



Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione

vol. 2
2/2022

Direttori della Rivista

Alfredo Ancora

Raffaele Tumino

Comitato scientifico

Barbetta Pietro (Direttore Scuola Internazionale Terapia Sistemica Transculturale, Bergamo), Beneduce Roberto (Etnopsichiatria, Università di Torino), Campani Morena (Antropologia, Université “De Martino-Carpitella” Paris), Colucci Erminia (Psicologia, Middlesex University of London), Corinto Gian Luigi (Geografia, Università di Macerata, editor International Journal of Anthropology), Corradi Musi Carla (Filologia, Università di Bologna), Costabile Giancarlo (Storia dell’educazione, Università della Calabria), Crespi Isabella (Sociologia, Università di Macerata), Danani Carla (Filosofia, Università di Macerata), d’Aniello Fabrizio (Pedagogia generale, Università di Macerata), Cuéllar Valcárcel María de Lourdes (Pedagogia, Universidad Nacional Autónoma México), Deluigi Rosita (Pedagogia, Università di Macerata), Dominici Piero (Sociologia, Università di Perugia), El Khayat Rita (Psichiatria, Università di Casablanca), Falcicchio Gabriella (Pedagogia Generale, Università di Bari), Fischetti Alessandro (Psichiatria, Roma), Gennari Maria Luisa (Psicologia clinica, Università Cattolica di Brescia), Mestre Claire (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Manfredi Paola

(Psicologia clinica, Università di Brescia), Martino Paul (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Mercado Elvira (Psicopedagogia, Universidad de Burgos Hespána), Ortigues Cecile (Editor the International Journal of Animal Biosciences Paris), Pandolfi Mariella (Antropologia, University of Montreal), Polenta Stefano (Pedagogia Generale, Università di Macerata), Popa Daniela (Psicologia e Scienze dell’Educazione, Transilvania University of Brasov), Stara Flavia (Filosofia dell’educazione, Università di Macerata), Tognetti Mara (Sociologia, Università Federico II Napoli), Tomelleri Stefano (Sociologia, Università di Bergamo), Zempleni Andras (Etnologia, Directeur de recherche honoraire au CNRS, Paris), Yayoshi Keiko (Etnologia, University of Osaka, Japan)

Comitato redazionale

Badin Gloria

Bellatalla Camilla

Casulli Stefano

Cella Nicoletta

Consilvio Roberta

Correddu Vito

Soocco Marta

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

Rivista pubblicata anