un tratto caratteristico dell'ostilità alle lingue dei segni ed è dovuto a un'alterità molto più profonda rispetto a quella di essere lingue di minoranza. È un'alterità archetipica e insondabile che risale all'idea che il linguaggio, una delle caratteristiche fondamentali in grado di distinguere l'uomo dall'animale, si riconosca unicamente nella parola. Assumendo acriticamente la parola come unico modo in cui possa esprimersi questa umanità, la civiltà occidentale ha subito la tentazione di relegare le lingue segnate nel campo del non umano o del non propriamente umano. La sordità è stata quindi vissuta come scarto corporeo dalla norma e ha condiviso per secoli lo spazio simbolico delle alterità corporee. Questo scarto, che investe la relazione con il mondo attraverso il linguaggio, finisce per coinvolgere le stesse lingue dei segni e far deflagrare le incongruenze di una troppo rigida separazione fra natura e cultura. Matteo Schianchi, nella sua recente storia sociale della disabilità, propone una visione dell'alterità corporea come elemento perturbante alimentato da una dissonanza cognitiva che «provoca una gamma di reazioni molto diverse: da forme di diffidenza a sentimenti di confusione, impressionabilità, fino al terrore» (2019, p. 14). Di fronte al terrore del non pienamente umano si scatena una violenza simbolica (Bourdieu 1998) che cerca di ricomporre un ordine di accettabilità attraverso il potere di nominazione. È qui, in quel complesso sistema categoriale con cui si elabora in forma simbolica la realtà, che si dispiega il potere illocutorio della lingua e la sordità assume le caratteristiche di un performativo simili a quelle descritte per il genere (Wrigley 1996). Nominare, etichettare e diagnosticare diventano inevitabilmente operazioni cariche di significati con cui viene



ZOOM

Roberto Andrei; Istituto Statale Sordi di Roma 1958 post; studentessa si esercita alla lavagna; © Istituto Statale Sordi di Roma

crea una concordanza fra le strutture sociali che le hanno prodotte e il soggetto verso cui questo potere di nominazione viene rivolto. Questa concordanza ristabilisce una coerenza fra simbolico e reale producendo un senso di naturalità e di inevitabilità che mascherano la sua contingenza e la violenza simbolica inevitabilmente soggiacente all'atto stesso di nominare. Opera dunque, anche per i sordi, quel complesso dispositivo di marginalizzazione che gli studi sulla disabilità hanno identificato in un modello, quello medico individuale, in cui lo

19



scarto, l'incongruenza e la discrasia vengono fatti collassare interamente sull'individuo, trasformandolo nello sfortunato protagonista di una tragedia personale (Ferrucci 2004). Questo consolidato modello di governamentalità del perturbante si struttura intorno a un immaginario simbolico, quello abilista fondato sul normotipo, che trova la sua concordanza con le strutture del reale tramite quell'insieme eterogeneo di discorsi, istituzioni, enunciati scientifici e morali che attraverso il detto e il non detto costituiscono quelli che Foucault chiama dispositivi (Agamben 2006). Nel caso dei sordi e delle lingue dei segni il paradigma abilista, l'audismo (Humphries 1977), si realizza a partire dalle istituzioni mediche e da quelle scolastiche ma non corrisponde interamente a esse. È invece, l'audismo, un vero e proprio potere di normalizzazione «che in sé stesso ha una sua autonomia e le sue regole» un potere che «senza fondarsi mai su una sola istituzione, ma attraverso l'interazione tra istituzioni diverse ha esteso la sua sovranità nella nostra società» (Foucault 2009, p. 33). Un potere che nella sua autonomia riesce a resistere sia ai reiterati fallimenti della medicina nel tentativo di curare la sordità (Arnaud 2014), sia agli scontri che alle volte contrappongono medici ed educatori (Roccaforte, Gulli e Volterra 2017).

L'INFELICE E IL BENEFATTORE

Nella riflessione sul proprio passato portata avanti dalla comunità sorda internazionale si riconoscono tre momenti chiave che la costituiscono come una comunità di memoria a tutti gli effetti, ognuno indissolubilmente legato all'utilizzo delle lingue dei segni: il loro affermarsi come strumento per l'educazione dei sordi nella seconda metà del Settecento, la sostanziale estromissione dalle aule scolastiche alla fine dell'Ottocento e, infine, la riscoperta della linguisticità delle lingue segnate nella seconda metà del Novecento. In questa lettura del passato la storia delle discriminazioni subite dalle lingue dei segni tra Otto e Novecento ha avuto un ruolo centrale nella strutturazione dell'identità sorda e molti autori concordano nel ritenere quello dei sordi un gruppo oppresso (Lane 1992; Baynton 1996; Ladd 2003). Il primo di questi momenti è la fondazione della scuola per sordi di Parigi da parte dell'abate de l'Épée nel 1760. L'abate francese non è il primo e neppure l'unico a usare forme di comunicazione gestuale nell'istruzione dei sordi ma a lui si riconosce il merito di aver dato l'avvio, nella Parigi illuminista, al primo concreto tentativo di istruire sistematicamente anche i sordi provenienti da famiglie povere o non in grado di pagare un precettore (Bezagu-Deluy 1990). Quando nel 1760 l'abate de L'Épée fonda la sua scuola, quindi, pone le basi non solo perché di lì a breve «per la prima volta nella loro storia, dei sordi poss[a]no rivendicare un'appartenenza a una minoranza specifica» (Encrevé 2012, p. 13), ma perché i sordi, sottratti alla logica dell'infermità e tutelati dalla deprivazione linguistica e culturale,



possano finalmente partecipare al discorso pubblico sulla sordità. Ed è proprio in quei decenni, infatti, che i primi autori sordi fanno ingresso in una storia che fino ad allora era stata scritta dagli udenti per raccontare le gesta di benefattori anche loro udenti. Nomi di educatori e intellettuali sordi come Massieu e Clerc in Francia (Cantin 2017) o Carbonieri e Basso in Italia (Pigliacampo 2000; Morandini 2010) iniziano a comparire nella pubblicistica ottocentesca costituendo un primo embrione di attivismo sordo. Si tratta di una sparuta minoranza di sordi emersa dal ristretto gruppo di quelli che ha avuto il privilegio di entrare in uno dei grandi istituti per sordi ma finalmente, come nel caso di Berthier (1852), i sordi acquisiscono la capacità di partecipare alla riflessione su sé stessi e sul proprio passato. In Italia la storia di questi primi autori sordi è ancora poco studiata ma rimane plausibile pensare che il loro contributo, seppur preziosissimo, abbia modificato molto poco l'immagine del sordo all'interno di una pubblicistica, quella ottocentesca, dove i ruoli erano stabilmente costruiti su due personaggi principali: l'infelice e il benefattore. In questo schema narrativo il sordo rappresenta il bisogno, l'anormalità e la necessità di cure tipici del nascente modello medico-assistenziale ottocentesco mentre l'udente rappresenta l'afflato, cristiano e positivista, di accudire il derelitto, curarlo e restituirlo al consesso umano attraverso l'attività emendatrice. Mancano completamente analisi critiche del discorso rivolte alla stampa ottocentesca sulla sordità, eppure non può sfuggire la sistematicità con cui si faceva ricorso a termini e costruzioni retoriche che confinavano le persone sorde in una condizione di subalternità. In quegli anni, e ancora per tutta la prima metà del Novecento, i riferimenti ai sordi erano sempre accompagnati da un dispositivo linguistico che ne rafforzava la marginalità e l'incompletezza attraverso un lessico in cui il sordo è sempre infelice, sventurato, derelitto, disgraziato, infermo o ignorante. Le fonti a stampa che riguardano le controverse vicende dell'otoiatra Eduardo Giampietro sono emblematiche di questo ordine del discorso che le pubblicazioni dell'epoca trasudano quasi da ogni pagina. In questo scontro Giampietro, otoiatria, si confronta anche violentemente con i suoi allievi del Real Albergo dei Poveri di Napoli e con alcuni importanti educatori di sordi come Giulio Ferreri e Carlo Perini (Perini 1889; Ferreri 1898; Giampietro 1902). Nel complesso dibattito che si articola intorno all'accusa di compiere cure inutili e disumane sui suoi allievi anche i sordi lasciano traccia diretta di sé e del proprio modo di costruire il discorso pubblico che li riguarda. Se non stupisce che lo stesso Giampietro e gli educatori confermino il repertorio lessicale appena riportato, più significativo è il fatto che anche i sordi intervenuti utilizzino gli stessi termini e le stesse retoriche. I sordi sono infelici e disgraziati anche per l'attivista sordo romano Francesco Micheloni (1888, pp. 10-16) e sono «infelici compagni di sventura» per il sordo Biagio Maione (Roccaforte, Gulli e Volterra 2017, p. 373). Esempolari, in questo senso, le raccomandazioni che Micheloni rivolge ai genitori di bambini sordi:

ZOOM

21





Autore sconosciuto; Istituto Statale Sordi di Roma prima metà del XX secolo; studenti in aula magna; © Istituto Statale Sordi di Roma



ZOOM



Mi auguro che tutti i genitori che abbiano avuto la grave sventura di avere un figlio sordomuto non vorranno affidarlo alle cure di ciarlatani e impostori che promettono mari e monti e sempre con grave detrimento degli infelici [...] invece invieranno nei collegi [...] dove saranno amati ed educati da intelligenti e caritatevoli precettori" (1888, p. 7).

Questo stato di cose non cambia nemmeno quando il Congresso internazionale per il miglioramento della sorte dei sordomuti, tenutosi a Milano nel settembre del 1880, impone una svolta oralista nell'istruzione dei sordi. Il Congresso di Milano è forse il luogo della memoria per eccellenza della comunità sorda internazionale ed è indubbiamente il momento in cui un lungo percorso di revisione dell'istruzione dei sordi, ostile all'utilizzo delle lingue dei segni, trova la vittoria decisiva che ne consente un'istituzionalizzazione diffusa a livello internazionale (Facchini 1995; Encrevé 2008). In una visione fortemente polarizzata della contrapposizione fra sordi e udenti Milano rappresenta l'inizio di un'oppressione, una sorta di "medioevo" delle comunità sorde (Lane 1992) che durerà fino alla *Deaf resurgence*, la svolta culturale avviata dagli studi pionieristici sulla lingua dei segni americana di William Stokoe negli anni cinquanta del secolo scorso (Ladd 2003).

Nonostante i diversi modi in cui si possa interpretare questo passato, è indubbio che i pregiudizi nei confronti delle lingue dei segni abbiano imposto a intere generazioni di sordi una sorta di bilinguismo sottrattivo per cui la lingua dei segni veniva considerata, spesso dalle stesse persone sorde, come una lingua di minor valore o di cui vergognarsi (Burns, Matthews e Nolan-Conray 2001; Fontana et al. 2015). L'ampia bibliografia in materia trova riscontri nella memoria dei sordi anziani che hanno vissuto l'epoca delle grandi scuole speciali prima che la legge 517/77, quella sull'inclusione scolastica, e gli studi sulle lingue dei segni mutassero radicalmente i percorsi di vita dei sordi italiani. G. è nata sorda in piena epoca fascista, quando i medici hanno comunicato la diagnosi della sua sordità la madre è svenuta. Circa venti anni dopo è il suo turno di far fronte alla prospettiva che anche sua figlia sia nata sorda:

G: Quando mia figlia è diventata sorda... no, non lo è diventata, lo era già appena nata... i miei, mia madre la chiamava, la chiamava e anche mio padre batteva le mani ma niente, lei non si girava, allora mi hanno detto: «E. è sordomuta». E io ho risposto: «Ma vaffanculo, non è vero!». Ero disperata all'inizio, poi invece piano piano, tra l'altro era sveglia e prendeva i segni molto rapidamente, mi sono abituata ed è stato tutto molto normale. Quando poi è diventata più grandicella, aveva 8-9 anni, stava sempre lì a segnare e a me sembrava brutto, mi vergognavo, e le tenevo le mani, così la portavo in giro per mano, lei voleva segnare, si agitava e io invece le trattenevo le mani perché non volevo che segnasse. Poi invece in modo molto naturale è andato tutto bene.

INTERVISTATRICE: E come mai [ti vergognavi]?

G: Perché tutti la guardavano e io non volevo, la gente che la vedeva agitarsi così non capiva perché muovesse tanto le mani, per questo la trattenevo, poi è passato anche questo momento².



Nonostante si condividessero i pregiudizi sulle lingue dei segni, però, queste erano riconosciute come lingue principali con cui le persone sorde comunicavano tra loro all'interno della comunità, dividendo nettamente il campo fra un mondo alto in cui regnava la lingua parlata – la sfera pubblica, l'istruzione e il mondo degli udenti – e un mondo basso, composto quasi esclusivamente dai sordi e dai loro famigliari, afferente principalmente alle relazioni interpersonali e parentali.

C: [...] mio padre decise di portarmi con sé al circolo dei sordi dell'Ens [Ente nazionale sordi, nda] per cercarmi un uomo da sposare [...] Era la prima volta che andavo al circolo con altri sordi [...] intorno a me tutti stavano segnando, muovevano le mani, e allora io ho iniziato a ridere. Non riuscivo a smettere di ridere! Non era possibile che stessero segnando, non era permesso [...] Anche mio fratello era con me e mi ha rimproverato perché stavo ridendo: «Questo è il mondo dei sordi, i sordomuti segnano. Non ridere!» [...] uno zio che viveva in un'altra città ed era in visita all'Ens mi disse «non devi ridere se vedi le persone segnare, i sordi parlano con le mani, non ridere» [...] Così da quel momento ho ricominciato a segnare, ma non fuori, in pubblico³.

Una lingua importante ma che in Italia non aveva nemmeno un nome (Fontana et al. 2015). B., sordo e figlio di genitori sordi, uno dei primi insegnanti di lingua dei segni italiana, così racconta gli inizi della sua collaborazione alla stesura di uno dei primi dizionari della lingua dei segni italiana (Radutzky 1992):

B: Elena Radutzky mi scelse perché aveva scoperto che segnavo bene [...] io accettai volentieri, mi proposero un lavoro sulla lis, io avevo diciotto anni e della lis non sapevo nulla. La lis ... boh ... poi scoprii tante cose [...] mi appassionai e cominciai a lavorare⁴.

Questi pregiudizi hanno iniziato a essere erosi solamente alla fine degli anni settanta quando le ricerche sulla lingua dei segni iniziate da William Stokoe alla Gallaudet, la prima università bilingue degli Stati Uniti, sono arrivate in Europa e in Italia (Manfredi Montanini, Fruggeri e Facchini 1979; Volterra e Stokoe 1985). Sulla spinta di questi studi si è realizzata una vera e propria "rivoluzione copernicana" che ha cambiato i contesti d'uso, la considerazione della lingua dei segni e la lingua stessa (Fontana et al. 2015). Si tratta di un processo che con tempi e modi diversi si è ripetuto in molti paesi e che rappresenta un momento di svolta per i sordi. Nella narrazione autoetnografica della comunità sorda questi studi rappresentano la ricomposizione di un ordine alterato dal congresso di Milano.

DEAF PRESIDENT NOW!

La più famosa protesta delle persone sorde è stata senza dubbio

② GF, intervistata a Roma il 09/06/2017, intervista conservata presso il costituendo archivio del progetto Horizon 2020 "Sign Hub".

③ RZ, intervistata ad Aramengo AT il 08/07/2017, intervista conservata presso il

costituendo archivio del progetto Horizon 2020 "Sign Hub".

④ BS, intervistato a Roma il 22/02/2017, intervista conservata presso il costituendo archivio del progetto Horizon 2020 "Sign Hub".



Autore sconosciuto; Washington D.C. 1988; studenti durante le manifestazioni per *Deaf President Now!*

quella portata avanti nel 1988 dagli studenti della Gallaudet a seguito dell'elezione di Elisabeth Zinser come settimo rettore della prima università del mondo interamente dedicata ai sordi. Di fronte alla scelta dell'unico candidato udente fra i tre nomi proposti al *board* la protesta degli studenti porta a uno scontro senza possibilità di compromessi. Vogliono un rettore sordo e lo vogliono subito: *Deaf President Now!* (Christiansen e Barnatt 1995; Gannon 2009).

Sono gli anni in cui si sta preparando l'American Disability Act (1990) e i media americani sono già abituati a interpretare le lotte per i diritti delle persone con disabilità guardando a eventi come gli scontri per l'approvazione del Civil Rights Act del 1965 a Selma, in Alabama, e i moti di Stonewall del 1969, che videro fronteggiarsi la comunità LGBT del Greenwich Village e la polizia di New York (Bond 2014). *Deaf President Now!* (Dpn) viene quindi riconosciuta fin da subito come una battaglia per i diritti civili e riceve una grandissima attenzione dalla stampa nazionale, portando nelle case degli americani una rappresentazione dei sordi orientata verso quella di un gruppo in lotta per i propri diritti e non più incentrata solamente sul racconto di *sad case* e *supercrips* (Haller 1992).

Per gli studenti della Gallaudet Dpn è lo scontro contro l'oppressione del mondo udente e contro l'idea, attribuita dai manifestanti a Jane Bassett Spilman, *chair of board* della Gallaudet, che «i sordi non sono pronti per avere ruoli nel mondo udente» (Shapiro 1993, p. 78). Dopo sette giorni di proteste, il 13 marzo del 1988, il *board*, stretto fra una fortissima pressione dal basso e la volontà politica di diversi membri del congresso, primo finanziatore della Gallaudet, accoglie e addirittura sopravanza le richieste dei manifestanti. L'inaudito diventa realtà: King



I. Jordan è il primo rettore sordo della Gallaudet, Philip Bravin il primo *chair of board* sordo e metà del nuovo consiglio di amministrazione è composto da sordi.

È una vera e propria rivoluzione destinata a cambiare per sempre il volto della Gallaudet, della comunità sorda statunitense e di quella internazionale. Ne sono coscienti anche i protagonisti della vicenda che dalle mani dello stesso Jordan annunciano, a sé stessi e al mondo, una nuova era:

Questo è un momento storico per i sordi in tutto il mondo [...] noi, insieme e uniti, abbiamo superato la nostra stessa riluttanza a lottare per i nostri diritti e per la nostra piena rappresentanza. Il mondo ha visto la comunità sorda diventare adulta. Non possiamo più accettare limiti su ciò che possiamo fare (Shapiro 1993, p. 83).

La rivolta della Gallaudet non è stata solamente una lotta degli studenti contro la violenza simbolica di cui erano stati fatti oggetto per tutti i 124 anni di vita dell'ateneo ma anche quella per l'*empowerment* delle persone sorde. Nel 1988 la presenza di persone sorde impiegate alla Gallaudet era molto bassa e scarso il loro apporto alle decisioni fondamentali su cosa questa università dovesse essere. Dopo Dpn, invece, il numero di sordi impegnati nei vari ruoli amministrativi e didattici della Gallaudet aumentò costantemente passando dal 25% del 1988 al 50% del 2012. Anche nel consiglio di amministrazione i sordi aumentarono costantemente, passando dai quattro su diciannove del 1988 alla maggioranza assoluta, e dopo Jordan sono stati nominati solo rettori sordi. Dpn, quindi, è l'inizio di una progressiva trasformazione della Gallaudet che ne ha accentuato sempre più il carattere di "Mecca" della comunità sorda statunitense e internazionale





Autore sconosciuto; Los Angeles 1987; Marlee Matlin.

(Armstrong 2014), in grado di opporsi a quel discorso scientifico sui sordi che per lo più era stato costruito senza il loro contributo, in una lingua che non era loro, da e per accademici udenti (Humphries 2014). Grazie a questo maggior coinvolgimento nei ruoli apicali della Gallaudet studenti e accademici sordi iniziarono a strutturare nuovi concetti sul modo in cui le persone sorde, individualmente e come



Veronica Spedicati; Roma 2017; Intervista per il progetto Sign Hub; © Istituto Statale Sordi di Roma

gruppo, potessero esprimere il proprio pieno potenziale attraverso percorsi di conoscenza e partecipazione in grado di rispondere ai loro reali bisogni linguistici, culturali e identitari (Holcomb 2012). Dpn non va quindi visto come un singolo evento ma come un processo, iniziato prima e proseguito dopo il 1988, il cui obiettivo era il controllo della Gallaudet.

Nel 2006 una nuova protesta in seno alla Gallaudet ha fatto riemergere alcuni nodi irrisolti che erano stati lasciati sullo sfondo della battaglia contro l'oppressione degli udenti. Alla fine del mandato di Jordan viene nominata a succedergli Jane K. Fernandes, sorda anche lei, ma la sua nomina viene immediatamente contestata da un gruppo di studenti e accademici del movimento Unity for Gallaudet. Tra le diverse ragioni dell'ostilità alla nomina di Fernandes è fin da subito emersa quella relativa al fatto che lei, cresciuta oralista e arrivata solo da adulta alla lingua dei segni, fosse percepita come «non abbastanza sorda». Questa accusa è stata subito rigettata da molti all'interno del movimento di protesta ma il problema del «non abbastanza sordo» era invece vivo e vegeto tra studiosi, studenti e attivisti sordi (Davis 2007)

ZOOM

29



ed era giunto il momento di riflettere seriamente su un approccio più inclusivo alla sordità che superasse quello fondato sull'immagine del *native white american sign language users*, realizzata a partire dalla necessità di reagire all'oppressione subita (Myers e Fernandes 2009). L'idea di un passato di oppressione, per lo più operato attraverso il sistema educativo, aveva infatti reso possibile denunciare l'effettiva presenza di pratiche oppressive e ribellarsi a esse ma non aveva permesso di sottrarsi alla tentazione di seguire una logica binaria che contrappone una monolitica maggioranza udente che detiene il potere a un'altrettanto monolitica minoranza sorda che non lo ha. Occorre quindi rivolgersi ai luoghi della memoria che strutturano le comunità cercando non solamente il passato ma i significati con cui questi contribuiscono a modellare le esigenze del presente.

Autori importanti come Paddy Ladd (2003) e Harlan Lane (1992), anche se in modo diverso, hanno sottostimato l'aspetto produttivo delle relazioni di potere limitandosi, più o meno strettamente, alla denuncia dei loro aspetti oppressivi. Il potere, però, non è tanto la facoltà di proibire quanto piuttosto la capacità di costruire determinate forme di soggettività. Solo negli ultimi anni questa impostazione, in parte condivisa da altri autori (Baynton 1996), si è aperta a una visione più dinamica delle relazioni che i sordi intrattengono con il mondo degli udenti (Edwards 2012), una visione in cui la comunità sorda, al pari delle altre, viene vista come un prodotto di specifiche relazioni di potere e non come qualcosa nato nonostante il potere (Friedner 2010). Occuparsene, quindi, significa porsi il problema delle relazioni costruttive con il potere, anche quello che opprime.

Per recuperare questa visione dinamica delle relazioni di potere occorre problematizzare maggiormente l'idea di identità sorda e prendere coscienza di come sia fondamentale mantenere «la prospettiva che le identità dhh [*Deaf and Hard of Hearing*] sono una moltitudine di identità che interagiscono fra loro per dar vita all'unicità di ciascun individuo» (Leigh 2010, p. 196). Assumere questa complessità significa rifiutarsi di inasprire l'identità sorda in forme totalizzanti e spezzare il vincolo che troppo spesso lega e subordina la storia dei sordi all'oppressione da parte degli udenti. Le persone sorde sono state oppresse e si sono opposte a questa oppressione, ma la loro storia non è solo questo.

Anche l'utilizzo di una lente focale tarata sul concetto di marginalità non è esente da criticità. Le persone sorde sono state percepite come marginali, ma il concetto di marginalità è un modo sottrattivo di vedere il mondo che offre una visione unidirezionale, una visione incentrata sull'esistenza di un centro che rende possibile quella delle periferie. È un concetto inadeguato a comprendere la complessità delle connessioni, delle relazioni e delle stratificazioni identitarie della vita reale e che si struttura a partire dalla capacità di gestire le rappresentazioni simboliche. Per queste sue caratteristiche è quindi soggetto al rischio di assumere forme etnocentriche che sottostimano



le capacità di interazione strategica con la realtà di quelli che vengono considerati marginali (Perlman 1976; Forgacs 2014). Questo genere di tensioni ha recentemente spinto alcuni autori a problematizzare l'idea che l'identità sorda possa essere considerata un punto di arrivo e a pensare che occorra, invece, lasciar emergere le differenze interne al mondo dei sordi (Friedner e Kusters 2015). Le comunità sorde, altrimenti, rischiano di essere viste come un qualcosa di inevitabile e già dato, qualcosa di preesistente ai contesti storici che le hanno formate e le modificano incessantemente. L'impressione è che una nuova generazione di accademici e attivisti della comunità sorda sia oggi pronta a un più maturo rapporto con la dimensione plurale e dinamica della propria appartenenza, sia ripensando il proprio rapporto con l'essentialismo (Kusters e De Meulder 2013; Ladd 2015), sia affrontando, più o meno apertamente, la questione dell'intersezionalità (Ruiz-Williams, Burke, Chong et al. 2015; Barpaga 2015). Per affrontare il passato dei sordi e delle lingue dei segni, quindi, i concetti di oppressione e marginalizzazione sono fondamentali ma non possono essere considerati esaustivi. Questi concetti, come abbiamo visto, tendono a sottostimare la complessità delle stratificazioni sociali, culturali e identitarie che interessano le persone sorde mentre è necessario problematizzare maggiormente il rapporto con il potere. Il potere, infatti, non è qualcosa che qualcuno possiede e qualcun altro no, ma un elemento ubiquo, inerente a ognuno di noi perché insito nelle relazioni tra gli individui (Foucault 1976). In ragione di questo suo carattere situato il potere ci rende tutti partecipi dell'incessante processo con cui viene prodotto e riprodotto nei contesti sociali. L'utilizzo di *framework* metodologici mutuati dalle teorizzazioni foucaultiane circa la governamentalità non è un fatto nuovo nell'indagine sul passato dei sordi ma il suo uso si è rivolto principalmente alla denuncia dell'oppressione come di un fatto socialmente costruito dagli udenti e molto poco, invece, a cercar di capire il ruolo dei sordi in questa incessante produzione e riproduzione delle relazioni di potere dentro e fuori la comunità stessa (Lane 1992; Ladd 2003). Soprattutto durante i primi anni della *Deaf awareness*, in cui più forte era la necessità di una rottura radicale nei confronti del modello medico abilista, si è fatta poca distinzione fra rapporti di potere e rapporti di dominio. Nell'esigenza di denunciare i rapporti di dominio incardinati nelle istituzioni scolastiche e mediche, che coagulavano in questi apparati la violenza reale e simbolica del paradigma abilista, si è finito per farli coincidere con i rapporti di potere facendo perdere la dimensione produttiva di questi ultimi. L'attenzione si è quindi spostata dai meccanismi con i quali il potere si riproduce incessantemente alla ricerca del bene e del male nelle concrete situazioni di dominio. Così facendo, la nascita di un frame interpretativo incentrato sulla visione culturale della sordità, alternativo a quello medico e rappresentato simbolicamente dall'utilizzo della D maiuscola per definire le persone *culturally Deaf* (Woodward 1972), non ha saputo pienamente sottrarsi

ZOOM

31



alle dinamiche messe in moto dalla violenza del pensiero unificante e dall'utilizzo di modelli interpretativi che «esasperano le differenze promuovendo l'esclusione in nome di una presunta autenticità» (Fontana 2017, p. 248).

CONCLUSIONI

Negli ultimi venti anni le lotte per il riconoscimento delle lingue dei segni hanno catalizzato le speranze per un cambiamento delle comunità sorde (Pabsch 2017), ma hanno anche evidenziato una complessità che non è pienamente affrontabile attraverso le logiche binarie del confronto fra il modello medico e quello della minoranza linguistica (De Meulder, Murray e McKee 2019). La crescente attenzione verso il riconoscimento delle lingue dei segni ha infatti evidenziato come questo si componga di un insieme di diritti che sono umani, linguistici, di minoranza e afferenti alle persone con disabilità (Queer e de Quadros 2012; Murray 2015). Un sistema complesso, quindi, che ha sopravanzato la tradizionale contrapposizione fra il frame culturale e quello patologico per orientarsi verso un approccio intersezionale alla questione dei diritti (De Meulder, Murray e McKee 2019).

La realtà concreta delle leggi sul riconoscimento delle lingue dei segni offre però un quadro ancora instabile in cui convivono riconoscimenti espliciti – realizzati mediante leggi relative alle lingue di minoranza, come il British Sign Language in Scozia (Lawson, McLean, O'Neil et al. 2019) – e riconoscimenti impliciti – riferimenti a queste lingue all'interno di provvedimenti sull'accessibilità e i sui diritti delle persone con disabilità, come l'American Disability Act negli Stati Uniti o la legge 104 del 1992 in Italia (Murray 2019; Geraci e Insolera 2019).

Il caso del riconoscimento della LIS è fortemente significativo nel rappresentare le sfide che le comunità sorde stanno affrontando in questo inizio di millennio. Nel nostro paese, dove si vive la paradossale situazione per cui la lingua dei segni è riconosciuta da numerosi parlamenti regionali ma non da quello nazionale, si registra la difficoltà dell'ordinamento italiano a recepire e applicare il concetto di minoranza linguistica non territoriale in ragione della legge n. 482/1999 (Marziale 2018). Queste difficoltà determinano un processo per cui le principali leggi che creano diritti relativi all'utilizzo delle lingue dei segni sono ancora oggi dei riconoscimenti impliciti inseriti in contesti normativi relativi all'accessibilità e ai diritti delle persone con disabilità. Molti dei servizi collegati a questo settore, però, vengono sempre più spesso delegati ad associazioni di categoria e soggetti privati alimentando ulteriormente la competizione per le risorse fra sostenitori e oppositori della lingua dei segni. L'ostilità alle lingue dei segni, quindi, si radicalizza e torna a proporre, anche in sede parlamentare, l'idea che la lingua dei segni non sia una vera lingua ma che sarebbe più corretto parlare di «linguaggio o tecnica dei segni, anziché di lingua» (onorevole Molteni del Partito democratico), «linguaggio o tecnica



comunicativa mimico-gestuale» (onorevole Binetti dell'Unione di centro), «linguaggio o tecnica comunicativa», (onorevole Rondini della Lega nord – Padania)⁵. Così facendo si rifiuta ogni possibile coesistenza fra i diritti di minoranza e i diritti delle persone con disabilità negando alla sordità ogni interpretazione aggiuntiva a quella medica:

È indispensabile premettere che in Italia il movimento delle persone con disabilità non può concepire che esista una comunità fondata su una specifica tipologia di disabilità. Sarebbe veramente paradossale legiferare per promuovere una comunità di sordi, di distrofici o di poliomielitici, di ciechi o di paraplegici e di obesi ecc., piuttosto che produrre politiche per l'inclusione sociale e il superamento dell'handicap e affermare il diritto all'autonomia personale per una vita indipendente. Riconoscere dunque la Lis, quale lingua della minoranza culturale e linguistica ovvero della comunità delle persone sorde, apparirebbe oggi anacronistico e fuorviante, creerebbe uno stigma negativo e discriminatorio per le persone sorde che invece si vorrebbero tutelare⁶.

Di fronte alle pressioni con cui alcuni oppositori alla lingua dei segni rinnovano l'anacronistico conflitto fra modello medico e modello culturale della sordità, la sfida cui è chiamata la comunità sorda italiana è oggi quella di evitare l'etnicizzazione del conflitto e sottrarsi a quella logica già descritta da Brazzoduro e Cristofori su «Zapruder» per cui

Nel mercato politico che regola la concorrenza fra le vittime, ognuna di queste rivendica per sé, *come comunità* [corsivo nell'originale], il riconoscimento di discriminazioni positive in nome delle ingiustizie subite in un passato prossimo o remoto. Si configura così una (ri)costruzione della/e storia/e incentrata sulla figura della vittima (2010, p. 4).

Una logica, questa, che seppur funzionale a un migliore accesso alle risorse rese disponibili dal disimpegno dello stato nel terzo settore rappresenta un superamento solo parziale del *sick role* costruito dal modello medico. Il conflitto sul riconoscimento, in definitiva, evidenzia come il sistema non sia ancora in grado di includere le diversità quali parti di un insieme composito che vivono dinamicamente il medesimo spazio sociale e continui a esercitare, invece, una pressione affinché i gruppi operino delle reificazioni del contingente storico per gestire i conflitti del contemporaneo. In questo modo il conflitto generato dalle incessanti nuove richieste di riconoscimento (Honneth 2019) invece di essere assunto come lessico produttivo dello sviluppo sociale favorisce la balcanizzazione delle rivendicazioni.

⁵ www.lissubito.com/wp-content/uploads/2011/05/TERZA-SEDUTA-3-maggio-2011.pdf

⁶ <http://www.senato.it/application/xmanager/>



BIBLIOGRAFIA

ZAPRUDER 52

Agamben, G.
(2006) *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Milano.

Armstrong, D.
(2014) *Deaf President Now and the Struggle for Deaf Control of Gallaudet University*, «Sign Language Studies», 15, 1, pp. 42-56.

Arnaud, S.
(2014) *Fashioning a role for medicine: Alexandre-Louis-Paul Blanchet and the care of the deaf in mid-nineteenth-century France*, «Social history of medicine», 28(2), pp. 288-307.

Ascoli, U. (a cura di)
(2011) *Il welfare in Italia*, il Mulino, Bologna.

Baynton, D.
(1996) *Forbidden Signs: American Culture and the Campaign against Sign Language*, Chicago University Press, Chicago.

Barpaga, R.
(2015) *Double Discrimination: Made in Britain*, Neath Films, London.

Berthier, F.
(1852) *L'abbé de l'Épée: sa vie, son apostolat, ses travaux, sa lutte et ses succès*, M. Lévy, Paris.

Bezagu-Deluy, M.
(1990) *L'abbé de l'Épée: instituteur gratuit des sourds et muets, 1712-1789*, Seghers, Paris.

Bond, J.
(2014) *From Civil Rights to Human Rights*, «Sign Language Studies», 15, 1, pp. 10-20.

Bourdieu, P.
(1998) *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

Brazzoduro, A. e Cristofori, S.
(2010) *A ciascuno il suo posto. Cartografie dell'ossessione identitaria*, «Zapruder», 22, pp. 2-7.

Burns, S., Matthews, P.A. e Nolan-Conray, E.
(2001) *Language Attitudes*, in *The Sociolinguistic of Sign Languages*, Ceil Lucas (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 181-216.

Butler, J.
(2013) *Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma [1 ed. London, 1990].

Cantinn, Y. e Cantinn, A.
(2017) *Dictionnaire biographique des grands sourds en France. Les silencieux de France (1450-1920)*, Archives Culture, Paris.

Caselli, M., Maragna, S. e Volterra, V.
(2006) *Linguaggio e sordità. Gesti, segni e parole nello sviluppo e nell'educazione*, il Mulino, Bologna.

Caselli, M. e Rinaldi, P.
(2019) *Lingua dei segni e impianto cocleare cooperano per un'educazione bilingue dei bambini sordi*, ENS, Roma.

Christiansen, J.B. e Barnartt, S.N.
(1995) *Deaf President Now!: The 1988 Revolution at Gallaudet University*, Gallaudet University Press, Washington D.C.

Davis, L. J.
(2007) *Deafness and the Riddle of Identity*, «The Chronicle Review», 53(19).

De Meulder, M., Murray, J.J. e McKee, R.
(2019) *The Legal Recognition of Sign Languages. Advocacy and Outcomes Around the World*, Multilingual Matters, Bristol.

Derrida, J.
(2004) *Il monolinguisimo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano [1 ed. Paris, 1996].

de Varennes, F.
(2001) *Language Rights as an Integral Part of Human Rights*, «International Journal of Multicultural Societies», 3(1), pp. 15-25.

Edwards, R.
(2012) *Words Made Flesh: Nineteenth-Century Deaf Education and the Growth of Deaf Culture*, New York University Press, New York.

Encrevé, F.
(2012) *Les sourds dans la société française au XIX siècle. Idée de progrès et langue des signes*. Ceraphis, Ivry-Sur-Seine.

Facchini, G.M.
(1995) *Commenti al Congresso di Milano del 1880*, in *Passato e presente. Uno sguardo sull'educazione dei Sordi in Italia*, a cura di Porcari Li Destri, G. e Volterra V., Gnocchi, Napoli, pp. 27-43.

Fairclough, N.
(1989) *Language and Power*, Longman, London.

Fernandes, J.K. e Myers, S. S.
(2009) *Inclusive Deaf Studies: Barriers and*

SENZA PAROLE

34





- Pathways, «Journal of Deaf Studies and Deaf Education», 15(1), pp. 17-29.
- Ferreri, G.
(1898) *Sul Sistema auricolare del dott. V. Urbantschitsch: Comunicazione fatta al Terzo Congresso Biennale della società italiana di laringologia, otologia e rinologia nella r. Università di Roma, 30 Ottobre 1897*, Tip. S. Bernardino Edit., Siena.
- Ferrucci, F.
(2004) *La disabilità come relazione sociale: gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Fontana, S.
(2017) *Esiste la Cultura Sorda?*, in *In Limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, a cura di Calzolaio, Ca' Foscari, Venezia, pp. 233-251.
- Fontana, S., Corazza, S., Boyes Braem, P. et al.
(2015) *Language Research and Language Community Change: Italian Sign Language 1981–2013*, «International Journal of the Sociology of Language», 2015(236), pp. 1-30.
- Forgacs, D.
(2014) *Margini d'Italia: l'esclusione sociale dall'Unità ad oggi*, Laterza, Roma [I ed. Cambridge, 2014].
- Foucault, M.
(1991) *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano [I ed. Paris, 1976].
- Foucault, M.
(2009) *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano [I ed. Paris, 1999].
- Friedner, M.
(2010) *Biopower, Biosociality, and Community Formation: How Biopower is Constitutive of the Deaf Community*, «Sign Language Studies», 10(3), pp. 336-345.
- Friedner, M. e Kusters, A.
(2015) *It's a Small World: International Deaf Spaces and Encounters*, Gallaudet University Press, Washington D.C.
- Gannon, J.
(2009) *The Week The World Heard Gallaudet*, Gallaudet University Press, Washington D.C.
- Geraci, C. e Insolera, H.
(2019) *The 'Language Issue': the Struggle and Path to the Recognition of LIS*, in *The Legal Recognition of Sign Languages. Advocacy and Outcomes Around the World*, De Meulder, M., Murray, J.J., MaKee, R.L. (eds.), Multilingual Matters, Bristol, pp. 176-190.
- Giampietro, E.
(1902) *Pagina di una storia umanitaria: la questione dei sordomuti in Italia*, Società Tipografica Fiorentina, Firenze.
- Gramsci, A.
(1975) Vol. 3: *Quaderni 12 (29) – 29 (21)*, Einaudi, Torino.
- Haller, B.
(1992) *Paternalism and Protest: The Presentation of Deaf Persons in the New York Time and Washington Post 1986-1990*, «Mass Com Review», vol. 20, pp. 169-179.
- Holcomb, T.K.
(2012) *Paving the Way to Reform in Deaf Education, in Deaf Epistemologies: Multiple Perspectives on the Acquisition of Knowledge*, Paul, P.V., Moores, D.F. (eds.), Gallaudet University Press, Washington D.C.
- Honneth, A.
(2019) *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano [I ed. Berlin, 2018].
- Humphries, T.
(1977) *Communicating Across Cultures (Deaf-Hearing) and Language Learning*, Doctoral dissertation. Cincinnati, OH: Union Institute and University.
- (2014) *Our Time: the Legacy of Twentieth Century*, «Sign Language Studies», 15, 1, pp. 57-77.
- Jokinen, M.
(2000) *The Linguistic Rights of Sign Language Users, in Right to Language: Equity, Power and Education*, R. Phillipson (ed.), Lawrence Erlbaum Associated, Mahwah, pp. 203-213.
- Kroskrity, P.
(2004) *Language Ideologies*, in *A Companion to Linguistic Anthropology*, Duranti, A., Blackwell, Malden.
- Kusters, A. e De Meulder, M.
(2013) *Understanding Deafhood: In Search of Its Meanings*, «American Annals of the Deaf», 158(5), pp. 428-438.
- Ladd, P.
(2003) *Understanding Deaf Culture: in Search of Deafhood*. Multilingual Matters, Clevedon.
(2015) *Global Deafhood: Exploring Myths and Realities, in It's a Small World: International Deaf Spaces and Encounters*. Friedner, M. e Kusters, A. (eds.), Gallaudet University Press,



Washington D.C., pp. 274-286.

Lane, H.

(1992) *The Mask of Benevolence: Disabling the Deaf Community*, Alfred A. Knopf, New York.

Lawson, L., McLean, F., O'Neill, R. et al.

(2019) *Recognising British Sign Language in Scotland*, in *The Legal Recognition of Sign Languages. Advocacy and Outcomes Around the World*, De Meulder, M., Murray, J.J. e MaKee, R.L. (eds.), Multilingual Matters, Bristol, pp. 67-81.

Leigh, I.

(2010) *Reflections on Identity*, in *The Oxford Handbook of Deaf Studies, Language and Education*, Marschark, M., Spencer, P. (eds.), Oxford University Press, pp. 195-209.

Manfredi Montanini, M., Fruggeri, L. e Facchini, M. (1979) *Dal gesto al gesto: il bambino sordo tra gesto e parola*, Cappelli, Bologna.

Marziale, B.

(2016) *La Torre di Babele: riflessioni intorno ai diritti umani linguistici*, in *Lingua dei segni, società, diritti*, a cura di B. Marziale e V. Volterra, Carocci, Roma.

(2018) *Sordità: una disabilità in diverse prospettive. La lingua dei segni come strumento di cittadinanza*, «Questione Giustizia», 3, pp. 56-64.

Mayberry, I., Lock, E. e Kazmi, H.

(2002) *Linguistic Ability and Early Language Exposure*, «Nature», pp. 417, p. 38.

Medeghini, R.

(2013) *Il linguaggio come problema*, in *Disability studies. Emancipazione, inclusione scolastica e sociale, cittadinanza*, Medeghini, R., D'Alessio, S., Marra, A.D. et al., Erickson, Trento, pp. 53-88.

Michelsoni, F.

(1888) *Un po' di tutto intorno ai Sordo-Muti*, Tipografia Agostiniana, Roma.

Morandini, M.C.

(2010) *La conquista della parola. L'educazione dei sordomuti a Torino tra Otto e Novecento*, SEI, Torino.

Murray, J.J.

(2015) *Linguistic Human Rights Discourse in Deaf Community Activism*, «Sign Language Studies», 15(4), pp. 379-410.

(2019) *American Sign Language Legislation in the USA*, in *The Legal Recognition of Sign Languages. Advocacy and Outcomes Around the World*, De Meulder, M., Murray, J.J. e

MaKee, R.L. (eds.), *Multilingual Matters*, Bristol, pp. 119-128.

Murray, J.J., Krauss, K., Down, E. et al.

(2016) *WFD Position Paper on the Language Right of Deaf Children*. <https://wfdeaf.org/wp-content/uploads/2017/01/WFD-Position-Paper-on-Language-Rights-of-Deaf-Children-7-Sept-2016.pdf>.

Myers, S.S. e Fernandes, J.K.

(2009) *Deaf Studies: a Critique of the Predominant US Theoretical Direction*, «Journal of Deaf Studies and Deaf Education», 15(1), pp. 30-48.

Pabsch, A.

(2017) *Sign Language Legislation as a Tool for Sustainability*, «American Annals of the Deaf», 162(4), pp. 365-376.

Perini, C.

(1889) *Il sordo-nato e l'otoiatria*, Tipografia Pontificia San Giuseppe, Milano.

Perman, J.

(1976) *The Myth of Marginality: Urban Poverty and Politics in Rio the Janeiro*, UCLA, Berkeley.

Pigliacampo, R.

(2000) *Il genio negato: Giacomo Carbonieri psicolinguista sordomuto del 19° secolo*, Cantagalli, Siena.

Queer, J. e de Quadros, R. (eds.)

(2012) *Special Issue: Language Planning and Policies for Sign Language*, «Sign Language Studies», 12(4).

Radutzky, E.

(1992) *Dizionario bilingue elementare della lingua italiana dei segni: oltre 2500 significati*, Kappa, Roma.

Raseri, E.

(1880) *Gli istituti e le scuole dei sordomuti in Italia: risultati dell'inchiesta statistica ordinata dal Comitato locale pel Congresso internazionale dei maestri dei sordomuti da tenersi in Milano nel settembre 1880*, Tipografia Elzeviriana nel Ministero delle Finanze, Roma.

Roccaforte, M., Gulli, T. e Volterra, V.

(2017) *La polemica tra un otoiatria laico, gli allievi «sordo-muti» e gli educatori clericali alla fine del 1800*, in *Lingua e patologia. Le frontiere interdisciplinari del linguaggio*, a cura di Dovetto, F.M., Aracne, Roma.

Ruiz-Williams, E., Burke, M., Chong, V. et al.

(2015) *“My Deaf Is Not Your Deaf”: Realizing Intersectional Realities at Gallaudet University*, in *It's a Small World: International Deaf Spaces*



and Encounters, Friedner, M. e Kusters, A. (eds.), Gallaudet University Press, Washington D.C., pp. 262-273.

Schianchi, M.
(2019) *Il debito simbolico: una storia sociale della disabilità in Italia tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma.

Shapiro, J.P.
(1993) *No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*, New York Times books, New York.

Skutnab-Kangas, T.
(2000) *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?*, Lawrence Erlbaum Associated, Mahwah.
(2008) *Bilingual Education and Sign Language as Mother Tongue of Deaf Children*, in *English in International Deaf Communication*, Kellet Bidoli, C.J. e Ochse, E. (eds.), Peter Lang, Bern, pp. 75-96.

Skutnab-Kangas, T. e Phillipson, R.
(1994) *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination*, Mouton De Gruyter, Berlin.

Stokoe, W.J.
(1978) *Sign Language Structure: the First Linguistic Analysis of American Sign Language*, MD Linstok Press, Silver Spring.

Volterra, V.
(1987) *La lingua italiana dei segni: la comunicazione visivo-gestuale dei sordi*, il Mulino, Bologna.

Volterra, V. e Stokoe, W.C. (eds.),
(1985) *SLR '83: Proceedings of the 3. International Symposium on Sign Language Research: Rome, June 22-26 1983*, Linstok Press, Silver Spring.

Wheatley, M. e Pabsch, A.
(2012) *Sign Language Legislation in the European Union - Edition II*, EUD, Brussel.

Woodward, J.
(1972) *Implications for Sociolinguistic Research Among the Deaf*, «Sign Language Studies» 1, 1-7.

Wrigley, O.
(1996) *The Politics of Deafness*, Gallaudet University Press, Washington D.C.

Le citazioni da testi in lingua straniera sono tutte tradotte dall'autore.

Tutti i link di questo articolo si intendono consultati l'ultima volta il 17 novembre 2019.



DIETRO LE QUINTE

Questo articolo è il frutto di un percorso iniziato dieci anni fa quando ho cominciato a lavorare per l'Istituto statale sordi di Roma. Era il 2010 e avevo appena conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Roma "Sapienza" con una ricerca sull'internamento manicomiale fra Otto e Novecento, in quel momento i miei interessi di ricerca sulla marginalità, la mia condizione di persona sorda e il nuovo lavoro presso l'Istituto si sono indissolubilmente legati spingendomi a occuparmi con sempre maggior coinvolgimento professionale e personale nei *Deaf Studies*. Come già accaduto per l'internamento manicomiale, l'oggetto di studio di cui mi interessavo aveva vissuto un capovolgimento di prospettiva negli anni settanta e, anche questa volta, faceva parte di una generazione nuova che non aveva vissuto quei "formidabili" anni in cui tanto era cambiato. Ero, quindi, parte di una generazione pronta a raccogliere i frutti del lavoro svolto in passato senza però le urgenze dettate dall'agenda politica in cui quella rivoluzione era maturata. Anche la mia situazione personale di *late comer*, sia degli studi sulla sordità che nel coinvolgimento personale all'interno della comunità sorda, hanno contribuito a indirizzarmi verso delle interpretazioni più disinvolute della tradizionale contrapposizione fra modello medico e modello culturale della sordità affermatasi negli anni ottanta. Ho quindi iniziato a pormi il problema di come l'interpretazione del proprio passato fatta dalla comunità sorda avesse avuto un ruolo nella costruzione dei suoi presenti successivi. Per questo motivo ho iniziato a occuparmi di raccolta, conservazione e uso delle fonti orali in lingua dei segni. È stato un percorso lungo e complesso, partito con l'acquisizione di una lingua nuova, la lingua dei segni italiana, che ha portato alla creazione della prima Digital Library di storia orale in lingua dei segni italiana all'interno del portale "Ti racconto la storia" dell'Istituto centrale per gli archivi e alla raccolta di un corpus di interviste per il progetto Horizon 2020 "Sign-Hub". Raccogliere "voci" inascoltate attraverso la creazione e la conservazione di fonti orali in lingua dei segni non era però sufficiente e fin dai primi anni di lavoro l'idea portante è sempre stata quella di far emergere narrazioni nuove coinvolgendo le stesse persone sorde nell'indagine sul proprio passato. Ne è scaturito un impegno nella formazione e nella diffusione da cui sono nate la prima 'Scuola di storia orale in lingua dei segni' organizzata dall'Aiso – Associazione italiana di storia orale e dall'Istituto statale sordi di Roma in collaborazione con l'Istituto di scienze e tecnologie della cognizione del Cnr e una serie di incontri internazionali su un tema, quello delle fonti orali in lingua dei segni, che ancora oggi interessa pochissimi storici: European Social Science History Conference (Leiden 2020), Language, History and Culture of the Deaf and Oral History (Tokyo 2019), XVIII World Congress of the World Federation of the Deaf (Paris 2019), Formal and Experimental Advances in Sign language Theory 2018 (Venezia 2018), Finnish Oral History Network Symposium (Helsinki 2016).



ZOOM

Ettore Asoni

TRA LO SPAZIO E LE PAROLE

RAZZA E LINGUAGGIO NELLO
STANDARD AMERICAN ENGLISH

Negli ultimi anni, allo spettatore internazionale che guarda gli Stati Uniti si pone un problema complesso e affascinante. In un paese che non solo ha condannato e condanna ogni forma di razzismo, ma ha addirittura eletto un presidente nero, continuano imperterrite a esistere pratiche oscure che richiamano un passato che avvertiamo come lontano. Esecuzioni e torture di afroamericani, livelli di povertà estremi e incarcerazione di massa si ostinano a coesistere con un'organizzazione sociale che appare non essere razzista. Esiste una contraddizione che attira l'attenzione ed è primario terreno di dibattito dentro la società statunitense. Che esista una contraddizione appare evidente, oggettivo, indiscutibile. Il dibattito, perlomeno a livello mainstream, riguarda non l'esistenza della contraddizione, ma le sue dimensioni. Si esprime cioè tra chi minimizza l'entità della violenza e dell'ineguaglianza, e chi invece ne ammette le dimensioni, o addirittura vuole combatterle. Che però questo avvenga contemporaneamente a un progresso, a un "andare avanti" della società americana, viene raramente messo in discussione. In questo articolo avvanzerò alcune riflessioni sulla natura di questo problema. Diversamente dalle posizioni sopra citate, ritengo non esista nessuna contraddizione, e che l'organizzazione post segregazionista del paese e il suo razzismo non siano due poli opposti, ma le espressioni di una medesima struttura. Al contrario, la contraddizione appare come evidente solo dentro il discorso che la crea, e se lo abbandoniamo, se tentiamo definizioni alternative di termini come "razzismo", "razzista", o "progresso", questo problema che appare così ostico e misterioso si sgretola, lasciando emergere diverse rappresentazioni. Partiamo da questa tesi: il razzismo, al di fuori di banali semplificazioni che ruotano intorno al tema del pregiudizio, è prima di tutto un problema di spazi e di parole. C'è razzismo quando c'è un soggetto che associ un carattere fisico o culturale a un posto, e cioè dica all'altro: il tuo posto è là. Il razzismo è un ordine geografico di ripartizione dello spazio: escludere una "razza" non è necessariamente l'unico modo in cui si manifesta e, al contrario, oggi consiste principalmente nel *regolare l'accesso*. Razzismo va inteso come dispositivo, come struttura geografica e linguistica che rappresenti uno spazio in maniera ripartita, nascondendo l'atto stesso della ripartizione attraverso una sua rappresentazione come espressione di un ordine naturale. Al fine di opporvisi, è necessario mettere a nudo il rapporto tra le parole e gli spazi, isolando quel discorso di potere che vuole stabilire la mobilità di un soggetto. In questo senso il "pregiudizio", o *bias* in inglese, non è affatto la principale fonte di riproduzione di un regime razzista. Assumere il pregiudizio come pilastro della geografia e del linguaggio razzisti equivale a rappresentare la ripartizione come il prodotto di relazioni orizzontali tra soggetti, in cui "l'ignoranza" di alcuni conduce a una segregazione parziale. Questo tipo di analisi nasconde il legame tra relazioni economiche e regime di segregazione, trovando il colpevole in un soggetto immaginario, il *razzista*, che vieta o limita un



accesso sulla base di un suo pregiudizio personale. Non ci interessa scovare razzisti, ma mostrare la struttura razzista della ripartizione dello spazio e del discorso che la descrive. Non vogliamo trovare l'espressione di un pregiudizio offensivo, ma isolare quegli enunciati che legano il soggetto al suo posto. Come la lingua permetta di rappresentare e continuare a far fluire la ripartizione spaziale, e mantenga gli Stati uniti in profondo regime di segregazione, è la domanda che ci poniamo in questo articolo.

La segregazione è la spina dorsale di qualsiasi regime razzista. Non può esistere una ripartizione di risorse e potere su base razziale senza una ripartizione geografica dei gruppi razziali. Chiunque oggi si avventuri in una città statunitense con una popolazione afroamericana rilevante può toccare con le proprie mani come il conflitto razziale sia espresso attraverso gli spazi. Non solo, può pure apprezzare come la produzione linguistica che descrive la città ignori o escluda la ripartizione razzista dello spazio dalla sua narrazione. A New York, a fronte di una produzione linguistica, visuale e testuale che vende la città come patria di progressismo ed emancipazione, esiste il sistema scolastico più segregato del paese (Kucsera e Orfield 2014). I ghetti, parzialmente accessibili attraverso fenomeni di gentrificazione, continuano a costituire la forma della ripartizione dello spazio urbano, e continuano a determinare la mobilità della popolazione nera che li abita. Le prigioni continuano a essere collegate ai quartieri neri da flussi di popolazione che vi entra e che vi esce, e al turista ignaro poco può fare più impressione che far fatica a trovare una faccia bianca nelle linee 3 e 4 della metropolitana che si spingono a sud nel cuore di Brooklyn, o trovare una faccia nera nelle linee che da Brooklyn ovest risalgono verso Downtown.

Nella narrazione dei media statunitensi, che il paese che abbia eletto un presidente nero possa vivere in un regime di semi apartheid e possa convivere con una produzione costante di videoclip che mostrano l'esecuzione routinaria di afroamericani è privo di logica. Esiste un senso di incredulità nella narrazione ufficiale, la quale non riesce a coniugare la retorica post razzista alla segregazione e alla violenza. Un noto scrittore afroamericano ha ipotizzato che la popolazione bianca viva in un sogno, in un costante stato onirico dal quale rifiuta di svegliarsi per confrontarsi con la realtà (Coates 2015). Tra chi urla all'oltraggio dei comportamenti razzisti e chi li minimizza esiste un comune accordo: che il razzismo non appartenga al presente, ma sia invece un'eredità del passato che "ancora" tormenta il paese. Di fronte all'incapacità di coniugare l'immagine degli Stati uniti con la sua realtà di violenza e segregazione, la narrazione nazionale ripiega su un atto ancora più schizofrenico di separazione del proprio presente in futuro e passato: da un lato il futuro-presente, fatto di diversità, unione, multiculturalismo; dall'altro un passato-presente che pian piano si sgretola, fatto di razzismo e linciaggi, indubbiamente destinato a essere sconfitto. In questo immaginario processo storico di

ZOOM

41



purificazione, a tratti emergono eventi e parole che si ostinano a rivelare un'altra realtà.

Nelle sue riflessioni sul negazionismo, Jacques Rancière ha avuto un'intuizione che può venirci in aiuto per descrivere la rappresentazione del razzismo che troviamo nel discorso politico americano. Dove poggia, si chiede Rancière, la forza dell'argomento negazionista che si ostina, imperterrito, a negare il genocidio nazista? La forza di questo argomento non è data dalla ricerca di archivio, né dalla solidità di una ricostruzione storica rigorosa. La forza del negazionismo si basa sulla sua capacità di porre alla democrazia liberale una domanda a cui essa non può rispondere: come è possibile che uno stato europeo industrializzato dedichi la sua organizzazione, la sua economia e la sua burocrazia a un atto così irrazionale, così *impensabile*, come il genocidio? Come è possibile che la realtà del genocidio si dia in un momento storico nel quale non sono presenti le condizioni che lo renderebbero tale? A questa domanda, a meno di non trasformarci in negazionisti noi stessi, si può solo rispondere che necessariamente è lo stato moderno europeo a contenere le condizioni che rendono il genocidio possibile, e sempre replicabile. La formula del «mai più» costituisce una difesa insulsa di fronte a questa consapevolezza: l'unica soluzione che rimane è ricorrere alla legge, proibire il negazionismo, rendere illegale anche solo pensarlo (Rancière 1999, pp. 123-135). Se trasportiamo il pensiero di Rancière su territorio americano, abbiamo una chiave per interpretare la schizofrenia statunitense. Non è il razzismo a essere negato, sono le condizioni che lo rendono possibile a essere occultate. L'astrazione del razzismo dalla realtà e il considerarlo puro passato sono gesti atti a salvare il sogno americano dalla sua verità più oscura. Gli Stati Uniti sopravvivono grazie a questa aporia tra passato e futuro, rifiutando di accettare il proprio presente, ma vivendo in una costante zona di indeterminatezza temporale. Separano la propria realtà così da rendere l'elezione di Obama e la segregazione razziale due momenti incomunicabili, uno passato, uno futuro. Negare le condizioni che rendono il presente tale: questo è il centro del discorso razzista moderno. Di fronte a questa consapevolezza, il dibattito americano tra chi nega il razzismo e chi lo ritiene "ancora" in vita mostra la vicinanza tra le due parti: attraverso questo dibattito sterile, si nasconde il legame inscindibile tra il razzismo e la società statunitense.

POLITICA E "RAZZA"

Attraverso una concezione modernista della storia e dello spazio gli Usa si impegnano a sottolineare quanto siano "andati avanti".

«Razzista» è considerata generalmente un'accusa infamante, rifiutata con vigore da chiunque. La segregazione è illegale: che continui a esistere, e sia anzi in aumento, lascia interdetti. Senza un colpevole, la segregazione appare inevitabile, un fenomeno dovuto più



“all’economia” che al razzismo. Nel dibattito politico, non si confrontano più posizioni a favore o contro la segregazione: esiste un comune accordo a ritenere qualunque discriminazione illegittima. «Razzista» è un termine offensivo, che liberali e conservatori si rinfacciano a vicenda. Non esiste un confronto tra posizioni distanti e incompatibili, ma un dibattito sterile teso a scoprire chi è realmente razzista. In altre parole, ci troviamo di fronte a un sistema in cui il conflitto, inteso come opposizione di almeno due visioni inconciliabili, sembra sparito. Utilizzerò qui le riflessioni sulla filosofia politica di Jacques Rancière per analizzare la trasformazione del conflitto razziale in antipolitica (Rancière 1999; 2001). Per antipolitica qui si deve intendere una struttura discorsiva che assorba l’intero conflitto politico per trasformarlo in un accordo tra le parti, e ridurre il dibattito a un semplice sforzo di *capirsi*. Se i movimenti neri degli anni cinquanta e sessanta affermavano una visione opposta al potere bianco, e conducevano un conflitto politico basato sul disaccordo tra due linguaggi e visioni opposte, l’attuale retorica ufficiale ruota intorno a un accordo tra le diverse posizioni. Il pensiero di Rancière, che è primariamente linguistico ma ha ricevuto delle letture geografiche (Dikeç 2005), permette di trovare spunti che ci aiutano a definire una possibile posizione politica con la quale esprimere un pensiero antirazzista coerente. Ciò che rende antipolitico il dibattito razziale contemporaneo è l’assenza di un disaccordo reale. Il dibattito ruota intorno alla migliore spiegazione possibile del torto visibile dei ghetti e delle prigioni. Ma che questo torto sia esprimibile solo attraverso il disaccordo tra due posizioni distanti è ignorato. Al contrario, si dibatte su chi sia razzista, su chi sia prevenuto, dentro un comune accordo che essere razzisti e avere pregiudizi sia sbagliato. Non esiste cioè una parte politica che fondi la propria opposizione sul suo essere esterna alla ripartizione dello spazio e del linguaggio. Non esiste, utilizzando il vocabolario di Rancière, una distanza visibile tra il soggetto al di fuori dell’ordine poliziesco e la somma delle parti che è la popolazione. Per Rancière la politica può svilupparsi solo a partire da un soggetto che rifiuti di riconoscere il ruolo affibbiatogli e rivendichi invece una posizione al di fuori dello spazio e linguaggio dominanti. In altre parole, la politica è appannaggio di coloro che si riconoscono come soprannumerari rispetto alla conta delle parti che compongono la popolazione, coloro che rivendicano per sé un’identità che non è riconosciuta dentro il regime antipolitico. Negli Stati Uniti possiamo intravedere questo soggetto solo nelle rivolte che sporadicamente spaventano l’“America bianca”, ma manca un soggetto parlante capace di tradurre la rabbia in parola. Gli ultimi a rivestire questo ruolo furono le Black panthers, che cercarono una politicizzazione della gioventù nera nei ghetti. Successivamente alla loro repressione, il ghetto non è più in grado di produrre un soggetto politico, ma al contrario diventa un oggetto del discorso altrui, dalla politica all’accademia, al cinema. Al ghetto è data una posizione al margine,

ZOOM

43



laddove la sua popolazione è *emarginata*, intendendo cioè che soffre di una distanza geografica da un centro di benessere. La posizione marginalizzata del ghetto permette di ordinarlo geograficamente e linguisticamente così da non lasciare nessuno dei suoi abitanti al di fuori della conta delle parti. Ciò che segue è un dibattito sul “problema nero”, che oppone le soluzioni repressive dei conservatori alle soluzioni di aiuto sociale dei liberali. Quale che sia, la “marginalizzazione” del ghetto permette la riproduzione di quel senso del tempo e dello spazio che vede l’ineguaglianza come espressione di una distanza geografica e storica, la quale fa sì che i poveri “ancora” non siano ricchi. Riprendendo il concetto di aporia tra passato e futuro che ho proposto precedentemente, il ghetto rappresenta un passato-presente, il che permette di evitare di relazionare la sua povertà alla ricchezza di altri quartieri.

Questa morte della politica coincide con la riorganizzazione della società statunitense su basi neoliberali successiva alle lotte per i diritti civili. È resa possibile da una nuova retorica che ricalca quella liberale degli anni sessanta, considerando cioè la “razza” in termini esclusivamente etnici, e non come una categoria sociale e politica. Attraverso l’esercizio di questo tipo di retorica, ogni faccia nera in posizione di potere viene reclamata come prova di progresso. Negli Stati Uniti l’egemonia di questo discorso uccide la politica, e così le speranze che esistevano per una società egualitaria.

DALL’UMANO AL CLIENTE

Nella primavera del 2018, un episodio di (presunta) intolleranza in una caffetteria di Philadelphia ottenne un’attenzione mediatica rilevante, che ci torna qui utile per mostrare gli abissi dell’antipolitica in cui il conflitto razziale è precipitato. Il 12 aprile una coppia di giovani afroamericani entrarono in una caffetteria Starbucks e si sedettero a un tavolo, senza però ordinare nulla. A detta del manager del punto vendita i due furono invitati a uscire, ma si rifiutarono. I due giovani sostenevano di essere in attesa di un conoscente per avere un *business meeting*, e che avrebbero ordinato una volta arrivata la terza persona. Incapace di risolvere la situazione, il manager chiamò la polizia e il video dell’arresto dei due divenne virale¹. Sotto una pioggia di critiche, Starbucks decise di organizzare un corso “anti pregiudizio” (anti-*bias*) per i propri dipendenti: il 30 maggio migliaia di punti vendita vennero chiusi, e ai dipendenti fu richiesto di partecipare al particolare “training”. La campagna di Starbucks ottenne grande visibilità e da più parti si lodò l’azione della compagnia con la retorica del “passo nella giusta direzione”².

¹ *Black men arrested at Philadelphia Starbucks feared for their lives*, 19 aprile 2018, www.theguardian.com/business/2018/

[apr/19/starbucks-black-men-feared-for-lives-philadelphia.](https://www.nytimes.com/2018/04/19/starbucks-black-men-feared-for-lives-philadelphia.html)

² *The Story of Access* di Stanley Nelson →



Il “training” in questione consistette nel mostrare ai dipendenti una serie di video e corti girati per l’occasione. Tra i vari video, il principale fu un cortometraggio che ricostruiva *The history of access to public spaces for African-Americans* (la storia dell’accesso degli afroamericani agli spazi pubblici)². Il video si fonda sull’associazione tra il comportamento del manager e il divieto di accesso ai luoghi bianchi nel periodo della segregazione. Traccia una linea di continuità tra il presente e il passato, teorizzando che la regolazione dell’accesso basata sulla “razza” continui ad avvenire nonostante le riforme che hanno seguito il movimento dei diritti civili. Nel video si alternano immagini storiche della lotta degli anni sessanta ad interviste ad afroamericani che spiegano al pubblico le proprie difficoltà quotidiane. L’obiettivo che si intendeva raggiungere attraverso la proiezione del video era: «Riunirci insieme per una conversazione e una sessione di apprendimento sui pregiudizi razziali. Questo è un passo fondante per rinnovare Starbucks come un posto in cui TUTTI [caratteri maiuscoli nell’originale] siano benvenuti [traduzione dell’autore]»³.

Costruire l’azione di Starbucks come una continuazione del movimento dei diritti civili è un’azione retorica che mira a ricostruire la storia e il presente statunitensi come un progresso graduale verso una società egualitaria. Questo tipo di discorso si basa sulla già citata aporia tra passato e futuro, e ricostruisce il razzismo in base a una continuità che lega la regolazione dell’accesso nelle due fasi storiche, ieri e oggi. Tale continuità è fittizia, perché il regime razziale statunitense è cambiato: la discriminazione non agisce più sulle stesse linee di ieri, e confondere le due cose è un rifiuto del presente. Partiamo da una domanda: può il manager essere considerato razzista? Sorprende poco che questa domanda sia andata a costituire il dibattito tra chi, a seguito dell’incidente, difendeva il manager o lo attaccava. Il problema è che il manager non stava difendendo il proprio potere di vietare l’accesso ai neri, come invece avveniva durante il regime precedente. Il manager difendeva il diritto di escludere i non paganti che pretendono di fruire dello spazio di Starbucks senza concludere una transazione. Proprio per questo, il dibattito che ne nasce non è identico a quello che risultava dal conflitto nel sud segregato. Qui non si confrontano due visioni opposte, che sono in disaccordo sull’accesso a uno spazio: che lo spazio in questione non sia accessibile a tutti è già dato per scontato. Il problema è capire se i due afroamericani appartenessero o meno al gruppo dei soggetti a cui l’accesso è precluso. A partire da questo accordo, esiste una risposta certa al problema che è data dal comportamento degli afroamericani e dalle loro disponibilità economiche: poiché non si trattava di due senz’altro siamo di fronte a un episodio di razzismo. Il manager sarebbe razzista

ZOOM

(Usa, 2018). Il film e altro materiale mostrato ai dipendenti è visibile alla pagina web: [stories.starbucks.com/stories/2018/thethirdplace/](https://www.starbucks.com/stories/2018/thethirdplace/).

③ Queste frasi costituiscono la presentazione

del film e sono riportate nella sua descrizione su youtube nel canale di Starbucks: www.youtube.com/watch?v=o__5xvIE3bU.



perché non solo avevano il denaro per pagare, ma addirittura si trovavano nel locale per condurre un *business meeting*. Questo dibattito è antipolitico perché non oppone un disaccordo, ma un accordo sul fatto che il manager abbia il diritto di esercitare il suo potere per escludere un certo soggetto sociale. Ma poiché i neri sono un soggetto etnico, escluderli a priori è sbagliato, di più è *razzista*, e su questo tutti concordano.

In realtà a noi il pensiero del manager non interessa. Non è importante, né è possibile comprendere il suo comportamento: è probabile che associ alla “razza” i tratti stereotipati del sottoproletariato urbano, e cacci i due avventori per questo, o potrebbe anche aver fatto lo stesso con due bianchi, come sosterebbero le voci conservatrici che negano l’esistenza del razzismo. Non ci interessa. Quello che è importante non è tanto che ci sia stata un’esclusione, ma su che piano sia stata posta l’inclusione che ne è seguita. L’inclusione proposta da Starbucks vorrebbe essere estesa a “tutti”, ma questa è una menzogna: lo spazio privato dell’azienda è riservato ai soli clienti. Attraverso l’utilizzo del termine “tutti” la compagnia costruisce un’inclusione che si basa già su un’esclusione, e afferma un antirazzismo che si fonda sul non trattare i neri come se fossero necessariamente poveri. Lo scontro razziale precedente, con il quale Starbucks rivendica una continuità, consisteva nel definire un soggetto politico al di fuori del tutto: il nuovo discorso viene invece costruito su posizioni poliziesche assorbendo tutti i soggetti razziali che sono ricostruiti come clienti. Nel video, questo messaggio è espresso così:

Essere benvenuto come cliente significa che non solo ti permetto di entrare, ma sono anche felice tu sia qui. Voglio servirti, voglio i tuoi soldi, e non faccio distinzioni tra te e altri clienti in termini di valore [traduzione dell’autore]⁴.

Esiste una distanza incolmabile tra un antirazzismo che lotta per l’eguaglianza sostanziale e un antirazzismo che lotta per veder riconosciuto un diritto a essere serviti in quanto clienti. Quest’ultimo è un fenomeno nuovo, in cui lo scontro razziale è stato assorbito dentro una filosofia neoliberale. Tant’è che il razzismo del manager è percepito come particolarmente grave perché i due afroamericani erano lì per avere un *meeting* e allontanarli ha interrotto ben due transazioni economiche, la loro e quella tra loro e Starbucks. In questo nuovo progressismo economicista, non è più l’uomo a costituire il soggetto di conflitto, ma l’attore economico. Dentro questo discorso, la politica è morta, sostituita da una visione che può con sicurezza affermare che il razzismo sarà sconfitto dalla razionalità di un’economia che non discrimina.

L’episodio di Starbucks illustra come si esprima un certo discorso

⁴ *The Story of Access* di Stanley Nelson (Usa, 2018), www.youtube.com/watch?v=o__5xvIE3bU.



neoliberale rispetto alla “razza”. Se questo episodio può apparire poco rilevante è tuttavia un ottimo esempio della normalizzazione di un certo tipo di retorica che, a partire da un’idea di “razzismo” non meglio specificata, sfrutta e rilegge la memoria delle lotte per i diritti civili per fare un “antirazzismo” di stampo neoliberale. L’episodio in sé non è isolato, e soprattutto è avvenuto all’indomani di un periodo di forti tensioni razziali negli Stati Uniti che non si è ancora del tutto concluso. Azioni come quella di Starbucks sono influenzate dal dibattito sul razzismo che avviene nel paese, e rappresentano il tentativo di una multinazionale di adeguarsi a una certa retorica apparentemente egualitaria. Allo stesso tempo, contribuiscono a ridirezionare le tensioni e le scintille di rivolta verso terreni più sicuri. L’importanza di questo tipo di retorica può essere apprezzata andando a vedere come lavora in momenti più conflittuali. Per questa ragione prenderemo in considerazione un evento importante nella storia più recente degli Stati Uniti: le rivolte di Baltimora dell’aprile 2015.

BALTIMORA

Le rivolte di Baltimora costituiscono il culmine di una serie di mobilitazioni che hanno caratterizzato la fine degli anni duemila e la prima metà della decade successiva. Nel 2012 l’uccisione di un giovanissimo ragazzo afroamericano, Trayvon Martin, e l’assoluzione del vigilante che lo uccise, segnarono per molti versi un punto di rottura e l’inizio di una fase intensa di proteste e mobilitazioni dirette principalmente contro la brutalità della polizia. Due anni dopo, l’uccisione di un altro giovane nero a Ferguson, Missouri, provocò delle rivolte che marcarono una svolta nella politica americana (Chang 2016, pp. 81-126). A meno di due anni di distanza, un’altra rivolta scoppiò a Baltimora a seguito del brutale omicidio di Freddie Gray da parte della polizia.

Il caso di Gray era tutt’altro che unico per Baltimora, una città nota per le estreme brutalità e corruzione all’interno del suo dipartimento di polizia, come poi accertato da una investigazione del dipartimento di Giustizia nel 2016⁵. Il caso Gray riguardava un giovane residente di uno dei quartieri più violenti e poveri della città, un afroamericano con diversi precedenti e arresti alle spalle. Questo non era il caso per gli altri giovani neri assassinati a cui erano seguite proteste, i quali tendenzialmente avevano origini meno umili, tant’è che le proteste si basavano proprio sul rifiuto di accettare le tesi che li descrivevano come criminali. Il caso di Gray vedeva invece come vittima quello che sotto molti aspetti è lo stereotipo dell’afroamericano pericoloso e violento che è descritto dalla parola *thug*. Che il caso di Gray fosse

⁵ Sanchez, R., *Baltimore’s DOJ report: The 6 most egregious examples*, 10 agosto, 2016, <https://edition.cnn.com/2016/08/10/us/>

[baltimore-justice-department-report-examples/index.html](https://www.baltimore-justice-department-report-examples/index.html).



NEW YORK POST

Just a Buck!

TUESDAY, APRIL 28, 2015 / Breezy, 69° / Weather: P. 12 • LATE CITY FINAL nypost.com \$1.00



**Anti-police
'thugs' riot**

BALTIMORE BURNING

Baltimore was a city in flames early this morning after daylong riots over the death of a black man in police custody.
Mayor Stephanie Rawlings-Blake blasted the rioters as "thugs," declaring, "It's idiotic to think that by destroying your city you're going to make life better for anybody."
SEE PAGE 7

WHY I KILLED JEFFREY DAHMER EXCLUSIVE: P. 8-9

Prima pagina del «New York Post» sulla rivolta di Baltimora del 2015

tutt'altro che eccezionale lo dimostra l'assoluta mancanza di attenzione mediatica nazionale sulla sua morte, perlomeno fino allo scoppio delle proteste. In questo senso la semplice morte di Gray non basta per spiegare le rivolte, le quali scoppiarono per una serie di fattori simultanei, quali l'exasperazione della popolazione locale, le crescenti tensioni razziali a livello nazionale e locale e l'esistenza di un video riprendente l'arresto di Gray che testimonia la maniera particolarmente brutale con cui venne ucciso. Gli agenti che arrestarono Gray, peraltro senza nessuna ragione se non il fatto che fosse scappato nel vederli, con tutta probabilità praticarono su di lui il cosiddetto "rough ride", una vera e propria tortura che si scoprì in seguito essere utilizzata di frequente a Baltimora⁶. Tale pratica consiste nel compiere un arresto

⁶ Woods, B., 'Rough ride': practice linked to Freddie Gray's death at the center of latest trial, 9 giugno 2016, <https://www.theguardian.com/>

us-news/2016/jun/09/freddie-gray-death-trial-rough-ride-baltimore-police.



THE SUN

baltimoresun.com

Informing more than 1 million Maryland readers weekly in print and online
Price \$2. Our 178th year No. 188

TUESDAY
April 28, 2015

RIOTS ERUPT

FUNERAL

Freddie Gray is laid to rest as public figures mourn with his family and friends

VIOLENCE

Looting spreads across city as police struggle to contain crowds of youths

STATE OF EMERGENCY

Governor activates National Guard; mayor imposes citywide curfew



A protester rides his bike in front of a police line at North and Pennsylvania avenues on the day of Freddie Gray's funeral. Police used tear gas to try to break up unruly crowds. ALGERNA PERINA/BALTIMORE SUN

ZOOM

Prima pagina del «The Baltimore Sun» sulle rivolte del 2015

incatenando il sospetto a mani e piedi, per poi sdraiarlo supino sul pavimento del cellulare che lo porterà alla stazione di polizia. Durante il viaggio il prigioniero viene ripetutamente sbattuto sulle pareti metalliche del furgone senza potersi proteggere. Freddie Gray fu sottoposto a tale pratica nonostante già accusasse profonda sofferenza al momento dell'arresto, come si evince dal video che lo riprende incapace di camminare e in preda al dolore mentre i poliziotti lo ammanettano e poi trascinano dentro il cellulare. All'arrivo alla stazione verrà trovato in stato di coma. Morirà una settimana dopo, il 19 aprile 2015⁷. I poliziotti che compiono l'arresto furono indagati ma poi assolti.

Le proteste a Baltimora iniziarono poco prima che Gray morisse, e

⁷ *The Timeline of Freddie Gray's arrest and the charges filed*, 1 maggio 2015, [https://web.archive.org/web/20150506173840/http://www.](https://web.archive.org/web/20150506173840/http://www.nytimes.com/interactive/2015/04/30/us/what-happened-freddie-gray-arrested-by-baltimore-police-department-map-timeline.html)

[nytimes.com/interactive/2015/04/30/us/what-happened-freddie-gray-arrested-by-baltimore-police-department-map-timeline.html](https://www.nytimes.com/interactive/2015/04/30/us/what-happened-freddie-gray-arrested-by-baltimore-police-department-map-timeline.html).

49



inizialmente avvennero in maniera pacifica. Degli scontri tra manifestanti e passanti avvenuti il 25 aprile posero la polizia in stato di allerta⁸, e il giorno del funerale di Gray si decise di inviare grossi numeri di agenti antisommossa nelle zone più a rischio, in particolare di fronte a una scuola superiore poco distante dal quartiere di Freddie Gray. La presenza della polizia esasperò gli animi e portò a dei primi scontri tra studenti e poliziotti che condussero alla ritirata di questi ultimi⁹. Per tutto il resto della giornata e della notte si moltiplicarono i saccheggi, gli incendi e gli scontri nelle zone afroamericane della città, portando il sindaco a dichiarare un coprifuoco e a chiedere l'intervento della guardia nazionale¹⁰.

Come venne discussa la rivolta di Baltimora a livello politico e mediatico? Riferendosi alla citata aporia tra passato e presente, questo vuol dire: come si possono rappresentare le rivolte senza far cozzare la rappresentazione con un'idea degli Stati Uniti in cui il razzismo non sia un elemento centrale, ma al massimo un'eredità che sparisce?

La risposta sta proprio nell'utilizzo congiunto della storia del movimento per i diritti civili e di una retorica neoliberale che condanni i rivoltosi e i loro morti non in quanto *niggers*, ma in quanto *thugs*. Si consideri questo frammento di un servizio mediatico sulle rivolte di Baltimora. A parlare è Bill O'Reilly, un noto giornalista conservatore che qui commenta le esternazioni di Obama sui rivoltosi:

OBAMA: Quando degli individui si armano di spranghe e scassinano le porte per saccheggiare, non stanno protestando. Stanno rubando. Quando bruciano un edificio commettono un incendio doloso.

O'REILLY: Corretto signor Presidente. Non c'è nessun collegamento tra ciò che è accaduto a Freddie Gray e dare fuoco a edifici. Le proteste pacifiche attirano attenzione. Il Dr. Martin Luther King lo ha dimostrato. Ma e per quanto riguarda la polizia di Baltimora? Beh, il crimine è fuori controllo. La città ha il quinto tasso di omicidi più alto del paese. Il 90% delle vittime sono nere. Il 90% dei sospetti di omicidi sono neri. Il 90% degli arrestati per rapina sono neri. Circa il 90% degli arrestati per aggressione sono neri. E su tutti gli arresti nella città di Baltimora: l'85% sono neri. E la popolazione nera è il 63% degli abitanti [...] Voglio dire, chi investirà o inizierà un'attività nei quartieri poveri di Baltimora? Chi? Questo significa che non arriverà lavoro nel quartiere. Quindi i veri perdenti delle rivolte sono quelli che vivono in quei quartieri, primariamente afroamericani. Questi delinquenti idioti saccheggiano e danneggiano la loro gente. E siccome tutto il mondo vede le immagini di neri in preda alla furia, tutti gli afroamericani ne risentono [traduzione dell'autore]¹¹.

⁸ Campbell, C. e Wenger, Y., *Baltimore police arrest 35, 6 officers injured in the protests*, 27 aprile 2015, www.baltimoresun.com/maryland/baltimore-city/bs-md-ci-protest-arrests-20150426-story.html.

⁹ MacLaughlin, J. e Brodey, S., *Eyewitnesses: The Baltimore Riots Didn't Start the Way You Think*, 28 aprile 2015, www.motherjones.com/politics/2015/04/how-baltimore-riots-began-mondawmin-purge/.

¹⁰ Stolberg, S.G., *Baltimore enlists National Guard and a curfew to fight riots and looting*, 28 aprile 2015, www.nytimes.com/2015/04/28/us/baltimore-freddie-gray.html.

¹¹ *Bill O'Reilly Talking Points*, 28 aprile 2015, https://archive.org/details/FOXNEWSW_20150429_000000_The_OReilly_Factor/start/966/end/1026?q=TOYA+GRAHAM.



Sono dunque gli stessi rivoltosi a creare i propri mali, laddove non comprendono che le loro azioni feriscono le proprie possibilità economiche. Nel discorso neoliberale questo è dato come fatto, perché trattasi di semplice e fredda *economia*. Si noti come l'epiteto razziale *thug* non si radichi più in una concezione biologica della "razza" come era per *nigger*, ma in una categoria più complessa, che vede il giovane afroamericano sì come punibile, incarcerabile o passibile di essere ucciso, ma per via della sua violenza teppistica e della sua pigrizia che lo portano a essere un peso per la società capitalista. Il discorso razzista si sviluppa attraverso la rivendicazione del movimento dei diritti civili come un'eredità collettiva, la lotta di persone che si erano stancate di essere giudicate per il colore della pelle e si sono guadagnate, in maniera pacifica, il diritto a eccellere nella società capitalista contemporanea. A chi è rimasto nei ghetti è invece destinato un profondo disprezzo razzista e classista: il giovane nero è pronto a rubare, mentire, truffare; è un peso per la società bianca perché campa di welfare e assegni sociali; è un idiota che danneggia la sua comunità stessa.

Ma se O'Reilly è un conservatore, si consideri questo ulteriore frammento che commenta le rivolte, stavolta di Courtland Milloy. Lungi dall'essere conservatore, l'autore è un noto giornalista afroamericano del «Washington Post».

Lunedì a Baltimora un grosso numero di ragazzi e giovani adulti ha fallito un test di storia e studi sociali con in gioco una posta molto alta. Un gruppo di rinnegati ha sbagliato egregiamente la domanda più importante della giornata - quale fosse il modo migliore per ottenere giustizia per Freddie Gray, che è stato mortalmente ferito mentre era nella custodia della polizia-. Tirare mattoni alla polizia? Risposta sbagliata.

Gli atti violenti hanno tolto importanza a Gray, il cui funerale si era appena concluso, e messo al centro dei riflettori il loro comportamento criminale. Il ferimento di diciannove agenti ha spostato la polizia tra le parti ferite, e relegato la vittima reale in posizione secondaria. I rivoltosi avrebbero potuto benissimo mettersi dei cappelli da asino. Nell'edizione del mattino della National Public Radio un uomo identificatosi come Mo Jackson, di 22 anni, ha spiegato le ragioni di questa patetica performance: «La polizia è arrivata e ha bloccato tutte le uscite. Un animale chiuso vuole trovare una via d'uscita, così hanno iniziato a muoversi e la polizia è diventata aggressiva». Chi si paragona a un animale? Potrebbe essere questo a spiegare perché ci siano stati sessantotto omicidi a Baltimora quest'anno e a nessuno sia importato abbastanza da protestare?

Nel quartiere che è stato più colpito dalle rivolte, un posto dove diabete, malattie al cuore e ipertensione sono rampanti, i rivoltosi hanno rapinato l'unica farmacia per poi darla alle fiamme. Una telecamera di un canale televisivo ha mostrato un giovane uomo che si accingeva a saccheggiare il Cvs, i pantaloni sotto il giro di vita, che mostravano le mutande. Quando si è piegato per superare il vetro rotto della porta principale, gli si poteva vedere il suo didietro nudo. È il lavoro di un genitore insegnare ai figli a non esporre il proprio didietro in pubblico. Chiuso e cresciuto quel ladro, ha palesemente fallito [traduzione dell'autore]¹².

¹² Milloy, C., *Courtland Milloy: when rioting began, spotlight shifted away from justice for Gray*, 28 aprile 2015, <https://www.washingtonpost.com/local/young-protesters->

[failed-our-society-and-themselves/2015/04/28/ecf5cf82-edd3-11e4-a55f-38924fca949f_story.html](https://www.washingtonpost.com/local/young-protesters-failed-our-society-and-themselves/2015/04/28/ecf5cf82-edd3-11e4-a55f-38924fca949f_story.html).

ZOOM

51





Copertina del «Time» sulla rivolta di Baltimora del 2015



Qui apprezziamo la depoliticizzazione della rivolta condotta sulla base dell'età: la giovane età dei rivoltosi è indice della loro ignoranza e stupidità. La brutale morte di Gray non è un momento politico ma un test scolastico: il fallimento evidenzia la loro incapacità assoluta. Mentre critica la metafora animalesca Milloy utilizza una delle metafore chiave dello schiavismo, e cioè la rappresentazione del nero come un bambino. Si noti come anche qui le azioni contro la proprietà vengano associate a un comportamento autodistruttivo: il crimine contro la proprietà è un crimine contro il quartiere intero che ne beneficia. È assente la consapevolezza che l'economia del ghetto segue logiche coloniali (Hayes 2017), laddove è fatta di attività commerciali di proprietà di esterni, che spesso sfruttano le stesse difficoltà nel muoversi degli abitanti per imporre prezzi superiori alla media. Ciononostante, poiché la proprietà nel discorso capitalista è un valore in quanto tale e non rispetto al suo scopo, distruggere il negozio della compagnia farmaceutica più grande del paese è in qualche modo immaginato come una violenza contro il quartiere stesso.

RAZZISMO E NEOLIBERISMO

Seguendo questi esempi, illustrerò brevemente gli sviluppi storici che hanno portato i discorsi sopra citati a diventare dominanti negli Usa. Da dove emerge questo legame inscindibile tra la retorica capitalista e il razzismo? Da quando e in che modo i discorsi sulla "razza" sono inscindibili da quelli sul mercato? Questo tipo di domande servono per sbarazzarsi dell'idea che il razzismo sia "ancora" vivo, e che il progresso storico lo debba necessariamente sconfiggere. Questo discorso modernista è facilmente smantellabile nel momento in cui non guardiamo al razzismo come a un'entità statica, ma come a un'organizzazione sociale in continuo mutamento. Pertanto, eventuali differenze col passato non verranno necessariamente ricondotte a un venir meno del razzismo, ma a un mutare del regime oppressivo di cui il razzismo è una componente.

Il nuovo regime razzista nasce come reazione ai risultati raggiunti dal movimento dei diritti civili. A cavallo degli anni cinquanta e sessanta, quest'ultimo lanciò una lotta, perlopiù in forma non violenta, contro il regime di segregazione vigente nel sud del paese, noto come *Jim Crow*. Le lotte contro il sud razzista ricevettero l'appoggio di una parte rilevante del liberalismo bianco, e misero a nudo la profonda contraddizione tra l'immagine degli Stati Uniti come leader del "mondo libero" e il regime di apartheid che vigeva al loro interno (Horton 2005, pp. 139-166). Il risultato fu un conflitto tra il governo federale e gli stati meridionali, che portò il Partito democratico a farsi rappresentante delle istanze del movimento. La vittoria di John Kennedy alle presidenziali del 1960 provocò un riallineamento dei due principali partiti, con i democratici che divennero il partito liberale, e i repubblicani quello conservatore. Durante la presidenza Kennedy-

Johnson vennero ratificate una serie di leggi che resero totalmente illegittima la discriminazione razziale su tutto il territorio americano, e ridussero il margine di autonomia legale dei singoli stati rispetto al governo federale.

Negli Stati Uniti contemporanei, la trasformazione della struttura legale del paese è rappresentata come la vittoria del movimento dei diritti civili e del progressismo, e questo periodo è raccontato con toni mitici, così da rendere il movimento un'eredità condivisa di tutto il paese. Ma in realtà la vittoria fu amara e incompleta, perché il movimento non intendeva certo limitarsi ad abolire *Jim Crow*: l'obiettivo finale era ottenere una desegregazione del paese e riforme socio-economiche atte a redistribuire la ricchezza. In questo senso solo la prima fase del conflitto doveva essere localizzata nel sud, laddove poi la lotta si spostò al nord industriale dove la popolazione nera operaia era segregata nei ghetti (Horton 2005, pp. 167-190). La segregazione del nord non era dovuta al pregiudizio dei bianchi: era il frutto di una strategia di sviluppo urbano ben precisa che vedeva operare il governo federale in tandem con le imprese di costruzione. Obiettivo di questi agenti era garantire una crescita economica attraverso mutui, garantiti dal governo federale, che permettessero alla popolazione bianca di comprare casa. Contemporaneamente, si isolava la popolazione nera in zone specifiche e non si garantivano mutui federali a clienti afroamericani. Isolati, con scarsa possibilità di scelta sulla casa in cui vivere, i neri venivano sottoposti ad affitti e mutui più cari che impedivano loro di accumulare ricchezza, e al contrario producevano reddito per la borghesia bianca (Rothstein 2017). Lungi dall'essere terminata, la segregazione prodotta da tale sistema è pienamente visibile tutt'oggi, e costituisce la ragione per cui gli afroamericani tendono a possedere la propria abitazione in percentuali nettamente inferiori ai bianchi. La casa, vero strumento di ascesa sociale della classe media bianca nella seconda metà del Novecento, ha svolto il ruolo di un'arma, capace di tenere ciascuno al posto suo.

La seconda fase della lotta del movimento incontrò l'ostilità del liberalismo bianco, il quale era consapevole che desegregare gli Stati Uniti avrebbe portato a una drastica riduzione della ricchezza e dei privilegi della popolazione bianca. Per il movimento, l'entusiasmo delle prime vittorie si tramutò ben presto in un'amara presa di coscienza che i metodi usati al sud non avrebbero funzionato al nord, contro un'opinione pubblica compatta nel rifiutare qualsiasi tipo di trasformazione della struttura razzista dominante. Così, intorno al 1965, si sviluppò una radicalizzazione del movimento nero e nacquero movimenti più aggressivi e meno inclini a usare una retorica non violenta. Il Black power prima, e le Black panthers poi. A partire dal 1967 scoppiarono rivolte nei ghetti delle principali città, e l'uccisione di Martin Luther King infiammò il paese con una serie di rivolte dalle quali molte città non si riprenderanno più (Horton 2005, pp. 167-190; Katz, chapter 3 [edizione kindle]). La reazione bianca (*white backlash*) trovò



il suo alliere politico in Richard Nixon e nella New right che vinse le elezioni del 1968. L'elezione di Nixon inaugurò una nuova stagione politica che vide scomparire riferimenti alla superiorità bianca o alla necessità di mantenere intatta la segregazione. Al contrario, il linguaggio della reazione si sviluppò utilizzando una retorica simile a quella liberale.

Nixon venne eletto mentre infuriava la battaglia per la desegregazione delle scuole. Negli Stati Uniti, le famiglie che mandano i figli nella scuola pubblica non possono scegliere la scuola per il figlio: gli viene assegnata in base al distretto. Questa organizzazione fa sì che la segregazione residenziale si rifletta nelle scuole, permettendo così di distribuire risorse in maniera iniqua tra i vari istituti scolastici. Il movimento chiedeva una ripartizione degli studenti tra i vari istituti attraverso l'uso di bus, così da assicurare che ogni scuola avesse quote di studenti di diverse razze e provenienze sociali. Questa lotta incontrò un'opposizione che riuscì a opporsi alla desegregazione attraverso la retorica liberale. L'opposizione della New right non si basava sulla necessità di una separazione tra razze, ma sulla protezione della libertà individuale del cittadino rispetto allo stato. In questo senso, ripartire gli studenti avrebbe significato violare la libertà del genitore di scegliere la scuola per i figli. Il nuovo discorso razzista fu costruito a partire da una concezione liberale dell'individuo, come una difesa del cittadino statunitense rispetto a uno stato prevaricatore. In altre parole, non era più necessario nominare la "razza" per mantenere intatta la segregazione, e per di più si legava la difesa del razzismo alla libertà individuale (Horton 2005, pp. 191-222; Kinder e Sander 1996, pp. 261-290; Omi e Winant 2015, pp. 159-244).

Nixon non rappresentò la testa di un'ideologia organica, né di un movimento particolarmente organizzato. La sua retorica costituì un adattamento della destra bianca alle trasformazioni indotte dal movimento dei diritti civili, e un modo per mantenere al suo posto il potere bianco senza dover rivendicare posizioni razziste. Il successo di questa strategia ne assicurò la continuità, e spianò la strada a una riorganizzazione radicale degli Usa che ebbe luogo sotto Ronald Reagan. Reagan e i Neoconservatori (Neocon) salirono al potere in un momento storico di riassetto: le elezioni avvennero nel pieno della crisi dell'industria americana degli anni settanta e in un momento in cui la resistenza nera era già stata profondamente fiaccata e messa in crisi. La crisi della produzione industriale fu più pesante nelle città industriali del nord, che nell'arco di un secolo avevano attirato l'immigrazione afroamericana dal sud per soddisfare la domanda di lavoro nelle fabbriche. Il crollo della produzione fu devastante per tutta la classe lavoratrice statunitense, ma i suoi effetti furono estremi per la popolazione afroamericana isolata nel ghetto. Mentre la classe media nera aveva beneficiato delle leggi antisegregazione per abbandonare i quartieri più poveri, il proletariato afroamericano rimase bloccato in isole di disoccupazione e povertà che sperimentavano un totale

ZOOM

55



isolamento rispetto al resto delle città. Tra gli anni sessanta e settanta la città americana conosce un declino: la popolazione bianca l'abbandona e si rifugia nei sobborghi. Abbandonare i centri urbani risponde a motivi di carattere economico e sociale. Da un lato il crollo dell'economia urbana e la fine (teorica) della segregazione fanno diminuire il valore delle case nei quartieri bianchi, dall'altro i bianchi sono terrorizzati dalle rivolte e dall'aumento della criminalità nel ghetto (Wilson 2012; Massey e Denton 1993, pp. 17-59). In questo contesto, il regime di segregazione si mantiene intatto, e la popolazione bianca fugge dalle città covando un profondo risentimento contro gli afroamericani e qualunque forza politica li abbia supportati. La riorganizzazione, sia politica che razziale, avviene in questo clima che politicamente si traduce in una vittoria assoluta di Reagan alle elezioni del 1982 e del 1986.

Reagan non è un presidente come gli altri. È il volto visibile di un movimento compatto, organizzato, e senza nessuno che possa tenergli testa. Le trasformazioni indotte dalla sua presidenza consistono, come è noto, in una netta virata in senso neoliberista dell'economia americana, ma qui ci interessa mettere in luce come economia e razzismo risultino inscindibili in questa riorganizzazione. La propaganda neoliberista è sostenuta da un violento odio razziale verso il nero, ricostruito in maniera tale da incarnare gli stereotipi e le paure della classe media bianca. Il nero può diventare il fulcro di una ricostruzione che lo ponga come nemico della sicurezza e dell'economia: da un lato è violento e pericoloso, dall'altro è pigro e incapace di prosperare in un'economia capitalista. Finisce per costituire una razzializzazione dello stereotipo del sottoproletariato urbano. Ciò non solo permette una riproduzione dell'odio razziale, ma rinforza politiche neoliberali giustificate dall'odio verso il povero che è doppiamente virulento, perché è odio razziale e classista allo stesso tempo. La "razza" è ciò che permette ai Neocon di lanciare politiche contro la classe lavoratrice senza che questa protesti, ma anzi le sostenga (Omi e Winant 2015, pp. 211-244). Ai tagli al welfare si accompagnano riforme penali ultrapunitive che in poco tempo danno agli Stati Uniti la più grande popolazione carceraria del mondo. Il ghetto da quartiere diventa territorio occupato, perenne campo di esercizio della brutalità di una polizia addestrata e armata secondo logiche militari. Il ghetto era già diventato centro dell'attenzione dello stato a partire dalle rivolte della fine degli anni sessanta, che avevano mostrato la pericolosità di creare fortezze per reietti nel cuore delle città americane (Hinton 2016, pp. 96-133). Se durante la presidenza Johnson c'erano stati timidi tentativi mai compiuti di utilizzare misure sociali per ridurre l'isolamento del ghetto, la soluzione neoliberale fa piazza pulita di qualsiasi politica di redistribuzione della ricchezza in favore della repressione più dura. Da problema sociale la povertà si trasforma in problema di ordine pubblico, e la soluzione è un regime segregazionista e carcerario teso ad annientare qualsiasi scintilla di rivolta.



Tra gli anni settanta e novanta il ghetto diventa oggetto di attenzione esclusiva dello stato che lo trasforma radicalmente. A partire dalla presidenza Johnson, per proseguire con quella di Nixon, la *War on Crime* indirizza risorse per sviluppare operazioni di sorveglianza e repressione che porteranno alle conseguenze estreme della *War on Drugs* di Reagan (Alexander 2010; Hayes 2017). La riorganizzazione si estende in modo duplice su repressione e welfare, che diventano due sistemi che operano insieme: ottenere un alloggio popolare o un assegno di disoccupazione nel ghetto comporta essere sottoposti a sorveglianza, subire test antidroga, colloqui tesi a valutare l'onestà del richiedente. Una infrazione comporta la perdita di quelli che in teoria sono diritti sociali, ma in pratica premi per chi si comporta bene. La separazione delle famiglie è incoraggiata, giacché la ragazza madre, se è single, ha più possibilità di ricevere un alloggio e un sostegno. Portare il compagno dentro casa può equivalere allo sfratto, e ugualmente se uno dei figli commette un reato la madre perde la casa se lo fa entrare (Fernández-Kelly 2015). In questo modo si risolve il problema dei ghetti, polveriere pronte ad esplodere nelle città americane: non risolvendo la povertà, come si pensava negli anni sessanta, ma attraverso una repressione scientifica, che punta a distruggere legami familiari e comunitari così da annichilire potenziali rivolte e organizzazioni del ghetto in senso rivoluzionario. Lo spazio urbano afroamericano è in effetti modellato come uno spazio carcerario, e la prigione non ne costituisce che un'estensione, specialmente per la popolazione maschile (Shabazz 2017).

ECONOMICISMO E ANTIPOLITICA

La riorganizzazione del regime razziale si svolge a livello geografico e linguistico così da ottenere una ripartizione perfetta dei nuovi soggetti razziali dentro il tutto che coincide con la popolazione. Affiorano termini nuovi, tesi a sottolineare le specificità di questa nuova ripartizione che è ben lontana da considerare i neri come massa omogenea. La ragazza madre afroamericana è una *welfare queen*, e cioè un'arrivista che mette al mondo figli per ottenere assegni dallo stato; l'uomo afroamericano è un *deadbeat*, un fannullone che vive di aiuti e fa figli che poi abbandona; il giovane nero è un *thug*, un teppista pericoloso e violento. Ciascuna parola identifica il soggetto all'intersezione tra "razza" e classe. Si inventa una grammatica che giustifichi la segregazione urbana e la carcerazione come fenomeni naturali, dovuti alle caratteristiche del soggetto razziale afroamericano. *Nigger* diventa parola di cui è proibita persino la pronuncia, perché esprime in maniera troppo netta la continuità col regime razziale precedente: il nuovo vocabolario razzista si compone di parole che sono teoricamente scisse dalla "razza" di coloro che descrivono, laddove vanno a caratterizzare comportamenti antisociali che poi altro non sono che il modo perverso di immaginare il povero delle società borghesi. Al di là

ZOOM

57



della semplice figura di Reagan, la reazione si avvale di una produzione culturale sostenuta dagli investimenti di lobby e *think thank* che traducono il razzismo in dogma neoliberista, cancellando le distanze tra i due. Nel 1984 viene pubblicato da Charles Murray un classico di enorme successo della letteratura neoliberista, *Losing Ground*, in cui si afferma come welfare e povertà si autoalimentino a vicenda (Murray 1984). Nel 1994 lo stesso autore scrive *The Bell Curve*, in cui sostiene che il quoziente intellettivo sia il principale determinante del reddito percepito da un individuo, ben più determinante delle sue origini, il che spiega la povertà dei neri che tendono ad avere q*i* inferiori rispetto ai bianchi (Murray 1994). A fronte di una massa elettorale che sostiene compatta le idee della destra, i democratici si regolano e si avvicinano alle medesime posizioni. Nel 1987 Julius Wilson pubblica un'opera celebre che costituisce la risposta alla propaganda neoliberale in ambito accademico, *The Truly Disadvantaged* (Wilson 1987). Il libro smentisce l'associazione fra povertà e welfare, e relaziona la povertà del ghetto alla crisi dell'industria e all'abbandono delle zone più povere da parte della classe media afroamericana. E tuttavia Wilson insiste su come non abbia senso parlare di razzismo, su come il mutamento sia solo causato dall' "economia", e su come i democratici debbano adeguarsi al linguaggio economicista per avviare politiche sociali che il pubblico bianco non percepisca come favoritismo verso gli afroamericani. In altre parole, già da qui vediamo come la sinistra istituzionale vada per molti versi ad adeguarsi al pensiero egemone, raccogliendo le basi del nuovo conservatorismo per poi opporvisi ma sullo stesso piano. Questa linea sarà vincente nel 1992, con l'elezione di Clinton trainato dal suo slogan «It's the economy, stupid!» (è l'economia, stupido!), che se di fatto costituisce una sconfitta per i repubblicani, rappresenta il trionfo assoluto della nuova destra che ha trasformato il nemico a sua immagine. L'elezione di Clinton costituisce simbolicamente la morte della politica, la trasformazione dello scontro in un dibattito tecnico sulla economia, la totale cancellazione di un conflitto.



BIBLIOGRAFIA

- Alexander, M.
(2010) *The New Jim Crow*, The New Press, New York.
- Chang, J.
(2016) *We Gon' Be Alright: Notes on Race and Resegregation*, Picador [edizione kindle].
- Coates, T.
(2015) *Between the World and Me*, Random House [edizione kindle].
- Dikeç, M.
(2005) *Space, Politics and the Political*, «Environment and Planning D: Society and Space», 23(2), pp. 171–188.
- Fernández-Kelly, P.
(2015) *The Hero's Fight*, Princeton University Press, Princeton.
- Foley, E.
(2014) *The War against Crime: Ferguson, Police Militarization and the Third Amendment*, «Tennessee Law Review», 583.
- Hayes, C.
(2017) *A Colony in the Nation*, W.W. Norton & Company Inc, New York.
- Hinton, E.
(2016) *From the War on Poverty to the War on Crime*, Harvard University Press, Cambridge (Ma).
- Horton, C.A.
(2005) *Race and the Making of American Liberalism*, Oxford University Press, New York.
- Katz, M.B.
(2012) *Why Don't American Cities Burn?*, University of Pennsylvania Press [edizione kindle].
- Kinder D.R. e Sanders L.M.
(1996) *Divided by Color*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Kucsera, J. e Orfield, G.
(2014) *New York State's Extreme School Segregation Inequality, Inaction and a Damaged Future*, «The Civil Rights Project», 5/12.
- Massey, D. e Denton, N.
(1993) *American Apartheid*, Harvard University Press, Cambridge (Ma).
- Murray, C.
(1984) *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, New York, Basic Books.
(1994) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, The Free Press, New York.
- Omi, M. e Winant, H.
(2015) *Racial Formation in the United States*, Routledge, New York.
- Ranciere, J.
(1999) *Disagreement. Politics and philosophy*, The University of Minnesota Press, Minneapolis.
(2001) *Ten Theses on Politics*, «Theory & Event», 5(3).
- Rothstein, R.
(2017) *The Color of Law*, Liveright Publishing Corporation, New York.
- Shabazz, R.
(2017) *Spatializing Blackness: Architectures of Confinement and Black Masculinity in Chicago*, University of Illinois Press, Chicago.
- Wilson, W.J.
(2012) *The Truly Disadvantaged*, The University of Chicago Press, Chicago.



DIETRO LE QUINTE

Il mio interesse per la geografia urbana statunitense viene dal tempo che ho speso negli Stati Uniti. Vivere negli Usa, e in particolare nelle grandi città della costa est, significa doversi confrontare con una organizzazione urbana che non dà tregua. Ma ciò che può colpire di più il visitatore non è tanto questo spazio, che è regolato al punto tale da essere opprimente, ma il fatto che la città permetta, a chi voglia e possa, di ignorarlo. La ferrea divisione tra "razze" e classi è seconda solo alla narrazione dominante che la rende un aspetto normale e innocuo, o peggio, un segno di cultura e diversità. Se viene fatto giustamente notare che gli Stati Uniti sono un paese in cui il conflitto sociale appare così scarso da risultare quasi inesistente, ciò è dovuto proprio all'assenza di uno spazio vivibile in cui le ineguaglianze appaiano ridotte: l'onnipresenza della disuguaglianza sociale sul territorio americano è tale da diventare semplicemente una parte del paesaggio, a cui ci si abitua. Come possa esistere, riprodursi, e mantenersi intatta una siffatta organizzazione sociale e geografica, è la domanda che mi assilla più di tutte durante le mie visite a questo paese affascinante e terribile.



ZOOM

Ester Cois

ORDINE È DECORO

REGISTRI DISCORSIVI
E PRATICHE DI DISPOSIZIONE
NELLO SPAZIO URBANO

What's in a word? Be careful when speaking. You create the world around you with your words

Citazione attribuita alla tradizione orale Navajo (cit. in Williams 1976)

In Principio, è spesso il Verbo.

A questo assunto miliare dell'ordine costituito pare corrispondere, fatte le debite proporzioni, la rinnovata ricorsività della parola *decoro* nelle varie declinazioni del discorso pubblico intorno alle politiche di regolazione urbana. Di certo, il suo recente recupero nell'attualità del senso comune ha sottratto questo termine a una certa obsolescenza, affrancandolo dal confinamento di lungo corso nei testi giuridici, per restituirlo alla consuetudine della lingua parlata. Ciò non significa che il ritorno del decoro tra gli stilemi condivisi nell'immaginario collettivo abbia influito meccanicamente sul grado di accettabilità o disapprovazione sociale di alcune pratiche di fruizione del contesto cittadino rispetto ad altre. Resta, tuttavia, valida e accattivante l'ipotesi di Sapir e Whorf (Sapir 1949; Whorf 1964), in base alla quale l'insistente penetrazione nella routine di un modo di dire – per giunta avallato, quando non prescritto, istituzionalmente – possa concorrere a un cambiamento nei modi di percepire il fenomeno cui si riferisce: in questo caso, quale sia il corretto uso della città da parte delle popolazioni concorrenti che ne costituiscono il panorama umano (Ghenò 2019).

Piuttosto, è la ricostruzione genealogica dell'uso sloganistico del lessico del decoro, e dell'ampio universo semantico che ne deriva, a dare conto della sua postura prioritaria nei codici giustificativi delle direttrici di governo locale, con specifico riferimento agli indirizzi crescentemente securitari che ne costituiscono la cifra. Il *leitmotiv* del decoro irrompe nel 2017 nella cornice normativa definita dalla successione di espliciti "decreti sicurezza", da quello originariamente promosso dall'allora ministro dell'Interno Minniti, fino agli epigoni di marca salviniana succedutisi fino all'estate del 2019. Dalla scala nazionale, tende poi a frantumarsi nei bizantinismi delle innumerevoli ordinanze comunali che ne costituiscono lo strumento operativo di dettaglio, andando di volta in volta a sanzionare una gamma ibrida di casi particolari, sospesi tra generiche nozioni di inciviltà e disordine e fattispecie criminali. In questo modo, il ricorso alla matrice comune del decoro ingenera un equivoco di massa nell'interpretazione penale di problemi di natura sociale, come l'accattonaggio. La strategia utilizzata è l'elencazione cumulativa di pratiche potenzialmente "indecorose" da combattere strenuamente, non necessariamente con intensità proporzionale alla gravità e spesso a seguito di un'opinabile valutazione soggettiva del loro impatto turbativo: dal consumo di bevande alcoliche soprattutto tra giovanissimi agli atti vandalici sul patrimonio urbano, dal disturbo arrecato alla quiete pubblica e al riposo notturno dei residenti all'abbandono di rifiuti nelle zone contese della *movida*, fino allo scandalo morale, all'offesa del redivivo comune senso del pudore, e al più recente danno di immagine alla città – solo per



citare alcuni dei contenuti più frequenti nelle ordinanze comunali. Una somma di piccoli allarmi quotidiani che mira a insinuare una condizione di perenne emergenza rispetto al rischio di decadenza della vivibilità urbana, anziché di ordinaria manutenzione della qualità sociale della composita architettura cittadina.

Così, il filo del decoro come baluardo difensivo della corretta urbanità, e della sua misura di sicurezza rispetto alla prevenzione del contagio diffuso da germi sociali devianti (anche solo in linea di principio, in quanto economicamente precari, etnicamente sospetti, recalcitranti alle forme canoniche dell'integrazione culturale, oppure sessualmente esuberanti o poco consoni alle aspettative morali di genere, soprattutto femminile), connette le grandi e medie città italiane di inizio terzo millennio al mantra della "tolleranza zero", recitato dagli sceriffi della New York degli anni novanta di Rudy Giuliani (Bukowski 2019). Ma riporta anche alla coeva stagione nazionale dei sindaci a elezione diretta, e – ancora più indietro nel tempo – agli esperimenti in tema di prevenzione sociale e comunitaria, tramite sinergie tra istituzioni locali, associazionismo di terzo settore e servizi socio-sanitari, avviati in Francia e nel Regno Unito già nei primi anni ottanta (Pitch 2013), sulla scorta di un'idea di vulnerabilità diversamente meritevole di tutela o repressione e da vagliare, caso per caso, tramite la cosiddetta "prova dei mezzi".

La versatilità del lemma *decoro* nella divulgazione corrente degli indirizzi di gestione securitaria dello spazio pubblico locale rende evidente come il potere performativo del linguaggio trovi in esso un esempio-chiave ed euristicamente robusto, sulla scorta della metodologia della *keyword analysis* come glossario della contemporaneità, proposta dallo storico della cultura materiale Raymond Williams nel 1976, e aggiornata da Marie Moran nel 2015. La mancata corrispondenza tra il senso collettivamente attribuito a un comportamento e l'insieme dei significati definiti come accettabili nella retorica sul decoro urbano vincola, di fatto, l'accesso ai diritti di cittadinanza spaziale, sia in termini di libertà di movimento sia quanto a meccanismi di segregazione in luoghi dal denso significato rappresentativo (centri storici, piazze, itinerari del marketing turistico, quartieri residenziali, ecc.). In questo senso, le espressioni del decoro si configurano come vere e proprie "parole d'ordine", nella misura in cui informano pratiche di esclusione o inclusione legittime di specifiche categorie di attori sociali entro la topografia materiale e simbolica dei contesti micro e macro-politani. Per questa via, si conduce a sintesi tanto la preservazione il più possibile incontaminata dell'estetica ornamentale urbanistica (ciò che è comunemente "bello"), quanto il dominio dell'etica collettiva nella definizione di chi sia "fuori luogo" o "al proprio posto" in ciascun contesto (ciò che è comunemente "buono" e "giusto").

Al contempo, i processi di significazione correlati all'espressione *decoro* ne fanno un affascinante oggetto semiotico transizionale su

ZOOM

8





La povertà è povertà, il degrado è un'altra cosa

almeno tre registri linguistici, ben distinti ma inevitabilmente complementari: quello istituzionale, alimentato in pari misura dal dettato normativo e dalla retorica politica che vi soggiace; quello mediatico, intessuto di un flusso narrativo polifonico tra media giornalistici tradizionali e *social network*; quello tipicamente urbano, fisicamente inscritto nelle pertinenze materiali delle città contemporanee, dalla disposizione e tipologia degli arredi pubblici all'uso meta-testuale dei muri e degli edifici, in forma di street art o tazebao *en plein air*.

Il dispositivo con cui proverò a dare conto della pregnanza della parola *decoro* lungo i tre fronti discorsivi proposti è quello dell'evocazione semantica. Con una metafora tratta dalla fisica, così come le traiettorie delle particelle generate dalla disgregazione del nucleo di un atomo persistono come tracce ricostruibili, un analogo itinerario analitico può essere ripercorso a seguito della scomposizione del cardine lessicale del decoro in alcuni dei suoi sinonimi più ricorrenti, unitamente al raffronto contrastivo con uno dei suoi contrari, almeno altrettanto popolare nell'immaginario odierno, quale quello di *degrado* (Dines 2012; 2018).

L'ipotesi cognitiva è che questo florilegio semantico non sia fine a se stesso, ma abbia un impatto molto preciso nei meccanismi politici di disposizione degli attori sociali all'interno o ai margini del perimetro urbano, contribuendo a tradurre differenze individuali di per sé neutre – legate tipicamente alle caratteristiche etniche, o al posizionamento nella stratificazione socio-economica, o, ancora, alle identità di genere



Ester Cois; Cagliari (quartiere Castello, fronte Rettorato), 10 settembre 2019; I paradossi del dialogo urbano

o all'orientamento sessuale esplicitato – in disuguaglianze sostanziali nella fruizione dello spazio. Sotto il segno del decoro, passa la costruzione del glossario collettivo e del linguaggio amministrativo, contribuendo a ordinare e situare foucaltianamente in modo eteronormato i corpi dei *city-users*, applicando loro delle etichette cangianti di presunta appropriatezza o incompatibilità.

Ancor più specificamente, l'ormai consolidato ripristino del senso del decoro sembrerebbe sostenere una forte saldatura tra le pratiche di controllo di due categorie di soggetti: le fasce più marginali della popolazione, specie se immigrata, cui si ascrive di default un rischio potenziale di devianza sovradimensionato, soprattutto nei casi in cui esse tendano ad addensarsi in maniera visibile in luoghi pubblici precisi; la componente artificiosamente monolitica delle "nostre" donne, esposte a un ineluttabile pericolo di generica vittimizzazione nei medesimi spazi. Entrambe sono popolazioni classificate come problematiche, in ragione della loro esposizione pubblica, e lo stigma dell'una fornisce il codice di giustificazione strumentale del trattamento dell'altra. Come se il rischio di un'appropriazione indebita dei corpi femminili autoctoni a opera di estranei/stranieri fosse per definizione spazialmente connotato, e rendesse tutte le donne dei marcatori viventi della necessità urgente di ordinamento del territorio cittadino, da preservare rispetto a ondate "invasive" di vario segno (Pitch e Ventimiglia 2001; Pitch 2013; Angelucci 2019; Mazzette 2009).

ZOOM

89





IL REGISTRO ISTITUZIONALE: DIMMI CHI SEI E TI DIRÒ DOVE VAI

ZAPRUDE 52

L'etimo del decoro, nella sua affinità con la tensione ontologica verso la convenienza, espressa dal latino *decere*, ricorre nel dibattito politico e nella composizione giuridica e amministrativa sotto almeno tre principali attribuzioni di senso: quale epitome di *igiene e salute pubblica*; come strumento pedagogico di *buona educazione* delle masse al senso civico normalizzato; in quanto paradigma *ornamentale* e cosmetico del grado di attrattività, materiale e immateriale, del panorama urbano.

Sotto il primo profilo, le strategie di confinamento e contenimento dei corpi nello spazio pubblico – categorizzati come più o meno decorosi sulla scorta della loro conformità ad apparenze e background biografici socialmente desiderabili o, viceversa, stigmatizzabili – danno corso all'imperativo terapeutico della cura dell'organismo urbano, antropomorfizzato per sottolinearne la necessità di protezione del corpo "sano" dalla contaminazione di agenti tossici o devianti, passibili di estirpazione fisica ovunque punteggino i luoghi della collettività più esposti. Il celebre titolo *Nettezza urbana* del «manifesto» del 17 marzo 2017, con cui venne data notizia dell'approvazione alla Camera del decreto Minniti (*Disposizioni urgenti in materia di sicurezza delle città*, decreto legge n. 14 del 20 febbraio 2017), coglieva in pieno l'afflato sociobiologico delle direttrici securitarie in esso sancite. Inoltre, ne postulava un armamentario discorsivo che sarebbe stato ampiamente utilizzato nella successiva produzione normativa locale, così come ripresa dalle cronache cittadine, tipicamente nella forma idiomatica del "fare pulizia" o "ripulire" i centri storici da clochard e migranti di passaggio, un sottobosco potenziale della piccola criminalità da neutralizzare a monte, sulla base della mera opportunità ipotetica di delinquere. Del resto, il nesso inestricabile tra moralità pubblica e tutela della salute o della sanità urbana, a cominciare dall'integrità fisica dei corpi appartenenti alla cittadinanza meritevole, non è certamente un assioma inedito, ma rinvia a una sorta di eugenetica securitaria improntata a un criterio universale e vincolante di vita e di condotta ben radicata, sin dagli albori delle società capitalistiche. In altri termini, una profilassi della vita pubblica che riflette flebilmente gli ultimi raggi dell'influsso etico-filantropico illuminista, per saldarsi con l'estensione della colonizzazione securitaria preventiva e repressiva di soggettività ribelli, nel nome di un decoro che altro non è se non stabilizzazione dell'ordine sociale esistente, almeno in prospettiva deontologica. Questa concezione di asepsi amministrativa è ben argomentata nella ricostruzione che Paul Guillibert e Memphis Krickeberg (2016) hanno tentato della crescente ossessione securitaria nelle metropoli francesi, alla luce di una rilettura del concetto gramsciano di *egemonia*:

ORDINE È DECORO

66

La securizzazione delle libertà della maggioranza passa piuttosto dall'indebolimento delle libertà delle minoranze. La sicurezza si dispiega così





come una moltitudine di micro-eccezioni, di pratiche routinizzate d'inclusione e d'esclusione che garantiscono la normalità capitalista, come un insieme di pratiche "illiberali" in seno ai regimi politici liberali. [...] Il consolidamento di un blocco egemonico passa per l'insicurezza generale della popolazione, la quale viene prodotta in maniera differenziata: rispondere al "bisogno" di protezione della maggioranza necessita il sacrificio di una minoranza costruita come pericolosa. [da anestetizzare, dunque, nda].

La seconda traccia semantica del decoro nella cornice istituzionale ne specifica una tra le ratio più pervasive: quella della *buona educazione* – «degli oppressi», nelle parole di Wolf Bukowski (2019). L'adesione a traiettorie convenienti e adeguate nell'interazione urbana subisce il rinforzo positivo dato dal trattamento esemplare dei corpi recalcitranti, contingentati, impediti, compressi nei loro gradi di libertà nello spazio pubblico, per esempio attraverso ingiunzioni di esclusione da luoghi di interesse collettivo, come nel caso delle misure di "daspo urbano" contenute negli ultimi decreti sicurezza, o dei provvedimenti di allontanamento temporaneo comminati alle stesse tessere incoerenti nel mosaico ordinato dell'urbanità. L'ideologia del decoro trasla in uno strumento di "distribuzione di masse", puntando su un meccanismo potente di interiorizzazione delle norme del vivere civile o del senso civico socializzato per via primaria e secondaria: quello dell'educazione alla *distinzione* dei bravi cittadini dalle mine vaganti, nel senso attribuito al termine da Pierre Bourdieu (1979). I corpi maleducati sono codificati come *benchmark* speculari negativi rispetto ai quali definirsi, nel proprio posizionamento in ambito urbano, e nei casi più estremi questo meccanismo può dare adito a un processo ben noto di costruzione e sacrificio di capri espiatori, per rinsaldare il senso di appartenenza al tessuto civico comune da parte dei subalterni miti e fedeli (Girard 1972; 1982). A dover essere rieducate non sono, dunque, le frange indecorose della popolazione urbana, per le quali la repressione e il confinamento oltre il perimetro visibile della città pubblica non sono affatto preludi funzionali a una qualche forma di riabilitazione, ma tutti gli altri cittadini, all'insegna del monito perenne di eresia sociale che le prime rappresentano. Su fronti distinti, ma ambedue oppressi, gli uni e le altre.

Un'ultima accezione assegnata all'insistenza sul decoro nell'organizzazione prescrittiva dello spazio urbano è quella che si innesta sulle sue sembianze di superficie, sull'impressione che i dettami precedenti di pulizia e senso civico dovrebbero comunicare per via sensoriale e percettiva. L'ode alla *bellezza* di città specchiate, geometricamente nette, adeguate all'accoglienza di ospiti ben graditi, risultanti dalla sommatoria di beni artistici, culturali, architettonici espressi al meglio della loro capacità attrattiva, nella difficile competizione internazionale per l'intercettazione dei flussi turistici, tende a invertire i termini compositivi dello spazio pubblico: la componente umana, imponderabile, diventa l'accessorio da tenere sotto rigido controllo rispetto alla centralità focale dell'apparato ornamentale, che conferisce ai singoli luoghi urbani il brand di

ZOOM

67



specificità infungibile e di tipicità da mettere a valore. Le piazze come “salotti buoni”, da mantenere ed esibire quali marcatori di status collettivo. I centri cittadini come “vetrine” di eterotopie ideali, da preservare rispetto alla loro fruizione prosaica nella microfisica della routine quotidiana. Un decoro visuale che si costruisce, da una parte, per sottrazione delle irregolarità soggettive, da allocare dove non siano più fastidiosamente visibili, e, dall'altra, per esposizione patrimonializzata di un paesaggio urbano epurato dai suoi difetti. L'insieme delle significazioni insite nella presenza del decoro entro i circuiti discorsivi ufficiali innesca un duplice movimento dei corpi individuali nello spazio della cittadinanza urbana: uno di *collocazione* e uno di *orientamento*.

Anzitutto, tende a ridefinire la perimetrazione della dicotomia tra ambiti pubblici e privati, rendendola più permeabile e privandola di soluzione di continuità. Il mantra del decoro era stato un dogma perentorio per la conservazione di status delle residenze private, conquistate dal ceto medio emergente dal miracolo economico del secondo dopoguerra, tanto che i manuali d'istruzione per le perfette padrone di casa ne offrivano possibilità applicative pressoché illimitate. Su questa impronta, la più recente ridefinizione dello spazio urbano come “casa comune”, per i soli titolari di piena cittadinanza, da una parte autorizza l'attore pubblico a mettere alla porta alieni ed estranei; dall'altra, investe di responsabilizzazione soggettiva chiunque non rispetti, o non faccia rispettare, “le regole della casa”, che, nel suo essere sottratta alla pericolosa deriva verso un destino da terra di nessuno, non per questo diviene terra di tutti. E sono i corpi delle donne, mentre attraversano la soglia tra pareti domestiche e scenario pubblico, a venire caricati più di tutti gli altri di funzioni di tracciatura della sicurezza urbana, negli spazi liberati da presenze potenzialmente ostili o negli orari meno presidiati del ciclo diurno-notturno. Quei corpi illustrati da Luce Irigaray (1974) come terreni di mai sopita battaglia tra contendenti interni ed esterni per il dominio del territorio, come atti semoventi d'identità collettiva. Il paradigma del *moral panic*, in questo senso, non è che uno degli strumenti di legittimazione della creazione di confini iscritti nelle città, non travalicabili da quanti siano costruiti come portatori minacciosi di attacchi all'integrità fisica e sessuale delle cittadine, eludendo la generalità delle statistiche che assegna piuttosto un'incommensurabile preminenza alle mura domestiche, quale ambientazione di violenza fisica e simbolica (Istat 2019).

In seconda istanza, l'uso istituzionale del decoro impone un orientamento assiologico ai corpi individuali, qualificandoli come adeguati all'unità di spazio-tempo in cui vengono a trovarsi o, viceversa, come “non al posto giusto”, o “al proprio posto”, quello assegnato. Le illuminanti parole di Sarah Ahmed, formulate in relazione alla definizione di orientamento sessuale, ma applicabili

① Traduzione mia.



anche ad altre matrici di differenza che possano essere tradotte in disuguaglianza in termini di *shared inhabitanace*, nel contesto della cittadinanza urbana, lo spiegano efficacemente: «Gli orientamenti non sono qualcosa che i corpi possiedono, ma sono piuttosto i mondi a essere orientati, ed è questo che rende alcuni corpi al proprio posto e altri fuori luogo» (Tuori e Peltonen 2007, p. 260).

IL REGISTRO MEDIATICO: AL POSTO TUO

Quando, nel 2016, gli sbarchi di migranti provenienti dalle coste mediterranee iniziarono a essere rubricati anche a Cagliari nei termini di una vera e propria massiccia invasione – al netto dei numeri piuttosto contenuti in valore assoluto, ma appariscenti rispetto a una città che era rimasta, fino a quel momento, relativamente fuori dalle rotte migratorie – l'incapacità di fornire risposte adeguate rispetto all'allocazione dei nuovi ingressi si tradusse nell'occupazione temporanea della piazza della stazione, alle porte del capoluogo, e dell'area circostante. La campagna stampa che ne derivò assunse in larga misura toni allarmistici ed emergenziali, e il termine *decoro* iniziò a echeggiare in modo sempre più stentoreo nella cronaca locale isolana. Ma ciò che segnò un rialzo della posta, nella narrazione mediatica del fenomeno, fu un'immagine riportata da una testata locale online: l'istantanea di uno scorcio dei portici di via Roma, proprio a ridosso del palazzo del municipio, ripartita tra una teoria di figure sdraiate nei sacchi a pelo, addossati ai muri, e una manciata di passanti che fendevano frettolosamente lo spazio tra l'accampamento improvvisato e l'edificio del potere comunale. Un uso eterogeneo dello spazio, se non fosse che, in nome della lesione perpetrata sul decoro, mentre i visi dei giovani migranti apparivano perfettamente riconoscibili e identificabili, ai "legittimi" residenti in movimento erano state pixelate le fattezze. Si accordava, così, un diritto alla privacy e alla sacralità del volto a corrente alternata (Goffman 1959), al fine di ribadire le regole dell'appropriata fruizione dello spazio collettivo tramite la sanzione dell'esposizione al pubblico ludibrio dei soli corpi "colpevoli" di essere indecorosi. Nel paradosso della visibilità imposta e amplificata su categorie sociali destinate all'invisibilità, in nome della ricomposizione dell'appropriatezza funzionale urbana, in quell'occasione la narrazione mediatica introdusse una notevole ambiguità nel suo ricorso alla *dignità* come sinonimo di decoro: tanto più rivendicata nella sua dimensione pubblica di valore civico da ripristinare, rispetto alla dissacrazione dei luoghi simbolici per eccellenza del nucleo cittadino, quanto più negata nella cura dovuta alle biografie individuali quando scomode, aliene, imperfette, deprecabili (Padovano 2013). In stretta connessione con questo primo filone narrativo, il ricorso alla terminologia del decoro ha riportato in auge, con marcature strumentali per lo più di stampo identitario nazionalistico e/o sovranista, l'ambito semantico dell'*onore*, quale corredo concettuale fondativo

ZOOM

69





La tristezza del decoro

dell'antropologia della differenza (Pisanello 2017). In questa chiave, è la dimensione proprietaria delle pertinenze fisiche, culturali e umane dello spazio sociale urbano a stabilire il canone della negoziazione *ingroup/outgroup*: sono le "nostre città", le "nostre radici e tradizioni", e perfino i "nostri figli", i "nostri anziani" e, soprattutto, le "nostre donne", a essere messi a repentaglio da dinamiche di *mixité* e meticcio sregolato in ambito urbano, su base etnica, socioeconomica, behaviouristica. Il richiamo a un'onorevole difesa, nella sua forma migliore, secondo l'adagio che la connette all'attacco repressivo, serpeggia tra i commenti al linguaggio giornalistico dell'invasione e del degrado e, a partire dai piccoli cubicoli degli account personali nei social network, va a ingrossare un flusso comunicativo spesso violento, bellicoso, che della conservazione del decoro "a casa propria" conserva solo la stanca nomea.

Un'ultima e feconda trama mediatica, intessuta dei fili del decoro, sposta il baricentro ancora più espressamente sulla responsabilità personale nella prevenzione del rischio, all'interno del *frame* securitario urbano. Si tratta del richiamo alla *decenza*, nelle attitudini in pubblico, nelle pratiche linguistiche e nei costumi, ancora una volta con una ridondanza di avvertenze se i corpi da assicurare alla rispettabilità sono quelli femminili. Negli interstizi delle ordinanze comunali non si contano le severe ingiunzioni di morigeratezza nella gestione del proprio aspetto e del mandato performativo dato al proprio corpo sullo scenario pubblico, in alcuni casi con una fenomenologia pittoresca di comportamenti leciti o meno: una per tutte, un'ordinanza del comune di



«Homeless go home», o della sovversione del dispositivo discorsivo del decoro

Novara risalente all'estate del 2019, particolarmente punitiva nei confronti degli abiti succinti, considerati insopportabili violazioni del decoro dovuto all'interazione urbana. Ma al di là del folklore locale, la stretta regolamentazione delle libere scelte estetiche, entro i limiti mobili del comune senso del pudore, segnala la reintroduzione di una "metrica della femminilità", che si gioca sui centimetri di pelle esposta e che non disdegna di ventilare una precisa consequenzialità di volontaria e complice esposizione al pericolo di attacchi alla propria incolumità, per chi trasgredisce comunque.

L'ipostatizzazione di questi tre filoni narrativi sullo spazio pubblico urbano genera due principali impatti, in termini di disposizione dei corpi: uno strettamente connesso alla loro *misurazione* sulla scala della decenza e del contegno; l'altro correlato al loro *ancoraggio* nello spazio delle relazioni sociali private e pubbliche.

Sotto il primo profilo, il giudizio di licenziosità o, quanto meno, di imprudenza individuale, acquisisce un impulso dinamico in alcune espressioni tutt'altro che obsolete, prima tra tutte «l'andarsela a cercare». Di nuovo, la mobilità di corpi etichettati come poco decorosi nello spazio pubblico è utilizzata come un volenteroso target e un marcatore di insicurezza urbana, facendo colludere potenziali vittime e potenziali carnefici, e gravitando entro la cromia della paura che l'istituzione di zone rosse e zone verdi tende a cristallizzare.

Sul fronte dell'ancoraggio dei corpi nello spazio pubblico, entra in questione la dimensione astratta della mancata coincidenza tra universalità e collettività, nell'applicazione delle politiche securitarie in

ZOOM

71



nome del decoro. Tanto nel caso dei corpi eccentrici, sradicati, senza casa, per definizione instabili e nomadi nelle città contemporanee, quanto nel caso dei corpi femminili sottoposti a un generico mandato di vittimizzazione, a fare la differenza – e quindi la disegualianza di trattamento – è la possibilità di contare o meno su agenti sociali intermedi, tipicamente le proprie famiglie o le proprie sfere parentali, amicali, comunitarie. Nel modello di welfare italiano, che influenza anche le politiche di regolazione urbana, la fruizione dei diritti di cittadinanza sostanziale non poggia su una relazione diretta tra l'attore pubblico, su scala nazionale e locale, e il singolo cittadino, a prescindere dalle sue appartenenze ascritte, come per esempio il modello familiare di cui sia parte. Piuttosto, interviene in modo sussidiario, facendo prioritariamente leva sulle obbligazioni suppletive del background familiare, che per primo deve farsi carico delle necessità di cura dei propri componenti (Saraceno 2013). In questo senso, l'assenza di un cuscinetto familiare e domestico non giova ai corpi individuali dispersi nello spazio pubblico, più facilmente sottoposti al sospetto di incompatibilità; specularmente, la necessità di un intorno familiare solido, che possa farsi carico per primo della vulnerabilità essenzializzata nelle carriere morali di genere femminile, si configura come un requisito pienamente allineato all'ideologia preventiva del decoro urbano, non così avulso da un retropensiero di stampo (ancora) patriarcale.

IL REGISTRO URBANO: SE QUESTI MURI POTESSE PARLARE

L'ultimo registro discorsivo è sui generis, poiché incorpora concretamente i propri testi negli elementi materiali della città. I muri e gli arredi urbani diventano dei palinsesti su cui si svolge un dialogo che chiama in causa i custodi del decoro urbano, di volta in volta quali destinatari o mittenti.

Sono loro, infatti, i primi interlocutori delle scritte, delle performance di street art, dei manifesti non autorizzati attraverso cui gli edifici cittadini raccolgono la contestazione o la reazione contro le direttrici istituzionali dirette a tutelare e a spersonalizzare il più possibile la "cosa pubblica". Ed è un paradosso che il decoro venga messo a tema nell'atto stesso della sua violazione tecnica, quando la marcatura di una facciata urbana la "fa parlare".

Si tratta, infatti, di un controcanto frequentemente rubricato di per sé come emblematico di degrado e, dunque, fiero oppositore dell'ambito semantico del decoro e di tutti i suoi sinonimi (Dines 2018). Trova espressione nella parola scritta, negli slogan colorati tracciati su ogni muro esterno, pubblico o privato, delle città (con)divise; ma anche nella partita quotidiana sull'uso degli oggetti distribuiti nel territorio urbano, dagli arredi più classici alle applicazioni immateriali che governano le *smart city*, a cominciare dalle reti wifi; infine, acquisisce gambe e respiro nelle occasioni in cui le istanze resistenziali, disperse



variamente entro il perimetro metropolitano, si addensano in attori collettivi, si fanno “piazza”, componendosi in manifestazioni di controcoscienza civica assai di frequente osteggiate dalla retorica del decoro.

Sono innumerevoli gli esempi visuali rinvenibili nelle città italiane che adottano espressamente il linguaggio del decoro per irriderlo, per decostruirlo o per segnalarne le incongruenze. Molti sono raccolti in appositi album social aperti alla consultazione pubblica, nella proliferazione di siti che hanno fatto del presunto degrado urbano il proprio fuoco di attenzione. Tra tutti, alcuni si stagliano per la propria efficacia sintetica. Giusto tre esempi: l'ossimorica scritta «*Homeless, go home*», comparsa dapprima su un muro di Venezia nel 2018 e poi replicata in molti altri contesti urbani, che svela con feroce ironia le ambiguità delle politiche di distribuzione di massa in chiave securitaria; la denuncia in vernice rossa comparsa sui muri di Palazzo Bovara, a Lecco, nel marzo 2019, come reazione alla cosiddetta ordinanza anticlochard promossa dalla Giunta in carica («La povertà non è indecorosa, è ingiusta!!!»); la scritta, traslata nel maggio 2019 direttamente dalla strada alle pareti vetrate della Fondazione Feltrinelli, a Milano, dal performer Fabrizio Bellomo, nell'ambito del progetto *About a city. Rethinking cities 2019*, che allude a una strumentale collusione, in nome del decoro, tra le politiche di tutela della decenza pubblica e le strategie isomorfiche di città che intercettano le medesime tendenze globali alla *gentrification* o alla *turistification* (per restare nel linguaggio cosmopolita divenuto lingua franca nelle questioni urbane). E non sono che pochi esempi di un flusso comunicativo a oggi ininterrotto.

Non meno incisiva risulta essere la battaglia sulle “cose”, gli arredi urbani e le dotazioni cittadine, materiali e immateriali. In questo senso, la liturgia del decoro si avvale, in molti casi, dei propri custodi per allestire scenografie rituali composte da oggetti di disaffezione, che alludono a un'architettura ostile e feroce, quanto più infervorata dal fuoco sacro dell'educazione degli oppressi, attraverso il trattamento degli ancora più oppressi: non mancano gli esempi di panchine progettate con spuntoni divisorii, per impedire posture non erette; di pavimentazioni stradali scoscese, per disincentivare la sosta; di eliminazione di fontanelle o di altre simili amenità, dirette a snaturare la dimensione pubblica di un uso dello spazio che non sia meramente istantaneo. I luoghi urbani sono ripensati per il solo attraversamento, utili solo per chi abbia un altrove privato verso cui dirigersi, e quindi privati di ogni possibilità di stasi e addomesticamento. Si tratta della versione nostrana dei *moralizing spaces* (Chan 2019, p. 199), aree esplicitamente progettate per indurre o dissuadere specifici comportamenti, sulla base della costruzione di un crescente consenso sociale che finisce per assumerle e addirittura pretenderle come oggettivamente necessarie e opportunamente morali (Ascari 2019). Ma la stessa sorte di decorosa alienazione tocca anche agli oggetti

ZOOM

73



immateriali, per esempio quando si propone di circoscrivere l'uso del wifi libero nelle piazze, al fine esplicito di evitare rischiosi assembramenti di popolazione sospetta, magari arrivata temporaneamente da luoghi che sono lontani e giustapponibili solo tramite i *device* telematici. L'impulso centripeto di città ridelineate dagli stilemi del decoroso controllo dei corpi non può che confliggere, in questi casi, con le possibilità della realtà aumentata, dove l'altrove, formato dai paesi di provenienza, è concepito come uno spazio di restituzione e ritorno di attori sociali accolti *oborto collo*, e non certo come un luogo di possibile connessione, rappresentabile entro i confini del "qui e ora" urbano.

Voci dentro e fuori dal (de)coro. Dissonanze in una partitura tesa verso un'idea di ordine dell'organismo urbano postmoderno e dei corpi differenti e diseguali che lo animano, che con ogni probabilità resterà asintotica.

La stazione della città di N.
ha superato bene la prova
di esistenza oggettiva.

L'insieme restava al suo posto.
I particolari si muovevano sui binari designati.

Fuori dalla portata della nostra presenza.

Nel paradiso perduto
della probabilità.

(W. Szyborska, *La Stazione*, 1967)

BIBLIOGRAFIA

Angelucci, A.
(2019) *Spaces of Urban Citizenship. An Intesectional Comparative Analysis Between Milan and Rotterdam*, L'Harmattan Italia, Torino & Paris.

Ascarì, P.
(2019) *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*, Ombrecorte, Verona.

Bourdieu, P.
(1979) *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Minuit, Paris; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2007.

Bukowski, W.
(2019) *La buona educazione degli oppressi. Piccola storia del decoro*, Edizioni Alegre, Roma.

Butler, J.
(1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York; trad. it. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Chan, J.
(2019) *Moral Agency in Architecture? The Dialectics of Spatialising Morality and Moralizing Spaces*, in *Architecture, Materiality and Society. Connecting Sociology of Architecture with Science and Technology Studies*, ed. A-L. Muller e W. Reichmann, Palgrave Macmillan, New York, pp. 198-214.

Dines, N.
(2012) *Tuff City. Urban Change and Contested Space in Central Naples*, Berghahn Books, New York & London.



- (2018) *What's in a word? Contextual Diversity, Urban Ethnography and the Linguistic Limits of the Street*, «The Sociological Review», n. 66(5), pp. 952-967.
- Fairclough, N.
(2010) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Longman, Harlow.
- Gareffa, G.
(2010) *Per una critica di genere all'idea di sicurezza*, «Quaderni di sociologia», n. 53, pp. 129-151.
- Gheno, V.
(2019) *Potere alle parole. Perché usarle meglio*, Einaudi, Torino.
- Girard, R.
(1972) *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, trad. it., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
(1982) *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- Goffman, E.
(1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York; trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969.
- Guillibert, P. e Krickebe, M.
(2016) *L'egemonia della sicurezza*, <http://effimera.org/legemonia-della-sicurezza/> [1 ed. *L'hégémonie de la sécurité*, «Vacarme», n. 77, pp. 38-44].
- Irigaray, L.
(1974) *Speculum: de l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris, trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Istat
(2019) *Gli stereotipi sui ruoli di genere e l'immagine sociale della violenza sessuale*, Istat, Roma.
- Mazzette, A. (a cura di)
(2009) *Estranee in città. A casa, nelle strade, nei luoghi di studio e di lavoro*, Franco Angeli, Milano.
- Moran, M.
(2015) *Identity and Capitalism*, Sage, London & Thousand Oaks.
- Padovano, S.
(2013) *Sul decoro urbano. Considerazioni sull'uso politico della decenza*, Aracne, Roma.
- Pain, R.
(2001) *Gender, Race, Age and Fear in the City*, «Urban Studies», n. 38, pp. 899-913.
- Pisanello, C.
(2017) *In nome del decoro. Dispositivi estetici e politiche securitarie*, Ombrecorte, Verona.
- Pitch, T.
(2013) *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Pitch, T. e Ventimiglia, C.
(2001) *Che genere di sicurezza. Donne e uomini in città*, Franco Angeli, Milano.
- Sapir, E.
(1949) *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, ed. D.G. Mandelbaum, University of California press, Berkeley; trad. it. *Cultura, linguaggio e personalità*, Einaudi, Torino 1972.
- Saraceno, C.
(2013) *Il welfare. Modelli e dilemmi della cittadinanza sociale*, il Mulino, Bologna.
- Semi, G.
(2017) *Città per chi le abita*, «il Mulino», n. 3, pp. 395-401.
- Szymborska, W.
(1967) *Poems, New and Collected, 1957-1997*, Harcourt, London.
- Tuori, S. e Peltonen, S.
(2007) *Feminist Politics: An Interview with Sara Ahmed*, «Nora. Nordic Journal of Feminist and Gender Research», n. 15, pp. 257-264.
- Whorf, B.L.
(1964) *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. Carroll, Mit press, Harvard; trad. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Williams, R.
(1976) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, London.
- Wodak, R.
(2001) *What Cda is About: A Summary of its History, Important Concepts and its Developments*, in *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. R. Wodak e M. Meyer, Sage, London & Thousand Oaks, pp. 1-13.



DIETRO LE QUINTE

La parola *decoro* ha innescato la riflessione sulle pratiche di ordinamento delle popolazioni urbane nello spazio pubblico, sotto due profili.

In primo luogo, si è rivelata una chiave efficace di combinazione dei miei ambiti di ricerca: la sociologia del genere e gli studi urbani. La retorica discorsiva del decoro – dall'onore alla decenza – punteggia il dibattito femminista sulla traduzione delle differenze di genere in disuguaglianze nella fruizione dei luoghi urbani, sia rispetto a una "geografia femminile della paura" (Pain 2001), sia in relazione al potere escludente del paradigma eterosessuale sulle relazioni spaziali intessute dai corpi femminili (Butler 1990), sia riguardo alla declinazione securitaria che le politiche locali hanno impresso al nesso tra accessibilità spaziale e accesso alla cittadinanza sostanziale da parte delle donne (Gareffa 2010). Lo schema interpretativo si è poi esteso ad altre asimmetrie ascritte ai corpi che si muovono in città: sulla base delle attribuzioni etniche che palesano, o della precarietà socioeconomica che suggeriscono, o del sospetto di devianza che evocano.

In seconda istanza, la fenomenologia del decoro ha orientato l'impianto metodologico dello studio, quale nucleo semantico di una codifica testuale – ispirata all'analisi critica del discorso di Fairclough (2010) e Wodak (2001) – su tre fonti: a) Un corpus di circa 300 ordinanze comunali emesse dal febbraio 2017, quando il termine *decoro* esordisce sulla Gazzetta Ufficiale (decreto-legge n. 14), come epigono della stagione di rafforzamento del potere dei sindaci in tema di sicurezza urbana, inaugurata dalla legge 125/2008; b) Una raccolta di tre annate (2017-2019) di articoli pubblicati da cinque testate nazionali politicamente eterogenee («la Repubblica», «Corriere della Sera», «il manifesto», «il Fatto Quotidiano», «Libero») e da nove testate locali; c) Una collezione di scritte e manifesti sui muri delle città italiane, fotografati in prima persona o attinti dal web.

L'indizio lessicale del decoro, traslato da parola-chiave a parola d'ordine, è così esondato dai tecnicismi della normativa urbanistica al linguaggio corrente. Un mantra vetusto, svecchiato per fornire un supporto giustificativo ai neologismi della zonizzazione metropolitana contemporanea, dalla *gentrification* (Semi 2017), all'*airification*, fino alla *foodification*. Ma anche il bersaglio di forme tangibili di *voice-strategy*, su piazza e su pietra. Una sincronia di stimoli che ho provato a intercettare.



Memoria del futuro

Scritte, graffiti e murales per Genova (2001-2021)

«Zapruder» apre un cantiere collettivo per la lavorazione di un numero speciale a vent'anni da Genova 2001. Il progetto «Storie in movimento» è nato infatti proprio da quell'evento, con l'esigenza di sparigliare le carte, ribaltare il tavolo della pacificazione intellettuale degli anni novanta e riannodare i fili di una memoria conflittuale: quella della tradizione degli sconfitti. Nasceva così anche l'inclassificabile «Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale».

Tra i tanti elementi che hanno caratterizzato sin dagli inizi il lavoro di ricerca della redazione c'è stata senz'altro l'attenzione alle immagini, ai documenti visivi e alla cultura visuale in tutte le sue forme. In un'indagine sul significato e le rielaborazioni della memoria di Genova, non poteva quindi mancare una ricognizione delle rappresentazioni visive che si sono date di quell'evento, e in particolare sui muri delle strade negli ultimi venti anni.

Vi chiediamo di inviarci fotografie di scritte, graffiti, murales, puppets, etc., che siano in qualche modo legate – esplicitamente o meno – alla memoria di quelle giornate di lotta. Le fotografie – da inviare all'indirizzo zapruder@storieinmovimento.org entro il **15 luglio 2020** – devono essere corredate di didascalie quanto più precise possibili (luogo, data del graffito, attribuzione, occasione in cui/per cui l'opera è stata realizzata, data della foto; autor* della foto) e devono avere le seguenti caratteristiche:

- una definizione minima di 300 dpi
- formato .jpg
- dimensione compresa tra 1MB e 10MB

Le immagini saranno accessibili sul sito di Zapruder/Storie in movimento, mentre una selezione verrà pubblicata sulla rivista cartacea.



Alessia Masini

«QUESTO È PUNK,
NON MUSICA!»

LE IMMAGINI

Al di là di ciò che la “canzone” (cioè la composizione di testo e musica) punk ha sedimentato nel tempo dando vita a un genere, il punk è ed è stato un fenomeno culturale e politico complesso. La “prima onda”, con l’esplosione delle band pioniere nella seconda metà degli anni settanta, ereditava quel «valore antagonista e aggregante» incarnato dal rock ‘n’ roll (Peroni 2005, p. 61) ma, accanto alle continuità col passato, mostrava alcuni elementi innovativi nel linguaggio e nella comunicazione. È noto che le origini dell’estetica punk si trovano nelle piccole boutique di artisti che, attraverso l’invito alla rottura col passato, alla provocazione e al *self-made*, hanno immesso nel circuito *underground* delle grandi città e metropoli i primi ingredienti delle future immagini iconiche del punk. L’*atelier*/negozio “Sex” di Vivienne Westwood e Malcom McLaren a Londra è stato il luogo di nascita dei Sex Pistols e proprio la storia di questa band, che da un angolo di King’s Road è salita alla ribalta internazionale attraverso i media e le etichette discografiche, è significativa per osservare come sia avvenuto il passaggio delle immagini e dei suoni del punk dall’*underground* al *mainstream*. Col suo ingresso e impatto nel mondo dello spettacolo e della moda (Sklar 2014 e Hebdige 1979), a partire dal 1977 il punk si è scagliato contro gli stili metropolitani, scomponendo vecchie armonie estetiche in ogni angolo dell’Occidente e non solo. Come dimenticare l’apparizione di Anna Oxa vestita da punk al festival di Sanremo nel 1978? Però l’esibizionismo, l’imitazione e la

moda spiegano solo parzialmente certe scelte d’abbigliamento da parte di moltissimi adolescenti e giovani a livello globale, perché l’estetica e la musica punk sarebbero diventate da quel momento nuove risorse del consumo culturale giovanile, fungendo da strumento inedito di *appropriazione* e di *distinzione* (Bourdieu 1983). Lo dimostra la raccolta di foto d’epoca in queste pagine, dove ritroviamo i protagonisti della primissima “onda” e della scena di Bologna esporre slogan, segni e simboli di separazione sociale e, al contempo, di appartenenza a un gruppo (si vedano in particolare le foto 1, 4, 15, 16). Una scelta che andava negoziata con la propria cultura di provenienza, nazionale e di classe, perché non era per nulla semplice nel 1977 “esibirsi” per strada in questo modo fuori dalle capitali delle trasgressione, cioè Londra e New York. Questo era particolarmente vero a est della cortina di ferro, nonostante le specificità nazionali, dove il punk veniva censurato e represso e dove una maglietta a righe poteva essere sufficiente per mostrare, e allo stesso tempo dissimulare, l’appartenenza alla “nuova onda” senza essere perseguiti dalle autorità (foto 7). Anche se lo sviluppo di questo tipo di simboli, forme aggregative ed estetiche non era estraneo al panorama delle culture politiche, giovanili e delle controculture dell’Occidente contemporaneo, l’innovazione si trovava soprattutto nella centralità che il corpo aveva assunto nel corso degli anni settanta come linguaggio e luogo del conflitto contro il

capitalismo e il patriarcato. Il punk non si vestiva male, «si vestiva di specchi» (Pescetelli 2013, p. 115) affermando così la propria opinione sul mondo. Inoltre, nell'aspetto del punk niente era essenziale e il corpo incarnava il rifiuto iconoclasta degli stereotipi (Braidotti 2015). Anche se il punk non può dirsi immune dalle connotazioni di genere, fin dalla "prima onda" gli sfinamenti erano costanti, così da diventare un luogo di moltiplicazione, di sperimentazione di multiple identità e forme di appartenenza e un «antidoto al machismo sottoproletario» (Fisher 2019, p. 66) radicato nel mondo del rock e della politica. Infine, quello del punk è un corpo vulnerabile, martoriato, esposto come campo di battaglia dove le borchie, il *bandage* e le giacche di pelle, rimaste per sempre nell'iconografia del punk, non sono nulla in confronto alle «autentiche carneficine» che si verificavano sui paichi della "prima onda" (Pescetelli 2013) con tagli profondi durante le esibizioni, cicatrici, spille da balia attraverso le guance, lamette appese al collo, corde, catene e collari. I media dell'epoca erano letteralmente ossessionati da tali pratiche così diffuse nei primi tempi e gradualmente scomparse nei decenni successivi.

Un altro importante elemento delle innovazioni del punk è il concerto. Si tratta di un rito, un'esperienza collettiva «di inimitabile impatto emotivo. [...] la *band* getta al pubblico, in sequenze velocissime, ondate di suono crudo e violento, distorto e rabbioso, sorretto da una ritmica ipnotica ed

esasperata. I punk non ballano, saltano. Una folla di giubbotti neri si produce per ore in saltelli sempre più alti (è il cosiddetto "pogo"), forma improvvisate schiere che si travolgono, si sospingono, si calpestano, si scindono in nuovi rivoli saltellanti. Lunghi getti di sputo giungono sul palco, ricambiati con noncuranza dai musicisti» (Evangelisti 1984). Con queste parole lo scrittore Valerio Evangelisti fotografava dinamiche e attori di un concerto punk nel 1984, durante la comparsa dell'*hardcore*. Se il "pogo" della "prima onda" era un ammasso di corpi eccitati, nevrotici e insofferenti, dalla metà degli anni ottanta in poi sarebbe diventato più muscolare e maschile, propendendo a una sorta di "rissa collettiva". In ogni caso, rispetto al rock degli anni precedenti, nel punk il confine tra spettacolo e platea si assottigliava, fin quasi a scomparire: gli spettatori si arrampicavano sul palco, i musicisti si lanciavano fiduciosi tra le braccia del pubblico prolungando il perimetro della performance in tutta la sala. Nel punk, tuttora, «fra la *band* e il pubblico non esiste infatti alcuna distanza comportamentale» (foto 2, 3, 6, 8, 12).

Il concerto era (e rimane) il luogo del rito collettivo in cui precipita tutta la "scena" punk. Se lo slancio *do it yourself* nel formare una *band* era motivato dalla condivisione coi coetanei di idee e passioni comuni, in occasione dei concerti le «creature simili» (Tosoni e Zuccalà 2013) si cercavano e si trovavano, si stringevano legami e amicizie, si distribuivano fanzine, dischi e volantini, si condividevano le parole e le



istanze dei punk. Dalla fine degli anni settanta, nel punk la musica ha contribuito a forgiare un movimento e il concerto rappresentava una dimensione politica di incontro, di contaminazione, di costruzione di reti e di controinformazione. Feste e festival della “stagione dei movimenti” precedente avevano già sollevato la questione dell’accesso alla musica e della produzione indipendente, come battaglie pienamente inserite nel dibattito politico e culturale di allora. Il punk, in particolare quello più radicale e anarchico, ha fatto tesoro anche di questa eredità mutandola però in requisito essenziale della propria libertà e dell’autenticità delle proprie battaglie. Il rapporto tra musica e attivismo diventava ora più complesso rispetto al passato e le controculture non rappresentavano più un’alternativa alla politica ma uno strumento vero e proprio della politica antagonista: l’agenda dei concerti, sempre più fitta in seguito alla diffusione del punk in tutta Italia ed Europa, si intrecciava via via con un’agenda politica ricca e accogliente verso le lotte dei nuovi e “vecchi” movimenti degli anni ottanta.

In questa galleria fotografica, il punto di vista di Laura Carroli dei Raf punk e Attack punk records (autrice, soggetto e proprietaria delle immagini) ci accompagna tra i concerti e le mobilitazioni della scena punk *anarcopacifista* in Italia ed Europa nei primi anni ottanta. Dove non segnalato diversamente, le foto sono state scattate a Bologna.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, P.
(1983) *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna [1 ed. Paris, 1979].
- Braidotti, R.
(2015) *Punk Women e Riot Grrrls*. «Performance Philosophy», n. 1, pp. 239-254, <http://www.performancephilosophy.org/journal/article/view/32/64>.
- Evangelisti, V.
(1984) *Punks. Nuove forme di antagonismo sociale*, «il Mulino», n. 1, pp. 77-110.
- Fisher, M.
(2019) *Spettri della mia vita. Scritti su depressione, hauntologia e futuri perduti*, minimum fax, Roma [1 ed. Winchester, 2014].
- Hebdige, D.
(1979) *Subculture. The Meaning of Style*, Routledge, Londra.
- Masini, A.
(2019) «Siamo nati da soli». *Punk, rock e politica in Italia e in Gran Bretagna (1977-1984)*, Pacini Editore, Pisa.
- Peroni, M.
(2005) *Il nostro concerto. La storia contemporanea tra musica leggera e canzone popolare*, Mondadori, Milano.
- Pescetelli, C. (a cura di)
(2013) *Lo stivale è marciò. Storie italiane punk e non*, Rave up books, Roma.
- Sklar, M.
(2014) *Punk Style*, Bloomsbury Academic, Londra.
- Tosoni, S. e Zuccalà, M.
(2013) *Creature simili. Il dark a Milano negli anni Ottanta*, Agenzia X, Milano.
- Tutti i link di questo articolo si intendono consultati l’ultima volta il 16 marzo 2020.



- 1 Nuovi stili e nuovi luoghi di incontro: Steno (Nabat), Jumpy-Helena Velena (Raf punk), Alex Gaiba (Anna falkss) al Disco d'oro nella prima sede di via Marconi (1980)
- 2 Anna falkss in concerto nel piano interrato dell'osteria dell'Orsa, tra i primi spazi a ospitare concerti punk (1979 circa)





4 Jumpy-Helena Velena al circolo anarchico "C. Berneri", la prima "casa" del punk bolognese (1981)



3 Honey Bane (Londra, 1980)



5 Borchie – fotomontaggio in camera oscura



6 Concerto punk a Lubiana (1983)



7 New wave o Nowa Fala in Polonia (primi anni ottanta). Foto scattata da Argento, attore del living theatre.

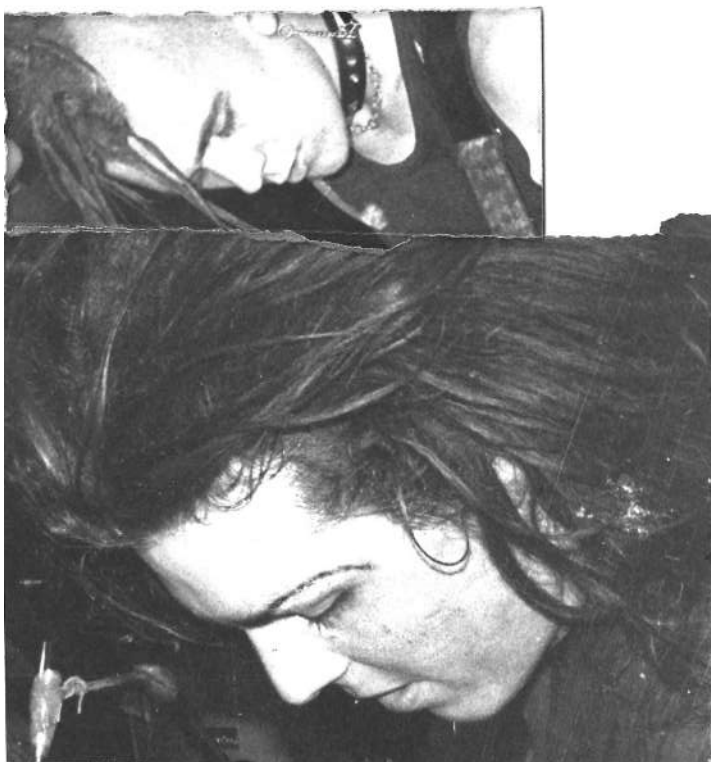




9 Attivista delle Tribù liberate di Bergamo con la rete Punkminazione alle mobilitazioni contro l'installazione dei missili Nato in Sicilia (Comiso, 1983)



8 Sid, cantante dei Cheetah chrome motherfuckers, in concerto al club Sottotetto (1983)



10 Amebix in concerto al centro sociale Fratelli Cervi (1983)

11 *The meaning of style* (anche al mare). Karakera, Rossella e altri sulla spiaggia tra Ancona e Falconara (primi anni ottanta)





13 A causa del look punk di Laura Carroli, la direzione della sede delle poste dove era impiegata ha costretto tutti i dipendenti a indossare il grembiule (1984)



12 Laura Carroli coi Raf punk in concerto al circolo Berneri (1984)



14 Concerto-performance teatrale dei Raf punk in Friuli (1984). Ogni data, degli anni sessanta in avanti, mostrata sul palco era accompagnata da un brano significativo di quell'anno; il *countdown* finiva con il cartello del 1984 che avrebbe preso fuoco concludendo la performance della band bolognese.



15 Il pogo. Barbara dei Raf punk e Milo (metà anni ottanta)



16 Meno borchie, più bandane. Con l'arrivo dell'hardcore si diffondono nuovi stili influenzati dagli skaters e dalle band della *west coast* Usa come i Suicidal tendencies (metà anni ottanta).



SCHEGGE


Angelica Pesarini e Guido Tintori

LA GRAMMATICA DELLA RAZZA

IDENTITÀ E CITTADINANZA



INTRODUZIONE

ZAPRUDER 52

Nel luglio 2018 l'assemblea nazionale francese ha votato all'unanimità la rimozione del termine *razza* dalla costituzione, sostituendolo con la parola *genere*¹. Tale decisione è stata frutto di un dibattito durato oltre un decennio, per certi versi svoltosi secondo linee comuni anche ad altri paesi dell'Europa continentale, dove *razza* ha assunto i connotati di termine tabù. L'atto dei legislatori francesi si fonda, apparentemente, sulla logica che l'uguaglianza razziale sia assodata, implicita nell'accettazione condivisa che esista una sola razza biologica, la razza umana. Tuttavia, lo stesso dibattito ha evidenziato come la scelta di eliminare qualunque riferimento linguistico alla razza dalla carta costituzionale fosse dettata anche dal timore che tale menzione potesse rinnovare il pretesto per un'interpretazione gerarchizzata del concetto. Nel Regno Unito, la categoria *race* è correntemente utilizzata come categoria identificativa nei moduli amministrativi, nelle domande di lavoro e di accesso alle università e nel dibattito pubblico (Parker e Song 2001). Nel censimento nazionale britannico i cittadini hanno anche la possibilità di esprimere la propria identificazione etnica scegliendo tra le categorie: *White, Black or Black British, Asian or Asian British, Chinese or other ethnic group*. Dal 2001, inoltre, il censimento in Inghilterra e Galles, oltre ad aver confermato l'uso di tali categorie di riconoscimento etnico rimandanti a connotazioni fenotipiche mono-razziali, ha adottato anche quattro nuove sottocategorie riferite a combinazioni etnico-razziali multiple o *mixed*, cioè *White and Black Caribbean, Mixed White and Black African, Mixed White and Asian* e *Any other Mixed background*, in modo da proporre ai cittadini maggiori opzioni di identificazione (Tizard e Phoenix 2002). Insieme al Regno Unito, anche in altri paesi anglofoni, come Stati Uniti, Canada o Australia, l'impiego del termine *razza* per descrivere o identificare categorie di cittadini nelle osservazioni statistiche e censuarie è comune (Aspinall e Song 2013). Storicamente, la maggior parte dei paesi dell'Europa continentale incluse riferimenti espliciti alla razza nelle costituzioni post seconda guerra mondiale come forma di antidoto contro le ideologie e le politiche razziste che avevano fin lì informato le loro società e le relazioni internazionali. In tale contesto, l'uso del linguaggio in relazione a criteri biologici ha svolto un ruolo essenziale. Con il consolidamento di pace, stato di diritto e del processo di integrazione europea, le opinioni pubbliche europee si sono convinte che l'allarme sociale sulle tensioni razziali potesse venire derubricato dalle priorità politiche. L'uso pubblico della parola *razza* è stato come cristallizzato in una dimensione di colpevolezza arcaica, confinata nel passato di un ambito genealogico concluso, rendendolo allo stesso tempo inaccettabile e trascurabile (Nandi e Spickard 2014).

LA GRAMMATICA DELLA RAZZA

90

¹ France 24, 'Race' out, gender equality in as France updates constitution, <https://www.france24.com/en/20180628-race-out-gender-equality-france-updates-constitution>.

[france24.com/en/20180628-race-out-gender-equality-france-updates-constitution](https://www.france24.com/en/20180628-race-out-gender-equality-france-updates-constitution).





Leonora Marzullo, 2018
 Titolo: Passaggi

Anche nel mondo anglofono ci si interroga sull'opportunità di mantenere criteri ascrittivi della popolazione fondati sul concetto di razza (Bleich 2003). È importante sottolineare però che l'utilizzo corrente di tali categorie intende rispondere a un tipo di identificazione percepita come di natura storico-geografica, legata alle modalità con cui la popolazione di quei paesi si è venuta a comporre nel corso dei secoli.

In ambito accademico, il dibattito spazia da chi ritiene che non esista alcuna base

logica nell'impiego del termine razza, se non il razzismo, e che ogni utilizzo del termine in assenza di razzismo istituzionale sia incoerente e anacronistico, proponendo di parlare più propriamente di etnia (Hirschman 2004), a quanti rigettano l'ipotesi di eliminare il termine dallo spazio pubblico come una sorta di cosmesi semantica (Song 2018; Bulmer e Solomos 2018). Per questi ultimi, infatti, resta centrale la considerazione che la razza, come costruito sociale, continua inevitabilmente ad avere un impatto sulla vita di coloro a cui si attribuiscono caratteristiche di alterità. In questo senso, l'assenza di una discussione pubblica sul linguaggio più adatto a descrivere i relativi dati che misurano le pratiche sociali di identificazione e caratterizzazione pone di fronte a un dilemma di difficile soluzione. Da un lato, l'approccio universalistico nelle prassi di classificazione e amministrazione della popolazione risponde idealmente a garanzie normative di uguaglianza e non discriminazione; dall'altro, si nega uno strumento di osservazione e diagnosi di dinamiche sociodemografiche più rispondente al vissuto reale.

In questa prospettiva, il caso italiano è di particolare interesse. In ambito giuridico, istituzionale e amministrativo, si evita ogni riferimento linguistico alla razza, in osservanza all'articolo 3 della costituzione.



Nelle osservazioni statistiche e demografiche non si registrano categorie definite sulla base di caratteristiche etniche o razziali, ma sono forniti riferimenti alla cittadinanza posseduta. Coerentemente, nei provvedimenti legislativi emanati con l'intento di punire azioni di discriminazione e violenza verso minoranze o individui (legge 25 giugno 1993, n. 205, cosiddetta legge Mancino) la centralità è posta sulla motivazione dell'atto – «per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi» – e non sull'identità specifica della vittima.

Sulla scorta del dibattito accademico brevemente citato, è legittimo domandarsi se l'approccio europeo, e italiano in particolare, sia funzionale o meno allo sviluppo di istituzioni e società in grado di monitorare intensità e diffusione di tensioni razziali.

Qui esaminiamo alcuni dei motivi di natura storica per cui l'utilizzo di un linguaggio di razza sia assente nell'Italia contemporanea. La ricerca più recente sulle relazioni razziali in Italia ha contribuito significativamente a inserire lo studio della cultura e della storia italiana in una prospettiva più articolata. Collocando gli sviluppi storici del paese come parte integrante di processi più ampi all'interno del mondo occidentale, tali contributi hanno evidenziato l'importanza della dimensione razziale nel rapporto tra sovranità e cittadinanza e hanno offerto un apparato critico-teorico più sofisticato (Mellino 2012; Portelli 2005).

Su tale linea, offriamo una riflessione in merito alle implicazioni storiche e sociali del binomio razza-sangue per la costruzione legislativa e performativa dell'identità nazionale italiana. La prime due sezioni affrontano le norme che hanno contribuito a formare il concetto di cittadinanza italiana, con particolare attenzione ai momenti storici nei quali il linguaggio della razza in relazione a principi di attribuzione della cittadinanza sono apparsi esplicitamente a definire perimetro e carattere dell'identità italiana. La terza sezione guarda alle tracce che tale passato ha lasciato visibili nell'attuale legge sulla cittadinanza italiana. Le conclusioni sottolineano l'importanza di approfondire la ricerca sulle eredità delle categorie razziali nella definizione dell'identità italiana ed estendere ulteriormente il dibattito al di fuori dell'arena accademica.

ALLE ORIGINI DELLA CITTADINANZA ITALIANA: LO *IUS SANGUINIS* COME SURROGATO DI RAZZA

Nel 1861 il nuovo stato italiano unificato si trovò di fronte alla questione di immaginare la nazione e definirne la cittadinanza. La classe politica e la cultura giuridica che posero le fondamenta della nazione avevano nel contributo teorico del giurista Pasquale Stanislao Mancini la loro stella polare (De Napoli 2013). Mancini teorizzava, in sintonia con lo spirito del tempo della fine del XIX secolo in Europa, la coincidenza di origine e sangue come elemento costitutivo di una nazione (Mancini 1851; 1893). Secondo Mancini, la nazione assomigliava anzitutto a una famiglia e i legami di sangue erano i cardini su cui fondare anche



lo stato (Zincone 2006). Tale pensiero informò il codice civile del 1865, il cosiddetto codice Pisanelli. Coerentemente con le premesse teoriche, lo *ius sanguinis* – per linea esclusivamente maschile – fu adottato come il principio ispiratore delle norme di trasmissione e conservazione della cittadinanza.

La concezione artificialmente statica della cittadinanza, regolata dal codice civile del 1865, fu presto messa in discussione da due eventi concomitanti: da un lato, l'emigrazione di massa di cittadini italiani tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo e, dall'altro, la partecipazione del paese alla colonizzazione dell'Africa. Agli occhi della classe dirigente italiana, l'emigrazione era equiparata all'espansione coloniale, un modo per partecipare alla corsa imperialista delle nazioni europee per mezzo di quello che è stato definito un «nazionalismo della diaspora» (Gabaccia 2000). Ancora troppo debole militarmente e industrialmente per competere con i principali attori della scena internazionale, l'Italia considerava i propri cittadini all'estero membri di una nazione extraterritoriale, oltre che una testa di ponte strategica per la politica estera italiana (Tintori 2013). Tuttavia, in entrambi i casi, questa mobilità di cittadini comportava la possibilità che il "sangue italiano" si mescolasse con quello di popolazioni diverse.

Nell'affrontare casi di potenziale doppia nazionalità, lo stato italiano interpretò l'articolo 4 del codice civile, che affermava il principio di trasmissione via *ius sanguinis*, come prevalente sull'articolo 11.

Quest'ultimo, infatti, prevedeva la perdita della cittadinanza italiana in caso di acquisizione di un'altra nazionalità (art. 11 par. 2), di prestazione di lavoro per un governo straniero (art. 11 par. 3) o di arruolamento in un esercito straniero (Tintori 2006).

Giuristi e politici dell'epoca avvertirono comunque l'esigenza di calibrare la disciplina della cittadinanza in modo ancora più aderente all'obiettivo di includere ogni maschio con sangue italiano e la sua prole. La prima legge organica sulla cittadinanza fu approvata il 13 giugno 1912 (legge n. 555). La legge e i regolamenti di attuazione resero la nazionalità italiana trasmessa *iure sanguinis* da un cittadino maschio, anche se residente all'estero, praticamente impossibile da perdere. Solo un atto di rinuncia ufficiale e volontario di fronte alle autorità italiane o, nel caso di una donna italiana, il matrimonio con un cittadino straniero, comportavano la perdita della cittadinanza. In ogni altro caso, lo stato italiano considerava la cittadinanza automaticamente passata alle generazioni successive.

La possibilità di una retorica scientemente razzista, fondata su caratteristiche fenotipiche e biologiche, sul modello delle teorie di Arthur de Gobineau e Houston Stewart Chamberlain allora in voga nei contesti anglofoni e francofoni, appariva complicata per un paese come l'Italia (Wong 2006). Tuttavia, sebbene la legge non facesse menzione esplicita di questioni razziali, ciò non significa che fosse immune da forme di gerarchizzazione razziale, specialmente di tipo orientalista. Queste si manifestarono a più voci, durante i dibattiti

parlamentari che condussero alla sua approvazione (Tintori 2006, p. 137). Di lì a pochi anni, le imprese imperialiste degli anni trenta offrirono l'opportunità di sviluppare più apertamente una narrazione nazionale e colonialista fondata sull'esaltazione del sangue e della razza (De Napoli 2013, p. 818).

ANNI DI COLONIE: RAZZA, SANGUE E CITTADINANZA

Come accennato, dunque, il ruolo del sangue come criterio di attribuzione dell'italianità trova le proprie radici già in epoca liberale nell'azione coloniale in Africa orientale. Dato il numero crescente di bambini meticci, nati da padri italiani e madri africane all'interno del fenomeno noto come "madamato", si usano, forse per la prima volta, basi di carattere antropologico per conferire la cittadinanza italiana (Gabrielli 1997). L'articolo 8 del codice civile per la colonia eritrea, approvato nel 1909, prevedeva infatti che, in caso di genitori sconosciuti, soltanto laddove fosse visibile la presenza di "sangue italiano" la bambina o il bambino in questione potessero acquisire la cittadinanza. Il linguaggio usato per definire la cittadinanza è dunque di particolare interesse. Il regime fascista, nell'approvare l'ordinamento organico per l'Eritrea e la Somalia del 1933, si rifece al codice del 1909 esplicitando la correlazione semantico-giuridica tra sangue e razza. L'articolo 18 specificava che diveniva cittadino l'individuo nato da genitori ignoti i cui «tratti somatici e altri indizi [facciano] fondatamente ritenere che uno dei genitori [sia] di razza bianca»². È dunque la razza bianca, menzionata esplicitamente, a garantire l'italianità. La procreazione di bambine e bambini comunemente definiti meticci divenne una delle maggiori preoccupazioni del regime a partire dal 1936, sulla scorta delle nuove concezioni di identità nazionale basate sul concetto di razza ariana. In ambito coloniale, il 1937 segna un ulteriore scarto normativo con il decreto razziale, emanato dal regime³, che sanciva la criminalizzazione delle relazioni interrazziali tra uomini italiani e donne africane sviluppatasi in Africa orientale all'interno della pratica del madamato (Barrera 1996). In quell'anno, il ministro per le Colonie Alessandro Lessona affiancò una campagna razziale fondata su un complesso sistema di propaganda visiva e verbale contro il meticcio all'annuncio di una "separazione totale" tra bianchi e neri e all'abolizione di qualsiasi atteggiamento di familiarità con la popolazione colonizzata. L'azione postulava la supremazia della "razza bianca" in ogni aspetto della vita quotidiana coloniale. Nel frattempo, nel 1938, vede la luce un documento intitolato *Il Fascismo e il problema della razza*, meglio conosciuto come *Manifesto degli scienziati razzisti*. Il testo, firmato da un gruppo di antropologi, appare nel «Giornale d'Italia» del 14 luglio 1938 e proclama il razzismo

² Legge 6 luglio 1933, n. 999, Ordinamento organico per l'Eritrea e la Somalia, art. 18. Questa possibilità viene abolita nel 1936 in

vista delle nuove politiche razziali.

³ R.d.l. 19 aprile 1937, n. 880, convertito in legge 30 dicembre 1937, n. 2590.



Leonora Marzullo, 2019
 Titolo: Rimembranza

ideologia di stato. Nel 1940 viene, inoltre, introdotta una normativa ad hoc che vieta definitivamente l'attribuzione della cittadinanza ai bambini meticci impedendo al padre il riconoscimento. Così facendo essi diventano "indigeni" e la sola madre ne è responsabile (tale legge verrà revocata nel 1947).

Nonostante l'abolizione delle leggi razziali nel 1952, il governo del dopoguerra non garantisce diritto di cittadinanza ai figli e nipoti degli italiani d'Africa. Il governo repubblicano continua a

considerare la posizione giuridica degli italo-africani richiedenti la cittadinanza negli stessi termini definiti dalla precedente legislazione coloniale fascista, in cui il grado di bianchezza e un presunto livello di civiltà svolgono un ruolo importante (Deplano 2017).

EREDITÀ DEL PASSATO: IL SANGUE GIUSTO

La legge sulla cittadinanza attualmente in vigore (n. 92 del 1991) privilegia un'applicazione molto generosa del principio dello *ius sanguinis*, letteralmente "diritto di sangue", mentre adotta una versione piuttosto restrittiva dello *ius soli*, letteralmente "diritto di suolo". In termini più semplici, ciò significa che la cittadinanza italiana è trasmessa molto facilmente in presenza di un legame di sangue. Per esempio, i discendenti di emigrati italiani possono richiedere oggi il riconoscimento della cittadinanza, dimostrando semplicemente la discendenza dall'avo emigrato e l'assenza, da parte di quest'ultimo, di interruzioni nella trasmissione della cittadinanza. Ciò significa che, se anche il richiedente non ha oggi alcun legame con l'Italia (per esempio non vi è mai stato, non ne parla la lingua, non ha proprietà in loco), la presenza del "sangue" dell'avo è sufficiente a garantirne l'italianità



giuridica e identitaria. Di converso, chi nasce in Italia da genitori non italiani (in altre parole, genitori che non sono in grado di rintracciare un legame di sangue con cittadini italiani) è classificato come “straniero” e lo resta fino al compimento del diciottesimo anno di età, quando può richiedere la cittadinanza italiana. Considerando che la percentuale di bambini nati da due genitori stranieri è stata relativamente stabile al 15% dal 2012, la presenza di stranieri di seconda generazione creata dalla legge italiana è aumentata costantemente nella popolazione generale, con stime comprese tra i 600.000 e i 900.000 minori (Tintori 2018). Il censimento nazionale rilevato dall'Istat non fa alcun riferimento alle categorie di razza o etnia, essendo considerate come elementi intrinsecamente discriminatori. Vi sono, invece, domande relative alla cittadinanza. Per esempio, il censimento del 2010 includeva la domanda n. 3.1 (Qual è la sua cittadinanza?), la domanda n. 3.2 (Ha la cittadinanza italiana dalla nascita?) e 3.3 (Come ha ottenuto la cittadinanza?). Questi quesiti sono seguiti da domande volte a verificare il luogo di nascita dei genitori, in particolare la domanda n. 3.4 (Dov'è nata sua madre?) e la domanda n. 3.5 (Dov'è nato suo padre?). Consideriamo ora un ipotetico Amir, nato a Roma da genitori pakistani. Amir parla solo italiano, ha frequentato scuole italiane e non è mai stato in Pakistan. Nonostante ciò, Amir vedrà la sua situazione di straniero giuridico cristallizzata nell'indagine censuaria e, nella divisione tra italiani e stranieri, si troverà assegnato a questi ultimi. Va sottolineato che l'assenza di “sangue giusto” limita fortemente l'esistenza di tali individui e non solo sul piano giuridico. Il giorno del suo diciottesimo compleanno, Amir avrà finalmente il diritto di richiedere la cittadinanza di quello che considera il proprio paese, ma per fare ciò disporrà di soli 12 mesi e dovrà essere in grado di dimostrare una residenza continua sul suolo italiano. Anche nel caso che tutti questi requisiti vengano soddisfatti, potrebbe verificarsi che persone come Amir non ottengano la cittadinanza per una serie di motivi, che vanno dall'omissione di una notifica di cambio di residenza alla non conoscenza della procedura per presentare la richiesta di cittadinanza. L'art. 33 del decreto legge 21 giugno 2013, n. 69, recante «Disposizioni urgenti per il rilancio dell'economia», ha in parte rimosso tali ostacoli. In ogni caso, se la richiesta viene respinta, i richiedenti permangono nella loro condizione di stranieri di seconda generazione, con l'obbligo di ottenere un permesso di soggiorno. Tutto ciò comporta una serie di importanti limiti: politici, territoriali e professionali. Chi non è cittadino, infatti, non ha diritto di voto né ha l'opportunità di potersi candidare a cariche politiche. Inoltre, la mancanza della cittadinanza italiana comporta limitazioni di mobilità all'interno dell'Unione europea (ad esempio non si ha accesso a programmi di scambio come l'Erasmus), e vi è l'esclusione da numerose professioni pubbliche (settore medico e giuridico). Non sorprende, dunque, che una tale segregazione burocratica possa innescare difficoltà non solo a livello materiale, ma anche psicologico,



identitario e in relazione al senso di appartenenza.

CONCLUSIONI: ANTIRAZZISMO SENZA RAZZA

L'analisi delle dinamiche storiche relative alla razzializzazione della cittadinanza italiana tracciate in questo saggio, mostra la presenza di un linguaggio ambivalente e ambiguo riferito a categorie quali razza, identità e cittadinanza. Evitare l'uso di classificazioni etniche, anche se basate su principi di egualitarismo e universalismo, può produrre in realtà effetti collaterali indesiderati. Proclamare la fine della razza, come nell'esempio francese, evitandone qualsiasi riferimento nei documenti ufficiali, rischia di produrre un'illusione in cui vengono rafforzate le dinamiche stesse di discriminazione razziale che tale provvedimento cerca di arginare. Nel combattere il razzismo l'Italia, e l'Europa in generale, hanno adottato un linguaggio *colour-evasive*, costituito dalla proclamazione di politiche antirazziste in cui il concetto di razza è però innominato. Questa sorta di mutismo, non solo impedisce la produzione di materiale di ricerca in grado di monitorare varie forme di razzismo, ma perpetua anche logiche di privilegio bianco, rafforzando la divisione secondo la linea del colore.

Nel caso dell'Italia, il linguaggio di razza, in combinazione con idee implicite di bianchezza, è stato storicamente fondamentale per la creazione di un'identità nazionale collettiva. Il contributo accademico recente sul legame razza-identità-cittadinanza ha certamente arricchito il dibattito. Tuttavia, tali discussioni sembrano confinate all'ambito accademico, senza riuscire fin qui a includere efficacemente la sfera pubblica e politica. Forme di decolonizzazione dei processi di produzione della conoscenza e un coinvolgimento della sfera politica e istituzionale su questi temi, specialmente nel momento storico attuale di un'Europa attraversata da rigurgiti identitari e razzisti, sembrano passaggi cruciali per promuovere concezioni di identità e cittadinanza rispondenti in modo più storicamente fondato alle dinamiche demografiche e sociali del paese e del continente.



BIBLIOGRAFIA

Aspinall, P. e Song, M.
(2013) *Mixed Race Identities*, Palgrave Macmillan, New York.

Aspinall, P.
(2004) *The Conceptualisation and Categorisation of Mixed Race/Ethnicity in Britain and North America: Identity Options and the Role of the State*, in *Mixed Race Studies: A Reader J. Ifekwunigwe*, Routledge, London.

Barrera, G.
(1996) *Dangerous Liasons: Colonial Concubinage in Eritrea (1890-1941)*, Northwestern University, Pas working papers, n. 1.

Bleich, E.
(2003) *Race Politics in Britain and France. Ideas and Policymaking since the 1960s*, Cambridge University Press, New York.

Martin, B., Solomos, J.
(2018) *Why do we still talk about race today?*, «Ethnic and Racial Studies», n. 41, pp. 997-1013.

Collyer, M,
(2013) *Emigration Nations. Policies and Ideologies of Emigrant Engagement*, Palgrave Macmillan, New York.



- De Napoli, O.
(2013) *Race and Empire: The Legitimation of Italian Colonialism in Juridical Thought*, «The Journal of Modern History», n. 85, pp. 801-32, <https://doi.org/10.1086/672530>.
- Delano, A.
(2011) *Mexico and Its Diaspora in the United States: Policies of Emigration since 1848*, Cambridge University Press, Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511894848>.
- Deplano, V.
(2017) *La madrepatria è una terra straniera. Libici, eritrei e somali nell'Italia del dopoguerra (1945-1960)*, Le Monnier-Mondadori, Firenze.
- Gabaccia, D.
(2000) *Italy's Many Diasporas*, University of Washington Press, Seattle.
- Gianluca, G.
(1997) *Un aspetto della politica razzista nell'impero: il "problema dei meticci"*, «Passato e Presente», n. 15, pp. 77-105.
- Gallo, G. e Tintori, G.
(2006) *Come si diventa cittadini italiani. Un approfondimento statistico*, in *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, a cura di G. Zincone, Laterza, Roma-Bari, pp. 107-138.
- Gillette, A.
(2002) *Racial Theories in Fascist Italy*, Psychology Press, New York.
- Hirschman, C.
(2004) *The Origins and Demise of the Concept of Race*, «Population and Development Review», n. 30, pp. 385-415.
- Mancini, P.S.
(1851) *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti, prelezione al corso di diritto internazionale e marittimo, pronunziata nella regia università di Torino dal professore Pasquale Stanislao Mancini il 22 gennaio 1851*, Eredi Botta, Torino.
(1893) *Discorsi parlamentari*. Opera completa, Camera dei Deputati, Roma.
- Mellino, M.
(2012) *De-Provincializing Italy. Notes on Race, Racialization, and Italy's Coloniality*, in *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*, a cura di C.L. Diop e C. Romeo, Palgrave Macmillan, New York, pp. 83-99.
- Nandi, M. e Spickard, P.
(2014) *The Curious Career of the One-Drop Rule: Multiraciality and Membership in Germany Today*, in King-O'Riain, R. C., Small, S., Mahtani, M., et al., *Global Mixed Race*, New York University Press, New York.
- Parker, D. e Song, M.
(2001) *Rethinking "Mixed Race"*, Pluto Press,

- Londra.
- Song, M.
(2018) *Why we still need to talk about race*, «Ethnic and Racial Studies», n. 41, pp. 1131-1145.
- Portelli, A.
(2005) *The Problem of the Color-Blind. Notes on the Discourse on Race in Italy*, in *Race and Nation. Ethnic Systems in the Modern World*, a cura di P.R. Spickard, Routledge, New York, pp. 355-64.
- Tintori, G.
(2006) *Cittadinanza e politiche di emigrazione nell'Italia liberale e fascista. Un approfondimento storico*, in *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, a cura di G. Zincone, Laterza, Roma-Bari, pp. 52-106.
- Tintori, G.
(2013) *Italy: The Continuing History of Emigrant Relations*, in *Emigration Nations. Policies and Ideologies of Emigrant Engagement*, a cura di M. Collyer, Palgrave Macmillan, New York, pp. 126-52.
- Tintori, G.
(2016) *Italian Mobilities and the Demos*, in R. Ben-Ghiat e S.M. Hom (eds.), *Italian Mobilities*, Routledge, New York.
- Tintori, G.
(2018) *Ius soli the Italian way. The long and winding road to reform the citizenship law*, «Contemporary Italian Politics», n. 10, pp. 434-450.
- Varadarajan, L.
(2010) *The Domestic Abroad: Diasporas in International Relations*, Oxford University Press, New York.
- Wimmer, A.
(2004) *Dominant Ethnicity and Dominant Nationhood*, in *Rethinking Ethnicity. Majority Groups and Dominant Minorities*, E. Kaufmann, Routledge, New York, pp. 35-51.
- Wong, A.S.
(2006) *Race and the Nation in Liberal Italy 1861-1911: Meridionalism, Empire, and Diaspora*, «Italian and Italian American Studies», Palgrave Macmillan, New York.
- Zincone, G. (a cura di)
(2006) *Familismo legale. Come (non) diventare cittadini italiani*, Laterza, Roma-Bari.

Tutti i link di questo articolo si intendono consultati l'ultima volta il 07 marzo 2020.

SCHEGGE


Javier Alcalde

MARO ESTAS GUTARO*

STORIA DEL MOVIMENTO
ESPERANTISTA IN CATALOGNA

*Il mare è un insieme di gocce

Il 31 luglio 1926 a Barcellona l'anarchico catalano Domènec Masachs tentò di assassinare il dittatore spagnolo Miguel Primo de Rivera. Quel giorno Masachs si avvicinò alla macchina che portava Primo de Rivera con un pugnale in mano, ma scivolò sul predellino del veicolo, dando a un poliziotto l'occasione di colpirlo in testa, lasciandolo svenuto. Poco dopo l'auto della scorta del dittatore gli passò sopra, rompendogli la tibia e il perone. Masachs era pacifista e la decisione di usare la violenza, apparentemente in contraddizione con le sue convinzioni, era finalizzata a evitare che la dittatura causasse ulteriori danni. Masachs era anche professore di esperanto, ruolo che avrebbe tenuto fino alla sua morte. Nella Catalogna di cento anni fa trovare una combinazione di anarchismo, esperantismo e pacifismo come quella incarnata da Masachs non era così raro.

Nel 1887 a Białystok (oggi in Polonia e allora parte dell'impero russo) fu pubblicata la prima grammatica di una lingua destinata a diventare uno strumento di comunicazione fra persone di provenienze diverse. Finirà per essere conosciuta come esperanto, dallo pseudonimo usato dal suo creatore, il medico Ludwig Lejzer Zamenhof. L'idea di Zamenhof non era così eccentrica, dato che più o meno negli stessi anni ci furono diversi tentativi di costruire una lingua internazionale: uno dei più famosi fu il *volapük*, inventato dal prete tedesco cattolico Johann Martin Schleyer. L'esperanto fu però l'unica lingua a sviluppare attorno a sé una solida comunità di parlanti che le permise di sopravvivere anche alla morte del suo fondatore, avvenuta nel 1917. Zamenhof proveniva da una città multilingue e fin da giovanissimo si era convinto dell'importanza di avere una lingua che potesse mettere tutti in grado di comunicare sullo stesso piano. Cercò quindi di creare una struttura accessibile a molti in poco tempo: la grammatica dell'esperanto ha appena sedici regole ed è completamente regolare. Il lessico si basa su termini provenienti da diversi ceppi linguistici europei: l'obiettivo era far sì che chi iniziava a impararlo potesse trovare subito qualcosa di familiare e di comprensibile.

In Catalogna la nuova lingua destò subito l'interesse di chi si stava impegnando per far conoscere la cultura catalana nel mondo. La maggioranza degli studi disponibili hanno messo in evidenza proprio la relazione dell'esperanto con il catalanismo, un movimento culturale e politico che sostiene il riconoscimento della personalità politica, storica, linguistica, culturale e nazionale della Catalogna e, in alcuni casi, dei Paesi catalani, ovvero l'insieme dei luoghi in cui si parla catalano (Alòs e Poblet 2010). Al contrario, la relazione dell'esperanto con il movimento operaio e, più nello specifico, con l'anarchismo (giunto forse alla massima intensità durante la rivoluzione sociale del 1936-39) rimane poco esplorata. La storia dell'esperanto in Catalogna è però difficile da capire se non si studiano proprio questi due aspetti: si tratta di due anime, due assi che si intrecciano e che ne strutturano l'attività. Le differenti associazioni esperantiste hanno avuto la tendenza a coesistere pacificamente all'interno di una relazione complessa, dove



alla collaborazione si sono alternati momenti di scontro. All'inizio del XX secolo l'esperantismo era ormai diventato un movimento sociale, cioè un'aggregazione di persone che agisce per trasformare la società, presente in più paesi. Esistevano delle strutture stabili, c'era interazione con altri gruppi e associazioni e gli esperantisti partecipavano ai dibattiti internazionali: dalla scienza alla spiritualità, passando per la religione e il nazionalismo, le identità collettive, la cosiddetta questione ebraica o la possibilità di raggiungere la pace fra i diversi stati (Garvía 2015). Era un'epoca in cui i premi Nobel di diverse discipline sostenevano l'esperanto e lo stesso Zamenhof veniva candidato al Nobel per la pace. Con la rivoluzione dei trasporti e delle comunicazioni la necessità di una lingua internazionale razionale sembrava a molti sempre più evidente, così come si era già arrivati a rendere standard le unità di misura ed erano stati stabiliti i meridiani e i paralleli della Terra. Nella penisola iberica uno dei primi a caldeggiare l'apprendimento dell'esperanto fu l'ex presidente catalano della repubblica spagnola Francesc Pi i Margall che nel gennaio del 1898 scriveva a «El nuevo régimen»: «Noi, che tanto vorremmo vedere abbattute le frontiere fra i popoli, non esitiamo a raccomandare lo studio e l'analisi [dell'esperanto, NdT] a tutti gli uomini dotati di intelligenza e di cuore che amino veramente il progresso intellettuale e morale dei popoli» [In castigliano nel testo originale, NdT].



IL CONGRESSO DI BARCELLONA DEL 1909

In seguito all'iniziativa del libertario francese Paul Berthelot nel 1904 venne creata a Ceret, nei pressi di Perpignan, la prima associazione che riuniva gli esperantisti catalani delle due parti dei Pirenei (Poblet 2004). La Catalogna divenne così uno dei motori dell'esperantismo internazionale e nel 1909 ebbe luogo proprio a Barcellona il quinto congresso mondiale di esperanto. Parteciparono più di milleduecento persone da trentadue paesi senza la necessità di coinvolgere degli interpreti per comunicare. Solo durante quell'anno nella città erano stati organizzati cinquanta corsi per imparare l'esperanto (Poblet 2008). Questo congresso ebbe un certo impatto sulla società dell'epoca, come si può vedere dalle prime pagine dei principali quotidiani, da «La Vanguardia» a «El Poble català», testata che rappresentava la linea liberale del catalanismo politico. Allo stesso tempo il congresso venne boicottato da alcuni settori dell'esperantismo operaio che lo percepivano come un tentativo del governo spagnolo di ripulire la sua immagine dopo la repressione della *settimana tragica* (o *settimana gloriosa*, 26 luglio-2 agosto 1909). In seguito alla decisione del governo spagnolo di inviare dei riservisti (in maggioranza padri di famiglia della classe operaia) nei possedimenti spagnoli in Marocco, i sindacati decisero di convocare uno sciopero generale. A Barcellona ci furono settantotto morti, cinquecento feriti e centododici edifici incendiati (fra cui ottanta edifici religiosi). Duemila persone vennero





Testata di «Proleta voĉo», organo della Prolet-Esperantista Unio de Iber-Amerikaj Landoj (PUIL, Unione esperantista proletaria dei popoli iberoamericani). La pubblicazione è stata attiva fra l'agosto del 1932 e il gennaio del 1938

processate e ci furono centosettantacinque condanne all'esilio, cinquantanove ergastoli e cinque condanne a morte. I sindacati vennero chiusi, così come le scuole laiche. A fronte di questa situazione molti anarchici, impegnati

nell'organizzazione di una grande manifestazione internazionale a Barcellona, decisero di non partecipare al congresso a causa dello stato d'assedio che proibiva le manifestazioni in strada e le proteste contro la repressione. Il governo spagnolo dovette emettere un permesso speciale affinché le attività degli esperantisti potessero svolgersi. Il congresso ricevette il sostegno delle principali istituzioni spagnole e a Zamenhof venne assegnato il titolo di commendatore dell'ordine di Isabella la cattolica. Allo stesso tempo venne arrestato il pedagogo Francesc Ferrer i Guàrdia che dichiarò di volersi incontrare con alcuni amici per raggiungere poi l'incontro esperantista.

Simpatizzante dell'esperanto, è celebre la riflessione di Ferrer i Guàrdia su quale dovesse essere la lingua di insegnamento:

C'è stato chi, ispirato da una forma meschina di patriottismo regionale, mi ha proposto di insegnare in catalano, rimpicciolendo così l'umanità e il mondo alle poche migliaia di abitanti che si trovano nell'angolo formato dall'Ebro e dai Pirenei. Io non insegnerei nemmeno in spagnolo – risposi al fanatico catalanista – se il progresso ci avesse già portato a un idioma universale, riconosciuto come tale. Prima del catalano, cento volte l'esperanto [in castigliano nel testo originale, NdT] (1912, pp. 36-37).

Malgrado le dimostrazioni di solidarietà arrivate da diversi paesi, Ferrer i Guàrdia fu fucilato come istigatore dei fatti della *settimana tragica*, però le sue idee vennero diffuse in tutto il mondo con la creazione di scuole razionaliste in cui spesso veniva insegnato l'esperanto.

In ogni caso, il congresso del 1909 a Barcellona rappresentò una svolta per l'esperantismo in Catalogna.

Poco dopo vennero infatti creati numerosi gruppi locali così come la Kataluna esperantista federacio (Kef), l'entità che avrebbe rappresentato buona parte dell'esperantismo catalano fino alla guerra civile. Nel dicembre del 1914 c'erano una cinquantina di gruppi che aderivano alla Kef fra cui il gruppo Semo (seme) di Buenos Aires¹, a testimonianza del ruolo cruciale che gli esperantisti catalani ebbero nella creazione dell'Associazione argentina di esperanto.

L'esperantismo è tuttora un movimento trasversale e, per fare solo alcuni esempi, esistono associazioni di esperantisti cattolici, militari,



«Tu cosa fai per evitarlo? Esperantisti di tutto il mondo, agite energicamente contro il fascismo internazionale!». Manifesto pubblicato dal Commissariato per la propaganda della Generalitat de Catalunya (anni trenta)

vegetariani, ferrovieri, massoni, scout, ciechi, farmacisti, poliziotti, anarchici, socialisti e comunisti (Alcalde 2020a). Tuttavia, è con il pacifismo che si stabilì in un primo momento il vincolo più forte (Alcalde 2020b). Da una parte un buon numero dei leader pacifisti erano sostenitori di una lingua internazionale. Dall'altra il pacifismo radicale di Zamenhof venne trasmesso a un movimento sociale che si era costituito intorno a una lingua, ma anche ad alcuni valori. Il pacifismo pratico dell'esperanto divenne evidente al momento di accogliere in Catalogna e in altre regioni trecentotrenta



SCHEGGE

bambini austriaci che, in seguito alla prima guerra mondiale, erano rimasti senza protezione (Alcalde 2015). Era un progetto coordinato dagli esperantisti di questi due paesi e alcuni dei bambini sarebbero poi rimasti nel paese che li aveva accolti.

ESPERANTISMO CATALANISTA ED ESPERANTISMO OPERAIO

Al contrario di quanto accade in altri paesi, in Spagna il dibattito politico non si sviluppa solo intorno alla contrapposizione fra destra e sinistra. Altrettanto importante è la dimensione nazionale, cioè la dialettica fra chi sostiene la necessità di avere uno stato molto centralizzato e chi invece spinge per avere modelli più decentrati che si basano sull'idea che la Spagna sia uno stato plurinazionale e che in alcuni casi arrivano a sostenere l'opportunità di rendere indipendenti alcune parti del paese come la Catalogna e i Paesi baschi. Questo

① *Societoj kaj Grupoj aliĝintaj ai ia Kataluna Esperantista Federacio*, «Kataluna

Esperantisto», n. 6 (51), dicembre 1914, p. 109.





Feliu Elies "Apa", manifesto del congresso mondiale di esperanto di Barcellona del 1909

aspetto è stato sempre fondamentale nel movimento esperantista, che ha avuto al suo interno sostenitori di tutte queste posizioni. Pur essendo trasversale, l'esperantismo maggioritario in Catalogna ha vincoli con il catalanismo culturale e politico, personificati nella figura di Frederic Pujulà i Vallès, autore del primo romanzo di fantascienza in catalano e membro del partito politico Unió catalanista. Questo fatto ha provocato frequenti tensioni con l'esperantismo centralista, sviluppatosi in altre parti dello stato e rappresentato da alcune figure di spicco come il militare Julio Mangada Rosenörn. Durante la dittatura di Primo de Rivera (1923-1930) l'esperantismo catalanista e, in generale, chi

sosteneva la possibilità di arrivare a un associazionismo decentrato subirono la repressione del regime. Fino ad allora coesistevano l'Associazione spagnola d'esperanto, capeggiata da Mangada, e la Confederazione esperantista spagnola, che comprendeva le federazioni territoriali dell'Aragona, della Catalogna, di Valencia e dei Paesi baschi ed era aperta anche agli esperantisti portoghesi (Margais 2002).



D'altra parte l'internazionalismo operaio ha visto nell'esperanto uno strumento utile per organizzarsi al di là delle frontiere, e i territori di lingua catalana non fecero eccezione. Fra gli anni venti e trenta del Novecento nacquero gruppi esperantisti nelle scuole razionaliste e negli *ateneus* popolari di città come Valencia o Barcellona, dove la lingua è parte dell'identità della classe operaia. Gli *ateneus* sono associazioni culturali legate al movimento operaio, nate in un contesto in cui le infrastrutture educative ufficiali per la classe lavoratrice erano carenti. Uno dei casi più conosciuti è quello dell'Ateneu enciclopèdic popular, dove insegnò l'esperanto il folklorista ed etnologo Joan Amades. Anche molte scuole della nuova pedagogia, come quelle che seguivano il metodo Freinet, usarono la lingua per mettersi in contatto con le scuole di altri paesi. Inoltre, l'esperanto rese più facile la partecipazione delle donne alla vita associativa in un momento in cui di rado ricoprivano ruoli pubblici rilevanti. Al contrario, nel movimento esperantista furono diverse le donne attive come Teresa Carbó che ebbe un ruolo nel Soccorso rosso spagnolo e in Francia partecipò alla Resistenza.

Nel 1934 ebbe luogo a Valencia il congresso internazionale degli esperantisti operai dell'Associazione mondiale anazionale (Sennacieca asocio tutmonda, Sat) con la collaborazione di membri di spicco della Kef come il poeta Jaume Grau Casas. Vicepresidente dell'accademia di esperanto, Grau Casas è conosciuto per aver curato la prestigiosa *Kataluna antologio* che nel 1925 presentò al mondo un'antologia in esperanto della letteratura catalana dal medioevo fino alla contemporaneità.

In questo periodo all'interno del movimento operaio esperantista internazionale ci furono diverse scissioni. La maggioranza degli esperantisti vicini all'Unione sovietica lasciò la Sat per affiliarsi all'Internazionale esperantista proletaria (Ipe) e venne creata anche l'Internazionale socialista esperantista (Ise). Nella penisola iberica questa disunione non fu ricevuta positivamente dai lavoratori favorevoli all'unità della classe operaia. Si creò così una nuova associazione, con sede a Barcellona, che cercò di raggruppare gli esperantisti operai di Spagna, Portogallo e dei paesi dell'America latina, andando oltre le ideologie specifiche e con l'obiettivo di collaborare con le tre associazioni internazionali operaie. Si trattava dell'Unione esperantista proletaria dei popoli iberoamericani (Puil). La sua pubblicazione periodica «Proleta voĉo» (Voce proletaria) mostrò un'accettazione della realtà iberica plurilingue e pubblicò testi in vari idiomi, fra cui il catalano e il galiziano. Tuttavia, alcuni dei suoi membri criticarono la collaborazione con le associazioni esperantiste definite neutrali o borghesi, come dimostra il seguente testo, scritto originariamente in esperanto:

Secondo Sennaciulo (l'organo informativo della Sat), n. 420, il patriota Sr. Grau Casas (Jaume) di Barcellona è un compagno. Ah sì? Dov'è quella *anazionalità* così orgogliosamente proclamata dalla Sat? Se questo signore



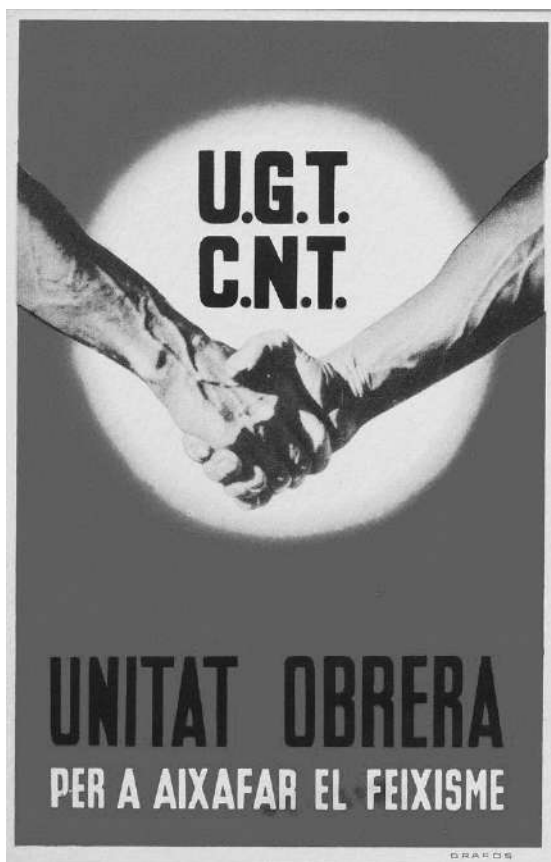
è un compagno prego la direzione della Sat di avvisarmi per evitare che noi, proletari coscientosi, non si venga confusi con i catalani sciovinisti, borghesi, patrioti al 100%, collaboratori graditi per mezzo dell'Uea (Universala esperanto-asocio) dei regimi Dollfuss-Hitler (si vedano la conferenza di Vienna e il contratto di Colonia)².

Come era già successo con le olimpiadi operaie in altre località, l'esperanto fu una delle lingue che vennero usate per comunicare con gli sportivi che partecipavano all'olimpiade popolare di Barcellona. Questo evento era stato organizzato come protesta contro i giochi olimpici di Berlino del 1936 usati dal regime di Hitler per fare propaganda e in cui neri, ebrei, comunisti e altri non erano benvenuti. Al contrario, molti degli atleti arrivati a Barcellona avevano un legame con il movimento operaio nei rispettivi paesi. In alcuni di loro l'esperanto aveva raggiunto una certa diffusione. Per questo motivo nei mesi precedenti alla celebrazione di questo avvenimento gli organizzatori avevano contattato gli esperantisti locali affinché potessero prestare servizio nelle operazioni di traduzione e di interpretariato. L'inizio dell'olimpiade popolare era previsto per il 18 luglio del 1936: proprio il giorno prima ci fu un tentativo di colpo di stato che ne impedì l'avvio. L'insurrezione, organizzata da alcuni generali fra cui il futuro dittatore Francisco Franco, fallì e si tramutò rapidamente in un conflitto armato con il governo repubblicano. L'evento sorprese migliaia di atleti e i loro accompagnatori: alcuni di loro furono i primi stranieri che si arruolarono come volontari per lottare al fronte in una guerra che, con il coinvolgimento di stati come la Germania e l'Italia, sarebbe durata circa tre anni.

LA GUERRA DI SPAGNA (1936-39)

La guerra di Spagna e la rivoluzione sociale del 1936 videro un uso rilevante dell'esperanto in diversi ambiti della vita pubblica, in particolare da parte repubblicana. In questo senso sono noti i casi di alcuni membri delle brigate internazionali che iniziarono a combattere contro il fascismo grazie alla corrispondenza con esperantisti locali come il polacco Władysław Lekowski o il bulgaro Nikola Mladenov (Del Barrio e Lins 2010). Altri, come l'austriaco Franz Haiderrer o lo scozzese Sidney Quinn, hanno spiegato che l'esperanto è stato loro utile per comunicare con altri reparti delle brigate internazionali e con degli spagnoli in diverse città. Inoltre, troviamo esperantisti nelle diverse colonne di volontari che marciarono per combattere gli eserciti degli insorti e la sezione di esperanto della Fai organizzò la colonna "Antaŭen" (Avanti) formata da centocinquanta miliziani che marciò verso il fronte dell'Aragona nel settembre del 1936. Di conseguenza la lingua venne insegnata nelle trincee, dove si leggevano in gruppo pubblicazioni esperantiste come «Proleta voĉo», «Popola fronto» o l'anarchico «Informa bulteno» della Confederazione nazionale del

² «Proleta Voĉo», n. 28-29, settembre-ottobre 1934.



«Unità operaia per distruggere il fascismo». Cartolina pubblicata dal Commissariato per la propaganda della Generalitat de Catalunya (anni trenta)

lavoro (Cnt) e della Federazione anarchica iberica (Fai) (Vivancos 2018). «Informa bulteno» nacque pochi giorni dopo il tentato colpo di stato, quando la sezione di esperanto della Fai cominciò a pubblicare un'edizione internazionale del suo bollettino informativo. Questa sezione costituiva il capitolo iberico dell'Associazione mondiale degli esperantisti anarchici. Il bollettino includeva la versione anarcosindacalista della marcia della guerra, così come notizie sulla rivoluzione sociale che ebbe luogo in gran parte del territorio che rimaneva fedele al



SCHEGGE

governo legittimo. Inoltre, poteva contare sui contributi originali degli esperantisti locali che erano al fronte e di stranieri che seguivano dal loro paese il corso degli avvenimenti. Stampato in seicento esemplari inviati a quarantasei paesi era la versione del bollettino internazionale della Cnt-Fai con la tiratura più alta. La versione svedese che veniva inviata ai paesi scandinavi aveva una tiratura di sessanta esemplari. Anche il Partito operaio di unificazione marxista (Poum), di tendenza comunista eterodossa, iniziò a pubblicare un bollettino informativo in esperanto, «La hispana revolucio». Diversi membri del partito, come Andreu Nin, Teresa Carbó, Josep Anglès, Jaume Viladoms, Miquel Pedrola, Linus Moulines, Otilia Castellví e Ramon Fernández Jurado, erano infatti esperantisti.

Bisogna anche menzionare «Popola fronto», pubblicata dal Laborista grupo di Valencia. Disponendo di più denaro questa pubblicazione poteva essere stampata su una carta di qualità più elevata e poteva raggiungere una tiratura di cinquemila esemplari. C'erano personaggi

107



dello spessore di Julio Mangada (ora colonnello dell'esercito repubblicano, capace di dirigere con successo la difesa di Madrid nei primi mesi di guerra) e dello scrittore tedesco Ludwig Renn, capo di stato maggiore dell'XI brigata internazionale. Renn aveva creato nel 1931 l'Associazione internazionale di scrittori esperantisti rivoluzionari insieme al poeta russo Eugeni Miħalski che a sua volta collaborava con «Popola fronto» e che nel 1937 sarebbe stato arrestato e fucilato in Unione sovietica durante la purga organizzata da Stalin contro il movimento esperantista. Come nel caso di «Informa bulteno» non era raro che gli articoli di «Popola fronto» venissero tradotti in altre lingue nazionali, sostenendo così la causa repubblicana. «Popola fronto» presentava una visione degli avvenimenti vicina a quella del governo del fronte popolare, mantenendo a volte forti discrepanze con «Informa bulteno».

Le tensioni giunsero al culmine fra il 3 e il 7 maggio del 1937: a Barcellona le forze dell'ordine del governo catalano (Generalitat de Catalunya), i miliziani di Esquerra republicana de Catalunya (Erc) e di Estat català (due partiti indipendentisti catalani), quelli dell'Unió general de treballadors (Ugt, sindacato socialista) e del Partit socialista unificat de Catalunya (Psuc, di tendenza comunista staliniana) si scontrarono con i miliziani della Cnt (sindacato anarchico), della Fai (di tendenza anarchica rivoluzionaria) e del Poum. Ci furono circa cinquecento morti e più di mille feriti. A partire da quel momento le istituzioni repubblicane finirono sotto il controllo dei comunisti staliniani del Psuc e del partito comunista spagnolo (Pce). Mentre l'articolo *Els fets a Catalunya*, apparso senza firma su «Popola fronto», sosteneva che le autorità avevano acconsentito a soffocare la ribellione promossa da agenti di Hitler a Barcellona, l'articolo *La situacio en Katalunio*, scritto dall'attivista libertaria Lola Iturbe all'interno di «Informa Bulteno», spiegava che si trattava della repressione del Psuc nei confronti del Poum e degli anarchici³.

In Catalogna era nato il Comitato antifascista dei gruppi esperantisti, un'entità che raggruppava una quindicina di associazioni esperantiste e che collaborava con il commissariato di propaganda della Generalitat. Durante la sua inaugurazione il commissario Jaume Miravittles dichiarò: «Spero che l'esperanto contribuisca al rapido trionfo sul fascismo e contribuisca ad affermare la pace e la cultura nel nostro Paese»⁴. Questo commissariato pubblicò dei cartelli, alcune cartoline e altre pubblicazioni in diverse lingue fra cui l'esperanto che ebbero ripercussioni tanto negli ambienti diplomatici quanto in quelli proletari. Nel suo comitato di redazione erano rappresentati membri dei sindacati Cnt e Ugt. Anni dopo Miravittles avrebbe spiegato che i settecento esemplari in esperanto dei comunicati stampa della Generalitat avevano lo scopo di raggiungere gli esperantisti

³ S.A., *La okazajoj en Katalunio*, «Popola Fronto», 15 maggio 1937; Kyralina

(pseudonimo di Iturbe, L.), *La situacio en Katalunio*, «Informa Bulteno», 25 ottobre 1937.



internazionali, specialmente i settori anarchici. Tuttavia, della versione in francese e in inglese venivano pubblicati più di quattromila esemplari. Nel settembre del 1937, in occasione del cinquantenario dell'apparizione della prima grammatica della lingua, la Generalitat organizzò nella centrale casa della cultura una grande esposizione sull'esperanto e una settimana di conferenze. Ne parlarono tanto la stampa esperantista quanto quella generalista.

L'esperanto si caratterizzava per essere una lingua rilevante nelle strategie propagandistiche dei principali attori politici repubblicani, non solo nella stampa, ma anche nella radio. Insieme al castigliano e al catalano l'esperanto fu l'unica lingua a cui la radio della Cnt assegnò un redattore a tempo pieno. Un altro esempio è la radio del Psuc che a sua volta emetteva regolarmente in esperanto delle trasmissioni che erano seguite anche all'estero.

ESILIO E FRANCHISMO (1939-1975)

Dopo la sconfitta militare e l'avvento del regime franchista nel 1939 mezzo milione di repubblicani, fra cui molti esperantisti, presero la via dell'esilio. In questo difficile contesto l'esperanto venne insegnato all'interno dei campi di concentramento, soprattutto nel sud della Francia, ma anche nel nord dell'Africa e in Germania. Quasi tutti gli esperantisti che hanno scritto delle memorie su questi anni ricordano gruppi di esperantisti nei campi (Marco Botella 2009). Inoltre, gli esperantisti resero più semplici delle forme di solidarietà con i prigionieri che così ottennero libri e corrispondenza, ma anche altri generi di prima necessità come abiti, alimenti o medicinali. Il già citato Grau Casas (2014 e 2017) spiegò nei suoi diari dai campi francesi come questo aiuto fosse stato fondamentale per la sua sopravvivenza. Tutto ciò avvenne in un contesto in cui l'uso della lingua internazionale, così come succedeva in altri paesi, era proibito. Lins (1990) ha studiato la questione in relazione ai regimi di Hitler e di Stalin, mostrando la volontà di sterminio degli esperantisti da parte dei dittatori. Il primo metteva in relazione la lingua al fatto che il suo creatore fosse ebreo e la legava anche alle ideologie di sinistra, mentre il secondo la metteva in relazione al nemico cosmopolita. Molti repubblicani spagnoli, abituati a lottare contro il fascismo in Spagna, parteciparono in seguito alla lotta contro i nazisti. Un esempio conosciuto sono i membri de "La nueve", della divisione Leclerq, che ebbe un ruolo cruciale nella liberazione di Parigi (Mesquida 2010). Considerando la diffusione dell'esperanto nella seconda repubblica spagnola (1931-1936) non ci deve stupire che fra di loro ci fossero degli esperantisti, come l'anarchico valenciano Germán Arrué. Alla fine della seconda guerra mondiale la pubblicazione «Senŝtatanon» (colui che non ha stato), creata a Parigi dai barcellonaesi Eduard

④ S.A., *Cinquanta anys d'Esperanto de Barcelona*. Comissariat de Propaganda de la

Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1937.

Vivancos e Germinal Gracia come organo d'informazione dell'Internazionale giovanile anarchica e scritta in esperanto, riuscì a mettere in contatto gli anarchici europei con gli attivisti asiatici. Questo canale, per esempio, permise di realizzare la prima traduzione in castigliano del libro classico di sapienza orientale *Tao Te King*, grazie alla versione ponte in esperanto realizzata dall'anarchico giapponese Taiji Yamaga. Inoltre, grazie agli abbonati di paesi come i Paesi bassi o la Svezia, «Senŝtatanano» facilitò gli scambi postali fra gli esiliati spagnoli in Francia e le loro famiglie che si trovavano sotto la dittatura franchista, in un momento (fino al 1951) in cui non esistevano relazioni diplomatiche fra i due stati. Questo fatto dimostra quanta influenza gli esperantisti potessero avere anche al di fuori della comunità di chi parlava esperanto. Successivamente Germinal Gracia si stabilì in Venezuela dove trovò altri esperantisti catalani come il professore e membro della Fai Josep Xena o l'editore e membro del Poum Linus Moulines. Gracia viaggiò per tutto il mondo grazie all'esperanto e produsse una gran quantità di opere che si trovano a metà strada fra il saggio e il libro di viaggi. L'esilio portò molti esperantisti a dover fare i conti con situazioni nuove su cui però non di rado riuscirono a incidere notevolmente. Per esempio, Vivancos divenne il motore del movimento esperantista di Toronto dove organizzò nel 1973 il primo congresso della Sat al di fuori dell'Europa.

Nel frattempo in Spagna il franchismo era diventato un regime stabile, anche se si era sviluppata una lotta clandestina che gli si opponeva. Questa forma di resistenza prevedeva iniziative sia nelle zone rurali sia nelle città e faceva ricorso anche ad azioni armate. L'obiettivo era provocare la caduta della dittatura e un ritorno alla democrazia. Il periodo più intenso si ebbe fra il 1947 e il 1948, ma fino agli anni sessanta ci furono delle iniziative di resistenza. Fra i combattenti antifranchisti c'erano diversi esperantisti, come i libertari catalani Llibert Sarrau, Francesc Ballester, Antoni Miracle e l'italiano Elio Ziglioli. La dittatura fu un pantano per l'associazionismo. Ciò nonostante in Catalogna ebbero luogo diversi congressi spagnoli di esperanto e anche quelli dell'Associazione internazionale di esperantisti cattolici. In assenza di altre entità operaie o catalaniste gli esperantisti che desideravano continuare con il loro attivismo si videro obbligati a partecipare alla Hispana esperanto-federacio (Hef), un'associazione inizialmente vincolata al gruppo locale di Saragozza che era riuscito a resistere alla repressione del regime grazie ai suoi contatti negli ambienti militari e religiosi che simpatizzavano per la lingua internazionale. Lì vissero esperantisti di differenti tendenze e ideologie (Luis Hernández Lahuerta, responsabile di «Popola fronto» durante la guerra, fu il redattore del bollettino della Hef negli anni cinquanta), fatto che non avvenne all'interno di altri movimenti sociali, dove in quest'epoca si notò piuttosto una tendenza all'uniformità ideologica. Nella Hef però gli esperantisti cattolici ebbero una notevole importanza, anche a causa dell'orientamento generale del regime,



molto vicino alle esigenze della Chiesa cattolica. Esperantisti di diverse tendenze si trovarono quindi a collaborare all'organizzazione del congresso mondiale di esperanto del 1968 a Madrid a cui si aggiunse un congresso fratello a Tarragona organizzato dall'Associazione internazionale dei giovani esperantisti. Come era già successo nel 1909 il congresso di Madrid venne criticato perché rischiava di diventare un argomento di propaganda utile per il governo di Franco: dall'esilio alcuni esperantisti ne chiesero il boicottaggio (Vivancos 1968). Il congresso alla fine si tenne e ricevette l'appoggio del regime.



LA TRANSIZIONE ALLA DEMOCRAZIA E LE SFIDE ATTUALI (1975-2020)

La transizione alla democrazia portò entusiasmo e la voglia di riprendere il compito interrotto nel 1939. Nacquero due associazioni esperantiste con tendenze diverse (la Kataluna esperanto-asocio, Kea, e la Kultura asocio esperantista, Kae) e gli esperantisti tornarono a essere attivi nei sindacati. In anni più recenti l'esperantismo catalano ha dovuto confrontarsi con la diminuzione del numero dei soci e il progressivo invecchiamento degli stessi. Di conseguenza, in Catalogna negli ultimi anni sono scomparsi diversi gruppi locali di esperanto, i gruppi dei ferrovieri esperantisti e perfino la stessa Kae. Allo stesso tempo però l'irruzione delle nuove tecnologie ha facilitato l'apprendimento della lingua così come i contatti fra esperantisti di diversi paesi. Paradossalmente ci si trova forse nel momento storico con più parlanti. Ci sono molte opportunità per imparare la lingua gratuitamente, inclusa la piattaforma duolingo. Come fa la Uea a livello internazionale, la Kea sottolinea l'importanza della giustizia linguistica e le possibilità per l'esperanto di assicurare la diversità linguistica, nel mondo e in Catalogna.

SCHENGE

Se durante il franchismo l'esperantismo cattolico poté diffondersi, ora gli assi tradizionali dell'esperantismo catalano sembrano essersi di nuovo rafforzati. La dimensione nazionale continua a veicolare l'esperantismo grazie alla Kea e articola buona parte della visibilità pubblica del movimento. Nascono però anche nuovi gruppi esperantisti in *ateneus* e associazioni di sinistra, con un entusiasmo che ricorda i pionieri utopisti che li hanno preceduti. Il successo del congresso della Sat tenutosi a Barcellona nel 2019 e che ha coinvolto duecentoventi persone, in controtendenza rispetto agli anni precedenti, ne è un buon esempio (Cani 2019).

(traduzione dal catalano di Alessandro Stoppoloni)



BIBLIOGRAFIA

- Alcalde, J.
(2015) *The Practical Internationalism of Esperanto*, «Peace in Progress», n. 24, http://www.icip-perlapau.cat/numero24/articles_centrales/article_central_5/
(2020a) *Pioneers of Internationalism: Esperanto during the First World War*, in *Multilingual Environments in the Great War*, a cura di C. Declercq e J. Walker, Bloomsbury Academic, Londra.
(2020b) *A Special Relationship: The Esperanto Movement and Pacifism in Zamenhof's time*, in *Language as Hope. L. L. Zamenhof and the Dream of a Cosmopolitan World*, a cura di V. Beckmann e L. R. Feierstein, Hentrich & Hentrich, Berlino.
- Alòs, H. e Poblet, F. (a cura di)
(2010) *Història de l'esperanto als Països Catalans*, Associació Catalana d'Esperanto, Sabadell.
- Cani
(2019) *Congreso de la SAT: la "rosa de fuego" arrasó*, «Tierra y Libertad», n. 373.
- Del Barrio, J. A. e Lins, U.
(2010) *La utilització de l'esperanto durant la guerra civil*, in *Història de l'esperanto als Països Catalans*, a cura di H. Alòs e F. Poblet, Associació Catalana d'Esperanto, Sabadell.
- Ferrer i Guàrdia, F.
(1912) *La escuela Moderna. Póstuma explicación y alcance de la enseñanza racionalista*, Publicaciones de la Escuela Moderna, Barcelona.
- Garvía, R.
(2015) *Esperanto and Its Rivals*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Grau Casas, J.
(2014) *Tagoj kaj ruinoj*, SATEH, Madrid.
(2017) *Ulysse dans la boue*, Mare Nostrum, Perpignan.
- Guerrero, J.
(2019) *Preskaŭ samideanoj, Esperantaj Bitoj*, 13 febbraio 2019, <https://bibliotekoj.org/esperantajbitoj/preskau-samideanoj.html>
- Lins, U.
(1990) *La lingua pericolosa*, TraccEdizioni, Piombino.
- Marco Botella, A.
(2009) *Crónicas del movimiento obrero esperantista*, Asociación Izquierda y Esperanto, Madrid.
- Margais, X.
(2002) *El moviment esperantista a Mallorca (1898-1938)*, Documenta Balear, Palma.
- Mesquida, E.
(2010) *La Nueve: los españoles que liberaron París*, Ediciones B, Barcellona.
- Poblet, F.
(2004) *Els inicis del moviment esperantista a Catalunya*, O Limaco Edicions, Luna, Zaragoza.
(2008) *El Congrés Universal d'Esperanto de 1909 a Barcelona*, Associació Catalana d'Esperanto, Sabadell.
- Vivancos, E.
(2018) *Notas de mi diario: 1937-1938*, «Humanitat Nova», nn. 3-4, pp. 20-39.
- Tutti i link presenti in questo articolo si intendono consultati per l'ultima volta il 14 marzo 2020.

SCHEGGE


Alessandra Castellani

BLACK AND GRAY

TATUAGGI *CHICANI*
E CULTURE DEL *BARRIO*



LOS ANGELES E IL RIBELLISMO A FIOR DI PELLE

ZAPRUDER 52

Los Angeles è stata spesso al centro di notevoli cambiamenti sociali e culturali, che si sono poi diffusi altrove. Molte sottoculture giovanili hanno trovato un terreno elettivo in questa area della California in cui si sono intrecciati forme di ribellismo giovanile e nuovi modi di concepire l'identità e il corpo, anche a partire dal tatuaggio.

Come è noto, a metà degli anni settanta a Los Angeles nasce il cosiddetto stile tribale per opera di Leo Zulueta, un artista hawaiano punk-rock di origine filippina. I disegni, monocromatici e astratti, traevano ispirazione da quelli tradizionalmente realizzati nel sud-est asiatico. Come stile, con le sue linee spesse e curve, che possono coprire tutto il corpo o una sua minuscola parte, ha contribuito notevolmente alla diffusione del tatuaggio, soprattutto tra i giovani. Il tribale si fonda su quell'immaginario dell'"esotico" e del "selvaggio", che ha spesso concorso alla popolarità e alla fascinazione nei confronti del tatuaggio. La stessa parola "tattoo", d'altronde, è di origine tahitiana e viene introdotta in occidente da James Cook, di ritorno dal suo primo viaggio intorno al mondo.

Sempre a Los Angeles apre i battenti, a metà anni settanta, il primo negozio di piercing, fondato da Jim Ward, un importante esponente della scena gay e fetish dell'epoca, che ha trasformato le sue passioni private in un business che si è presto diffuso ovunque nel mondo. Da orpello fetish, nel corso di due decenni, il piercing è infatti diventato un accessorio relativamente comune e "normalizzato", indossato senza particolari ostracismi da chiunque lo apprezzi.

Da un punto di vista storico una delle prime forme di ribellismo giovanile correlata in qualche maniera anche al tatuaggio è quella dei *pachuco*. Con questo termine, di origine incerta, viene definito un gruppo di messicani di seconda generazione che, soprattutto a Los Angeles e a El Paso, fa parlare di sé negli anni trenta e nei primi quaranta del secolo scorso. Questi ragazzi si distinguono per un abbigliamento decisamente particolare, il cosiddetto *zuit suit*, mediato dalla cultura afro-americana, la cui particolarità consiste in una sorta di eleganza *oversize* ed eccessiva. I *pachuco* hanno un gergo linguistico proprio, che mescola lo spagnolo e l'americano, tramite cui esprimono il loro universo valoriale. Al momento della loro comparsa sulla scena pubblica incarnano una forma di devianza giovanile particolarmente invisa dalle autorità. Inoltre sono tra i primi ragazzi ad adottare i tatuaggi come segno d'identità e di aggregazione. Spesso si fanno incidere o si incidono loro stessi una piccola croce sulla mano, tra l'indice e il pollice, o sul viso. Il tatuaggio diventa una delle modalità attraverso cui i *pachuco* mettono in scena e drammatizzano la loro condizione di emarginati, enfatizzando allo stesso tempo il loro background cattolico.

BLACK AND GRAY

114

Questi messicani di seconda generazione avvertono tutte le forme di discriminazione razziale correlate al loro status sociale, che li espone a





una dichiarata ostilità della polizia. Secondo George Sanchez in quella determinata epoca storica e sociale «si riteneva che i messicani dovessero essere assimilati solo al gradino più basso della forza-lavoro americana, come lavoratori scarsamente pagati, ma fedeli» (1993, p. 107)¹. Una subordinazione deferente e silenziosa appariva implicita e inevitabile.

Ne *Il labirinto della solitudine*, Octavio Paz riferendosi ai *pachuco* afferma: «Ribelli istintivi, il razzismo americano si è rivolto spesso contro di loro» (1961, p. 32). Paz, che aveva vissuto per un periodo a Los Angeles e conosceva bene la realtà sociale e culturale dei messicano-statunitensi, sostiene che «i pachuco non hanno trovato altra risposta all'ostilità [dell'] ambiente che questa esasperata affermazione della loro personalità» (1961, p. 33).

Los Angeles, come metropoli statunitense, è una realtà fortemente intrecciata con la cultura messicana, vista anche la stratificazione di più avvenimenti storici. I *pachuco*, in particolare, sono ragazzi i cui genitori erano emigrati in massa in California durante il periodo della rivoluzione messicana. La comunità messicana a Los Angeles viveva prevalentemente nei cosiddetti *barrio*, quei quartieri che catalizzavano i nuovi arrivati di lingua spagnola e la popolazione più povera e disagiata della metropoli. La crescita e lo sviluppo di queste aree, come East Los Angeles o Echo Park, avvengono grazie agli affitti molto bassi e ai costi decisamente accessibili degli immobili. Secondo Ricardo Romo, «il *barrio* divenne un paradiso per quella popolazione messicana che si trovava a fronteggiare la discriminazione nell'occupazione abitativa e nelle attività sociali delle aree anglosassoni della città» (1983, p. VIII).

Piuttosto che lasciarsi marginalizzare dalla società anglo-americana i *pachuco*, e ancora di più negli anni successivi i *chicano*, scelgono di enfatizzare le loro differenze socio-culturali, come forma di autoaffermazione rispetto a una società che tende a escluderli o a confinarli in un cono d'ombra.

LA REALTÀ CHICANA COME SPECIFICA ESPERIENZA CULTURALE

Di derivazione non certa da un punto di vista etimologico, anche se per alcuni preso a prestito dal vocabolario *pachuco* (Brookman 2019, p. 24), il termine “chicano” è usato per indicare i messicano-statunitensi (mentre “latino” si riferisce a tutti i latino-americani). Nel 1970 il reporter losangelino Ruben Salazar scrive sul «Los Angeles Times» che il *chicano* è «un messicano-statunitense con un'immagine di sé stesso non-anglosassone [...], gli attivisti messicano-statunitensi sfoggiano la parola “chicano”, usata nel *barrio*, come un atto di ribellione e come fosse una medaglia al valore»². L'espressione

¹ Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni dell'articolo sono mie.

² Salazar, R., *Who is a Chicano? And What is a Chicano Want*, «Los Angeles Times», 6 →

W

SCHEGGE

115



“chicano” rimanda quindi al vissuto di chi aderisce a una molteplicità e simultaneità di esperienze culturali per sfuggire alla invisibilità e all’assimilazione, più che a una affermazione riguardo le proprie origini messicane perdute.

La realtà dei messicano-statunitensi si basa su una specifica condizione sociale, economica e culturale da cui reclamare un maggiore riconoscimento in termini di uguaglianza e opportunità. L’identità etnica non viene vissuta in chiave nostalgica o riduttiva. Secondo George Sanchez: «l’etnicità, quindi, non era un insieme fisso di usanze sopravvissute alla vita in Messico, ma piuttosto un’identità collettiva che emergeva dall’esperienza quotidiana negli Stati Uniti» (1993, p. 11).

“Chicano”, come termine, è comprensivo della realtà culturale e sociale di coloro che provengono dall’attuale Messico e di quella *mexicanidad* data da una peculiare relazione con gli Stati Uniti che nel 1848 hanno assorbito quasi la metà del Messico, inglobando tra l’altro la California e il Texas. Il *chicanismo* si fonda quindi anche sulla negoziazione sociale e culturale dell’annessione di territori precedentemente messicani, contribuendo a creare un notevole senso di autoconsapevolezza, di radicamento e d’identità all’interno della comunità messicano-statunitense presente in quelle aree degli Stati Uniti. L’espressione ha poi avuto un suo significato politico più specifico negli anni sessanta e nei primi settanta del secolo scorso con la nascita del Chicano civil right movement, che ha promosso le leggi sulla manodopera agricola, sulla scuola pubblica, sull’accesso agli alloggi per i messicani più poveri.

Nell’opera teatrale *Zoot Suit* (1978), basata sulla rivolta *pachuco* a Los Angeles nel 1943 e sulla cronaca di un omicidio di cui furono erroneamente (e pregiudizialmente) accusati dei messicano-statunitensi, il drammaturgo Luis Valdez intreccia gli eventi reali del passato e la realtà contemporanea per riaffermare la cultura e la soggettività *chicana*. L’opera di Valdez, che in seguito diventerà un film di successo, mette in scena anche il ruolo sociale svolto dal *barrio* all’interno della comunità messicano-statunitense, inteso come il luogo, sia reale che metaforico, in cui identificarsi. El Pachuco, il protagonista dell’opera, infatti afferma «fuggi attraverso le strade del *barrio* della tua mente/attraverso il vicinato della memoria» (Valdez 1992, p. 33).

Valdez contribuisce notevolmente alla consapevolezza della comunità del *barrio* e della specificità messicano-statunitense. La storia dei *pachuco* da semplice vicenda di cronaca e di costume diventa una fonte di riflessione su una realtà misconosciuta, che viene riscoperta e interpretata come una forma di rifiuto e di ribellione a una società che marginalizza i messicano-statunitensi.

Negli anni settanta il *barrio* e la cultura messicano-statunitense sono in pieno fermento tramite i movimenti per i diritti civili, l’affermarsi dell’arte



chicana e i cambiamenti sociali e politici che attraversano la società americana dell'epoca, in particolare la protesta contro la guerra in Vietnam. Nello stesso periodo, dalla cultura delle gang *chicane* che vivono nei *barrio* di Los Angeles, nasce il *black and gray*, uno stile di tatuaggi che in seguito verrà definito "chicano". Ovviamente all'epoca in cui emerge quella tendenza i tatuaggi sono ancora considerati un segno distintivo dei più reietti e del sottobosco criminale. E lo stile *chicano* non fa eccezione, al contrario.

Nei decenni successivi, come è noto, la percezione e gli atteggiamenti nei confronti del tatuaggio sono profondamente cambiati. A partire dagli anni novanta del secolo scorso le incisioni sulla pelle hanno cominciato a essere vissute come qualcosa di rilevante nella costruzione della propria biografia, diventando parte della cultura mainstream e non più un marchio per marginali o per nicchie sottoculturali. Nel frattempo, anche il tatuaggio *chicano* è diventato decisamente popolare; i suoi legami con il mondo della devianza del *barrio* si sono affievoliti, diffondendosi anche tra tatuati e tatuatori di ogni realtà sociale e culturale.

LA RICERCA ETNOGRAFICA

Questo saggio si basa sulla prima fase di una ricerca etnografica che ho svolto nel 2018 a Los Angeles, i cui dati raccolti sono ancora incompleti e frammentari. Sono stati intervistati negli studi dove svolgono la loro attività 25 tatuatori, di cui 15 messicano-statunitensi. Gli intervistati sono in media tra i venti e trent'anni. Tra questi, solo 3 sono donne. Di per sé, l'industria del tatuaggio è tradizionalmente dominata dall'universo maschile, anche se negli ultimi anni sta profondamente cambiando e molte donne sono diventate delle tatuatrici di una certa rilevanza. Ovviamente una ulteriore ricerca sul campo potrà compensare in termini numerici questo sbilanciamento delle interviste verso l'universo maschile.

Tuttavia, il focus della mia ricerca è centrato soprattutto sul tatuaggio *chicano* maschile e sulle modalità attraverso cui un individuo rappresenta un determinato vissuto tramite i tatuaggi incisi addosso. Le gang *chicane* si fondano su codici estetici iper maschili. Lo stile nasce nelle prigioni e ha una rete complessa di simboli, valori e topoi visuali fondati su una cultura profondamente maschile, con disegni a grandi dimensioni di guerrieri aztechi, di sensualissime donne nude o di altri elementi in genere riferibili all'universo maschile. Spesso i tatuaggi *chicani* sono di grandi dimensioni, vista l'importanza del dettaglio figurativo, e per questa ragione sono frequentemente collocati anche sul torso. Le donne invece evitano i tatuaggi nell'area che comprende anche il seno. Pur non scegliendo una certa tipologia di topoi visuali, le donne possono prediligere la tecnica del *black and gray* in sé, ovvero possono tatuare o farsi tatuare disegni in stile realistico, in bianco e nero, da realizzare con una punta molto fine.





Salvador, 47 anni, tatuatore. Fotografia di Valentina Zanobelli

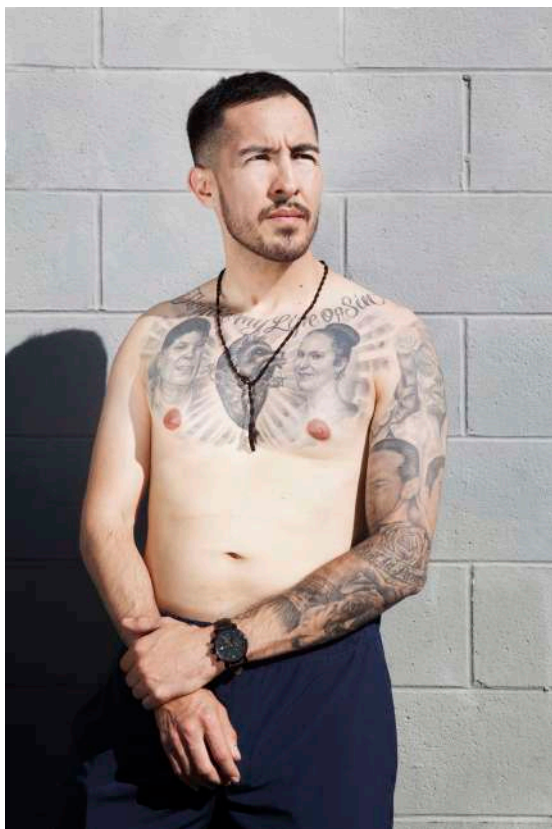


W

SCHEGGE

Bryan, 28 anni, tatuatore. Fotografia di Valentina Zanobelli





Julio, 28 anni, tatuatore. Fotografia di Valentina Zanobelli

Ho focalizzato la mia attenzione sui tatuatori perché sono coloro che più facilmente diffondono la conoscenza e contribuiscono a elaborare i vissuti dei clienti riguardo tutto quel mondo simbolico che ruota intorno al tatuaggio. Da un punto di vista etnografico, sono state quindi raccolte percezioni e rappresentazioni, memorie soggettive che non è detto che corrispondano a conoscenze oggettive, alla realtà storica o alla "verità" ma riguardano solo i vissuti, così come vengono esperiti e raccontati.

Ho intervistato solo tatuatori con tatuaggi molto estesi, per meglio comprendere l'importanza che questi assumono nella costruzione della propria identità messicano-statunitense e come si intrecciano con le vite private di coloro che li indossano. Le

modifiche del corpo quando sono importanti implicano anche inevitabilmente una presa di posizione che riguarda la sfera pubblica. Ho focalizzato la mia attenzione soprattutto sugli studi di tatuaggio presenti a East Los Angeles e in altre aree tradizionalmente definite come *barrio*. Inoltre, ho visitato altri negozi presenti invece in quartieri decisamente benestanti, come West Hollywood o in Sunset Boulevard, dove, tra l'altro, si trova il più famoso studio in stile *chicano*, lo



“Shamrock social club”, in cui lavora anche Freddy Negrete, uno dei padri riconosciuti di questo stile.

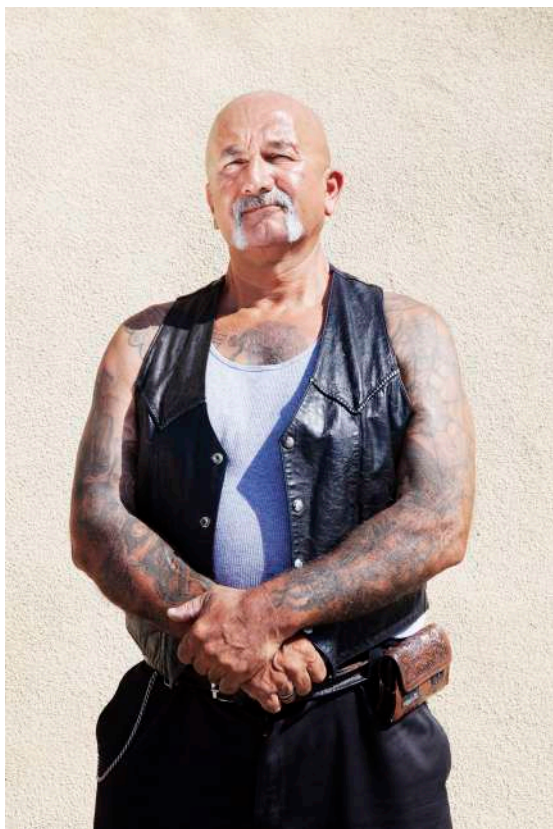
IL TATUAGGIO *CHICANO* COME SIMBOLO DI APPARTENENZA ALLA COMUNITÀ MESSICANO-STATUNITENSE



Il cosiddetto *black and gray* è uno stile monocromatico e figurativo, facilmente distinguibile rispetto ad altri stili. Questa tipologia particolare di tatuaggi *chicani*, nel corso del tempo ha contribuito notevolmente a dare un senso di orgoglio, di identità, di autostima e di appartenenza al *barrio*. Freddy Negrete, famosissimo tatuatore di Los Angeles che ha partecipato attivamente sia alla nascita del *black and gray* che alla sua trasmigrazione verso il mainstream, apparteneva da adolescente a una gang. È entrato giovanissimo in riformatorio, dove ha imparato a tatuare. Nel suo libro *Smile Now, Cry Later: Guns, Gangs and Tattoos: My Life in Black and Gray*, in cui ripercorre la sua avventurosa vita, afferma «I tatuaggi sono stati una maniera decisamente potente per esprimere le differenti specificità della nostra vita, per marchiare gli aspetti più importanti di cui eravamo fatti» (2018, p. 1).

Nella vita quotidiana del *barrio*, inteso come un luogo tuttora caratterizzato da una determinata realtà culturale, le esperienze dei messicano-statunitensi trovano una loro peculiare interpretazione e trasfigurazione nello stile *chicano*. In qualche maniera, anche attraverso il tatuaggio gli stereotipi nei confronti dei messicano-statunitensi sono stati messi in discussione. Salvador, 47 anni, è un tatuatore con uno studio a Echo Park, un famoso *barrio* di Central Los Angeles, che ha avuto un ruolo importante nel promuovere la comunità messicano-statunitense. Salvador ha tatuato sopra il sopracciglio la parola “Mexica”. Il tatuatore sostiene che questo era il termine usato dai nativi per definire loro stessi prima che i conquistadores arrivassero in Messico. Il tatuaggio simboleggia il suo impegno politico a sostegno della comunità, la sua ferma protesta contro le politiche migratorie di Donald Trump e un certo modo di costruire uno stereotipo razziale attraverso cui i messicani sono visti come dei pericolosi immigrati. In risposta alla promessa del presidente repubblicano di costruire un muro per tenerli lontani, Salvador afferma: «questa è la nostra terra. Noi non siamo immigrati, noi veniamo da qui [...], siamo stati trattati come fossimo immigrati, ma sono gli altri ad essere venuti qui». Le parole di Salvador sono incredibilmente simili a quelle di un famoso scrittore messicano-statunitense, Brando Skyhorse. Nel suo primo romanzo, *The Madonnas of Echo Park*, ambientato nella stessa area dove il tatuatore ha il suo studio, l'incipit è: «Siamo scivolati dentro questo Paese come ladri, in una terra che un tempo era nostra» (2010, p. 1). Anche in questo caso entrano in gioco la consapevolezza e l'amarezza della comunità messicano-statunitense che ricorda che quelle zone degli Stati Uniti un tempo erano del Messico. I messicani non erano stranieri, lo sono diventati contro il loro volere. A ciò si





Santos, 59 anni, tatuatore. Fotografia di Valentina Zanobelli

sovrappone un'altra estromissione radicale e violenta dalla propria terra, quella dei nativi da cui discendono, che furono massacrati e scacciati dagli europei, una volta arrivati in America. È stato il movimento *chicano* a cambiare la narrazione riguardo l'immigrazione messicana, promuovendo l'idea che i messicano-statunitensi siano gli abitanti originari della regione e che siano i "bianchi" gli stranieri, non certo loro. Il tatuaggio di Salvador ribadisce il suo impegno e la sua appartenenza, vissuti con un profondo senso di dignità e come un modo per riscrivere e combattere gli stereotipi della cultura dominante nei confronti dei messicani. Echo Park spesso gioca un ruolo importante nel contribuire a dare un senso di

identificazione e di

appartenenza, seppure il processo di gentrificazione abbia cambiato (e continui a cambiare) la fisionomia del quartiere e dei suoi abitanti.

L'assistente di Salvador, Alexander, 35 anni, ha addirittura tatuate in petto le parole "Echo Park". Parla di sé dicendo di essere stato un *bad boy* prima di aver trovato la fede in Dio. In qualche maniera. Il legame con il *barrio* diviene essenziale per definire una identità *chicana* radicata nella storia della comunità. Il quartiere offre a Alexander quel



Francisco, 31 anni, tatuatore. Fotografia di Valentina Zanobelli

sensu di autostima e di dignità che forse difficilmente può trovare nella sua precedente vita, con 4 anni di prigione alle spalle, dopo aver partecipato a una sparatoria che gli ha lasciato in testa una pallottola (che gli permette di condurre una vita quasi normale). Echo Park, in quanto famoso e storico *barrio*, contribuisce alla costruzione della sua autorappresentazione individuale e del suo background socio-culturale.

La storia e la cultura messicano-statunitense vengono letteralmente incise sulla pelle, anche tramite la memoria di vicende familiari. Le esperienze private vengono ricordate per riscrivere la storia collettiva di una migrazione e della ricerca di un riscatto sociale. Bryan, 28 anni, ha un negozio di tatuaggi molto famoso a Echo Park. Sul petto ha tatuato

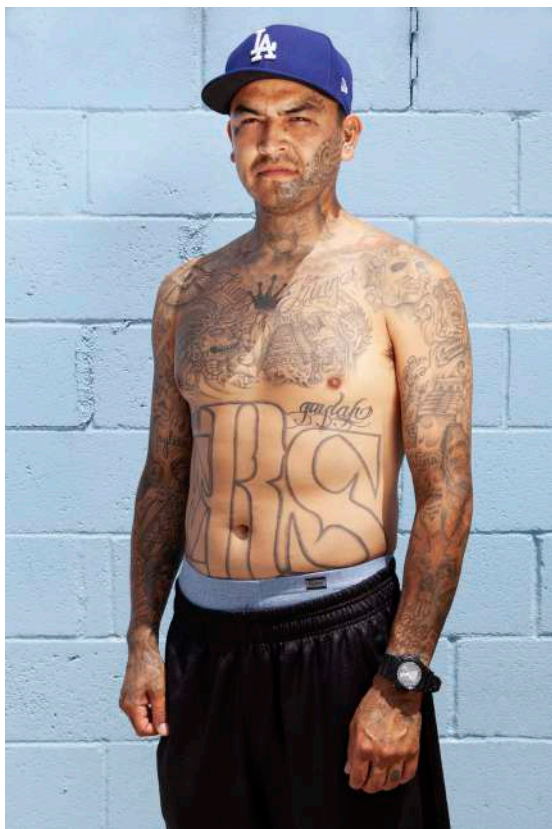
“hustle”, una parola che esprime quanto si siano dati da fare i suoi genitori quando sono arrivati negli Stati Uniti, senza soldi e senza quasi istruzione, cercando di lavorare duro per dare un futuro ai figli. Bryan è molto fiero della sua famiglia, che rappresenta per lui l’incarnazione del sogno americano.

Nei tatuaggi *chicani* la famiglia spesso svolge un ruolo davvero importante: Efrain, 30 anni, è impiegato nello studio di Bryan e ha



SCHEGGE





Chris, 31 anni, tatuatore. Fotografia di Valentina Zanobelli

tatuati sul suo petto due ovali con i ritratti in *black and gray* dei suoi genitori, separati da un Sacro Cuore con una corona di spine. Efrain racconta «è tutto sulla mia famiglia. Provo rispetto per mio padre e mia madre. Mio padre è venuto dal Messico [...], all'inizio ha lavorato in una fabbrica, poi in un ristorante». L'identità e l'orgoglio culturale sono rappresentati e incarnati nelle figure genitoriali, che rimandano a loro volta a una vicenda storica più vasta e che esemplifica la *Storia*. Julio, 28 anni, lavora in uno studio di tatuaggi molto famoso, sempre a Echo Park. Anche lui ha tatuati sul petto i ritratti dei suoi genitori, divisi da un Sacro Cuore con una corona di spine. Sono stati scelti «come simbolo della cristianità», afferma. Sopra i ritratti ha tatuata la scritta “forgive my life of

sin”, “perdonate la mia vita nel peccato”. Julio chiede ai suoi genitori perdono perché «per tutto ciò che ho fatto c'è un peccato, cose cattive che ti fanno finire in prigione». A 16 anni si è ritrovato in riformatorio per una storia di riciclaggio di denaro sporco legato alla droga. L'iconografia cattolica è spesso connessa con il sacrificio e la redenzione. Il tatuaggio rappresenta una sorta di rituale che simbolizza una presa di posizione, una epifania o un momento decisivo nella vita



di chi decide di imprimersi o farsi imprimere la pelle (Van Genneep 1981). Spesso la durezza e l'amarezza della vita carceraria sperimentata dai messicano-statunitensi vengono ricordate e trasfigurate in tatuaggi religiosi. Molti tatuatori *chicani* fanno riferimento alla loro esperienza in penitenziario e al fatto di essersi lasciati alle spalle la loro appartenenza a una gang. La prigione è vista come qualcosa di cui si è fieri, come un'esperienza fondamentale per la propria formazione, e al tempo stesso come un evitabile errore, che ha arrecato sofferenza a sé stessi e ai propri cari.

Santos, 59 anni, ha uno studio di tatuaggi a East Los Angeles. Ha tatuata una grandissima ragnatela lungo il braccio che rappresenta la sensazione che ha provato di «sprecare il tempo. Ogni volta finivo in galera per ragioni stupide, perché facevo il prepotente o perché picchiavo qualcuno». È un biker e un ex marine. Il suo corpo è ricoperto da un insieme di tatuaggi così vecchi da apparire quasi illeggibile. Sul petto ha anche lo stemma del Messico, con la classica iconografia con un'aquila messicana su un cactus mentre divora un serpente. Il disegno si riferisce alla leggenda secondo cui gli atzechi avrebbero costruito la capitale di Tenochtitlàn alla vista di un'aquila che divora un serpente in cima a un lago. Santos appartiene alla terza generazione dei nati negli Stati Uniti della sua famiglia; ma il Messico è ancora rappresentato sulla sua pelle come un posto reale e simbolico dove mettere su casa, anche se è fiero di aver servito il suo paese come marine (tanto da rimpiangere di essersi arruolato appena finita la guerra in Vietnam e di aver perso l'occasione di combattere là).

I messicano-statunitensi utilizzano i simboli religiosi, come l'immagine della Vergine di Guadalupe, per esprimere la propria identità culturale e il proprio background religioso. Secondo la tradizione, nel 1531 la Madonna apparve a un azteco convertito in un luogo non lontano da Città del Messico. L'inusuale iconografia della Vergine, con i suoi tratti meticci, e la profonda devozione popolare hanno reso l'immagine un simbolo nazionale. Già agli inizi del XIX secolo il tatuaggio della Vergine di Guadalupe, insieme ad altri simboli religiosi, era molto apprezzato in Messico, soprattutto tra i carcerati (Martinez Baca 1899, pp. 64-65). Ancora oggi, l'iconografia della Madonna di Guadalupe è molto diffusa tra i messicano-statunitensi.

Francisco, 31 anni, tatuatore a Melrose Avenue, una famosa via dello shopping tra Beverly Hills e West Hollywood, ha una enorme Vergine di Guadalupe tatuata in *black and gray* che dalla base del collo arriva all'ombelico. Per lui, l'immagine simbolizza qualcosa di personale. «È il ritratto di una donna forte», afferma. Il tatuaggio rimanda a una tipologia idealizzata di donna più che a uno specifico simbolo religioso o nazionale. In ogni caso, attraverso la Vergine di Guadalupe la cultura messicana è parte integrante della sua pelle. L'identificazione della Nostra Signora di Guadalupe con gli indigeni e gli oppressi nella cultura messicana ha profonde radici storiche. Allo stesso tempo, l'immagine rappresenta la raffigurazione dell'ideale femminile di donna e madre.



A partire dagli anni sessanta del secolo scorso l'arte *chicana* ha riscoperto e rivisitato in chiave contemporanea la storia messicana, riappropriandosi anche dell'arte azteca e maya e dell'immaginario figurativo ad essa correlato. Quegli stessi tropi visuali hanno poi avuto una loro specifica traduzione e rappresentazione nei tatuaggi. Chris, 31 anni, ha uno studio di tatuaggi a Venice. Metà della sua faccia è tatuata con elementi decorativi in stile azteco. Il suo corpo è ricoperto di divinità e piramidi maya. «È tutto sulla mia cultura» afferma. È orgoglioso di tutto ciò che riguarda la storia del Messico, che i suoi genitori hanno lasciato prima che lui nascesse.

CONCLUSIONI

I simboli religiosi come la Madonna di Guadalupe, i riferimenti all'immaginario azteco o maya, lo stemma nazionale del Messico, i ritratti realistici dei genitori contribuiscono a definire il tatuaggio *chicano* come una realtà culturale in cui l'esperienza messicano-statunitense è centrale. È una sorta di rivalutazione di una estetica che un tempo definiva i perdenti e la comunità del *barrio*, e che oggi viene vissuta come una forma di autoconsapevolezza e di orgoglio nei confronti della propria cultura, tramite una pratica di resistenza nei confronti di un mainstream angloamericano e di ridefinizione di una storia di colonizzazione centrata su una visione eurocentrica. Il passato viene riraccontato, riscoperto o reinventato attraverso una trama che connette la vita personale e familiare a un orizzonte sociale e culturale più vasto. Secondo Salvador «è importante ritornare alle nostre radici, tenerle lontano dal colonialismo». Come scrive Alan Govenar in un saggio seminale: «il tatuaggio nel *barrio* è un complesso fenomeno che chiama in causa fattori sociali, economici e politici» (1988, p. 209). La marginalità urbana e i processi di inuguaglianza sono stati contrastati e sovvertiti anche tramite le incisioni sulla pelle. La stessa popolarità del tatuaggio *chicano* tra coloro che non hanno alcun legame con la realtà messicano-statunitense ha contribuito al senso di *empowerment* di una comunità che si sente maggiormente riconosciuta e meno invisibile rispetto al passato. Paradossalmente anche il processo di gentrificazione dei *barrio* di Los Angeles – che pure ha un impatto decisamente negativo in termini di identità sociale e di aumento del costo della vita – ha il suo riflesso positivo nella percezione che la realtà messicano-statunitense sia oggi profondamente rivalutata e che stia progressivamente uscendo dal cono d'ombra dell'esclusione. In conclusione, il tatuaggio *chicano* si pone in un panorama estetico postcoloniale, intessuto di tradizioni inventate o riscoperte, di un immaginario che ha ridonato senso e dignità a storie individuali e familiari, convogliando un messaggio sociale e politico ben preciso. Per molti messicano-statunitensi il tatuaggio *chicano* simbolizza una forma di resistenza e di affermazione della cultura del *barrio* da portare fieramente addosso.



BIBLIOGRAFIA

- Brookman, P.
(2019) *Looking for Alternatives, Notes on Chicano Art, 1960-1990*, in *Chicano and Chicana Art: A Critical Anthology*, eds. J.A. González, C.O. Chavoya, C. Noriega, et al., Duke University Press, Durham, pp. 19-29.
- Castellani, A.
(1995) *Ribelli per la pelle. Storia e cultura dei tatuaggi*, Costa & Nolan, Genova.
(2014) *Storia sociale dei tatuaggi*, Donzelli, Roma.
(2019) *Tra repulsione e fascinazione. Storia sociale dei tatuaggi dall'antichità ad oggi*, in *Tattoo. Storie sulla pelle*, a cura di L. Beatrice e A. Castellani, Silvana Editoriale, Milano, pp. 30-43.
(2020) *The Chicano Tattoos as Community Symbols in Los Angeles*, in *Culture, Fashion, and Society. Notebook 2019*, a cura di S. Segre Reinach, Bruno Mondadori, Milano, pp. 3-26.
- De Mello, M.
(2000) *Bodies of Inscriptions: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*, Duke University Press, Durham.
(2007) *Cultural Encyclopedia of the Body*, vol. II, Greenwood Press, Westport.
- Govenar, A.,
(1988) *The Variable Context of Chicano Tattooing*, in *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*, ed. A. Rubin, University of California, Los Angeles.
- Martinez Baca, F.
(1899) *Los tatuages. Estudio psicológico y medico-legal en delinquentes y militares*, Tipografía de la Oficina Impresora del Timbro, Puebla.
- Negrete, F.
(2016) *Smile Now, Cry Later: Guns, Gangs and Tattoos: My Life in Black and Gray*, Seven Story Press, New York.
- Romo, R.
(1983) *East Los Angeles. History of a Barrio*, University of Texas Press, Austin.
- Rubin, A. (ed.)
(1988) *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*, University of California, Los Angeles.
- Skyhorse, B.
(2010) *The Madonnas of Echo Park*, Free Press, New York.
- Sanchez, G.J.,
(1993) *Becoming Mexican American: Ethnicity, Culture and Identity*, in *Chicano Los Angeles, 1900-1945*, Oxford University Press, New York.
- Valdez, L.
(1992) *Zoot Suit and Other Plays*, Arte Publico Press, Houston.
- Van Gennep, A.
(1981) *Riti di passaggio*, Boringhieri, Torino [I ed. Parigi, 1909].

Tutti i link di questo articolo sono stati consultati l'ultima volta il 12 marzo 2020.



LA STORIA AL LAVORO



Francesca Socrate

LA LINGUISTICA DEI CORPORA

LINGUAGGIO E CONFLITTO



Tra il 2007 e il 2010 ho registrato una trentina di interviste a donne e uomini che avevano partecipato al '68: era la mia prima volta con la storia orale, e quella memoria, che avevo previsto di raccogliere senza sapere in verità di quale materia fosse fatta, rivelava così tutta insieme una forza inaspettata.

Innumerevoli gli spunti di analisi che mi suggeriva e mille le domande che mi poneva – anzi, che mi imponeva. Come governare tutto questo, quali significati attribuirle?

Avevo alle spalle la tradizione ormai lunga di una storia orale volta a lavorare su soggettività e memoria, e l'insieme dei criteri e dei metodi utilizzati fino ad allora per arrivare a quell'obiettivo. Avevo imparato da Sandro Portelli che la costruzione dell'intreccio – la sua forma, l'ordine in cui gli eventi vengono presentati nel racconto – nasconde un criterio organizzativo che dice la soggettività del narratore. E da Luisa Passerini per prima la capacità interpretativa delle categorie della psicologia sociale e della psicoanalisi di fronte alla costruzione memoriale, alle sue contraddizioni e ai suoi silenzi.

Conoscevo insomma la ricchezza di tanto lavoro sulle fonti orali che si era misurato con la ricerca del senso di cui ogni racconto autobiografico è interprete più o meno consapevole.

Ma dove, e soprattutto come trovare i segnali? Quale criterio adottare per identificare le spie di quei significati sotterranei e per lo più nascosti? Le interviste mi suggerivano un mare di temi e di motivi, ognuna di loro raccontava una sua memoria di cui cercavo l'unicità ma insieme i punti di contatto con le altre, e l'ottica con cui avanzavo cambiava lente e punto di osservazione a seconda del genere di domande che mi facevo. Un viaggio entusiasmante di cui però non vedevo la fine. Una grande confusione e la paura di non riuscire a orientarmi in quel materiale che avevo d'altronde intenzione di ampliare con altre interviste, come poi avrei fatto. Ma soprattutto la sensazione di lavorare in modo impressionistico, senza un principio regolatore, affidandomi alla casualità delle mie intuizioni.

Avevo troppe domande e già allora troppe storie da interpretare: il rapporto di quelle persone con i fatti della "grande storia", il punto di vista da cui li avevano guardati e come li avevano vissuti, e il modo in cui tutto questo veniva tradotto nella memoria autobiografica, in quello scarto narrativo che riscrive il passato alla luce del presente. Gli interrogativi insomma della storia alle prese con quella straordinaria fonte che è l'intervista orale.

Fondamentalmente mi interessava il lavoro della memoria, cercare di scoprirne il senso nascosto nelle pieghe del racconto, andare al di là di quanto veniva volontariamente enunciato per individuare l'implicito, se non l'inconsapevole. Ma se questa era la mia domanda, perché non concentrarmi proprio sul linguaggio, sulla materia di cui si può dire sono fatte le interviste? Perché non analizzarlo come un documento che porta le tracce emotive e culturali di chi lo ha prodotto?

Era stata per prima la lettura – tardiva da parte mia – di due saggi di



Maurizio Gribaudo (1978; 1981) e la sua riflessione sui metodi di analisi dell'implicito a rafforzarmi nell'idea che avesse senso provare quella strada, che insomma «una considerazione più attenta del linguaggio – su cui è basata la maggioranza delle fonti storiche – debba essere pensata come essenziale» (1981, p. 248).

Le storie di vita non sono d'altronde, aveva sottolineava già allora Gribaudo, «testimonianze dirette che parlano da sé» (1978, p. 1131): l'analisi degli aspetti formali del racconto a cominciare dalla sua lingua può quindi essere un modo per andare oltre una lettura impressionistica del contenuto di un testo.

Questa è stata la prima scelta. Ma da che parte cominciare, soprattutto per me che non avevo competenze linguistiche specifiche?

In quella fase la svolta decisiva mi venne da Franco Moretti che insegnava allora Letterature comparate all'università di Stanford.

Durante una delle nostre conversazioni in cui gli raccontavo quella mia immersione nelle interviste, cose che mi tornavano e cose che invece non capivo, mi chiese se conoscevo la linguistica dei corpora. Non ne sapevo nulla. Mi disse che ci stava lavorando (di lì a pochi giorni avrebbe fondato a Stanford il Literary lab, un centro di ricerca che sarà all'avanguardia nell'area delle DH¹) e di inviargli per mail qualche intervista digitalizzata, così mi avrebbe mostrato di cosa si trattava.

Dopo pochi minuti mi è arrivata una tabella con una lista di cento parole per ognuna delle nove interviste che gli avevo mandato, parole organizzate secondo un ordine decrescente di occorrenze – delle volte cioè in cui ogni parola ricorreva nel testo dell'intervista. Insomma, erano le prime 100 parole più usate da ciascun intervistato.

Ecco, è cominciata così. È stato immediato: anche solo a scorrerle, quelle parole elencate in quell'ordine mi hanno subito sorpresa. Erano parole che mi parlavano, alludevano a significati che mi sono sembrati immediatamente interessanti, da interrogare, espliciti o nascosti che fossero, indizi di un racconto, segnali delle diversità tra le interviste. Che cosa erano quelle liste? E soprattutto cosa è la linguistica dei corpora (Idc)?

LA LINGUISTICA DEI CORPORA E I SUOI SOFTWARE

La Idc è lo studio delle regolarità linguistiche presenti in una raccolta di testi fra loro confrontabili (il corpus, appunto). Nel passato dizionari e grammatiche poggiavano su corpora, per lo più di dimensioni ridotte. Dalla seconda metà del Novecento le tecnologie informatiche hanno affiancato la Idc: si tratta di software di analisi automatica dei testi il cui sviluppo e la sempre più rapida diffusione hanno ampliato e continuano a ampliare la capacità di verifica quantitativa e statistica dei testi e del loro contenuto (Chiari 2007; Barbera 2013).

¹ <https://litlab.stanford.edu>. Per i risultati degli esperimenti pubblicati in rete da allora nella

serie dei pamphlet, vedi <https://litlab.stanford.edu/pamphlets/>.



Metodologia nata nell'ambito della glottologia e della linguistica, la ldc è utilizzata da tempo anche da altre discipline (sociologia, biologia, psicologia sociale, critica letteraria, storia della letteratura). Per la ricerca storica invece l'uso di questo approccio è stato estremamente limitato sia nel tempo che nello spazio: in Italia solo pochissimi esempi (Vetter 2013; 2015; Marin 2013; 2015), contrariamente al Regno Unito o alla Francia (Robin 1973; Genet 2011; Mayaffre 2008; Cinquin 2012a; 2012b), dove è stato a più riprese adottato e posto al centro di riflessioni teoriche e metodologiche.

Non seguirà qui un manuale di istruzioni per l'uso di questi software, delle varie procedure e dei numerosi risultati che si possono raggiungere. Non ho le competenze informatiche né statistiche adeguate, mentre circolano peraltro in Italia manuali accurati e gli stessi programmi hanno le loro istruzioni, una guida al loro uso passo dopo passo.

Mi limiterò quindi a nominare le risorse che ho utilizzato nel mio lavoro, e che costituiscono solo una parte delle potenzialità di questi strumenti informatici. Ma per quanto ridotte rispetto alle capacità del programma di cui mi sono servita, quelle risorse hanno costituito per me un passaggio risolutivo e necessario, e mi hanno offerto un criterio di partenza per interrogare le mie interviste e da lì poi poter lavorare alla loro interpretazione.

Ho usato un software italiano, taltac2, acronimo di trattamento automatico lessicale e testuale per l'analisi del contenuto o di un corpus. Per quanto diversi tra loro, i software su cui poggia la ldc fanno molte cose a cominciare dal contare le parole dei corpora.

La prima informazione che il software produce è il vocabolario complessivo, la lista cioè di tutte le parole presenti in un determinato corpus così come vengono pronunciate o scritte: il programma le riconosce in quanto successione di caratteri dell'alfabeto compresi tra spazi bianchi, e per questo le chiama in italiano *forme grafiche*. Per ogni parola viene indicata la frequenza con cui compare nel corpus e alcuni specifici attributi informativi come il lemma a cui quella viene ricondotta e le indicazioni grammaticali determinanti (sostantivo, verbo, pronomi, avverbio, congiunzione).

Quando il corpus è composto di vari testi il ricercatore può creare una tabella in cui collegare a ciascun testo le caratteristiche categoriali considerate interessanti per la ricerca. Una sorta di database da importare nel programma. L'incrocio fra il database e il vocabolario complessivo del corpus produce quello che il pamphlet chiama il *vocabolario caratteristico* o delle *specificità*, ovvero le parole proprie dei singoli gruppi identificati attraverso le variabili categoriali. Questo vocabolario è basato su un algoritmo che ci dice se la presenza di una determinata parola in quel determinato gruppo è sovradimensionata rispetto alle attese, ricorre cioè con una frequenza più alta di quella media del corpus, senza che questo risultato sia dovuto al puro effetto del caso (sulla base di un valore di probabilità: più basso è questo valore, più alta la specificità positiva della parola). È la lista insomma



delle parole specifiche di quel determinato gruppo, quelle che lo caratterizzano rispetto agli altri. Le liste di parole arrivate da Franco Moretti erano quindi uno dei primi risultati prodotti da un software di analisi testuale utilizzato a Stanford. E se avessi trovato in questo approccio la possibilità di superare la confusione e l'impressionismo? Se avessi trovato nella logica statistica del software un principio ordinatore di quel materiale ricchissimo e ingovernabile?

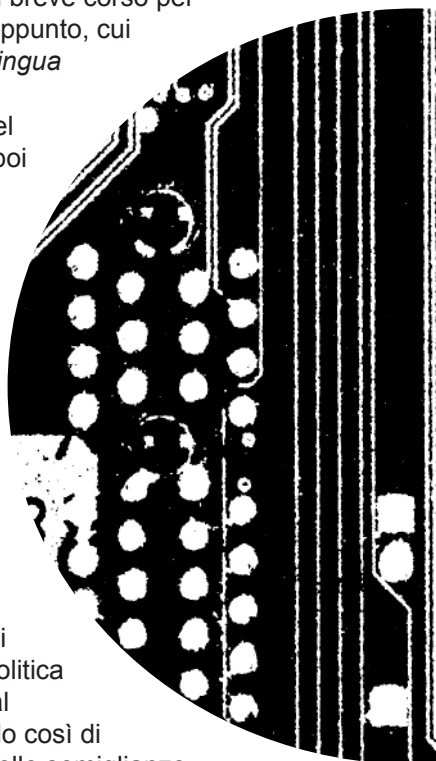
Ci riflettei molto e decisi di chiedere un parere a Tullio De Mauro: aveva senso che lavorassi in una prospettiva storica sulle mie fonti orali con quel metodo e senza una competenza di linguista? Una bellissima mattinata di riflessione alla fine della quale De Mauro non solo approvò l'idea ma mi consigliò anche un breve corso per imparare a usare un programma, pamphlet appunto, cui aveva contribuito con il suo *Dizionario della lingua italiana*. Il corso iniziava di lì a pochi giorni.

Un mese per imparare gli elementi basilari del software, con molta ma prevedibile fatica, e poi l'esperimento che durerà alcuni mesi, tra consultazioni indispensabili con una ricercatrice dell'Istat, Valentina Talucci, alcune letture altrettanto indispensabili sull'applicazione dell'informatica all'area delle discipline umanistiche (Gigliozzi 2003; Chari 2007) e l'apporto essenziale e generoso di Franco Moretti.

Inserito il corpus nel programma, ho costruito il mio database associando a ogni intervista le caratteristiche socioculturali della persona intervistata secondo alcune variabili di cui volevo verificare l'incidenza sulla costruzione narrativa della memoria: l'anno di nascita, il genere sessuale, le origini familiari, il percorso scolastico, la militanza politica prima e dopo il '68, la condizione lavorativa al momento dell'intervista, tra le prime, cercando così di incrociare la simultaneità delle differenze e delle somiglianze che caratterizzavano socialmente una per una le persone intervistate. Alla fine avevo le liste delle specificità: le parole proprie delle donne e quelle degli uomini, le parole proprie dei nati tra il '39 e il '45, e di quelli tra il '46 e il '50 – le due "generazioni sociali" in cui avevo suddiviso le persone intervistate –, le parole proprie dei diplomati nei diversi corsi di studi delle scuole superiori, e così via.

Insomma, i linguaggi specifici – una lista di circa cinquanta parole – delle intervistate e degli intervistati raggruppati volta a volta secondo i tratti socioculturali che avevo scelto come significativi.

Da ognuna di quelle parole potevo poi, intervista per intervista, luogo dopo luogo, risalire rapidamente al contesto in cui quella era stata





pronunciata attraverso la lista delle concordanze. Potevo così dal generale tornare alla pluralità, alle voci individuali, uniche e irriducibili, all'orizzonte di possibilità che quelle mie categorie volta a volta contenevano.

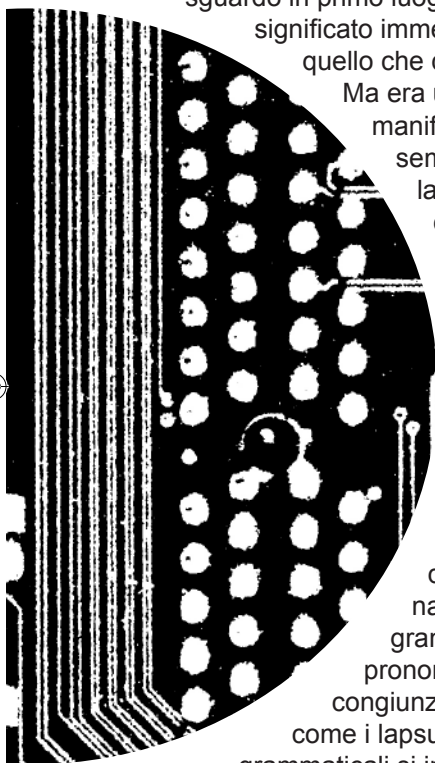
MA NEANCHE LE PAROLE PARLANO DA SÉ. DALL'ANALISI QUANTITATIVA ALLA LINGUISTICA TESTUALE PER ARRIVARE ALL'INTERPRETAZIONE

Come nella mia prima lettura delle liste di Franco Moretti, anche di fronte ai vocabolari specifici mi sarebbe venuto naturale fermare lo sguardo in primo luogo sui sostantivi che si impongono con il loro significato immediato, segni apparentemente trasparenti di quello che designano, del racconto cui alludono.

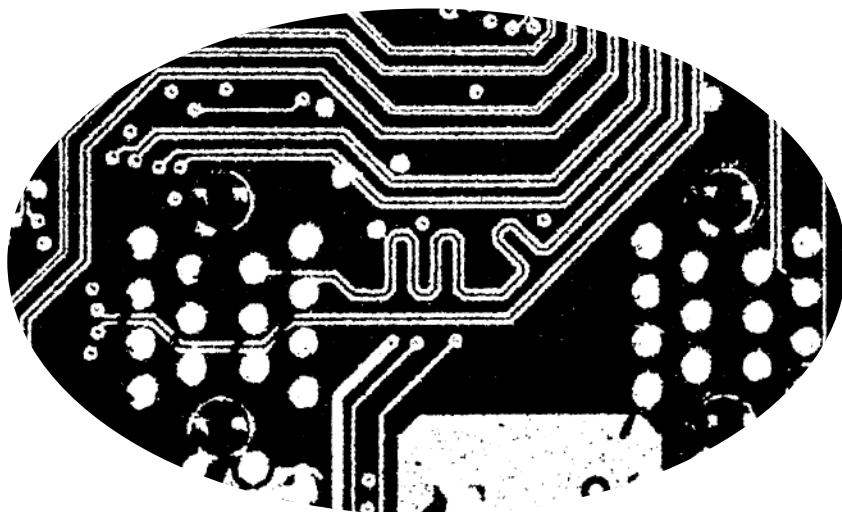
Ma era un ritrovarsi di nuovo di fronte al contenuto manifesto della lingua, all'esplicito. La loro forza semantica evidente rischiava di ridurre il mio lavoro a ridire ciò che la fonte ha già detto: come ha scritto Michel Foucault a proposito degli storici, la loro «sintesi soggettiva» non è altro che un commento, testimone di «un eccesso del significato sul significante» (1969, pp. 10-11). Rischiavo insomma di produrre tautologie, quasi come le visualizzazioni delle parole nelle *words cloud*.

Determinante è stata per me in quella fase la lettura di Harald Weinrich ed Émile Benveniste, che mi hanno insegnato invece quali profonde implicazioni di senso siano nascoste nei dettagli della lingua, nella sua grammatica: i tempi e le persone verbali, i pronomi, in primo luogo; e poi comunque le congiunzioni, gli avverbi. Dettagli, si fa per dire: così come i lapsus, i silenzi, le dimenticanze, quelle opzioni grammaticali si impongono quasi all'insaputa di chi parla, sono pronunciati involontariamente insomma, tanto più in un dialogo informale e privato come l'intervista orale dove le scelte lessicali, ma soprattutto grammaticali, sono meno intenzionali di quanto non lo siano in un testo scritto o in un discorso orale preparato. Dettagli che come tali riflettono l'atteggiamento soggettivo del narratore, quello che Benveniste ha chiamato *l'impronta umana nel linguaggio*, «definita dalle forme linguistiche della "soggettività", e dalle categorie della persona, dei pronomi e del tempo» (2010, p. 4).

Due grandi testi, imprescindibili: è la linguistica testuale. Il suo apporto teorico e di metodo ci consente di leggere quello che il testo non esplicita ma che comunica tra le righe, per lo più involontariamente, e



questo accade grazie a un'analisi della lingua che non viene limitata al piano semantico, ma si concentra, come specifica Weinrich, su «una grammatica non sganciata dalla sfera dei significati» (2004, p. 219). I risultati empirici dell'analisi computazionale non sono quindi un punto di arrivo, ma una base di partenza, uno strumento. Perché quell'elenco di parole specifiche, quegli elementi lessicali, una volta descritti vanno spiegati, per ricondurli al mondo, alla storia collettiva e alla storia individuale delle persone intervistate, al loro posizionamento allora e oggi, e ai vari passaggi in quell'arco temporale. Attraverso quella sorta di metodo indiziario che è la linguistica testuale, le parole spesso inaspettate indicate dalla logica statistica diventano segnali da interrogare per rintracciare i meccanismi più inconsapevoli della memoria e il significato che quelle elaborazioni mnestiche hanno per chi racconta.



È qui che si apre dunque la fase qualitativa della ricerca, una sorta di seconda navigazione in cui interpretare i risultati ottenuti andando oltre quanto viene dichiarato esplicitamente.

Dall'analisi quantitativa del corpus, quindi, all'analisi linguistica del testo. Per arrivare alla fine all'interpretazione.

Traggo qui un esempio di questo passaggio dal mio lavoro nella sua versione più recente, basata su un corpus di una sessantina di interviste dove i cambiamenti introdotti dopo il mio primo 'esperimento' non intaccano però nella sostanza lo schema di utilizzazione del software (Socrate 2018). Si tratta dei due vocabolari specifici relativi al genere sessuale: quello delle donne e quello degli uomini.

Già solo a una prima occhiata è evidente la distanza tra le parole dei due gruppi. Le prime 10 parole delle donne: *io, mia, sono andata, sono stata, marito, amica, quindi, donne, femminismo, mi*.

Le prime 10 parole degli uomini: *polizia, sono andato, Giurisprudenza,*



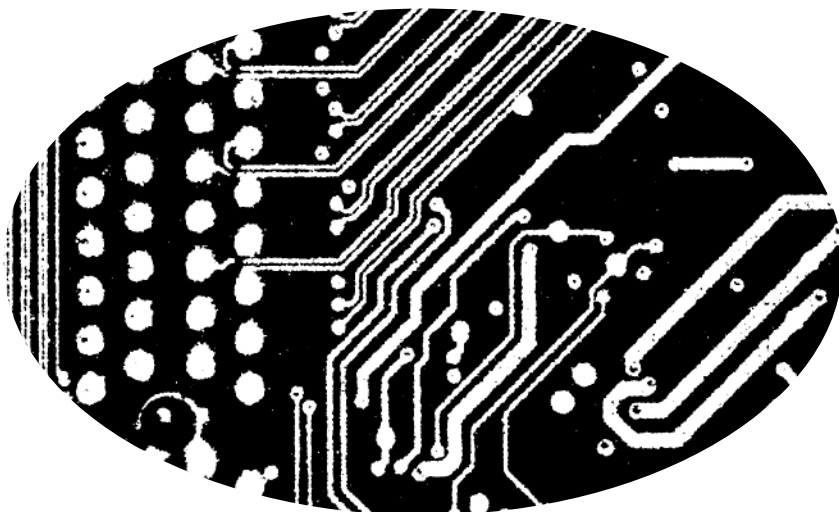
movimento studentesco, sono stato, Nuova Repubblica, fascisti, assemblea, occupazione, destra.

Queste persone hanno condiviso per un periodo importante della loro giovinezza gli stessi eventi, negli stessi spazi, ma queste parole pronunciate più di quarant'anni dopo segnano due racconti lontani e diversissimi: per le donne, un racconto in prima persona, così fortemente in soggettiva (*io, mia, mi*), che si distingue per l'attenzione alle relazioni personali e all'esperienza femminista; per gli uomini, invece, un racconto di gesta e di imprese, di occupazioni e scontri con la polizia, quasi visto dal di fuori, oggettivato.

Una differenza tra i due vocabolari impressionante per la sua nettezza, ma certo non inaspettata.

Questo è ciò che il risultato di pamphlet immediatamente ci dice.

Ma a cercare i *dettagli* nella lista completa delle specificità femminili,



LA STORIA AL LAVORO

nel cercare le spie di un senso nascosto, compare un avverbio che mi incuriosisce: *forse*. Un avverbio di dubbio: che funzione ha questa parola specifica delle donne nel loro racconto? Insicurezze della memoria? Esitazioni? Aggiustamenti per mitigare un'asserzione? Verifico i contesti, e *forse* compare invece più spesso in momenti del discorso altrui, quelli che segnano il passaggio dal registro autobiografico e personale a proposizioni di carattere speculativo, dal soggettivo all'oggettivo.

Studentessa di lettere e filosofia a Firenze, A.S. mi sta raccontando con entusiasmo della sua tesi e del suo maestro, ma a un tratto una pausa breve, un dubbio, quasi un richiamo ai suoi compiti di intellettuale: «Tutto questo per dire che, in quegli anni, prima del '68, perché tutto questo era negli anni immediatamente prima del '68, io... ma io posso parlare di me? perché io sto parlando di me, invece *forse* dovrei parlare...».

135



Le rispondo che mi interessa proprio il suo parlare di sé, e A. riprende decisa il suo racconto in prima persona: «lo avevo una specie di... di cosa dentro che non riuscivo a capirmi...»².

Quell'avverbio mi sembra rifletta una tensione che ha attraversato il movimento delle donne. Mi riferisco qui al passaggio contrastato vissuto dal movimento femminista nel momento della crisi dell'autocoscienza quando si schiuse una fase di ricerca teorica e di storicizzazione della propria storia. Quel passaggio produsse reazioni e discussioni aspre, quasi fosse una riapertura a quel pensiero astratto e maschile che era stato l'oggetto di un rifiuto fondativo e fosse così infranta l'esclusiva straordinaria scoperta della pratica femminista del *partire da sé* per capire sé e il mondo.

Non importa se le mie intervistate abbiano militato o meno nel femminismo. Per la loro storia e l'area sociale e ideologica cui appartenevano il femminismo condivide con loro la sua eredità culturale. Ancora una volta la narrazione e le parole si rivelano intessute di tempo. Così oggi la memoria femminile nell'incertezza che accompagna la scelta di un registro autobiografico replica quella tensione, una scelta che, intenzionale o meno, è una forma di resistenza a una visione del '68, e in genere della storia e della società, universalistica e neutra. Decostruisce cioè una fittizia omogeneità, quella pulsione egualitaria che la categoria di "generazione del '68" ha poi fissato oscurando le differenze e la loro percezione non solo tra i generi, ma tra persone diverse per età, per risorse culturali e sociali, eccetera.

La rammemorazione si fa così contromossa che recupera i propri vissuti: come ha scritto David Bidussa (2017),

La rammemorazione – e dunque la riemersione di qualcosa da una precedente condizione di oblio – non implica la riattivazione di un ricordo e dunque non richiama la funzione della memoria. Si fonda su un processo attivo, non rievocativo. La rammemorazione si accredita perciò come la fonte da cui proviene la storia.

La lingua d'altronde non è neutra, esprime soggettività, emozioni, opinioni, si relaziona con gli altri. La lingua è un'arma di offesa e di difesa. Attraverso la lingua passano direttamente e indirettamente le relazioni e i conflitti tra gli individui e tra le collettività che si concretano non solo nella contrapposizione esplicitata di idee e sistemi di valore, ma in modo spesso inconsapevole da parte di chi parla anche nella dimensione nascosta degli aspetti morfosintattici o semantici. Se un'intervista orale è un atto di memoria, essa è contemporaneamente un atto di nascondimento sotto la superficie opaca della lingua. L'analisi computazionale offre pertanto dei dati, i suoi oggetti linguistici, che a seguirli e spiegarli si possono rivelare nodi di identità memoriali in cui si intrecciano percorsi individuali e atteggiamenti collettivi comuni ai gruppi di cui fanno parte.

² A.S. (1945, storica), Firenze, 10 maggio 2014, nella sua abitazione.



CONCLUSIONI

Due metodi, due fasi. A mio parere compatibili. Anzi complementari, secondo una gerarchia degli obiettivi che assegna però alla ldc e ai suoi software un ruolo ancillare.

Contare la parole vuol dire scegliere un metodo quantitativo di analisi del linguaggio di un testo. È evidente. È un lavoro ausiliario che propone oggetti linguistici da investigare. E può rivelarsi una scelta preziosa. Ma solo a patto di non fermarsi lì. Ma di assumere i risultati della logica statistica del software come indizi da decifrare, se fare storia vuol dire come io credo (provare a) interpretare, a dare un senso. Attraverso la linguistica testuale, poi, cercare dietro, o meglio dentro le parole *l'impronta umana nel linguaggio*. Per poi andare oltre, e individuare i nessi tra quei significati e il mondo sociale di chi narra nel lungo tempo che intercorre tra l'evento e il racconto. Insomma, appunto interpretare.

Chiudo questo articolo con una domanda aperta.

Quantitativo e qualitativo possono dunque essere metodi complementari? o si escludono a vicenda? o, come invece sostiene Franco Moretti oggi, dopo una lunghissima esperienza di lavoro su e con la dimensione quantitativa, non possono incontrarsi perché seguono logiche che li portano su strade divergenti?

L'interpretazione trasforma tutto ciò che tocca: «questo, significa quello». Un assoluto rispetto per i dati è il punto d'onore del lavoro quantitativo. Sono agli antipodi. Si pensi a come lavorano sulla forma. L'interpretazione si muove di norma tra la forma e il mondo, andando in cerca del senso storico-sociale delle opere; la quantificazione si muove tra forma e forma, per tracciare il grande atlante della letteratura. Per la prima, la forma è fondamentalmente una forza, un agire: un modo di "plasmare" l'esistente che va accolto con sospetto, contrastato, e infine smascherato. Per l'altra, la forma è un prodotto finito, da misurare a mente fredda e collocare all'interno di tutto un sistema di rapporti. Una spinge verso la storia, ed è animata dal pathos del conflitto; l'altra verso la morfologia, animata dal pathos dell'esplorazione. Grandi passioni, tutte e due. Ma troppo esclusive per lavorare assieme. (Moretti, di prossima pubblicazione)

Non credo si possa sciogliere la questione richiamandosi ai diversi punti di vista disciplinari: storia della letteratura e storia della società. La dimensione storico-sociale interessa Moretti quanto chiunque faccia storia.

È quindi una domanda aperta non solo perché la risposta esulerebbe dall'economia di questo articolo, ma perché è necessario, e sicuramente interessante, un tempo ulteriore di riflessione.

Che non si fermerebbe neanche qui, viste le riserve, se non il rifiuto verso la quantificazione che nello stesso nostro ambito si è andato consolidando negli ultimi decenni. E ancora, una postilla a latere che riguarda l'area specifica della storia orale: cosa vuol dire analizzare un'intervista con tutto il suo carico di relazione personale, di intersoggettività, come un testo digitalizzato?



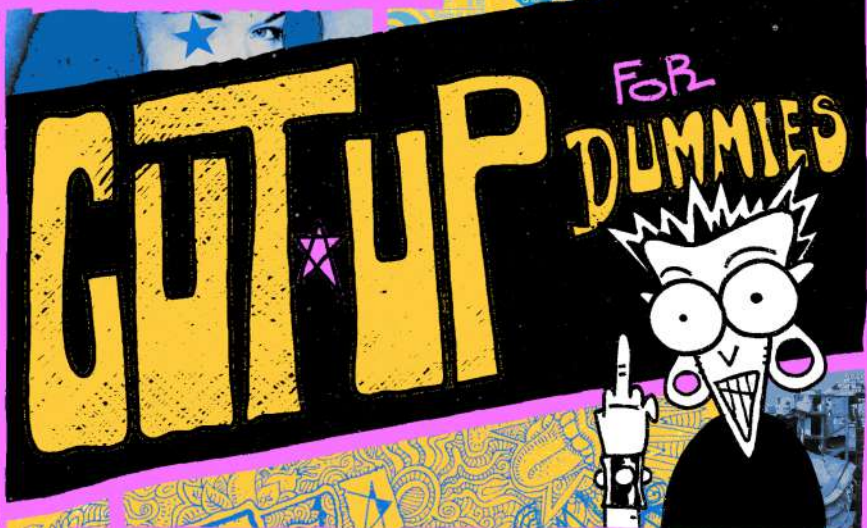
BIBLIOGRAFIA

- Barbera, M.
(2013) *Linguistica dei corpora e linguistica dei corpora italiani. Un'introduzione*, http://www.bmanuel.org/man/Barbera_IntroduzioneCL_2013=Ver1-54.pdf.
- Benveniste, É.
(2010) *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano [1 ed. Paris, 1966].
- Bidussa, D.
(2017) *Sarebbe stato bello conoscerti, Walter Benjamin! Buon compleanno*, «Gli Stati Generali», <https://www.glistatigenerali.com/storia-cultura/sarebbe-stato-bello-conoscerti-walter-benjamin-buon-compleanno/#>.
- Chiari, I.
(2007) *Introduzione alla linguistica computazionale*, Laterza, Roma-Bari.
- Cinquin, S.
(2012) *Utilizzare la lessicometria in storia (1): panorama storiografico*, «Diacronie. Studi di storia contemporanea», <https://www.studistorici.com/2012/12/01/devenir-historien-ne-n-4/>.
(2012) *Utiliser la lexicométrie en histoire (2): les aspects concrets*, «Devenir historien-ne. Méthodologie de la recherche et historiographie», <https://devhist.hypotheses.org/1068>.
- Foucault, M.
(1969) *La nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino [1 ed. Paris, 1963].
- Genet, J.Ph.
(2011) *Langue et histoire: des rapports nouveaux*, in *Langue et histoire*, sous la direction de J.M. Bertrand, P. Boilley, J.Ph. Genet e P. Schmitt-Pantel, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Genet, J.Ph. e Zorzi, A.
(2011) *Les historiens et l'informatique. Un métier à reinventer*, École française de Rome, Rome.
- Gigliozzi, G.
(2003) *Introduzione all'uso del computer negli studi letterari*, a cura di F. Ciotti, Bruno Mondadori, Milano.
- Gribaudo, M.
(1978) *Storia orale e struttura del racconto autobiografico*, «Quaderni Storici», n. 39.
(1981) *A proposito di linguistica e storia*, «Quaderni Storici», n. 46.
- Marin, M.
(2013) *Catechismi rivoluzionari: evidenze lessicologiche e lessicometriche*, in *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, II, a cura di C. Vetter e M. Marin, Edizioni Università di Trieste, Trieste, pp. 453-730.
- Mayaffre, D.
(2008) *Quand "travail", "famille", "patrie" co-occurrent dans le discours de Nicolas Sarkozy. Étude de cas et réflexion théorique sur la co-occurrence*, «JADT 2008 - 9es Journées statistique des Données Textuelles, Mars 2008», Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 811-822.
- Moretti, F.
(2013) *Distant reading*, Verso, London-New York. (di prossima pubblicazione) *La strada per Roma. La letteratura tra ermeneutica e quantificazione*.
- Moretti, F., Algee-Hewitt, M., Allison S., Gemma, M. et al.
(2019) *La letteratura in laboratorio*, a cura di G. Episcopo, FedOAPress, Napoli.
- Robin, R.,
(1973) *Histoire et linguistique*, Armand Colin, Paris.
- Socrate, F.
(2018) *Sessantotto. Due generazioni*, Laterza, Roma-Bari.
- Vetter, C. e Marin, M. (a cura di)
(2013) *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, II, EUT, Trieste.
- Vetter, C., Marin, M. e Gon, E.
(2015) *Dictionnaire Robespierre. Lexicométrie et usages langagiers. Outils pour une histoire du lexique de l'Incorruptible*, EUT, Trieste.
- Weinrich, H.
(2004) *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, il Mulino, Bologna [1 ed. Stuttgart, 1964].



FINALMENTE UN TUTORIAL

Finalmente un **tutorial** semplice,
chiaro e affidabile per
sabotare, attraverso i **fumetti**,
l'**immaginario collettivo**
preconfezionato!



Piccolo manuale di conflitto linguistico



+MetaforicheOfficinePolitecniche



COMICZ



139



#INTRODUZIONE-

Sabotare l'immaginario collettivo attraverso la narrazione a fumetti e le sue degenerazioni formali, è una gioia ineluttabile! Se si considera, infatti, la doppia natura del fumetto, letteraria e iconografica, non potremo non apprezzare la sua vocazione all'ambiguità e, perciò, alla complessità. La scarsissima stima culturale di cui gode il fumetto ne fa, inoltre, una disciplina di conflitto linguistico perfetta, agile e leggera dall'alto al basso, dallo "spiegone" didascalico, alla citazione poetica fino alla fulminante onomatopea della scoreggia.

Alla semplificazione binaria (noi/loro, buono/cattivo, acceso/spento...) del messaggio imposto dal potere politico e/o pubblicitario che determina le forme dell'immaginario collettivo, opporremo una incontrollabile complessità della forma-significante fino a ottenere l'ineffabilità del messaggio-significato. Tutto 'sto casino non solo per gioiosa sacrosanta sperimentazione, ma, molto presuntuosamente, per educare il nostro palato immaginifico all'inaudito.

Educarsi all'ineffabile significa abbandonarsi all'irrefrenabile risata di fronte alla proposta semplificante offerta da un messaggio imposto (e preconfezionato in termini di basica persuasione pubblicitaria) e significa, soprattutto, assumere la complessità, la molteplicità, e l'incompensabile come possibilità.

AVVERTENZE

La progressiva perdita di comprensibilità di questo manualetto non ci allami, abbandoniamoci al flusso, scopriremo di saper nuotare!





#cos'è il CUT UP?-



Da Burroughs alla Anonima Sequestri è sostanzialmente un **rave party** di parole. Taglia e incolla fino alla perdita del significato originario e all'acquisizione del significato ulteriore. Il **breakcore** lo ha fatto anche in musica, noi proviamo a farlo coi **fumetti**. Non è difficile, più che altro è fare **surf** sul caos. O, più comodamente, **zapping**.

A}> l'uomo del destino

Cominciamo ritagliando, da un qualsiasi plausibile contesto del cazzo, alcune icone ad alto coefficiente narrativo.

B}> La mela del desiderio

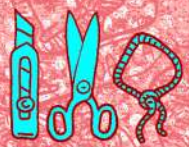


C}> Il consenso generale
D}> L'efficace slogan



Noteremo immediatamente come queste potenti ed esplicite icone, una volta **decontestualizzate** abbiano perso gran parte del loro significato. Il tagliarino e le forbici (o il lazo selezionatore digitale) sono davvero **armi felicemente improprie**.

Eat it All!



COMICZ



141



#SABOTARE

il CONTESTO-

Ogni spazio rimodulato è un nuovo contesto narrativo della realtà. Un nuovo rapporto tra gli individui. Un nuovo mondo.

IL Potere lo sa bene: Stalin spogliava lo spazio mnemonico dai suoi oppositori: eliminati dalle fotografie, non erano mai esistiti dopo. *****

Noi rimoduleremo il **contesto** non per eliminazione, ma per **accumulo** e **remixaggio**, forti dell'esperienza lisergica della psichedelica anni '60, del collagismo acido contemporaneo e delle contromappature urbane della psicogeografia degli ufociclisti.

Esattamente compiremo un "cambio di destinazione d'uso narrativo dello spazio" come fa la street art illegale con le nostre periferie di merda o come le occupazioni autogestite con i cadaveri di cemento abbandonati.

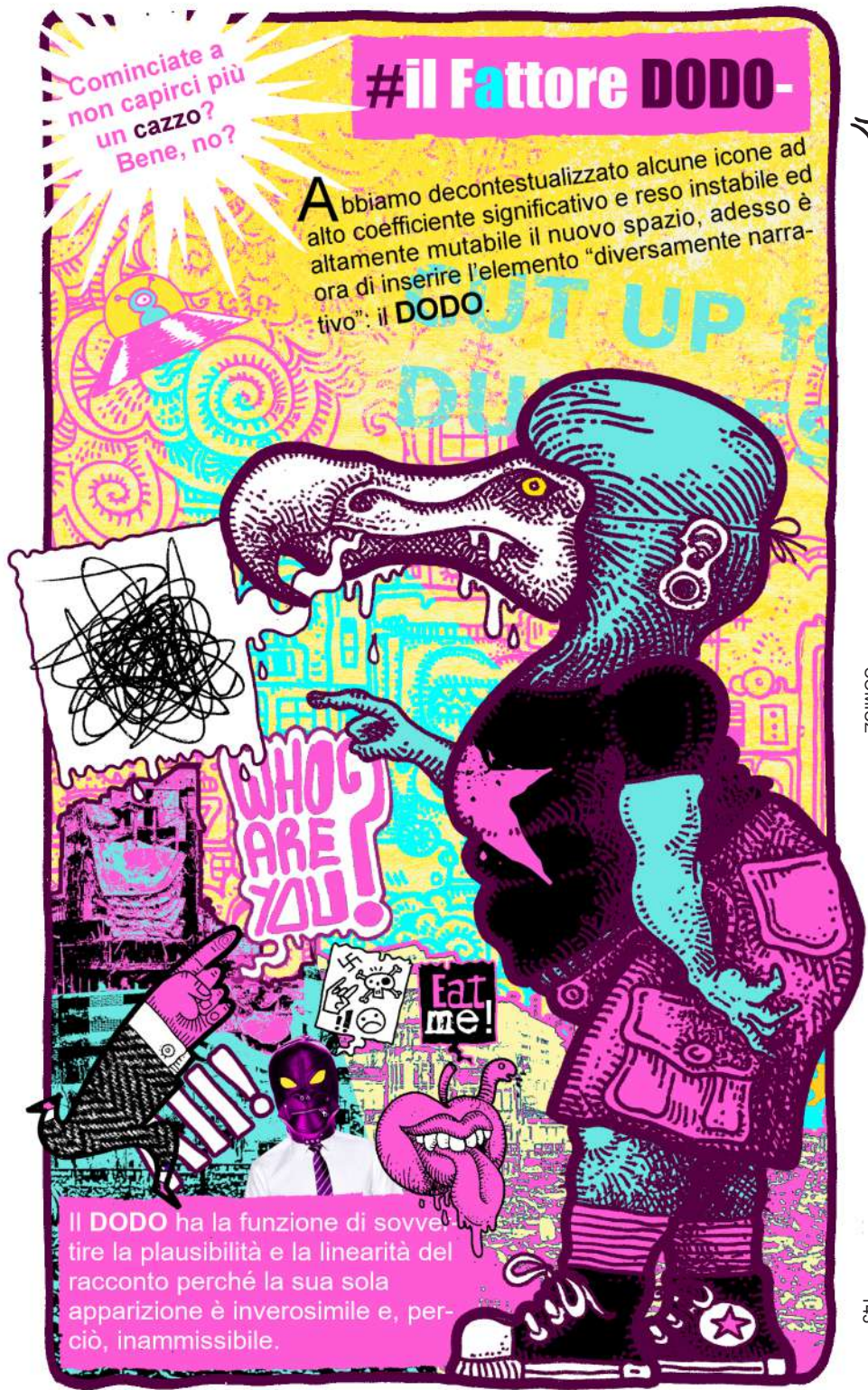
Perché è proprio la città, in quanto proscenio instabile e mutante, il contesto perfetto di tutte le possibili narrazioni credibili del contemporaneo.



Cominciate a non capirci più un cazzo? Bene, no?

#il Fattore DODO-

Abbiamo decontestualizzato alcune icone ad alto coefficiente significativo e reso instabile ed altamente mutabile il nuovo spazio, adesso è ora di inserire l'elemento "diversamente narrativo": il **DODO**.



Il **DODO** ha la funzione di sovvertire la plausibilità e la linearità del racconto perché la sua sola apparizione è inverosimile e, perciò, inammissibile.

COMICZ

143



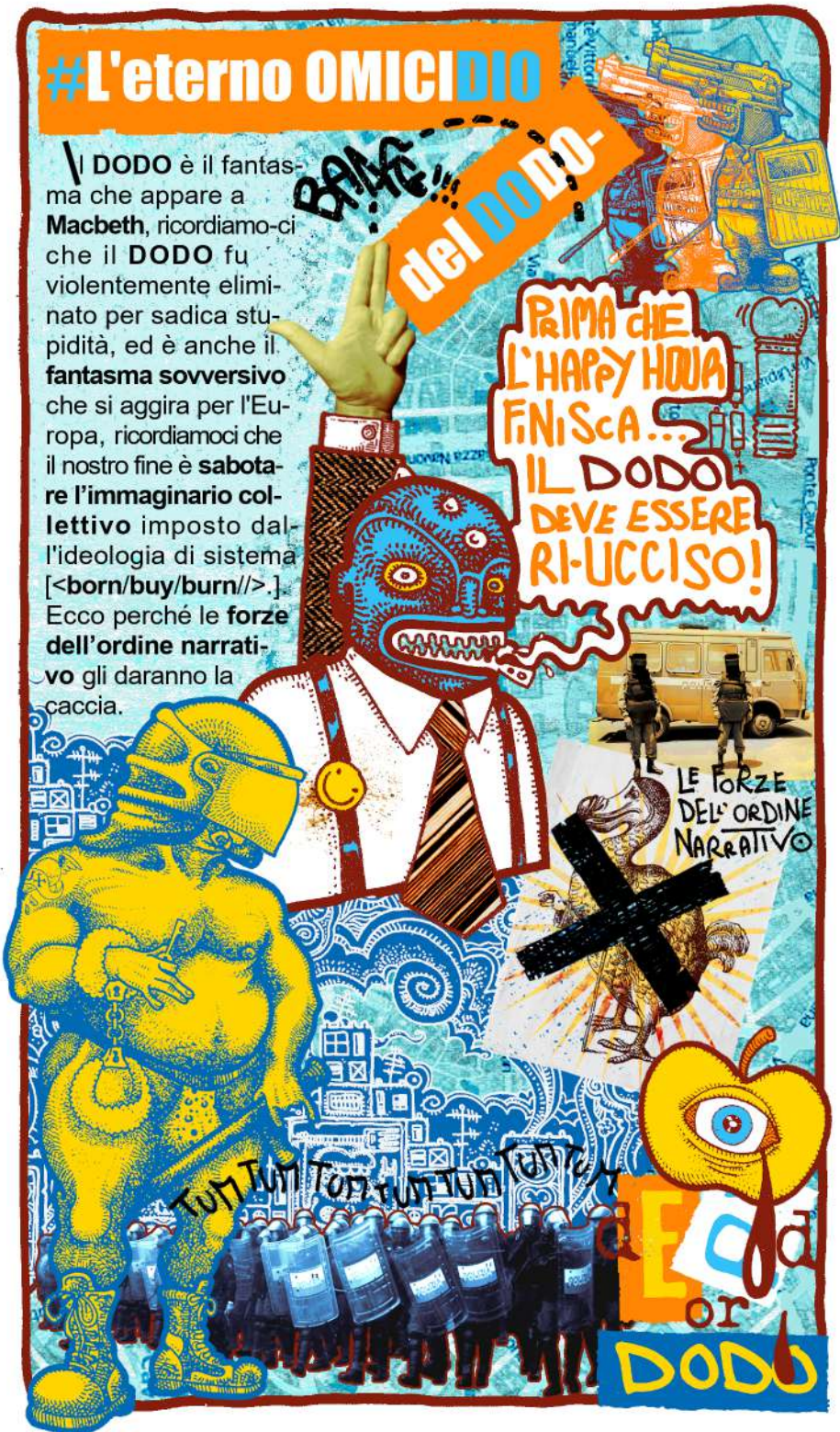
#L'eterno OMICIDIO

Il **DODO** è il fantasma che appare a **Macbeth**, ricordiamoci che il **DODO** fu violentemente eliminato per sadica stupidità, ed è anche il **fantasma sovversivo** che si aggira per l'Europa, ricordiamoci che il nostro fine è **sabotare l'immaginario collettivo** imposto dall'ideologia di sistema [**<born/buy/burn//>**]. Ecco perché le **forze dell'ordine** narrativo gli daranno la caccia.

RAAG del DODO-

PRIMA CHE L'HAPPY HOUR FINISCA... IL DODO DEVE ESSERE RI-UCCISO!

LE FORZE DELL'ORDINE NARRATIVO





COMICZ

145





#LIETO FINALI!

Ma non crediate di aver compiuto un semplice sabotaggio dadaista. Osserviamo dall'alto tutto questo casino, adesso vi è chiaro? Sì, esatto, è la mappa di una contemporaneità mutante, molteplice, polimorfa ... è il menù delle sue inaudite possibilità narrative.

D'ora in poi, di fronte a una qualsiasi proposta di un ordinario e ordinario futuro di "buon senso" non potrete fare a meno di ridere, ridere, ridere, ridere, ridere, ridere, ridere, ridere, ridere!!! STAY FREAK!



Nota stonata a piè di pagina: questo manualetto di sabotaggio e conflitto linguistico è stato escogitato, scritto e disegnato prima che le avarie di sistema sfociassero in pandemia.

Aspettando soli dell' avvenir più propizi da cui sbucare, sapremo ridere anche da dietro una mascherina!
ANDROMALIS+MetaforicheOfficinePolitecniche

IN LIBRERIA

01



Evitar Zerubavel
Dato per scontato

La “normalità” ha una natura fluida, storicamente contingente, e il dato per scontato di oggi può essere lo straordinario di domani.

02



Gianfranco Marrone
e Tiziana Migliore (a cura di)
Iconologie del tatuaggio.
Scritture del corpo e
oscillazioni identitarie

Se tutto è immagine, simulacro, visibilità esteriore, è innanzitutto il corpo a esporsi come tale

03



Giovanni Candida
La fabbrica della street art.
L'esperienza del Castello di Zak

Il Castello di Zak è un ex spazio industriale abbandonato alla periferia di Milano, divenuto negli anni un museo della Street Art conosciuto a livello globale.



VOCI

Women in Translation

UNA TRADUZIONE FEMMINISTA

LE POESIE DI AUDRE LORDE

(a cura di Giulia de Rocco)



Nel settembre del 2018 è uscita l'attesissima traduzione di D'amore e di lotta. Poesie scelte di Audre Lorde, tradotte dal collettivo Women in Translation (Wit). Si tratta di un gruppo di donne di diverse estrazioni, interessi, età, provenienza, e specificamente: Maria Micaela Coppola, Grazia Dicanio, Margherita Giacobino, Loredana Magazzeni, Mariagrazia "Migi Sean" Pecoraro, Maria Luisa Vezzali e Anna Zani, che si sono raccolte attorno al desiderio di tradurre in italiano una parte dell'opera poetica di Audre Lorde (New York 1934 - St. Croix 1992), femminista scrittrice, attivista, poeta, lesbica, afroamericana.

Audre Lorde, l'internazionalista, ha molto viaggiato. Con lo scopo di creare connessioni tra le donne afrodiscendenti, ha cercato e costruito occasioni di incontro non solo negli Stati Uniti, ma anche in Europa, Australia, Sudafrica, Nuova Zelanda. La sua opera e il suo pensiero hanno avuto, anche grazie a questa appassionata ricerca di relazioni significative, fortuna internazionale. Lorde parla la lingua dell'intersezionalità, promuove e agisce l'empowerment delle donne nere e lesbiche, partecipando in modo trasversale a movimenti sociali e femministi, combattendo omofobia, sessismo, razzismo, classismo. Nel 2006 a Bologna è stato organizzato da Fuoricampo lesbian group_officina di studi, arte e politica un importante convegno sul pensiero di Lorde. Da quel momento l'opera di Audre Lorde è diventata motivo di passione, discussione, condivisione all'interno di molti collettivi femministi italiani. L'appassionato circolare dei testi di Lorde ha fatto sì che nel 2014 Ets pubblicasse Zami. Così riscrivo il mio nome (traduzione di Grazia Dicanio, a cura di Liana Borghi) e che nello stesso anno Il dito e la luna pubblicasse Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde (traduzioni di Margherita Giacobino e Marta Gianello Guida).

La traduzione dell'antologia poetica curata da Wit aggiunge un importante elemento per l'accessibilità e la diffusione degli scritti di Lorde. Ho incontrato Loredana e Maria Luisa e ho chiesto loro di raccontarci il processo della traduzione, momento politico di confronto, conflitto, trasformazione.



? Giulia de Rocco Mi piacerebbe che ci raccontaste chi siete e com'è nata l'idea del collettivo...

dalle donne. Il pretesto è stata la presentazione a Bologna del crowdfunding dedicato alla pubblicazione della traduzione italiana di *Sister Outsider*, raccolta di saggi di Audre Lorde tradotti da Margherita Giacobino e Marta Gianello Guida. In quell'occasione ci siamo proposte di tradurre anche la sua opera poetica, coscienti della potenza dell'autrice. L'idea è piaciuta e attorno al primo nucleo delle presenti abbiamo raccolto altre donne che, a vari livelli, si sono interessate alla scrittura di Lorde o alla traduzione poetica. Abbiamo riunito tutta una serie di competenze diverse che ci sembravano necessarie per poter affrontare un tessuto linguistico così complesso e vario.

L'idea di collettivo, di sorellanza, di donne che lavorano insieme e che traducono gli ideali comuni nell'azione, inoltre, ci sembrava che fosse la forma politicamente e filosoficamente più adatta per tradurre le poesie di Audre Lorde. La poeta ci insegna un amore che non è solo sentimento o autocontemplazione reciproca, ma che s'incarna nel sociale, nel politico.

? Immagino che il nome che avete scelto per il vostro collettivo rappresenti anche il senso del vostro processo di traduzione. Women in translation racconta anche il metodo che avete scelto di adottare per la traduzione?

Ci siamo sentite rappresentate da questo concetto: eravamo a nostro modo elementi differenti che si riunivano nella traduzione e che potevano provare a rendere le immagini in due lingue così diverse.

? Il fatto che fosse una traduzione a più mani ha reso più difficile la pubblicazione?

a più mani sono di solito viste con grande sospetto. L'editoria non sa come promuovere una traduzione che non sia monoautorale. Quando abbiamo presentato il progetto a Le lettere abbiamo raccontato come la molteplicità delle nostre competenze fosse una ricchezza e non un espediente. La casa editrice si è dimostrata entusiasta sia del progetto, sia della scelta dell'autrice, sia delle poesie che abbiamo selezionato.

! Women in Translation Molte di noi sono legate da un'amicizia che dura da anni. Ci unisce il fatto che amiamo la poesia, e soprattutto la poesia prodotta

! Wit, in inglese, è la capacità di fare collegamenti tra cose distanti. Nella letteratura del Seicento specificamente definisce non soltanto l'ingegno, ma proprio la capacità tipica che è dentro la metafora di riunire elementi tra loro remoti e magari contrastanti.

! La cosa straordinaria della nostra storia è proprio il fatto che la proposta sia stata subito accolta dall'editrice: le traduzioni



❓ Passiamo al processo del tradurre insieme. Mi incuriosirebbe capire se ognuna ha rivisto il lavoro delle altre e come siete riuscite a superare dubbi e difficoltà di traduzione, soprattutto riguardo a soluzioni diverse trovate dalle diverse traduttrici di fronte allo stesso problema: in questo caso avete mantenuto la diversità o avete cercato una versione condivisa da tutte?

❗ Innanzitutto ci siamo divise le poesie da tradurre: ognuna si è orientata sulle poesie che già conosceva e su quelle che le sembravano più interessanti e belle, o che focalizzavano un tema centrale del pensiero di Lorde. Abbiamo poi deciso di dividerci le raccolte, per poter dare una panoramica completa delle dieci opere poetiche dell'autrice. Abbiamo scelto sette testi ciascuna, le cui traduzioni avrebbero comunque portato il

nostro nome. La scelta di apporre una firma nominale è stata molto discussa, non tutte eravamo d'accordo. Abbiamo infine concordato che ci piaceva l'esperienza collettiva, ma che volevamo anche conservare l'idea della responsabilità individuale. Un riferimento importantissimo è stato una raccolta di poesie di Lorde pubblicata in Germania per la quale l'autrice stessa aveva scelto i brani. Molte delle poesie da noi tradotte coincidevano, laddove abbiamo incontrato delle differenze abbiamo deciso di seguire il percorso tematico che l'autrice aveva utilizzato per un'antologia europea.

Ognuna ha tradotto le poesie scelte singolarmente e poi ci siamo incontrate, trascorrendo molte sere insieme a leggere le traduzioni una a una, rimanendo a discutere a lungo sui problemi del testo. C'è stato infine un lavoro di condivisione e correzione a distanza in cui ognuna ha rivisto tutto e ha condiviso modifiche, perplessità, integrazioni. Il risultato è stato quindi una conquista di tutte, unanime.

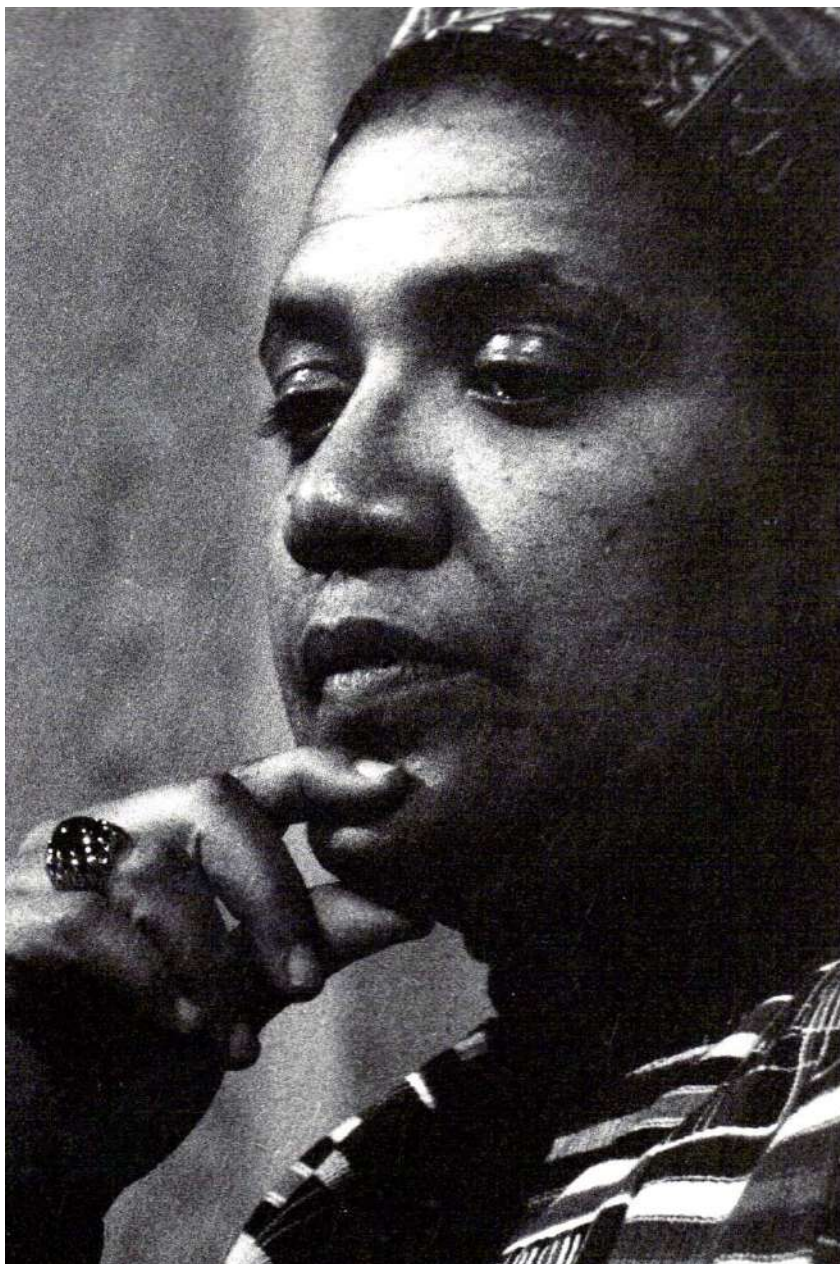
❓ Ci sono stati dei nessi particolarmente problematici? O invece delle parti che vi hanno appassionate e su cui vi siete accordate meglio?

❗ Problemi di traduzione ce ne sono stati diversi, ma nessuno per il quale non si sia trovata alla fine una soluzione condivisa. Quella di Lorde è una comunicazione fortemente

polisemica. Forse è più semplice tradurre i suoi testi lirici, perché richiamano *topoi* della tradizione e chi traduce sa dove agganciare il linguaggio. Si tratta di testi brevi, di folgorazioni. Ci sono invece altre poesie che sono state scritte da Lorde per essere *performate*: sono testi più lunghi, riguardano episodi della quotidianità, hanno versi più distesi e si ispirano alle forme del testo biblico o alla prosodia jazz: il ritmo è stato probabilmente l'elemento più difficile da ricreare nel testo italiano, soprattutto perché siamo tutte donne di penna, non c'è nessuna performer tra di noi.

Una difficoltà sono stati anche i diversi registri utilizzati, che spaziano





Audre Lorde, K. Kendall - 1980, Austin, TX (https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Audre_Lorde.jpg)



dal discorso paradossale al sarcasmo, dall'intensità dei sentimenti alla riflessione filosofica e politica, oppure alla ricerca di archetipi della tradizione africana.



? Si discute molto del mandato transnazionale di divulgazione dei testi femministi (soprattutto neri). Avete avuto contatto con questa esigenza politica (personalmente/ come collettivo)?

! Certo, è una cosa che ci siamo dette, è inevitabile quando ci si avvicina al pensiero e all'opera di Lorde. Concretamente, abbiamo sentito una connessione, una risposta immediata con il movimento femminista Non una di

meno. Nonostante si tratti di un movimento che appartiene a una generazione diversa rispetto alla nostra, con tutto quello che la differenza d'età implica in termini di abitudini di pensiero e di pratiche, ci siamo rese conto che la traduzione di Lorde veniva attesa dalle ragazze e dalle donne che militano nei collettivi. Trattandosi di un movimento giovane, nuovo, ha forse bisogno di quegli strumenti teorici e politici che facilitano il cambiamento e l'*empowerment* della comunità. Lorde parla della potenza e della lotta anche nelle sue poesie liriche. Nemmeno l'amore è una situazione in cui fermarsi, di abbandono; è invece un'occasione di riconoscimento della reciproca forza. Lorde pare insegnarci che non bisogna sentirsi mai vittime, ma agenti di cambiamento.

VOCI

? La nascita della traduzione femminista fa incontrare gli studi linguistici con quelli culturali, facendosi spazio e aprendo riflessioni sulla necessità di una metodologia traduttiva capace di rendere nella lingua d'arrivo la complessità della sperimentazione – anche linguistica – degli scritti femministi. Definireste la vostra una traduzione femminista?

! Sì, nell'assunto politico sicuramente, così come nel cercare di mettere il dito sulle mistificazioni del linguaggio che ha usato Lorde. Sentiamo che la nostra non è una traduzione neutra, la sentiamo fatta da donne per le donne, su un testo femminista, con un processo di condivisione femminista. È chiaro che la traduzione femminista radicale è un'altra cosa rispetto a quello che

abbiamo fatto noi. Pensiamo ad esempio alla scuola canadese, che chiede di operare una importante "violenza" sul linguaggio, che opera una militante riappropriazione del linguaggio, intervenendo anche su testi di autori uomini.

Noi non siamo arrivate a questo perché avevamo desiderio e bisogno di comunicare: non volevamo rivolgerci solamente all'accademia, agli esperti e alle esperte, ai teorici e alle teoriche della traduzione. È stata una scelta molto precisa, dettata da due motivi principali. Il primo è che

153



Lorde non è una poetessa oscura e quindi fare violenza sul suo testo per trasformarlo in qualcosa di diverso ci sembrava privo di senso. In secondo luogo perché Lorde ha sempre avuto un'attenzione alla comunicazione, che si esprime anche in momenti faticosi, apostrofi al lettore e alla lettrice. Vuole essere capita, vuole essere tradotta. Un'autrice che desidera essere tradotta desidera anche essere interpretata, perché nessuna traduzione può esimere dall'ermeneutica. È molto difficile inoltre che un collettivo faccia un'operazione così radicale: deve essere un soggetto singolo che si prende la responsabilità di esercitare questa forza sul testo.

❓ Alcune di voi sono lesbiche, alcune di voi sono poete, alcune di voi avevano già tradotto Lorde, altre già tradotto testi poetici: queste differenze hanno rappresentato criteri con i quali vi siete distribuite i testi da tradurre?

❗ Ognuna ha scelto liberamente sulla base dei criteri che ci eravamo date all'inizio e non ci sono state sovrapposizioni. Le diversità tra noi hanno rappresentato una ricchezza d'approccio e sinceramente non si sono verificati conflitti. Diciamo

che la "missione" si collocava tanto al di sopra delle nostre individualità che nessuna si è sentita ferita o messa in discussione nel momento in cui una sua proposta traduttiva veniva corretta e cambiata. Per fare un esempio delle difficoltà che abbiamo incontrato, è stato molto problematico tradurre il titolo della poesia *Cables to Rage*: dentro al termine *cable* è contenuto infatti sia il concetto del "cavo", del "legame", sia quello del "messaggio", della "comunicazione". Ci sono venute tante idee che poi abbiamo scartate: alla fine ci siamo attestate su "segnali alla rabbia", ma non siamo certo particolarmente soddisfatte, perché qualcosa è andato perduto.

❓ Una cosa su cui riflettevo leggendo la vostra traduzione è che, pur nella diversità delle vostre estrazioni, nessuna di voi è nera.

❗ Questo è rimasto un problema enorme. C'è stato un forte tentativo di coinvolgere, se non nella traduzione, almeno nella postfazione, un'autrice, una poetessa, una studiosa nera, ma

non ci siamo riuscite. Finora è stato anche molto difficile incontrare donne nere durante le presentazioni del nostro libro o negli eventi di confronto e approfondimento su Lorde. E questo riguarda anche ambienti che, come quelli del nostro gruppo o dei centri femministi che frequentiamo, desiderano essere inclusivi. Diciamo che questa esperienza è stata un'occasione per riflettere sulle barriere che ancora caratterizzano anche il nostro microcosmo. Se l'articolo di «Zapruder» viene letto da donne nere interessate a un collegamento, sarebbe bello ci contattassero.



VOCI



Sandro Gobetti

X

SCOPRIRE L'INCOGNITA
TRA LE PAGINE DI «INFOXOA»

(a cura di Giovanni Pietrangeli)

Sandro Gobetti, attivista, ricercatore sociale e molto altro, è tra i fondatori di «Infoxa», una rivista autoprodotta che nasce nel 1997 su iniziativa di militanti provenienti da diversi centri sociali e collettivi capitolini. In dodici anni di attività pubblica ventuno numeri a cadenza discontinua. Al suo interno sono chiaramente rintracciabili analisi ed esperienze dei movimenti antagonisti, elaborate in un arco temporale che va dagli anni novanta al 2007-2008, all'inizio dell'attuale crisi. Nel 2001 «Infoxa» attraversa i processi che portano alle giornate di contestazione del G8 di Genova e alla nascita delle Mayday milanesi. Negli ultimi anni della sua esistenza, «Infoxa» dedica molte energie a promuovere il dibattito intorno alla rivendicazione di un reddito di cittadinanza, universale e slegato da qualsiasi prestazione lavorativa. Un dibattito che non solo precede di molto i primi post di Beppe Grillo sull'argomento, ma che se ne distingue nettamente per la radicalità dell'orizzonte politico in cui si iscrive. Sulla scorta di questa esperienza, una parte dell'ultimo nodo redazionale di «Infoxa», compreso Sandro, ha dato vita alla sezione italiana del Basic income network (www.bin-italia.org), senza tuttavia abbandonare la passione per la parola scritta come strumento di analisi e agitazione. Dal 2016 il Bin Italia pubblica infatti i «Quaderni per il reddito». Il presidente del Bin Italia, Luca Santini, avvocato militante e autore di numerosi articoli per «Infoxa», ci ha purtroppo lasciato nel luglio 2019, prima che potessimo registrare questa intervista, che a lui è dedicata.

? Giovanni Pietrangeli Inizierei chiedendoti perché avete scelto di dar vita a una rivista in un periodo così "difficile". Immagino che l'elemento della scrittura e della lettura, tra la fine degli anni novanta e duemila non fosse all'ordine del giorno ovunque. Non siamo più negli anni settanta quando intorno alle riviste si costituivano i gruppi...

! Sandro Gobetti Nella prima fase dei centri sociali invece lo era molto. Ricordo a metà degli anni ottanta, quando fu occupato il Forte prenestino, c'era una saletta che era un fiorire di fanzine, riviste fotocopiate, fatte a mano, fotografie appiccate. L'epoca un po' punk postsettantasette, punk anni ottanta. In Italia, soprattutto a Roma, era un periodo di ricerca,

di conflitto, e l'uso del linguaggio, anche grafico, era fondamentale. Nella prima fase dei centri sociali c'è stata tanta scrittura, molta lettura, molta produzione: le produzioni della Shake [casa editrice di Milano], con «Decoder» che per il dibattito di oggi sarebbe considerata di avanguardia sul tema delle tecnologie. I movimenti fanno fatica a sviluppare una critica articolata delle nuove tecnologie, limitandosi spesso a farne un uso strumentale. Si usa molto facebook come pura vetrina dove esporre il prodotto, sono spariti i siti dei centri sociali per



dire. Quei momenti di aggregazione come indymedia non esistono più. Indymedia, per quanto potesse essere foriera di polemiche interne, era uno spazio aperto, ci arrivava di tutto: anche le aree politiche che si contrastavano. Ma erano forme di organizzazione collettiva, di un immaginare segmenti del noi. Oggi invece il rapporto è molto strumentale. C'erano riviste interessantissime che arrivavano dall'America, come «Adbusters» [collettivo e rivista canadesi, tuttora attivi] che facevano un'analisi della società dei consumi destrutturando le pubblicità che erano per strada, aggiungendo parole o togliendone altre, per cui una pubblicità di vestiti diventava un'altra cosa cambiandone lo slogan. Rimanendo sul rapporto tra linguaggio e conflitto, «Infoxoa» nasce con la x, nella metà degli anni novanta, nel 1997, perché si pone il problema dell'incognita. Un'esperienza si andava trasformando, quella del movimento antagonista, dell'occupazione dei centri sociali, che aveva vissuto la fine gli anni ottanta e buona metà dei novanta producendo tantissima innovazione politica, culturale, sociale, intervento territoriale, correlazione tra soggettività diverse. L'esplosione dei centri sociali nasce con il postpantera per cui tutti quelli che avevano dato vita a quel movimento non sono tornati a casa, ma sono entrati nei territori: sono usciti dall'università e hanno occupato spazi e luoghi, hanno continuato a produrre iniziativa politica.



VOCI



? Per iniziare dalla base: come era composto il primo nodo redazionale, chi eravate e come vi siete trovati?

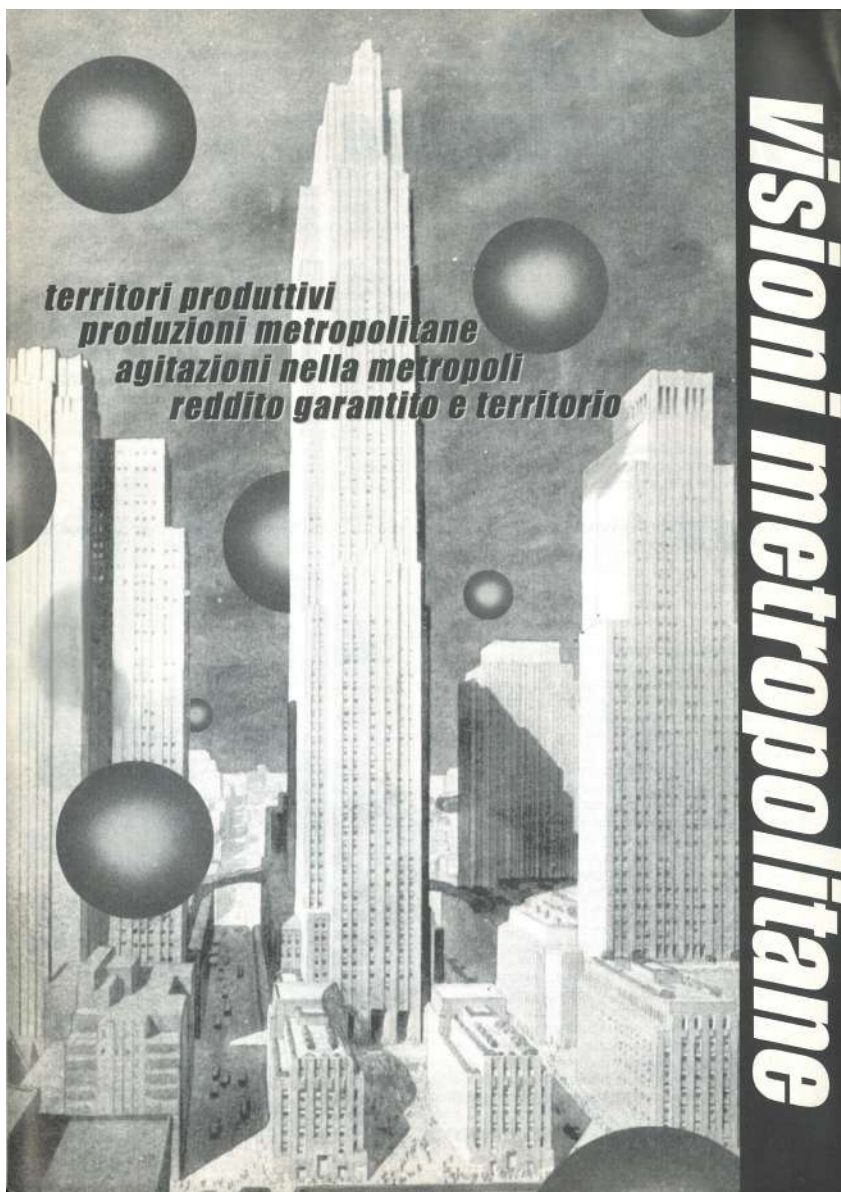
! Eravamo un gruppo di compagni che venivano da diverse esperienze dei centri sociali, in particolare Auro e Marco, a Spinaceto, e il Forte

prenestino, ma anche compagni che non avevano un'appartenenza specifica con un luogo, ma venivano dall'esperienza della Pantera e si ponevano dentro le pratiche dell'autogestione o dell'autoproduzione. Ci siamo posti il tema di cosa si stava modificando, in maniera molto radicale. Avevamo avuto un forte dibattito nei primi anni novanta sulle trasformazioni del lavoro, sul tema del reddito, ma più che del lavoro da un punto di vista sindacale, ci siamo occupati delle trasformazioni produttive e le ricadute sociali, delle nuove forme di accumulazione capitalistica, concentrandoci sulla ricerca e sulla sperimentazione di nuove possibili forme di autorganizzazione, di alternative praticabili. La x di «Infoxoa», che poi era la x di centro sociale [cs], indicava l'elemento laboratoriale: c'era una trasformazione anche nei movimenti, perché c'era una trasformazione dei soggetti reali. Bisognava trovare una formula di crescita comune per capire questa incognita e darle un significato.

Abbiamo iniziato in forma molto giocherellona se vuoi, perché si parte spesso così. Non tutti i progetti nascono con serietà, anzi spesso molti

157





Visioni metropolitane, in «Infoxoa» numero 18, p. 5, 2004



VOCI



Visioni metropolitane, in «Infoxoa» numero 18, p. 5, 2004



progetti nascono semplicemente con la necessità di esprimersi, cominciare a parlare, comunicare dubbi, trovare le strade. «Infoxoa» ha tenuto dentro i movimenti, cosa accadeva e un po' di teoria. Non volevamo fare né la rivista teorica, né una fanzine, né il giornale del centro sociale. Volevamo fare un po' tutto. Eravamo una redazione multiforme e ognuno portava diverse esperienze. Abbiamo iniziato un percorso di crescita e ricerca che poi ci ha portato negli anni a definire meglio la rivista stessa. Chi la conosce si accorge che nei ventuno numeri vi è una continua elaborazione sia nella grafica che nei contenuti. La nostra ricerca e il coinvolgimento di altri per comprendere queste trasformazioni e individuare temi e campi di intervento, si evolvono nel tempo e la rivista lo mostra apertamente, senza veli.

❓ Immagino che ci fosse anche una valutazione di quello che era il gusto estetico del periodo in cui usciva la rivista...

❗ C'è proprio una crescita di chi partecipava, perché è sempre stata uno spazio aperto: su «Infoxoa» hanno scritto centinaia di persone, centinaia di situazioni.

Il nodo redazionale, come lo chiamavamo noi, era solo un luogo di raccolta e stimolo verso terzi, che non erano necessariamente parte della redazione.

Non era la rivista dei dieci redattori, ma i dieci redattori funzionavano da motore di ragionamento e proponevano al resto il ragionamento, e ognuno interloquiva a modo proprio, eravamo aperti ad articoli, stimoli altrui. Un atteggiamento molto da centro sociale: aprivamo la porta e chi veniva, se aveva qualcosa da dire, poteva farlo.

❓ Io sono della generazione che ha iniziato a fare politica dopo Genova 2001, ma già da frequentatore dei centri sociali avevo un'idea di un mondo frammentato e litigioso. Trattando temi molto profondi rispetto alla storia del movimento operaio, come il lavoro, la produzione, il rapporto conflittuale tra capitale e lavoro, che dibattito si innescava quando si affrontavano processi che erano ancora in divenire? La precarizzazione, la diffusione della produzione...

❗ Venivamo dagli anni ottanta, anni di passaggio molto duri per l'iniziativa sociale e politica antagonista. Avevi il peso della sconfitta degli anni settanta, o di vittoria, a seconda di cosa vogliamo guardare, perché ci vedo anche elementi di rottura forte: come la fine della centralità della fabbrica. Negli ottanta si attraversava un girone molto difficile, con l'eroina, il proletariato giovanile distrutto dalla frammentazione sociale e una società che cambiava radicalmente. Non a caso i centri

sociali nascono sullo slogan «Né eroina né polizia», due elementi repressivi. Ma era molto meno litigioso di quanto si possa pensare,



perché c'era una forte necessità di comunanza, era abbastanza chiaro da che parte stavi. Potevi litigare all'interno del movimento, ma il movimento era il movimento.

In quegli anni c'era un forte elemento di appartenenza: «Quando toccano uno di noi toccano tutti noi». E c'era un elemento identitario forte, frutto di tradizioni, di continuità, che veniva da lontano. Diciamo che, malgrado le differenze interne al movimento, era molto chiaro da quale lato della barricata stare. Ma nel movimento degli anni novanta c'era anche un elemento di sperimentazione. Da un punto di vista musicale, culturale, della scrittura, dell'elaborazione politica, di analisi degli strumenti della sorveglianza, della comunicazione mediatica. C'era Berlusconi con le tre televisioni. C'erano strutture del potere che avevano una continuità della loro tradizione nella prima repubblica e quindi uno scontro ideologico, anche con i sindacati, perché ancora gli si contrapponeva l'idea dell'autonomia operaia, dei soggetti al lavoro, della riappropriazione dei luoghi di lavoro.



❓ Ma, quando affrontavate temi come la riorganizzazione della produzione e del mercato del lavoro, quanto vi siete dovuti confrontare con delle resistenze in questo universo?

❗ Più che resistenze, questo universo era un universo sperimentale, che rifiutava il lavoro e dentro il lavoro c'era un concetto forte di autorganizzazione. Un'idea che in qualche modo "ha fatto scopa"

VOCI

con quello che è accaduto con le forme della precarizzazione. C'era un'idea che il lavoro flessibile non fosse poi così male e di questo io sono ancora oggi convinto: cambiare tante volte lavoro arricchisce le persone, e qui nasce il dibattito sul reddito, là dove si ha l'opportunità di scegliere il lavoro. L'idea di rivendicare una flessibilità "agita", grazie al reddito di base incondizionato, racconta di una nuova generazione che non ha paura di cambiare e non investe tutta la vita nel lavoro. Risponde così alla precarizzazione strutturale, alla mercificazione definitiva del lavoro. Risponde con la rivendicazione di una nuova autonomia, e un reddito garantito ne è lo strumento rivendicativo, sia per una questione di redistribuzione delle ricchezze sia per garantire questa possibilità di scegliere la propria vita. La flessibilità "subita" è invece il concetto di precarizzazione. Impone di essere sempre sul mercato, essere continuamente in vendita a seconda delle necessità del mercato e della produzione, la costante commercializzazione di sé stessi. Quello che come «Infooa» abbiamo sempre affrontato partendo da questa base era il rifiuto del lavoro classicamente inteso: il rifiuto della fabbrica, della *cadenzalità* del lavoro, del lavoro come spazio separato dalla vita. Ci concentravamo sull'idea dell'attività umana e quindi gli elementi di flessibilità "agita" avevano un senso dentro quelle trasformazioni. Era la nostra mossa di judo per ribaltare l'esistente, poter scegliere la propria vita, rivendicare autonomia. Era

161



un dibattito tra i dibattiti, non era centrale, non era l'epoca operaista, ma penso sia sempre stato così: se pensi a piazza Statuto, erano definiti i *teddy boys*, mica operaisti. Gli esseri umani sono molto più che semplici lavoratori.



Copertina di «InfoxoA» numero 21, 2008



❓ La percezione del lavoro flessibile era data da un'esperienza materiale? Che facevate per campare all'epoca? Come si accende la lampadina sul reddito, che oggi è sulla bocca di tutti, ma ancora nei primi duemila era da visionari, figuriamoci negli anni novanta?

❗ Devo dire che sono molto soddisfatto. O meglio, non sono soddisfatto perché la legge sul reddito introdotta dal governo dei Cinque stelle è incompiuta e ha molti, troppi, vincoli e limiti, ma non pensavo di arrivare a vedere la scritta «Informazioni per il reddito di cittadinanza» in un ufficio postale! L'analisi sulla

flessibilità era data da una spinta vera, che è stata bene interpretata dalla controparte. La trasformazione del lavoro in quel periodo coinvolgeva le diverse figure lavorative emergenti: il grafico innovativo, il giovane cantante, il ricercatore, i lavoratori autonomi, fino a trascinare nei posti di lavori classici, compreso il pubblico impiego, divenendo una cifra del nostro tempo. Tuttavia, la nostra mossa di judo – ribaltare l'esistente attraverso la rivendicazione di un reddito e della libertà di scelta, dell'agire la nostra autonomia – la inserirei in continuità con il rifiuto del lavoro degli anni settanta. Dentro questa dinamica nasce il dibattito sul reddito come rivendicazione di autodeterminazione della persona. Dall'altra parte è un elemento redistributivo perché in quell'epoca, distruggendo il welfare, vengono spostati miliardi sia nel *workfare* sia nelle dinamiche classiche della finanziarizzazione.



❓ Erano anni di enormi trasformazioni. Pensiamo anche al resto d'Europa. Che tipo di scambi c'erano dal punto di vista culturale e politico, ad esempio, con il mondo anglosassone, post thatcheriano?

❗ I cambiamenti del lavoro li vedevi già da tempo altrove perché eravamo la generazione dell'interrail e si girava l'Europa in lungo e in largo. Io sono andato in Inghilterra per la prima volta nel 1985 e c'erano già i *job center*: gente che si "vendeva" per

lavoretti precari e io da un punto di vista giovanilistico pensavo «che ficata!», perché arrivavi a Londra, trovavi lavoro anche se stavi viaggiando in interrail, facevi una settimana al pub e continuavi a viaggiare. Queste dinamiche si "masticavano", si capiva che questa cosa del lavoro per tutta la vita era andata. Tornando alla comunicazione. Dobbiamo tenere in conto che negli anni ottanta e prima dell'arrivo del fax, che caratterizzò il movimento della Pantera, comunicavamo in base alle relazioni, spesso frammentate, o alle informazioni che dovevano essere "recuperate" dai media mainstream. C'erano letture di quello che succedeva in Europa: il movimento degli squat inglesi come delle case occupate berlinesi sono stati fondativi per i centri sociali italiani. Stavamo tutti a parlare di lavoro? No, affatto! Io credo che i movimenti di quel periodo erano molto ricchi perché c'erano tanti temi in discussione.

VOCI



❓ Che è poi quello che si riscontra quando nasce la rivista, guardando gli indici. Gli ultimi numeri sono più tematici: la metropoli, la crisi, la produzione, il lavoro. I primi numeri sono uno specchio di tante idee. Sembrano più rappresentare quello che ci sta oggi nel movimento: frammentazione di discorso, ma anche tanta ricchezza.

❗ Hai detto una cosa giusta. Non abbiamo mai abbandonato la prospettiva dell'osservatore militante. L'osservatore militante deve essere continuamente attento nel ricercare dove si producono fratture particolari, dove si costruiscono contraddizioni, capire quali cunei possono inserirsi e come il movimento reale, la società, cambiano e dove queste

trasformazioni possono produrre conflitto. Questo osservare continuamente l'antagonismo, cercare continuamente elementi di ricchezza per noi è sempre stato un punto centrale. Certo, quello che dici è vero: dai primi agli ultimi numeri siamo diventati più monotematici. Ma perché secondo noi avevamo individuato un aspetto non di poco conto. I primi numeri sono stati più di ricerca: valorizziamo ciò che siamo, anche dal punto di vista culturale, dentro un aspetto di comunanza. Erano anni in cui nascevano gli infoshop, luoghi di produzione autonoma, e noi come «Infoxa» ci finanziavamo la rivista, perché c'era una forte produzione cartacea e una rete ampia di distribuzione autogestita. C'erano pochissimi centri sociali che non avessero un infoshop e alcuni avevano centinaia di libri, dischi, fanzine, prodotti della terra e c'era una discussione su quali libri prendere e perché, quali dischi e perché, quali esperienze sostenere e perché.

❓ Il lavoro redazionale, materialmente, come veniva gestito, soprattutto per quei contributi che venivano da altre città?

❗ Nei primi numeri i contributi venivano soprattutto da Roma, perché la comunicazione era più semplice. Io ricordo che per fare il primo numero usammo quello che si chiamava zip, un disco sette

centimetri per sette dove entravano dieci megabyte di roba. Una rivista pesava forse cinquanta mega: ci volevano cinque zip. Li portavamo dal tipografo e lui te li apriva uno per uno. Ci volevano venti giorni per costruire graficamente un numero, poi andavamo al Forte [prenestino], scrivevamo su un 386, un computer arrabattato. I compagni avevano un programmino per la grafica: stavamo una settimana per fare trentadue pagine. La provenienza degli articoli risentiva di circuiti se vuoi un po' chiusi. Partivi dall'ambito di movimento più vicino a te. Poi mano a mano questa cosa si andò allargando, e abbiamo iniziato a individuare temi che pensavamo fossero da valorizzare, fino al numero ventuno dedicato in parte ai "movimenti del no" dei quali più che le ragioni ci interessavano le forme organizzative. Come si organizzano i



No tav? Qual è il ruolo delle donne? Qual è il ruolo dell'assemblea? Erano poi tempi in cui si girava abbastanza, si andava a Milano, a Napoli, alle assemblee, ai campeggi antimperialisti, incontravi tutta Italia: i padovani, i torinesi, i fiorentini. Ti invitavano a presentare il numero, conoscevi i bresciani con Radio onda d'urto. C'erano una comunicazione e una relazione molto attive.



? Gli articoli li proponevano o li cercavate voi?

! Spesso li proponevano, ma spesso eravamo noi che cercavamo una particolare

esperienza e la contattavamo. Poi ci sono numeri particolari, come il nove [luglio 1999], dedicato a una festa di Radio onda rossa, che noi facemmo tutto sulla comunicazione come terreno di conflitto. Erano gli anni in cui c'era la rete ecn [*european counter network*]. C'era elaborazione sui *netstrike*, su come organizzare uno sciopero in rete: connettersi tutti insieme per far cadere un sito facendo clic clic clic. C'era una elaborazione che non era l'azione come tale, ma come agire il conflitto dentro questo nuovo spazio che era appunto la comunicazione e la tecnologia.

? E la ricezione? Vi invitavano negli infoshop: che dibattito si creava alle presentazioni? Che volume di vendita aveva la rivista? Quante copie tiravate?

! Mille copie a numero, e venivano distribuite tutte. In questi ambiti il venduto è irrilevante. Nel senso che a noi interessava la rivista come intervento politico, dunque la vendita aveva il senso

di sostenere un'attività politica e alla fine avevamo sempre, anche se con fatica, i soldi per poterla pagare. Una parte dei soldi veniva dal venduto nei centri sociali o durante le manifestazioni e i cortei. Poi c'erano anche altre formule, organizzavamo iniziative dedicate al sostegno della rivista, come i concerti, le dancehall e l'importante collaborazione e condivisione con gli spazi occupati e il movimento più in generale. C'erano compagni che venivano e ti davano centomila lire così, senza manco volere la rivista, perché comprendevano l'importanza dell'esperienza che avevi messo in campo. Era come dire: «Ti sostengo perché sostengo il movimento».

? E le presentazioni?

! Sono arrivate in un'epoca successiva, nella seconda metà

dell'esperienza di «Infoxa», quando abbiamo identificato temi più specifici: in sostanza metropoli, precarietà, reddito. Questo ci ha portato ad avere maggiore attenzione per l'analisi e ciò è andato combaciando con una trasformazione vera e la nascita di movimenti



interessanti. Ricordiamoci che la prima Mayday [giornata di mobilitazione del 1° maggio a Milano] – a cui «Infoxoa» partecipò dal giorno uno, dalla sua elaborazione – è del 2001 e fummo tra i promotori. Tant'è che il primo manifestino recitava «Reclaim the money», che era proprio uno degli slogan di «Infoxoa».



Copertina di «Infoxoa» numero 18, 2004



? Che riprendeva influenze estere...

! Certo, noi dedicammo molti scritti a Reclaim the street, questa esperienza londinese che ci dava

l'idea di una nuova azione verso la metropoli: l'occupazione, la riappropriazione delle strade, la critica alla società delle automobili, dello smog, dell'inquinamento, della velocità intesa come elemento produttivo, in una metropoli come Londra dove tutti corrono a destra e a manca. "Reclaim" ci piaceva molto come elemento linguistico: dalla denuncia alla rivendicazione. Noi lo declinavamo in tutte le formule: reclaim the house, the money, la marijuana libera, il sesso libero. Divenne una sorta di piattaforma e funzionò tantissimo, facemmo magliette, locandine, manifestini, le felpe e giravano tantissimo, il che dimostrava un certo appeal di questa idea. E questo entrò con «Infoxoa» dentro l'organizzazione della prima Mayday che facemmo con i Chainworkers [collettivo milanese attivo sul tema del lavoro precario] e lì ci si aprì una prospettiva nuova perché riprendeva le analisi che avevamo prodotto prima rispetto alle trasformazioni, al reddito, alla precarizzazione e ci apparve uno spazio interessante che coniugava il soggetto sociale di riferimento vittima di queste trasformazioni e una rivendicazione che fosse ricompositiva. I precari erano il nuovo soggetto sociale con cui lavorare e il reddito l'elemento rivendicativo, che apriva scenari nuovi e diveniva chiave per accedere a temi come la libertà, l'autodeterminazione, la redistribuzione delle ricchezze, il tempo e la vita più in generale. L'analisi fatta combaciava esattamente con quello che stava avvenendo. Alla prima Mayday eravamo cinquemila persone, alla seconda e alle successive penso che parteciparono decine di migliaia di giovani e meno giovani precari che fecero del reddito una delle rivendicazioni al centro del dibattito di quella stagione.



ALTRE NARRAZIONI



Luca Peretti

«CIAK, AZIONE!»

ALCUNE NOTE SU CINEMA
E CONFLITTO



Nel 1895 i fratelli Lumière, considerati convenzionalmente gli inventori del cinema, puntano la loro rudimentale macchina da presa sulle operaie che escono dalla fabbrica di famiglia, alla periferia di Lione. *L'uscita dalle officine Lumière* sarà uno dei film che verranno proiettati il 28 dicembre 1895 al primo evento cinematografico pubblico della storia. Un anno dopo negli Stati Uniti, W.K.L. Dickson – un altro pioniere, meno conosciuto ma molto importante – riprende gli uomini che escono dalla fabbrica delle armi Winchester a New Haven, Connecticut (Spehr 2008). A fine Ottocento il cinema era ancora una invenzione tra le tante in un'epoca di profonde mutazioni e trasformazioni tecnologiche, ma era già interessato alla fabbrica, anzi era uno dei temi principali, insieme agli altri cooptati dall'immaginario ottocentesco: le scenette di famiglia, il ricorrere di panorami naturali e di rovine antiche e l'attenzione per i potenti dell'epoca – re, presidenti e persino il papa, che fu filmato sempre dallo stesso Dickson nel 1899. I grandi conflitti sociali che infiammano quel periodo, dalle manifestazioni di piazza agli attentati anarchici, non hanno invece una presenza stabile nelle vedute (come venivano chiamati i brevi film dell'epoca). Il cinema che sta cercando una sua voce non comprende ancora come possa adottare un linguaggio di lotta. Il mondo che emerge nelle primissime immagini in movimento è infatti un mondo calmo, statico, privo di conflitto. Ma è anche un mondo esotico e lontano. Si va infatti al cinema per vedere porzioni del mondo irraggiungibili, territori coloniali inclusi. Il cinema è già uno strumento di controllo, dato che le molto fotogeniche immagini delle guerre coloniali servono per «neutralizzare la lotta di classe e trasformare la solidarietà di classe in solidarietà nazionale e razziale» (Pieterse 1992, p. 78, traduzione dell'autore). Gli spettatori dei primi anni del cinema possono vedere la guerra in Libia (Berruti e Pesenti Campagnoni 2011; Pimpinelli e Seregini 2011), mentre «ogni paese imperiale ha anche il suo genere imperiale ambientato “nell'Africa più buia”, nel “misterioso Oriente”, o nei “burrascosi Caraibi”» (Shoat e Stam 2014, p. 109). Del resto, l'associazione tra armi e macchine in grado di fermare l'immagine precede addirittura l'invenzione del cinema. È infatti del 1882 l'invenzione del fucile fotografico di Étienne-Jules Marey, mentre in inglese il verbo *to shoot* significa sia filmare che sparare. Sarà solo nel dopoguerra che questa analogia viene ribaltata e presa in carico da registi/i militanti e rivoluzionari/ie.

È il cinema sovietico a essere per la prima volta vettore e protagonista di reali istanze rivoluzionarie, creando un nuovo linguaggio cinematografico, che ancora oggi viene studiato e analizzato. Sergej Ėjzenštejn, Vsevolod Pudovkin, Dziga Vertov raccontano la rivoluzione e i primi anni dell'Unione sovietica, creando un linguaggio basato sulla vita reale, un montaggio dialettico e non esplicativo, e una moltiplicazione dei punti di vista prodotti dalla cinepresa. Visto che teoria e pratica, linguaggio e discussione sul linguaggio vanno di pari passo, questi registi accompagnano i loro film con importanti testi



teorici che verranno tradotti in molte lingue, in Italia già durante il fascismo (da Umberto Barbaro, all'epoca insegnante al Centro sperimentale di cinematografia) (Pudovkin 1961). È un cinema istituzionale, finanziato e supportato dallo stato, seppure in un contesto ancora rivoluzionario. Fuori dall'Unione sovietica, episodi isolati a parte, bisogna aspettare il secondo dopoguerra per un cinema autenticamente alternativo, fuori da logiche commerciali o interessato a ribaltare queste logiche. A voler trovare un momento simbolico, non si può che partire da Roma nel 1944 quando Roberto Rossellini e i suoi collaboratori cominciano a lavorare a *Roma città aperta*. Il neorealismo infatti avrà, e ancora ha, un'importanza fondamentale per il cinema dei movimenti rivoluzionari e di lotta. Non è un caso che a



Una scena di *Roma città aperta* (Roberto Rossellini, 1945)

inizio anni sessanta Saadi Yacef, militante del Fronte di liberazione nazionale algerino e autore del soggetto della *Battaglia di Algeri* (Gillo Pontecorvo, 1966), scelga di venire in Italia a cercare finanziamenti e regista per il film che intende realizzare sulla lotta di liberazione nel suo paese. «Ho scelto un regista italiano dopo essere stato respinto dal mondo del cinema francese. Quello che mi ha spinto a prendere questa decisione è stata la reputazione degli italiani per il loro neorealismo e soprattutto il fatto che l'Italia è un paese mediterraneo», ha dichiarato a David Forgacs (2007, p. 354). Il neorealismo è intrinsecamente legato ai temi di cui parla, dalla Resistenza alla povertà del dopoguerra; come ha scritto Millicent Marcus, «è un caso speciale per cui la relazione tra stile e visione del mondo è così profondamente e moralmente vincolante che modificare una implica un tradimento virtuale dell'altra» (1986, p. XIII). Così come i registi sovietici creano un nuovo modo per parlare della rivoluzione e delle spinte che stanno sconvolgendo l'Unione sovietica, anche il neorealismo racconta le cose in modo diverso: lunghi piani sequenza,



film girati in esterno e non in studio (anche perché Cinecittà è distrutta), ampio uso di attori non professionisti, uno stile vicino al documentario, «reportage ricostruiti» (Bazin 1986, p. 279). Va quindi reinventato lo stesso linguaggio cinematografico, una nuova forma per un nuovo contenuto fedele agli stravolgimenti del dopoguerra, che riuscirà a viaggiare e venire riadattato, trascendendo i confini nazionali e ispirando i popoli più diversi (Schoonover 2012; Giovacchini e Sklar 2012). Un gran numero dei registi terzomondisti e rivoluzionari dichiarerà il loro debito verso il neorealismo.

Non è ancora un cinema militante (Grant 2016), anche se assistiamo già all'epoca a tentativi di impossessarsi dei mezzi di produzione dei mass media, che in occidente ha voluto dire soprattutto la creazione di



ALTRE NARRAZIONI

I titoli di testa di *Achtung! Banditi!* (Carlo Lizzani, 1951)

sistemi alternativi di produzione e distribuzione. Per la *Guida per le proiezioni cinematografiche popolari*, pubblicata a inizio anni cinquanta, era necessario «orientare, favorire e aiutare tutte quelle iniziative cinematografiche che ogni giorno vengono prese in tutta Italia da sezioni di partito, sindacati, cral, gruppi di cineamatori, centri cinematografici popolari, organizzazioni culturali, circoli ricreativi, ecc.» (anonimo s.a., p. 3). Il cinema è uno strumento di lotta, «i film sovietici e i film democratici di tutti i paesi del mondo costituiscono l'avanguardia di una cinematografia che crede in un'umanità nuova, in un mondo pacifico in cui siano scomparsi per sempre lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, in cui l'arte, il cinema e la cultura possano essere un mezzo per la liberazione dell'uomo dal bisogno, dall'ignoranza, dalla superstizione» (anonimo s.a., p. 16). Nasce e si sviluppa quindi nel dopoguerra un cinema autenticamente dal basso, prodotto e per quanto possibile anche distribuito in maniera indipendente, in genere attraverso cooperative. Un esempio noto è il primo film di Carlo Lizzani *Achtung! Banditi!* (1951), prodotto dalla Cooperativa spettatori

171



produttori cinematografici (Imarisio 2011), mentre negli anni sessanta e settanta il cinema occuperà un ruolo stabile nelle riviste e nei giornali di movimento (Della Casa e Manera 2012) e saranno molti i registi a muoversi tra cooperative e piccole case di produzione di partito o di movimento (Uva 2015). Si possono citare decine di esempi: Giuseppe Ferrara, che manterrà per anni una linea indipendente e militante; Marco Bellocchio, militante di Servire il popolo e autore (quando era già un affermato regista) dei documentari *Il popolo calabrese ha rialzato la testa* (1969) e *Viva il primo maggio rosso* (1969), prodotti dal partito; Pier Paolo Pasolini, che con *Lotta continua* realizza il documentario *12 Dicembre* (1972) sulla strage di piazza Fontana. Non si contano poi i e le registi che lavorarono per la casa di produzione



Interno dell'Instituto cubano del arte e industria cinematográficos (Icaic), L'Avana, fotografia di Luca Peretti, 2018

vicina al Pci, la Unitelefilm: Elio Petri, i fratelli Taviani, Cecilia Mangini, Bernardo Bertolucci, ecc. È impossibile naturalmente trovare uno stile e un linguaggio comune a tutti questi lavori, ma si può notare come fossero in larga parte documentari, o ambissero a uno stile realistico quando si trattava di lavori di finzione; che usassero attori non professionisti, spesso i protagonisti delle stesse vicende che raccontavano; che, naturalmente, rifiutassero gli stilemi del cinema hollywoodiano e mainstream in generale. *La battaglia di Algeri* da questo punto di vista è un fenomeno produttivo particolarmente originale e interessante, con la compartecipazione tra una casa di produzione indipendente italiana e il governo di uno stato straniero, l'Algeria. Come in altri film dell'epoca, Pontecorvo – che pure lavora soprattutto dall'interno del sistema capitalista, provando a sfruttarne le contraddizioni (Georgakas e Rubesterin 1983, p. 95) – usa uno stile documentaristico, attori non professionisti e spesso protagonisti reali della lotta indipendentista, e filma nelle strade di Algeri.

Negli anni sessanta e settanta nascono istituzioni cinematografiche



che avranno un ruolo fondamentale nello sviluppo di un cinema alternativo sia al mainstream hollywoodiano che al cinema d'autore: è il Terzo cinema, che si potrà avvalere di festival come quello di La Havana, di Cartagena de Indias e di Ouagadougou. A Cuba, uno dei primi ambiti a cui il governo mette mano dopo la rivoluzione è proprio il cinema, con la formazione dell'Instituto cubano del arte e industria cinematográficos (Castillo, Pérez, del Valle *et al.* 2010). Cesare Zavattini – a testimoniare ancora una volta il legame che molti di questi movimenti e cinematografie intersecano con il neorealismo – manterrà stretti legami con il cinema dell'isola, progettando di fare un film sulla rivoluzione (Parigi 1999). Si ridefiniscono sia i sistemi di produzione sia i linguaggi che vengono usati. Nella seconda metà degli anni sessanta



ALTRE NARRAZIONI

escono tre importanti manifesti di registi provenienti da zone diverse del Terzo mondo: *L'estetica della fame* del brasiliano Glauber Rocha (1965) e i due testi simbolo del Terzo cinema, entrambi del 1969, *Verso un terzo cinema* scritto dagli argentini Fernando Solanas e Octavio Getino e *Per un cinema imperfetto* del cubano Julio García Espinosa (MacKenzie 2014). Ne seguiranno altri, meno diffusi ma comunque importanti, come *Problemi della forma e del contenuto del cinema rivoluzionario* del boliviano Jorge Sanjinés e le risoluzioni dell'incontro dei filmmaker del Terzo mondo tenutosi nel 1973 ad Algeri. Pratica e teoria vanno insieme, non c'è una senza l'altra. Si tratta quindi anche di una questione estetica e di linguaggio. Nel cinema hollywoodiano lo spettatore deve dimenticarsi della macchina da presa, del punto di vista del regista, e immergersi in una narrazione resa fluida grazie al montaggio. Il cinema del Terzo mondo sovverte queste regole, fa un uso militante e critico della macchina da presa, che non è più invisibile: il punto di vista è esplicitato, l'apparato smascherato. Si rifiuta il più importante assioma dei produttori hollywoodiani «All I want is a story. If you have a message, send it by

173



Western Union» (Tutto ciò che voglio è una storia. Se hai un messaggio, mandalo con Western Union) (Georgakas e Rubesterin 1983, p. xi). Questo vuol dire inventarsi modi diversi di raccontare, rifiutare – come fa Humberto Solas con *Lucia* (1968), uno dei capolavori del cinema cubano – una singola narrazione convenzionale «in favore di una complessa struttura tripartita, con ogni episodio ambientato in un periodo diverso [...], ognuno di essi con un genere distinto (tragico melodramma viscontiano, Nouvelle Vague politica alla Bertolucci, farsa brechtiana) e con un diverso stile visuale» (Shoat e Stam 2014, p. 251). È un cinema insomma che cerca di ri-scrivere la storia dei popoli in lotta, con un linguaggio che non è quello di chi l'ha scritta fino a quel momento.

Del resto, si può e si deve costantemente risemantizzare il linguaggio cinematografico. Un esempio recente è quello dell'uso dei droni in ambito cinematografico e televisivo, diffusosi soprattutto nel documentario indipendente degli ultimi anni. È un procedimento che permette la realizzazione di immagini spettacolari, ma che veicola anche un'estetica spesso associata a video turistici e che comunica una certa distanza non empatica dall'oggetto inquadrato. Non è solo una questione estetica: il drone è prima di tutto ancora uno strumento di guerra, che produce immagini sgranate in bianco e nero con un mirino, bombe e raffiche. Ma è anche un linguaggio che ha una lunga tradizione, erede della prospettiva aerea, la quale ha attraversato essa stessa evoluzioni e cambiamenti, intersecando aspetti militari, epici, paesaggistici, turistici (Zucconi 2014, p. 462). È un linguaggio dunque che può anche essere vettore di istanze diverse: già Siegfried Kracauer, parlando delle immagini dei campi di concentramento scattate dagli aerei alleati, notava come le fotografie aeree hanno il potere rivelatorio di far di vedere cose che di solito non vediamo (1985). Un modo quindi per stravolgere l'uso militaresco o turisteggiante dei droni è portare in evidenza diversi modelli e configurazioni, come fa Patricio Guzmán nel suo ultimo documentario, *La Cordillère des songes* (*La cordigliera dei sogni*, 2019). Negli anni settanta Guzmán era stato uno dei primi a portare il cinema verità all'interno di un contesto rivoluzionario, con il leggendario *La batalla de Chile* (*La battaglia del Cile*, 1975); oggi invece ci mostra come attraverso le immagini spettacolari il drone possa mettere in connessione la cordigliera delle Ande, la memoria della dittatura e le lotte cilene recenti e no. Il drone quindi come strumento di un racconto che si fa rivoluzionario, non al servizio di narrazioni turistiche o militari.

«Non ho mai detto che a canzoni si fan rivoluzioni», cantava Francesco Guccini. Neanche a far film. È innegabile, però, che lungo il corso del Novecento, e oltre, il cinema abbia avuto un ruolo fondamentale nel raccontare (ma ogni tanto anche fomentare) guerre e rivoluzioni.



BIBLIOGRAFIA

- Anonimo
(s.a., ma 1953) *Guida per le proiezioni cinematografiche popolari*, La Sfera, Roma.
- Bazin, A.
(1985) *Qu'est-ce que le cinéma?*, Éditions du Cerf, Parigi [trad. it *Che cosa è il cinema?*, Garzanti, Milano, 1986].
- Berruti, S., e Pesenti Campagnoni, S.
(2011) *Luca Comerio in Libia: documenti non ufficiali di una pagina di storia*, «Immagine – Note di Storia del Cinema», n. 4, Cattedrale, Ancona.
- Castillo, L., Pérez, M., del Valle, S. et al.
(2010) *Conquistando la Utopía: el ICAIC y la Revolución 50 años después*, Ediciones ICA IC, L'Avana.
- Della Casa, S. e Manera, P. (a cura di)
(2012) *Sbatti il Bellocchio in sesta pagina. Il cinema nei giornali della sinistra extraparlamentare, 1968-76*, Donzelli, Roma.
- Forgacs, D.
(2007) *Italians in Algiers*, «Interventions», 9:3, pp. 350-364.
- Imarisio, E. (a cura di)
(2011) *Come uccidere un'idea: in memoria della "Cooperativa spettatori produttori cinematografici" 1950-1961*, Le Mani, Recco (Ge).
- Georgakas, D. e Rubesterin, L.
(1983) *The Cineaste Interviews. On the Art and Politics of the Cinema*, Lake View Press, Chicago.
- Giovacchini, S. e Sklar, R.
(2012) *Global Neorealism: the Transnational History of a Film Style*, University Press of Mississippi, Jackson.
- Grant, P.D.
(2016) *Cinéma Militant. Political Filmmaking and May 1968*, Wallflower Press, London e New York.
- Kracauer, S.
(1969) *History. The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York [trad. it. *Prima delle cose ultime*, Marietti, Casale Monferrato, 1985].
- MacKanzie, S. (a cura di)
(2014) *Film Manifestos and Global Cinema Cultures: A Critical Anthology*, University of California Press, Berkeley.
- Marcus, M.
(1986) *Italian Film in the Light of Neorealism*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Parigi, S.
(1999) *Dossier Zavattini a Cuba*, «Bianco&Nero. Rivista bimestrale della Scuola Nazionale di Cinema», a. LX, n.6, Marsilio, Venezia.
- Pieterse, J.
(1992) *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, Yale University Press, London e New Haven.
- Pimpinelli, M.A. e Seregini, M.
(2011) *"Il cielo in un globo di fumo". I film 'dal vero' nella guerra italo-turca: il caso Cines*, «Immagine – Note di Storia del Cinema», n. 4, Cattedrale, Ancona.
- Pudovkin, V.
(1961) *La settima arte*, a cura di U. Barbaro, Editori Riuniti, Roma.
- Schoonover, K.
(2012) *Brutal Vision: The Neorealist Body in Postwar Italian Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Spehr, P.
(2008) *The Man Who Made Movies: W.K.L. Dickson*, John Libbey, New Barnet, U.K.
- Uva, C.
(2015) *L'immagine politica. Forme del contropotere tra cinema, video e fotografia nell'Italia degli anni Settanta*, Mimesis, Milano-Udine.
- Zucconi, F.
(2014) *"Geografia"*, in *Lessico del cinema italiano. Forme di rappresentazione e forme di vita*, vol. 1, a cura di R. De Gaetano, Mimesis, Milano.





ALTRE NARRAZIONI



Alessandro Pes

HOW THE MOVIES SHAPE A SOCIETY

FILM E SERIE TV
NEL POST OBAMA



Nel gennaio 2009, a nemmeno due mesi dall'elezione di Barack Obama alla presidenza degli Stati Uniti d'America e pochi giorni prima della cerimonia di giuramento, Manola Dargis e Anthony Oliver Scott, entrambi alla guida della sezione di critica cinematografica del New York Times, pubblicavano sul quotidiano statunitense l'articolo *How the Movies Made a President*¹. Pur mettendo in guardia sul fatto che Hollywood e il suo mercato cinematografico ancora nel 2009 presentassero gravi problemi di riproduzione di stereotipi razziali nei confronti della popolazione afroamericana, nell'articolo i due giornalisti cercavano di spiegare come una parte della produzione cinematografica statunitense avesse per decenni preparato la società americana all'eventualità dell'elezione di un presidente afroamericano. Se l'interpretazione di Dargis e Scott ha un fondamento, è altrettanto fondato sottolineare come la rappresentazione degli afroamericani nelle produzioni cinematografiche statunitensi si sia spesso basata sulla "specialità" afroamericana, in alcuni casi sull'esaltazione del ghetto eletto a unico e solo luogo possibile per l'afroamericano, in altri sull'eccezionalità del singolo che attraverso doti e forza di volontà fuori dal comune si stacca dalla comunità d'origine e raggiunge, proprio grazie alle sue capacità eccezionali, la comunità dei normali, i bianchi. Nonostante il cinema abbia proposto diversi modelli di rappresentazione degli afroamericani, e forse in qualche modo abbia contribuito a ridurre la marginalizzazione degli afroamericani nella società statunitense, è vero che quando Barack Obama viene eletto presidente degli Stati Uniti a New York è in auge l'applicazione di politiche di sicurezza come lo *stop and frisk* basato sulla profilazione razziale, programmi che permettono di interrogare e detenere temporaneamente qualunque sospetto che la polizia fermi per strada. Queste politiche hanno alla base la convinzione che alcuni gruppi sociali siano portati al crimine più di altri e per questo i controlli di sicurezza urbana debbano puntare l'attenzione soprattutto su tali gruppi (afroamericani e latinos in primis). Durante la presidenza Obama, nonostante la fiction hollywoodiana avesse preparato la società statunitense alla presidenza di un afroamericano, la realtà delle politiche di marginalizzazione e segregazione degli afroamericani nel paese è continuata senza particolari cambiamenti. Lo *stop and frisk* a New York ha raggiunto l'apice nel 2011 con quasi 700mila persone fermate, fra le quali una percentuale elevatissima di afroamericani e latinos e una altrettanto elevata di innocenti. Il solo dato di New York fa immaginare una società che, seppur "pronta" a eleggere un afroamericano alla presidenza, ancora ha serie difficoltà a concepire la propria esistenza al di fuori degli schematismi e della segregazione razziale. La questione afroamericana è emersa in tutta la sua urgenza durante il secondo mandato presidenziale di Barack Obama: nel luglio 2014 Eric Garner, un venditore di sigarette di contrabbando muore a

ALTRE NARRAZIONI

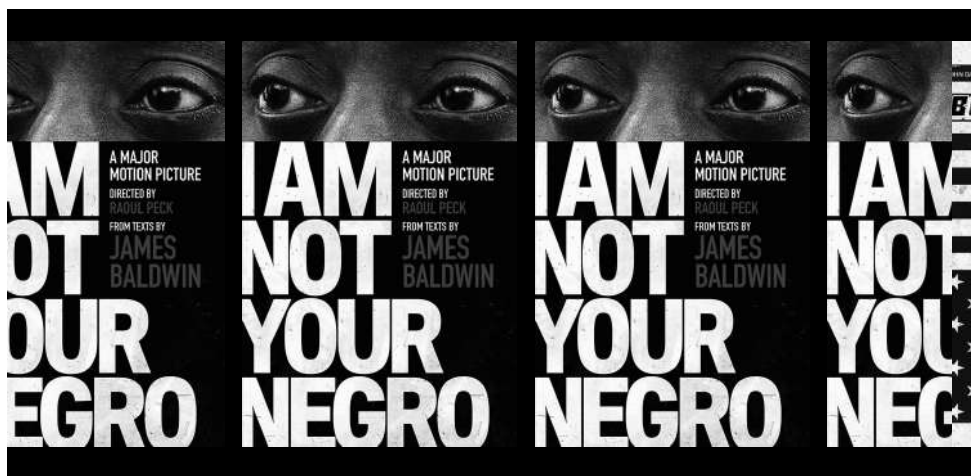
177

¹ Dargis, M. e Scott, A.O., *How the Movies Made a President*, «The New York Times»,

18 gennaio 2009. <https://www.nytimes.com/2009/01/18/movies/18darg.html>.



New York in seguito a una *choke-hold* che gli blocca la respirazione e che gli viene operata durante un fermo di polizia; il mese successivo, in seguito all'uccisione accidentale di Michael Brown da parte di un poliziotto, la città di Ferguson fu per circa dieci giorni il centro di una rivolta urbana contro l'esercizio della forza da parte della polizia nei confronti della comunità afroamericana. Entrambe le proteste vedono emergere un movimento nato due anni prima, il Black lives matter, che sfida apertamente l'idea degli Stati Uniti come di un paese che ha superato il periodo segregazionista e afferma l'esistenza di un razzismo più o meno esplicito che viene perpetrato dalle istituzioni nei confronti della comunità afroamericana. I movimenti di protesta si sono sedimentati anche su una riflessione e un dibattito molto ricchi e



Locandina di *I am not your negro* (Raoul Peck, 2016)

puntuali che, attraverso la letteratura e la saggistica, hanno identificato alcune delle questioni centrali degli Stati Uniti desegregati. In particolare la prospettiva dell'utilizzo delle forze di polizia come esercito di occupazione utilizzato per sottomettere e disciplinare la comunità afroamericana (Hayes 2017) è stata riproposta come lettura della situazione contemporanea in continuità con precedenti considerazioni che erano state alla base dell'azione politica e sociale portata avanti dalle Black panthers (Bloom e Waldo 2013). Ta-Nehisi Coates (2016) ha utilizzato una prospettiva strettamente soggettiva, quella della relazione tra un padre e un figlio adolescente nella Baltimora nera degli anni ottanta, per mettere in crisi l'apparente neutralità razziale degli Stati Uniti contemporanei. La riflessione si è spinta fino al punto di considerare l'attuale società statunitense una società *risegregata* (Chang 2016), nella quale la comunità afroamericana e altre minoranze vivono di fatto una segregazione su base razziale che formalmente non è palesata. Anche la produzione cinematografica ha negli ultimi anni rivolto particolare attenzione all'analisi della questione



afroamericana e alla sua rappresentazione in chiave filmica. In particolare modo hanno affrontato il tema tre registi molto diversi tra loro che hanno adottato tre prospettive molto differenti. Nel 2016 Raoul Peck ha scritto e diretto *I am not your negro*, un film/documentario incentrato sulla figura di James Baldwin e basato su *Remeber this house*, manoscritto rimasto incompleto per la morte dello scrittore e attivista statunitense. Il film compie un vero e proprio viaggio nell'archivio delle apparizioni di Baldwin in diverse trasmissioni e dibattiti televisivi per dare una prospettiva storica alla questione afroamericana.



Attraverso le riflessioni di Baldwin viene affrontata la questione del razzismo negli Stati Uniti utilizzando diversi punti di vista: le figure di



ALTRE NARRAZIONI

Locandina di *BlacKkKlansman* (Spike Lee, 2018)

Medgar Evers, Martin Luther King jr. e Malcolm X, vengono presentate come altrettante modalità, diverse tra loro, di combattere il razzismo presente nella società. Nel 2017 Jordan Peele ha realizzato regia e sceneggiatura del pluripremiato *Get out*.

Utilizzando il genere horror, Peele racconta come la società statunitense possa rivelarsi un incubo per chi non possiede il colore della pelle giusto. Il film si apre con un giovane afroamericano che viene rapito mentre cammina in uno dei tanti *suburbs* americani e poi si sviluppa intorno alla visita che i due protagonisti, Chris (afroamericano) e Rose (bianca), faranno ai genitori di Rose, una coppia liberal, ricca e "aperta a tutte le culture". La peculiarità del film di Peele risiede proprio nella capacità di smascherare il razzismo che si nasconde dietro le buone maniere liberal, dietro l'apparente antirazzismo del padre di Rose che «se avesse potuto avrebbe votato Obama per il terzo mandato», dietro il continuo utilizzo nei dialoghi del «my man» soltanto per cercare di mettere a proprio agio l'ospite afroamericano. Nel 2018 Spike Lee ha realizzato *BlacKkKlansman*,

179



film ambientato negli anni '70 che ruota intorno alle vicende di un poliziotto afroamericano che si infiltra nel Ku klux klan.

La sceneggiatura, scritta da David Rabinowitz, Charlie Watchel e Kevin Wilmott, presenta la questione razziale negli Stati Uniti attraverso la rappresentazione dei gruppi suprematisti bianchi ma anche attraverso il razzismo interno al distretto di polizia di Colorado Springs, dove il protagonista si ritrova a lavorare. Rispetto ai film di Peck e Peele, quello di Lee si caratterizza per una minore capacità di utilizzare più livelli per analizzare il razzismo e rappresentarlo attraverso una pellicola. Il protagonista che, inizialmente reietto perché afroamericano, diventa il beniamino del distretto di polizia una volta risolto il caso sembra strizzare l'occhio all'idea che l'accettazione degli afroamericani da parte dei bianchi in una stessa comunità debba necessariamente passare attraverso gesti di eccezionale capacità. Negli ultimi anni anche le produzioni di serie tv hanno sempre più focalizzato l'attenzione sulla rappresentazione della questione afroamericana negli Stati Uniti. Sfruttando in parte l'eredità delle *sitcom* quali *The Jeffersons*, *The Cosby Show* (in Italia trasmesso con il titolo *I Robinson*), e *The fresh prince of Bel-Air* (in Italia trasmesso con il titolo *Il principe di Bel Air*), il canale ABC trasmette dal 2014 *Black-ish*, una serie ideata da Kenya Barris che ruota intorno alle vicende di una famiglia afroamericana del ceto medio alto.

Se il posizionamento sociale accomuna i Johnsons protagonisti di *Black-ish* ai Jeffersons, ai Robinsons e ai Banks, lo scarto rispetto alle serie dei decenni precedenti risulta dal modo in cui la famiglia afroamericana interagisce con il resto della società statunitense. Nonostante la serie mantenga il suo lato comico e ironico di fondo, le vicende della famiglia Johnson fanno emergere tutte le fratture razziali esistenti nella società statunitense, non risparmiando critiche all'apparente pacificazione ed eguaglianza razziale. Un tema che viene ripreso, in maniera ancora più diretta, dalla serie *Dear white people*, spin-off dell'omonimo film del 2014.

Diretta da Justin Simien la serie, in onda dal 2017, si concentra sulla vita di un gruppo di studenti afroamericani all'interno di un college dell'Ivy league. Come per *Blak-ish* anche per *Dear white people* sono le modalità di interazione tra gli afroamericani e il resto della società statunitense a costituire il vero cuore della trama; in particolare, l'elemento interessante che emerge da *Dear white people* è la necessità che i bianchi statunitensi imparino come comportarsi con gli afroamericani. La serie rende concreta questa necessità attraverso l'introduzione nel plot di una trasmissione radiofonica che la protagonista della serie, Samantha White, conduce per la radio del campus e che prende il nome appunto di *Dear white people*. La trasmissione radiofonica diventa simbolicamente una modalità di espressione della voce e del pensiero afroamericano senza interferenze bianche. A questo proposito *Dear white people* ha l'accortezza di non schiacciare le posizioni interne alla comunità



afroamericana su una sola voce, cercando di rappresentare anche le spaccature e le divergenze di posizioni e strategie interne circa la questione razziale negli Stati Uniti. Pur con le differenze che caratterizzano i film e le serie tv presi in considerazione, la loro realizzazione e ricezione mettono in evidenza come proprio alla fine del secondo mandato di Barack Obama la cinematografia statunitense abbia cercato di far risaltare i problemi razziali ancora esistenti e persistenti nella società americana. Se nel 2009 si poteva affermare che in qualche misura il cinema aveva avuto un ruolo per preparare la società americana a una presidenza afroamericana, i film di Peck, Peele e Lee e le serie di Barris e Simien affermano con forza che il lavoro di eliminazione del razzismo dalla società statunitense è ancora lontano dall'essere concluso e che è ora, anche con il cinema e le produzioni televisive, di ribadire che non deve essere necessario divenire presidente per non subire più discriminazioni razziali.

BIBLIOGRAFIA

Bloom, J. e Waldo, E.M. jr.
(2013) *Black Against Empire. The History and Politics of the Black Panther Party*, University of California Press, Oakland.

Chang, J.
(2016) *We Gon' Be Alright. Notes on Race and Resegregation*, Picador, New York.

Coates, T.
(2016) *The Beautiful Struggle. A Memoir*, Verso, London – New York.

Hayes, C.
(2017) *A Colony in a Nation*, W.W. Norton & Company, New York – London.





LUOGHI



Progetto “San Basilio, storie de Roma”

INQUISIZIONE DEL XXI SECOLO

APPARIZIONI (E SPARIZIONI)
IN BORGATA



Corteo in memoria di Fabrizio Ceruso. San Basilio, Roma, 2016. (Foto Michele Congi)

Periferia nordest di Roma, San Basilio, anno domini 2014. Nel quarantennale dell'assassinio di Fabrizio Ceruso per mano della polizia, il santo patrono del quartiere fa la sua apparizione su un muro delle case popolari, proprio accanto alla chiesa che porta il suo nome. Dalla Cappadocia, Basilio Magno atterra nel quadrante nordest della capitale per celebrare la ricorrenza di uno degli episodi cruciali del quartiere e della città negli anni settanta. Correva l'8 settembre del 1974. Il 19enne Fabrizio, militante dell'autonomia operaia di Tivoli, accorreva a San Basilio insieme a migliaia di persone per difendere il quartiere dallo sgombero *manu militari* di alcune palazzine occupate in via Montecarotto. Un anno particolare, quel 1974, in cui tra il referendum sull'aborto, le stragi di Brescia e dell'Italicus, l'odore di colpo di stato, si inseriva un ciclo di lotte per la casa tra i più imponenti della storia recente di Roma, con migliaia di stabili occupati in tutta la città. La strategia repressiva, acuitasi con il mandato di Cossiga agli Interni, comprendeva l'utilizzo costante delle armi da fuoco. Quelle stesse armi che a San Basilio, l'8 settembre, colpirono mortalmente il giovane Fabrizio su via Fuminata dopo diverse giornate di resistenza. La "battaglia di San Basilio" ha determinato la prima vittoria, pagata a carissimo prezzo, della lotta per la casa in città, con gli occupanti inseriti nei complessi di edilizia popolare a Casal Bruciato, lungo l'asse della consolare Tiburtina. Per quanto riguarda i responsabili, come per Giorgiana Masi e tanti altri, la morte di Fabrizio venne avvolta in un alone di mistero, quasi a far intendere

LUOGHI

183





Carla Ceruso, sorella di Fabrizio Ceruso, davanti alla lapide a conclusione del corteo. San Basilio, Roma, 2017. (Foto Michele Congi)

che le pallottole fossero arrivate dal cielo, magari, perché no, sparate dallo stesso santo del quartiere. L'episodio di Ceruso, per lungo tempo, è rimasto incastrato nelle sabbie mobili dello svuotamento delle memorie collettive. L'appiattimento della storia degli anni settanta, operato dai gruppi di potere e legittimato da una parte dell'accademia lontano da qualsivoglia interesse storiografico o di ricerca, vede il bollino unico degli "anni di piombo" oscurare ogni tentativo di ricostruzione storica o di trasmissione di memorie legata agli episodi di quel periodo. San Basilio, da questo punto di vista, costituisce un esempio da manuale, retaggio scomodo da confinare in quel passato da trattare con diffidenza, a bassa voce. Solo un piccolo ma costante gruppo di compagni e compagne ha continuato, per tutti questi lunghi anni, a onorare il ricordo di Fabrizio. E di quelle giornate che, a detta di molti, hanno segnato un cambio di passo nel livello di conflitto tra movimenti antagonisti, qui in una delle prime saldature con il sottoproletariato urbano, e potere statale. È questo il filo intrecciato che una nuova generazione di militanti della Tiburtina decide di trasformare da memoria liturgica in memoria viva, sfruttando la favorevole congiuntura temporale del quarantesimo anniversario. Ne nasce, quasi inconsapevolmente, un progetto di quella *public history* di cui tanto si parla in ambito accademico, magari senza aver mai toccato con mano cosa significhi rivitalizzare il giacimento storico di una comunità locale, assente dalla storiografia ufficiale, e far emergere il suo patrimonio immateriale di memorie. "San Basilio, storie de



Corteo in memoria di Fabrizio Ceruso. San Basilio, Roma, 2017. (Foto Michele Congi)

Roma”, collettivo composto da militanti di diverse strutture politiche del quadrante tiburtino, inizia un’opera di ricostruzione della storia del quartiere e delle giornate del 1974 per riattualizzarle e tradurle in iniziative pratiche di conoscenza e attivazione.

D’altronde non potrebbe essere altrimenti: abitare, a Roma, è un bisogno negato quarant’anni fa come oggi. Il quartiere di San Basilio, cartina di tornasole sia degli interventi di edilizia pubblica che delle lotte per la casa nella città, ancora oggi presenta, tra le mille criticità, un tasso altissimo di emergenza abitativa. Oggi come ieri, gli abitanti si organizzano e occupano case, stabili, palazzine. La memoria è sulla pelle e nella vita quotidiana dei “sanbasiliesi”, in molti ancora ricordano il nome di Ceruso come «come quello ammazzato dalla guardie pe’ le case», anche senza sapere i dettagli della vicenda.

Raccontare e riportare al presente la battaglia di San Basilio. L’obiettivo è chiaro, le modalità un po’ meno. In che forma, con che linguaggio raccontare quell’episodio sotterrato, rimosso, violento, esaltante, doloroso? Cortei, manifesti, iniziative, mobilitazioni sono la base del piatto, necessaria ma non sufficiente. Inizia dunque una raccolta di fonti scritte e orali che, qualche anno più tardi, sono confluite nel documentario “San Basilio, storie de Roma”, lavoro volutamente parziale e artigianale, anche se di enorme portata, che fornisce una serie di spunti e domande su quelle giornate, più che esaustive risposte. Al contempo viene coinvolto Blu, artista che non ha certo bisogno di presentazioni, per realizzare un murale





Il volto
del Santo.
Particolare
del murale di
Blu realizzato
nel settembre
del 2014

celebrativo del quarantennale. Ed è qui che il santo compie il miracolo, presentandosi pochi giorni dopo al quartiere in tutta la sua maestosità. Basilio Magno è raffigurato come un colosso barbuto che, in abito talare e cesoia alla mano, rompe quello stesso lucchetto che quarant'anni prima gli occupanti di via Montecarotto avevano dovuto scassinare per entrare negli stabili. Con l'altra mano San Basilio trasforma i poliziotti in maiali e pecorelle, costringendo dunque il potere costituito a inchinarsi di fronte al santo che divenne celebre proprio per le preghiere in favore degli animali. Un piccolo riconoscimento a un grande evento storico e alla memoria di un ragazzo che ha pagato con la vita i suoi ideali, raccontato attraverso la potenza dell'immagine e del soggetto ivi rappresentato.

Non tutti, però, sono appagati dall'apparizione del santo. Primi fra tutti i solerti esponenti di SanBa, progetto di street art sviluppato pochi mesi prima nel quartiere con il patrocinio del comune di Roma. Sono loro a sollevare lo scandalo del murale "politicamente scorretto", opponendo invece le loro opere come legittimamente realizzate in armonia con istituzioni e abitanti. Gli fanno eco, in poche ore, prima l'allora assessore all'urbanistica del comune di Roma Paolo Masini, secondo cui il dipinto violava l'art. 342 del codice penale poiché denigratorio nei confronti delle forze dell'ordine, e successivamente l'ex sindaco Ignazio Marino, che nella sua breve parabola al Campidoglio ha trovato il tempo di esprimere solidarietà ai poliziotti "deturpati" a San Basilio. Tre giorni dopo l'apparizione del



Particolare censurato del murale di Blu realizzato nel settembre del 2014

santo, il braccio armato dell'Inquisizione iconoclasta (i Pics, nucleo di decoro urbano alle strette dipendenze del gabinetto del sindaco) provvede nottetempo a rimuovere la parte dell'opera che profana la sacralità della divisa poliziesca. Da quel momento, per settimane, ogni singolo movimento nei pressi del murale viene immediatamente rilevato e impedito dalle forze dell'ordine, neanche fosse una zona militare.

Il gioco di censura messo in campo dall'Inquisizione capitolina del XXI secolo è tutt'altro che scontato. Sebbene avessero potuto tranquillamente rimuovere l'intero dipinto perché non autorizzato, dietro mandato di un giudice, i solerti inquisitori hanno invece preferito cancellare in fretta e furia solo la parte scomoda dell'apparizione del santo per mano di Blu. Paura delle ritorsioni della divina provvidenza? Urgenza di coprire lo scandalo senza poter aspettare le tempistiche legali? Timore di avversione degli abitanti? Forse un mix di tutte le ipotesi. O forse anche qualcosa di più profondo, di cui probabilmente gli esecutori materiali non erano nemmeno consapevoli.

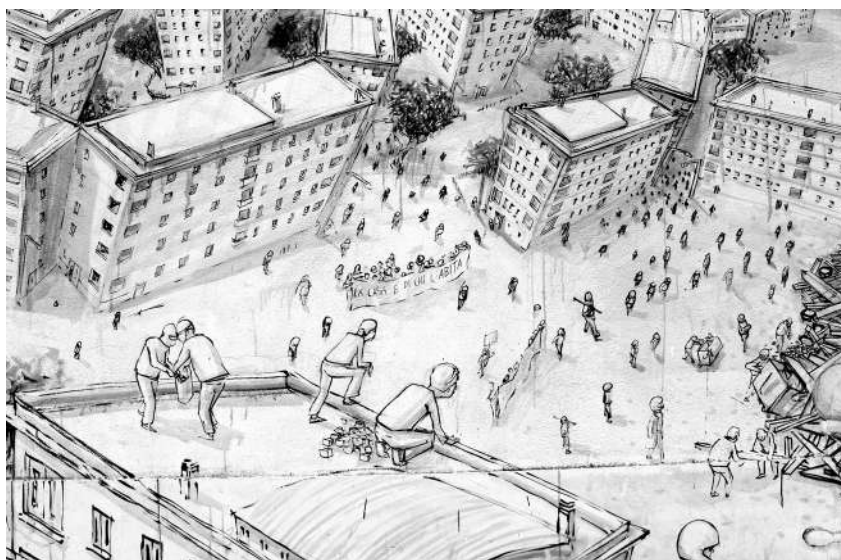
Emozionare, spaventare, eccitare, diceva Feedberg a proposito del potere delle immagini. Un murale, prima ancora che un'opera d'arte o uno strumento di pseudo-rifqualificazione, è anzitutto un messaggio, una narrazione, una forma di linguaggio che tocca la coscienza di un luogo e della sua comunità. In questo senso, l'estetica è solo tangenziale alla potenza del dipinto, mentre ciò che raffigura e trasmette è il significato vero, profondo del soggetto rappresentato. Oltre a mutare lo spazio esteriore,





Murale di Blu censurato. San Basilio, Roma, 2020. (Foto Valentina Zeppieri)

tocca e influenza anche quello interiore, la coscienza di una persona, di un luogo o di una comunità. Modificare, e non cancellare, un'opera, equivale a veicolare, controllare, sovrintendere il messaggio dell'opera stessa. Lo sdegno creato dal dipinto nell'intera amministrazione comunale e la rapidità con cui si è palesato sono sorprendenti, almeno quanto la passività degli stessi governanti quando si tratta di risolvere i problemi veri, concreti, tangibili del quartiere. Solo l'Inquisizione capitolina e i suoi pennelli di fiducia possono marcare la linea di confine tra degno e indegno, tra consentito e vietato, tra sacro e profano. Tra legale e illegale poco importa, nel vortice dell'iconoclastia su muro si cristallizzano leggi in base all'esigenza del momento. I murales diventano street art, strumenti in mano alle istituzioni come forma di "riqualificazione" di aree "degradate" che generano una nuova interpretazione dello spazio urbano, una nuova forma di "spazialità". Nel *re-scaling* della città nel mondo contemporaneo i muri, gli spazi verticali acquistano un nuovo significato e diventano luoghi centrali proprio per la narrazione che vi si può produrre, nuovi punti di riferimento, nuovi strumenti di dominio. Inventare o, in questo caso, assorbire al potere le spazialità significa tradurre la politica nello spazio, orizzontale o verticale che sia. Con l'iconoclastia dei giorni nostri si delinea una forma di dominio sul linguaggio e sugli spazi urbani attraverso il culto dell'immagine di cui si nutre la società dei consumi. Il dipinto sul muro assomiglia sempre più alla foto su instagram o su facebook e dunque sottoposto alle stesse, se non peggiori, regole di pubblica



La casa è di chi l'abita. Particolare del murale di Blu realizzato nel settembre del 2014. San Basilio, Roma, 2020. (Foto Valentina Zeppieri)

dignità. La street art istituzionalizzata risponde al bisogno ossessivo di apparire prima che di essere, all'occhio più che al cervello. Una narrazione completamente vuota che occupa spazi e linguaggi con fini di dominio attraverso l'ideologia, e il partito, del decoro.

Proprio quel decoro diventato centrale nella narrazione dello spazio urbano, base pseudo-ideologica per politiche liberticide e di gentrificazione. Non è importante capire cosa sia decoroso o indecoroso, il nocciolo della "questione decoro" è l'uso strumentale che se ne fa. Attraverso il concetto di decoro si costruisce una narrazione dello spazio che impone una scelta, opera una discriminazione tra ciò che è bello e ciò che è brutto, tra pulito e sporco, tra legittimo e illegittimo. Il decoro, dunque, come strumento per decidere chi ha diritto di costruire l'immagine della città e come deve farlo. Un controllo detenuto in primis dalle istituzioni che amministrano la città ed esteso alla popolazione con l'addestramento delle persone ai canoni del decoro e della sua nemesi, il degrado. Come nel panopticon di Bentham, tutti sono costantemente controllati perché tutti sono allo stesso tempo controllori: della pulizia delle strade, della cura dell'aiuola e di come il vicino raccoglie la cacca del suo cane. Poco importa se la città collassa, i servizi non ci sono, la povertà dilaga e l'aria è irrespirabile. Basti pensare all'esercito di volontari che, seguendo il mantra del decoro, si arma di scopa, rastrello e spugnette convincendosi di occuparsi del proprio territorio.

L'associazionismo tradizionale, insieme alle novità pop di





Fabrizio Ceruso vive nelle lotte. San Basilio, Roma, 2020. (Foto Valentina Zeppieri)

cittadinanza attiva come Retake, sposa in pieno l'idea di decoro limitandosi a un intervento di facciata e mai sostanziale, una specie di *lifting* dell'urbano. A San Basilio abbiamo visto emergere chiare le contraddizioni di questo processo. Murales posti a poche centinaia di metri gli uni dall'altro sono diventati gli estremi opposti del racconto: i primi decorosi, esteticamente validi, vuoti nel messaggio e poveri nell'anima; l'altro indecoroso, antagonista, esteticamente valido ma con un forte messaggio di conflitto, rosso come il sangue che ha scritto la storia del settembre 1974. Pericoloso come lo erano, per i conservatori cattolici, i dipinti del seno della Madonna o dell'allattamento dell'anziano Cimone da parte della figlia, Pero. A distanza di cinque anni continuiamo a non ricevere risposta all'interrogativo che, assieme a Blu, abbiamo posto all'Inquisizione capitolina: qual è il modo politicamente corretto e decoroso per rappresentare la battaglia di San Basilio e la morte di Fabrizio Ceruso? Ai posteri l'ardua sentenza.



Parchetto Giulietto Minna. Murales realizzati da Hitnes nel 2015, nell'ambito del progetto di street art Sanba, finanziato dal comune di Roma. San Basilio, Roma, 2020 (Foto Valentina Zeppieri)

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, J.
(1791) *Panopticon or the Inspection-house*, T. Payne, London.
- Berlinguer, G. e Della Sera, P.
(1976) *Borgate di Roma*, Editori Riuniti, Roma.
- Brenner, N.
(1999) *Globalisation as Reterritorialisation: the Re-scaling of Urban Governance in the European Union*, «Urban Studies» 36.3, pp. 431-451.
- Bukowski, W.
(2019) *La buona educazione degli oppressi*. Alegre, Roma.
- Fiorenza, A. e Antonucci, M.A.
(2016) *Democrazia dal basso: Cittadini organizzati a Roma e nel Lazio*, Gangemi Editore, Roma.
- Freedberg, D. e Perini, G.
(2013) *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*. Einaudi, Torino.
- Fusco, G.G.
(2013) *Ai margini di Roma Capitale. Lo sviluppo storico delle periferie: San Basilio come caso di studio*, Nuova Cultura, Roma.
- Gervasoni, U.
(1986) *San Basilio. Nascita, lotte e declino di una borgata romana*, Edizioni delle Autonomie, Roma.
- San Basilio Storie de Roma
(2017) *San Basilio, Storie de Roma*. Documentario autoprodotta dal collettivo omonimo.
- Scandurra, E.
(2012) *Vite periferiche. Solitudine e marginalità in dieci quartieri di Roma*, Ediesse, Roma.
- Tozzetti, A.
(1989). *La casa e non solo. Lotte popolari a Roma e in Italia dal dopoguerra a oggi*, Editori Riuniti, Roma.
- Villani, L.
(2012) *Le borgate del fascismo. Storia urbana, politica e sociale della periferia romana*, Ledizioni, Milano.





#sostieniSIM

Un uomo, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e affidò loro i suoi beni. A uno diede cinque talenti, a un altro due e a un altro uno; a ciascuno secondo la sua capacità; e subito partì. (Matteo 25, 14-15)

Poi sapete come andò: i primi due erano trafficconi, raddoppiarono il capitale e resero soddisfatto il padrone, che li ammise al regno dei cieli. Il terzo, pavido, nascose il talento sotto terra, ma il padrone non la prese bene:

Malvagio e indolente servo [...] avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, al mio ritorno, l'avrei riscosso con l'interesse. Toglietegli dunque il talento e datelo a colui che ha i dieci talenti. (Matteo 25, 26-30)

Questa la versione delle *Sacre scritture*. Rifacciamolo.

Nel 2009 11 persone affidarono il 5x1000 a SIM (**421,75 euro**). SIM pensò di spendere due lire per sistemarsi un po' il sito che, a distanza di qualche anno, è diventato preciso puntuale e aggiornato.

Nel 2010 furono 187 le persone che affidarono il 5x1000 a SIM (**4.136,78 euro**). "Figo", pensò SIM, così mise due lire sul SIMposio organizzando concerti e spettacolini (oh, solo rimborsi spese!).

Nel 2011 ben 235 persone affidarono il 5x1000 a SIM (**5.721,09 euro**), così SIM pensò che di spingere un po' «Zapruder World», rivista digitale, gratuita, militante, in inglese e con una redazione internazionale.

Nel 2012 addirittura 296 persone versarono il 5x1000 a SIM (**7.214,48 euro**), che fu molto felice, anche perché tra crisi dell'editoria, spese e casini vari le vendite non coprivano più tre numeri l'anno. Ma invece di stamparne due, SIM aveva addirittura introdotto le pagine a colori...

Poi le sottoscrizioni calarono e, siccome SIM è una realtà militante e tutt* hanno le loro mille cose, nel 2016 si perse una domanda per strada.

Nel 2019 3.721,86 euro arrivarono grazie a **104 persone (grazie a tutte e tutti!)** che decisero di devolvere a SIM il 5x1000 (2017). Nel frattempo: cambio di editore, nuova grafica, rilancio del progetto e mille iniziative.

Ma ora la cassa è un po' strettina e, mai come ora, abbiamo bisogno di quei talenti... SIM sì che saprà farli fruttare!

*Grazie
da Storie in Movimento!*

P.S.

Anche se è tardi per donare il tuo 5x1000 a SIM, scopri tutti i modi che hai per sostenere questo progetto: storieinmovimento.org/sostieni-sim





INTERVENTI

Christian De Vito

SAPERE E POTERE

LE LINGUE DELL'ACCADEMIA

La lingua è comunicazione, scambio di idee e conoscenze, costruzione di reti e saperi. Ma la lingua è anche uno strumento di potere. Riflette gli equilibri di potere e contribuisce a produrli e a rafforzarli. I due aspetti non possono essere separati, forse non serve neppure scomodare Foucault per notarlo. In ambito accademico, e specialmente dove si incrociano ricercatori e ricercatrici con retroterra linguistici diversi, si produce allora un caleidoscopio di situazioni di sapere e di potere. Qui provo a riflettere su alcune manifestazioni di questa "politica della lingua" nel mondo accademico a partire da alcune esperienze personali.

"ECCELLENTI" STRETTI TRA DUE SISTEMI

Bonn, marzo 2019. Seminario dei gruppi di ricerca del Bonn centre for dependency and slavery studies (Bdss). Una quindicina di partecipanti. I nostri passaporti sono rilasciati dalle seguenti nazioni: Norvegia, Lettonia, Italia, India, Brasile, Regno Unito, Russia, Ucraina, Germania, Perù, Bangladesh, Nigeria. Nei nostri bagagli ci sono esperienze in una dozzina di altri paesi, e collettivamente parliamo una decina di altre lingue. Se ne sentono parlare due o tre prima dell'inizio del seminario: il dottorando indiano parla in hindi con quello bengalese; la ricercatrice degli Urali e il dottorando ucraino scambiano due chiacchiere in russo; accogliamo la nuova ricercatrice peruviana con qualche frase in spagnolo.

Quando inizia il seminario, parliamo tutti in inglese. È l'unica lingua che abbiamo in comune. Con l'eccezione del dottorando britannico (che ha un forte accento di Manchester), il nostro è un inglese "rotto", il *broken English* dei non anglofoni. A tratti è quasi stentato, delle volte la comunicazione si fa superficiale. Ma in generale la cosa funziona e il seminario raggiunge i suoi obiettivi.

Viviamo però in una bolla, nel bel mezzo del sistema accademico tedesco e in una delle università più conservatrici della Germania, quella di Bonn. Il nostro piccolo seminario e il nostro grande "cluster of excellence" – il Bcdss – rappresentano delle anomalie anglofone, benché in via di rapida diffusione in questo paese. Sono il prodotto di una politica deliberata del governo federale per trasformare il sistema accademico tedesco, iniziata nei primi anni duemila e influenzata da una parte dal cosiddetto processo di Bologna (dal 1999 in avanti) e dall'altra da più ampi modelli neoliberali applicati ai sistemi formativi. Le parole chiave sono quindi quelle che si sentono da anni anche in molti altri contesti, almeno in Europa occidentale:

«internazionalizzazione», «innovazione», «eccellenza». La conflittualità strisciante è principalmente quella dei docenti tedeschi dei dipartimenti: difendono l'indifendibile mondo dell'accademia baronale contro l'inaccettabile progetto dell'accademia neoliberale. La lingua è un elemento importante di questo conflitto: cercano di tenersi distanti dalle riunioni in inglese, appena possono parlano in tedesco. Quanto a



noi, dottorandi e dottorande, “giovani” ricercatori e ricercatrici, ancora non sembriamo in grado di nominare la parola *precarità* o *precariousness*. Abbiamo iniziato da poco qui a Bonn e sette anni di contratto a molti di noi sembrano un lusso rispetto ai “contrattini” di uno o due anni, o di pochi mesi, che abbiamo avuto fin qui. Ma tra sei o sette anni il Bcdss chiuderà e, per definizione, dei suoi circa settanta membri resteranno qui a Bonn solo tre professori.

LA LINGUA DELLA DIDATTICA

Dal prossimo anno al Bcdss inizieremo anche dei corsi per il master. In inglese anche quelli. Sta a noi dei gruppi di ricerca, ai tre professori del cluster e ai loro “assistenti” il compito di portare avanti questo nuovo programma di master. I professori dei dipartimenti (95% tedeschi) sono meno interessati alla questione, perché loro per la maggior parte continueranno a insegnare solo in tedesco all’interno delle rispettive facoltà. I piani alti del Bcdss già sono impegnati a stabilire rapporti con università all’estero, soprattutto negli Usa e nel Regno unito, da dove sperano di attirare studenti grazie alle tasse di iscrizione tedesche, incomparabilmente più basse.

Della questione della lingua dell’insegnamento, mi dicono, si è occupata recentemente in Italia una sentenza del Consiglio di stato (29 gennaio 2018, n. 617), che ha stabilito tra le altre cose che «l’obiettivo legittimo di incrementare la vocazione internazionale degli atenei universitari non può passare attraverso il sacrificio del primato della lingua italiana». Se ne discute da diversi anni ormai anche nei Paesi bassi. Perfino in quel contesto accademico (e politico) fortemente anglofilo sono emerse critiche relative alla qualità di un insegnamento che nella maggior parte dei casi è fatto da insegnanti non madrelingua inglese. Nel mio anno da *lecturer* a Utrecht ho fatto parte anch’io di questa schiera (e del gruppo più ristretto dei non madrelingua olandese che insegnavano in quella lingua). La situazione raggiunge nei Paesi bassi punte anche più estreme: corsi in inglese tenuti da docenti olandesi e popolati unicamente da studenti olandesi. Ma la critica principalmente si ferma alla questione della qualità dell’inglese dei docenti e della comunità accademica nel suo complesso. Quello che resta fuori da questa discussione è il fatto che introdurre l’inglese come lingua di insegnamento, nel contesto olandese come in quello del nostro cluster di Bonn, vuol dire puntare su un modello neoliberale di università: un modello che accentua la selezione classista nell’accesso all’istruzione universitaria, visti i diversi livelli di formazione linguistica garantiti dalle scuole superiori e il costo dei corsi di lingua privati o semiprivati; un modello che separa l’istituzione universitaria dai suoi doveri verso la comunità locale (il diritto allo studio!), per lanciarsi nella competizione globale per gli studenti-clienti. È lo schema che da almeno tre decenni domina nel Regno unito, con la “caccia” agli studenti cinesi, che pagando tasse esorbitanti portano



molti soldi nelle casse degli atenei aziendalizzati (o semiprivatizzati). Nei Paesi bassi, come in molti altri paesi dell'Europa continentale, l'uso dell'inglese è una spia di un cambiamento di modello. Nel Regno Unito, per ovvi motivi, il cambiamento di modello non passa da una trasformazione a livello linguistico. Altrove, soprattutto in contesti postcoloniali, la lingua della didattica è al centro di conflitti che riflettono profonde divisioni di classe e regionali. Mi spiega il dottorando indiano che è qui con noi a Bonn che in India un movimento studentesco ampio ha rivendicato negli ultimi anni un maggiore uso delle lingue "vernacolari" (hindi, bengali, ecc.) nei corsi e nella supervisione, soprattutto in quelle università "centrali" (ossia legate al governo nazionale) dove l'uso dell'inglese è la norma, ma ha un effetto escludente per gruppi sociali ed etnici consistenti. Si tratta tuttavia di una rivendicazione non priva di risvolti problematici, riflettendo tanto l'esigenza di giustizia sociale, quanto il fondamentalismo religioso e nazionalista del partito hindu al potere.

PUBLISH OR PERISH... MA IN QUALE LINGUA?

A La Paz, nel maggio 2017, si discute di storia del lavoro. È un grande congresso e i partecipanti provengono da tutta l'America latina. Nelle sessioni sono ammessi il castigliano e il portoghese. Li parla anche la decina di relatori e relatrici statunitensi ed europei, tutti in qualche modo studiosi dell'America latina coloniale o postindipendenza. Paradossalmente, però, la tavola rotonda sulle riviste è dominata da due *journals* in inglese: l'«International Review of Social History» e il «Journal of Latin American Studies». Non solo. Gli *editors* delle due riviste, uno dei quali è latinoamericano ma vive a Londra, tendono a dare per scontato che l'inglese sia la lingua della "internazionalizzazione" e che pubblicare nei *journals* in inglese sia la massima aspirazione di qualunque studioso e studiosa latinoamericana. La cosa non passa inosservata. Si susseguono gli interventi polemici: perché dovremmo scrivere in inglese su argomenti che hanno un impatto su una comunità accademica e un pubblico che in larga misura non legge l'inglese? E perché comunicare con un tipo di lettori e lettrici che ha spesso una conoscenza solo superficiale del contesto latinoamericano? Chi interviene dal pubblico spiega agli *editors* che anche le università latinoamericane insistono sulla "internazionalizzazione", compresa la pubblicazione in inglese; ma le riviste con i punteggi più alti lì non sono quelle europee, ma semmai quelle nordamericane. Insomma, il sistema del cosiddetto *ranking* delle riviste è diverso tra i continenti e anche tra le diverse nazioni latinoamericane. Ma, soprattutto, le voci critiche dal pubblico pongono una questione di reciprocità mancata che sembra spiazzare completamente i due *editors*: "noi" – dicono – ogni tanto pubblichiamo o siamo costretti a pubblicare in inglese nelle "vostre" riviste; ma perché "voi" non pubblicate mai in castigliano o portoghese nelle



“nostre” riviste, che sono di qualità almeno altrettanto buona?
Li ascolto discutere animatamente. Le loro argomentazioni trovano un’eco nella mia memoria. Ricordo alcune riunioni all’International Institute of Social History, ad Amsterdam, quando ero *honorary fellow* lì. Ogni anno si faceva una presentazione delle proprie pubblicazioni. Nella lista relativa, anno dopo anno, le mie pubblicazioni in italiano finivano tra le “pubblicazioni professionali”, invece che tra le “pubblicazioni accademiche”. Fu lì che capii per la prima volta che in quel contesto (e in quello britannico) contano solo le pubblicazioni in inglese. Se volevo provare a entrare in quel mondo accademico, in pratica, dovevo ricominciare da capo.

In quegli anni mi è stato anche ripetutamente suggerito di pubblicare in inglese il mio libro sulla storia del carcere in Italia, che era uscito in italiano nel 2009. Sarebbe stato utile al mio curriculum, mi dicevano. Chissà, forse alcuni colleghi e colleghe che non leggono l’italiano avrebbero anche trovato utile disporre di uno studio sulle carceri italiane in inglese. Ma il mio fine principale, nello scrivere quel libro, era stato quello di sollevare un dibattito sul carcere e di andare a discutere anche nelle carceri in Italia (l’ho presentato infatti varie volte dietro le sbarre). Cosa avrebbe aggiunto una traduzione in inglese, o in un’altra lingua, rispetto a quell’obiettivo?

La discussione boliviana prosegue e mi fa venire in mente anche un altro aspetto. Pubblicare in inglese su una di quelle riviste, oggi come oggi, non vuol dire solo scrivere in inglese. Vuol dire utilizzare un certo stile di narrazione che corrisponde a un’idea di storia come “scienza” e che è ricalcato sui modelli di alcune scienze sociali, se non anche di quelle “dure”: argomentazioni principali anticipate nell’introduzione e ripetute nella conclusione; parte empirica ridotta al minimo; spiegazione di concetti anche elementari; ecc. Non è sempre stato così nell’accademia britannica: basta leggere gli articoli di E.P. Thompson, Eric J. Hobsbawm o Christopher Hill per rendersene conto. Ma oggi se usi un altro stile nella prima stesura, ci pensano i *reviewers* a metterti in riga, spesso con commenti poco amichevoli, che riflettono un certo senso di superiorità da parte di chi si immedesima nell’attuale modello anglosassone e lo considera come lo “standard”.

DISCONNESSIONI E DISTORSIONI

I ritmi dell’editoria accademica sono tali da non rendere possibile che la lettura di una parte infinitesimale di quanto viene pubblicato, anche nell’ambito di sottodiscipline relativamente poco estese. Ogni bibliografia è una microscopica selezione. Il setaccio è fatto di scelte individuali, naturalmente, ma anche di difficoltà materiali. Non tutti hanno a portata di mano la British library, né l’accesso ai costosi depositi digitali, né la possibilità di acquistare in proprio i libri o gli abbonamenti necessari. La digitalizzazione dei testi aiuta, ma è sbilanciata sia a livello tematico che a livello linguistico. E anche se nei

curriculum di alcuni e alcune si vedono talvolta liste lunghe e impressionanti di lingue (antiche e moderne) conosciute, le competenze linguistiche di ciascun ricercatore/trice sono per forza limitate. È raro vedere bibliografie bilanciate a livello linguistico anche nel caso di articoli e monografie che ambiscono a sintetizzare la produzione accademica in un dato campo di studi. Anche qui, non è solo una questione di gusti personali. Ci sono disconnessioni rilevanti tra le storiografie “nazionali”, in alcuni casi determinate direttamente dalla mancata traduzione di contributi anche fondamentali. Per esempio, mentre si moltiplicano gli studi anglofoni sul ruolo della coercizione nel lavoro salariato, essi non si confrontano praticamente mai con il fondamentale testo di Yann Moulier Boutang, pubblicato in francese nel 1998 con il titolo *De l'esclavage au salariat* e tradotto poi in italiano e spagnolo, ma mai in inglese. Lo stesso si può dire del dibattito che si è sviluppato negli ultimi dieci anni nell'accademia anglofona sul rapporto tra microstoria e storia globale: un dibattito che vede impegnati ricercatori di vari paesi, ognuno dei quali tuttavia sembra portare con sé una specifica visione di questi approcci storiografici, fino quasi al limite della incomunicabilità: si parla della stessa cosa (ad es. la “microstoria”), ma si intendono oggetti completamente diversi. Senza dubbio anche perché, per esempio, solo alcuni testi della microstoria italiana sono stati tradotti in inglese e molti studiosi anglofoni non possono accedere agli importanti contributi critici sulla storia globale che sono stati pubblicati in tedesco o in spagnolo. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, prendendo come base qualunque comunità accademica nazionale. Quanti saggi e articoli non sono accessibili a molti ricercatori e ricercatrici italiani o brasiliani o senegalesi per via della lingua? Da questo punto di vista, mi viene da dire che le specificità di ciascuna storiografia sono prodotte anche dalle mancate occasioni di dialogo che i suoi protagonisti hanno avuto con altri colleghi, e dalle mancate traduzioni di opere in altre lingue. Una constatazione banale, ma che assume una dimensione importante se pensiamo oltre il piccolo mondo delle lingue “occidentali”: quante importanti opere storiografiche a me (a noi?) sconosciute sono state pubblicate in russo, in arabo, in serbo-croato, in cinese e in bahasa Indonesia?

IL MULTILINGUISMO DIFFICILE

Non c'è dubbio che la lingua inglese sia diventata in molti paesi il veicolo delle trasformazioni in senso neoliberale del mondo accademico. Qui evidentemente la lingua riflette equilibri geopolitici complessivi, non le si possono imputare reati specifici. I manager delle università-aziende, in Europa occidentale e oltre, scrivono «internazionalizzazione» e intendono «inglese». Impongono quest'ultimo anche in circostanze nelle quali il suo uso non aggiunge nulla alle possibilità di comunicazione.



Esistono in realtà molti contesti accademici nei quali gli studiosi e le studiose hanno in comune altre lingue per via dei loro stessi oggetti di studio: lì è possibile utilizzare il francese, l'italiano, lo spagnolo e altre lingue per comunicare. Si possono anche praticare forme di multilinguismo, con o senza l'inglese. Ho già ricordato l'esperienza di La Paz, dove erano il castigliano e il portoghese a farla da padrone. In modo simile, castigliano, portoghese e inglese sono le tre lingue ufficiali all'annuale congresso della Latin american studies association (Lasa). Al di fuori di questi contesti specialistici, tuttavia, il multilinguismo è pratica complessa, talvolta impossibile. Penso a un bel seminario torinese organizzato dalla Società italiana di storia del lavoro (Sislav) nel settembre 2018: con grande entusiasmo abbiamo proposto l'uso di quattro lingue (italiano, spagnolo, francese e inglese): non solo abbiamo ricevuto l'immediata email critica di una professoressa portoghese, che si è sentita esclusa; nel corso del seminario stesso, la barriera tra lingue neolatine e inglese ha di fatto tagliato fuori buona parte dei relatori anglofoni (compresa una ricercatrice indiana e un ricercatore russo) dalle sessioni in cui prevalevano le comunicazioni nel primo gruppo di lingue.

Vi sono contesti nei quali il multilinguismo può diventare pratica escludente, mentre l'inglese (più spesso di altre lingue) può diventare davvero una lingua franca. Alla Nordic labour history conference di Reykjavik, nel dicembre 2017, l'unico modo per favorire una piena comunicazione tra scandinavi e finlandesi (che sono "nordici", non "scandinavi") era quello di ricorrere all'inglese nelle sessioni. Il che, naturalmente, non ha impedito che altri scambi si svolgessero nelle altre lingue: i corridoi erano pieni di studiosi e studiose norvegesi, danesi, svedesi e islandesi che parlavano insieme, benché ciascuno/a nella propria lingua.

Anche in questo caso, parliamo di un multilinguismo difficile già all'interno dell'universo circoscritto delle lingue europee. La situazione si fa naturalmente più complessa quando lo scambio include ricercatori e ricercatrici provenienti da paesi non occidentali. Certo, molti tra di essi parlano lingue occidentali, soprattutto per via del passato coloniale. Ma per molti paesi, individuare come referenti solo coloro che parlano in inglese o francese vuol dire entrare in contatto solo con un gruppo ristretto di studiosi, e non necessariamente con quelli che fanno le ricerche più interessanti.

COOPERAZIONE

Dalla fine del 2013, il gruppo di lavoro "Free and unfree labour" dello European labour history network (Elhn) rappresenta un luogo di incontro e discussione significativo per un centinaio di studiosi che si occupano della coercizione del lavoro. Indubbiamente connesso al mondo accademico, esso tuttavia cerca di evitarne le dinamiche di potere, sottolineando l'orizzontalità e la cooperazione. In questa



dimensione, le pratiche linguistiche si articolano flessibilmente attorno agli obiettivi e ai contesti specifici. Se l'inglese è la lingua che parliamo nelle riunioni e nella maggior parte delle sessioni, la continua scomposizione e ricomposizione del gruppo favorisce un multilinguismo efficace e mirato, con riunioni in olandese ad Amsterdam, seminari in castigliano quando alcuni membri si ritrovano in Spagna, e tavole rotonde in una o varie lingue scandinave quando si riuniscono in Danimarca o in Svezia.

Questa forma di cooperazione si è estesa anche alla scrittura comune di articoli di sintesi che, sia pure in inglese, beneficiano dei vari retroterra linguistici (e disciplinari) per fare riferimento in modo sistematico alla letteratura prodotta in diverse lingue e al confronto tra le prospettive teoriche e metodologiche discusse in vari paesi. È in programma anche una più ambiziosa collaborazione sul fronte della ricerca empirica, soprattutto all'interno di un progetto che mira a mettere insieme le nostre competenze linguistiche e scientifiche per costruire una "grammatica della dipendenza" che rifletta i termini utilizzati dagli attori storici anziché imporre le arbitrarie traduzioni moderne e occidentali di quei concetti. Nelle nostre intenzioni questo vorrebbe essere il primo passo verso una sfida ancora più complessa: quella di una ricerca collettiva basata su archivi conservati in vari paesi, mettendo insieme competenze anche linguistiche che nessuno studioso o studiosa potrebbe mai avere individualmente.

Nel loro piccolo, le esperienze di questo e altri gruppi evidenziano la politicità di un rifiuto delle pratiche autoritarie della lingua che sono spesso viste come normali all'interno del mondo accademico. C'è qui anche un riconoscimento pieno delle tradizioni linguistiche e culturali portate da quei ricercatori e ricercatrici che si muovono tra paesi e mondi accademici, fuori dagli schemi che li vogliono ancorare a un orizzonte nazionale (i "cervelli in fuga") o sradicare da ogni materialità (gli "expats"). Più in generale, queste esperienze sottolineano la possibilità di un uso flessibile e democratico delle lingue in contesti nei quali la cooperazione prevale sulle dinamiche gerarchiche proprie sia dell'accademia "baronale" che di quella neoliberale. In fin dei conti, il problema sta nella struttura autoritaria del potere accademico (e sociale), di cui alcune pratiche linguistiche sono espressione. Ma precisamente questa connessione tra potere e sapere attraverso la lingua fa del campo linguistico un ambito di possibile riflessione sulle pratiche accademiche. A volte anche un terreno di conflittualità.

STEFANO BONI

IL PODER POPULAR

NEL VENEZUELA SOCIALISTA DEL VENTUNESIMO SECOLO.
POLITICI, MEDIATORI, ASSEMBLEE E CITTADINI

Firenze, Editpress, 2017, pp. 300, euro 20,00



L'antropologo Stefano Boni, nella sua ricerca sul Poder popular in Venezuela, offre sicuramente lo studio in lingua italiana più approfondito sulla costruzione nel territorio dell'esperienza chavista, ma anche su alcune

contraddizioni di questa. In particolare il contesto che lui definisce clientelare, del quale studia la correlazione tra uguaglianza e disuguaglianza nel funzionamento quotidiano del Poder popular stesso in periferia e nella messa in gioco di pratiche culturali più antiche.

La generazione dell'Hugo Chávez come leader popolare dal basso, in particolare attraverso il Caracazo del 27 febbraio 1989 e la rivolta armata del 4 febbraio 1992, entrambe duramente represses nel sangue nel proprio nerbo delle classi subalterne niente affatto lumpen nella loro coscienza di sé da parte dello "stato borghese", comporta una presa di autocoscienza e di autostima de

"los de abajo" che allo stesso tempo rifiuta e genera una gerarchia sociale nuova che attribuisce a Chávez la dirigenza del processo.

La ricerca è stata realizzata da Boni soprattutto nella città di Cumaná, nello Stato Sucre, nei quartieri popolari autocostruiti dalla popolazione, negli anni intorno al 2007-2008, ancora di auge del prezzo del petrolio e quindi di un consenso al chavismo allargato a pezzi importanti delle classi medie. Identifica quindi questo rapporto tra autonomia popolare e possibilità (più che tentativo) di burocratizzazione, organizzazione, legalizzazione, in un contesto che è però anche di opacità – urbanistica, economica, sociale –, senza volere o potere intaccare il

RECENSIONI

201

contesto violento nel quale è inserita. È un'opacità che, dalla lettura della ricerca di Boni, si riverbera nelle pratiche non trasparenti e clientelari, che toccano corruzione e nepotismo, di chi occupa le posizioni per mediare tra il potere centrale e le classi subalterne.

Lo studio di Stefano Boni sui Consigli comunali, che dovevano essere il nerbo della restituzione chavista del Potere popolare alle classi subalterne, è minuzioso nel raccoglierne capillarità, radicamento ma anche limiti nella rigenerazione di una gerarchia politica che si nutre e sottrae potere ai Consigli comunali. Non è escluso in questo contesto il nodo centrale del limite non solo della storia della rivoluzione bolivariana, ma anche del Venezuela stesso a quasi un secolo dalla scoperta del mare di petrolio sul quale il paese galleggia. L'incapacità, l'irrisolvibilità di pensare un'economia che superi la centralità della schiavitù da monocultura alla base delle teorie classiche sul sottosviluppo. Chi controlla il rubinetto del petrolio, socialista o capitalista che sia, ha in mano il destino del paese ma non può cambiarlo. E ancora: la forma partito può generare eguaglianza o solo gerarchia? È in questo senso allora che il mito di Chávez, la generazione reale di un leader dal basso, finisce per alimentare un sistema patriarcale e gerarchico, che invece di creare eguaglianza crea – uno dei temi centrali della produzione scientifica di Boni – nega quell'orizzontalità che era nei fondamenti di una storia nobile ma forse non nel dna umano.

Gennaro Carotenuto

LUCA CANGIANTI, ALESSANDRA DANIELE, SANDRO MOISO,
FRANCO PEZZINI E GIOACCHINO TONI

IMMAGINARI ALTERATI

POLITICO, FANTASTICO E FILOSOFIA CRITICA COME
TERRITORI DELL'IMMAGINARIO

Mimesis, Milano-Udine, 2018, pp. 160, euro 16,00

Come giustamente ricorda Valerio Evangelisti nella prefazione a *Immaginari alterati*: «L'immaginario [...] è tra i terreni salienti di battaglia per chi voglia sottrarsi dalla dittatura più insinuante, senza scrupoli e invasiva che la storia ricordi» (p. 8). Proprio su questo terreno *Carmilla*

prima nella versione cartacea (dal 1995) e poi in quella digitale (dal 2000) spazia ormai da venticinque anni. Il volume costituisce un tentativo di sistematizzare alcune riflessioni che i suoi autori hanno portato avanti negli anni in diversi contesti e che sono rese ora fruibili grazie a Mimesis. Il problema è lo stesso che attanaglia un numero sempre più ampio di pensatori negli ultimi anni, creare stimoli che consentano di fuggire dalla gabbia mentale costituita dall'attuale forma assunta dal capitalismo, da qui l'esigenza di aprire nuovi fronti immaginifici. Se le intenzioni sono buone non sempre il risultato appare all'altezza delle aspettative a causa dell'eccessiva eterogeneità degli elementi che lo compongono. Andando

con ordine, il primo breve saggio di Sandro Moiso fornisce sostanza a questo concetto che verrà poi declinato dai vari autori. Il secondo contributo di Moiso ci permette di ripensare al mito del lavoro che vediamo essere caratteristico tanto dell'epopea sovietica (con l'eroe del popolo Stachanov) che del sogno a stelle e strisce (con l'epica figura di John Henry). *L'hard work* costituisce la via d'accesso esclusiva a un paradiso più promesso che reale, veicolata anche in Italia attraverso un immaginario costruito, ad esempio, dagli organi di comunicazione per gli operai Fiat nella Torino degli anni del boom economico.

L'assemblaggio di diversi interventi di Sandro Pezzini ci porta invece

attraverso la storia della letteratura fantastica in Italia, panorama che necessita di un'attenzione sempre maggiore anche a causa della rivalutazione che un certo approccio al tema ha vissuto da protagonista nello sdoganamento mainstream del *nerdismo*. Da qui la necessità di rivalutare, anche in ambito scolastico, tutte quelle opere troppo frettolosamente derubricate a letteratura di serie b. Grazie al *Fantamarx* di Luca Cangianti abbiamo modo di affondare le mani nel patrimonio fantastico a cui ha abbondantemente attinto il padre del socialismo, le cui opere traboccano di metafore e allegorie orrifiche: dal celeberrimo spettro che si aggira per l'Europa, passando per *Varney il vampiro* e arrivando



alla mostruosa essenza del capitale, il «mostro ripugnante che teneva schiavi gli esseri umani per cibarsi della loro energia» (p. 79). Se tutti i saggi tradiscono in parte la loro origine composita, a soffrirne maggiormente è quello di Gioacchino Toni centrato sulla figura dello zombie. Le interessanti considerazioni che ne scaturiscono rimangono in parte soffocate dalla ripetitività, a cui fa da sfondo una lunghezza eccessiva, in cui le varie parti sembrano procedere per semplice giustapposizione di testi variegati che traggono origine in prevalenza dalla forma della recensione. Lo zombie emerge come un'allegoria cardine della contemporaneità, a confermarlo sono gli innumerevoli prodotti che affollano in particolare gli schermi televisivi da un decennio a questa parte. A chiusura del volume la breve antologia di testi di Alessandra Daniele che, nonostante l'impianto schizofrenico, sanno fondere piacevolmente saggistica ed *entertainment*, come nel miglior stile della rubrica "Schegge taglienti", ospitata regolarmente dalla fanzine.

Ivan Severi

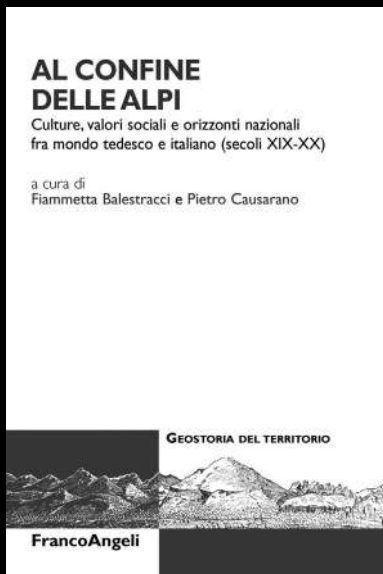
FIAMMETTA BALESTRACCI, PIETRO CAUSARANO

AL CONFINE DELLE ALPI

CULTURE, VALORI SOCIALI E ORIZZONTI NAZIONALI FRA MONDO TEDESCO E ITALIANO (SECOLI XIX - XX)

Milano, Franco Angeli, 2018, pp. 271, euro 34,00

Lasciata alle spalle l'epoca delle guerre tra stati nazionali, le Alpi sono tornate a rappresentare un confine che si frappone al movimento delle persone che dalla sponda sudorientale del Mediterraneo cercano di raggiungere il cuore dell'Europa. Il volume curato da Fiammetta Balestracci e Pietro Causarano traccia i contorni di una genealogia assai complessa e consente di ripercorrere la storia delle cime alpine come cerniera e allo stesso tempo territorio conteso, tra le comunità locali radicate lungo valli e versanti e tra quelle nazionali divise da ben 200.000 chilometri quadrati di montagne. I saggi raccolti, in lingua italiana, tedesca e inglese, prendono spunto da un convegno che si è svolto a Torino nel 2016. Tuttavia il volume, pur riprendendo la struttura della conferenza, ne



allarga la prospettiva, raccogliendo anche contributi originali scritti appositamente (p. 9). Merito principale del libro è quello di restituire la complessità delle tante dimensioni su cui si sono articolati conflitti e scambi tra i versanti alpini a cavallo dei secoli XIX e XX: dimensione linguistica, culturale, ambientale e, ultima ma non per importanza, politica. Nel periodo al

centro del volume, le Alpi hanno fatto da sfondo a differenti modi di rapportarsi ai modelli di sviluppo economico (Andrea Leonardi, pp. 45 - 84), a ordinamenti politici antitetici (Jon Mathieu, pp. 149 -160), all'ambiente naturale e alla sua conservazione (Wilko Graf von Hardenberg, pp. 221 - 234). Questa narrazione corale delle Alpi come confine rappresenta un'importante guida per interpretare conflitti oggi ancora vivi. Prese come spazio "unitario", rappresentano ancora confine rigido, in contraddizione con la natura storicamente porosa dei versanti, come ben illustrato da Paolo Barcella nel suo saggio sull'emigrazione italiana verso la Svizzera (pp. 85 - 97). Allo stesso

tempo, possono essere però lette come territorio ancora frammentato tra narrazioni identitarie, che recuperano le contese dei secoli passati, che avevano nelle Alpi un laboratorio privilegiato di nazionalizzazione. In proposito particolarmente significativo è il contributo di Stefano Morosini sul ruolo dell'alpinismo nelle tensioni tra Italia e mondo tedesco tra Ottocento e Novecento (pp. 177 - 199). Nel libro trovano anche spazio proposte interpretative innovative, ma perfettamente in linea con le sensibilità odierne, sulla linea delle montagne come teatro di conflitto: è il caso in particolare dell'agile, ma suggestivo, contributo della giornalista di montagna Linda Cottino, dedicato all'alpinismo al femminile (pp. 141 - 148). Scorrendo i saggi del volume si confermano le parole di Luca Mercalli al convegno di Torino, assente purtroppo fra i contributi del libro, ovvero che i confini definiti dagli esseri umani, e le Alpi in maniera significativa, sono e sono stati tutti storicamente negoziabili e valicabili. All'opposto, uno sforzo collettivo è ancora necessario per preservare quegli

aspetti ambientali che determinano gli unici confini che la montagna ammette senza mediazione possibile: quelli determinati dall'esposizione ai fattori climatici e che influenzano tanto le economie quanto la complessità della biosfera, che persiste da secoli nonostante l'impatto dell'essere umano e delle sue contese.

Giovanni Pietrangeli

MARCO SEVERO

VINCENTI PER TUTTA LA VITA

ANTIFASCISTI PARMENSI NELLA GUERRA DI SPAGNA

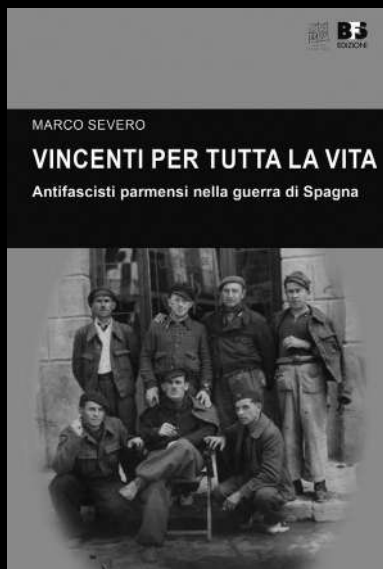
Pisa, Biblioteca Franco Serantini, 2017, pp. 223, euro 18,00

Leggendo il sottotitolo del volume di Marco Severo si potrebbe pensare che si deve andare molto nel particolare per trovare ancora degli spunti originali legati alla guerra

civile spagnola (1936-1939). In realtà la capacità dell'autore di collocare le vicende dei quarantasei antifascisti parmensi oggetto della ricerca in un quadro molto più ampio e complesso è uno dei pregi maggiori dell'opera.

Anche ammettendo che i volontari parmensi furono «solo una goccia nel mare degli eventi di Spagna» (p. 165), seguire le loro storie è un modo non scontato di affrontare questa vicenda. La ricostruzione di Severo parte dalle barricate dell'agosto del 1922 innalzate dagli antifascisti contro gli squadristi guidati da Italo Balbo nel quartiere Oltretorrente di Parma e prosegue spostandosi da Parigi a Mosca, da Bruxelles a Marsiglia. Il punto in cui tutti i protagonisti del volume,

presto o tardi, si trovano a convergere è però proprio la Spagna dove «si profilava la possibilità concreta di battersi,



armi alla mano, contro l'avversario di sempre» (p. 14). Alcuni antifascisti, come Guido Picelli, Antonio Cieri o Fortunato Nevicati sono stati precedentemente oggetto di studi, tanti altri risultano invece meno noti. Fa parte di questa seconda categoria Bruno Bucci che, allo scoppio della guerra civile in Spagna, era ancora un soldato dell'esercito italiano reduce dalla guerra d'Etiopia. Severo lo segue nei suoi spostamenti all'interno delle colonie italiane dell'Africa orientale prima di descrivere il suo arrivo in Spagna nel 1937. Lì Bucci si unisce alla brigata Garibaldi e viene ucciso nel settembre del 1938 durante l'offensiva dell'Ebro, l'ultima grande operazione militare di attacco condotta dalla Repubblica, pochi giorni prima che le brigate internazionali venissero congedate. Severo è accorto nel dedicare a tutti la giusta attenzione e indaga con precisione le ragioni che portarono in tempi diversi i parmensi a mobilitarsi per difendere la Repubblica spagnola e le loro diverse sorti all'interno del conflitto. Le storie personali si intrecciano seguendo uno schema narrativo convincente che non fa concessioni alla retorica e invoglia a continuare la lettura. L'autore si sofferma spesso sull'organizzazione militare della Repubblica e sul modo in cui i parmensi parteciparono in prima persona a tutte le fasi della guerra, dalla difesa di Madrid fino all'offensiva dell'Ebro. Risulta molto efficace il contrasto fra le fonti di polizia (per esempio, i fascicoli della questura di Parma) e i documenti più intimi, come le lettere scritte alle famiglie. Infine, il volume è corredato da un'appendice contenente delle brevi note biografiche sui quarantasei volontari e una raccolta di fotografie.

Alessandro Stoppoloni



COME LAVORA «ZAPRUDER»

Una redazione in movimento

Ogni anno l'Assemblea generale dei soci e delle socie *Storie in movimento*, tramite votazioni, decide chi parteciperà alla redazione di *Zapruder*. Questo metodo consente alla redazione di essere un gruppo aperto nei confronti dell'esterno e nel corso degli anni ha permesso un considerevole ricambio generazionale. Il numero dei/delle partecipanti alla redazione si aggira intorno alla quindicina, affinché questa non sia un gruppo ristretto e lo scambio possa essere ricco e articolato.

Apertura a nuove idee

L'assemblea decide anche la terna dei temi portanti dei numeri della rivista che usciranno dopo circa un anno dall'assemblea stessa (ad esempio, in autunno 2011 si votano i temi dei numeri del 2013). Chiunque – singoli o gruppi, interni o esterni all'associazione – può proporre un tema, le proposte che raccolgono il maggior consenso diventano vincolanti per la redazione di *Zapruder*.

Chi cura la realizzazione dei numeri, e chi ne ha la responsabilità?

Una volta decisi i temi a ogni numero della rivista è assegnato un curatore interno alla redazione che affianca il/la proponente del tema specifico. Ne consegue che ogni numero ha spesso una doppia curatela: redazionale ed extraredazionale.

Che modello (o modelli) segue la realizzazione dei numeri?

Il principio di fondo è la cooperazione tra curatori/trici, membri della redazione e autori/trici. I modelli di lavoro possono essere diversi e flessibili: alcuni numeri sono maggiormente caratterizzati dall'impronta e dalle proposte giunte dai curatori/trici; in altri casi si può fare ricorso al call for paper; in altri ancora si è realizzato un vero e proprio laboratorio di ricerca attraverso il quale un gruppo di autori/trici ha lavorato collettivamente a partire da una proposta dei curatori e della redazione.

Come devono essere gli articoli proposti a *Zapruder*?

I contributi devono essere inediti e rispondere a esigenze di cura e rigore della pratica storiografica o delle scienze umane e sociali. Sono auspicati contributi centrati su ogni periodo storico; è stimolata l'interdisciplinarietà, nonché approcci teorici e metodologici innovativi. Gli autori/trici devono porre attenzione a un linguaggio comprensibile che si rivolga a un pubblico di lettori attenti e curiosi, ma non necessariamente di soli specialisti. Occorre che gli autori/trici tengano conto del diverso profilo delle rubriche da cui è composta la rivista. Infine, una nota stilistica a cui teniamo molto: i titoli degli articoli sono suggeriti dalla redazione!

La valutazione degli articoli

La valutazione dei contributi da pubblicare non è un momento isolato dal resto del processo redazionale; anzi, ne riassume lo spirito. A ciascun autore/trice viene assegnato un curatore, ossia un membro della redazione che segue la stesura dell'articolo fin dai primi passi e risponde a dubbi e a richieste di chiarimento. La redazione ha poi il compito di discutere e valutare collettivamente ciascun articolo – anche giovandosi dell'ausilio di specifiche valutazioni esterne, tratte dalla rete di collaboratori/collaboratrici di *Zapruder*. Nel caso di accettazione dell'articolo, segue una fase di lavoro che coinvolge autore/trice e curatore dell'articolo, nella quale il contributo viene più o meno ampiamente rivisto, integrato, o eventualmente ricollocato in altre rubriche della rivista rispetto a quelle ipotizzate.

Il resto...

È fatica nella correzione dell'impaginato e delle bozze; è abilità e dedizione dei grafici; è coordinamento nella spedizione dei numeri ormai pronti (sempre sul filo del tempo...)

Per proporre un articolo a *Zapruder*

Se vuoi scrivere su *Zapruder* consulta il nostro sito web alla pagina: storieinmovimento.org/zapruder/norme-redazionali/

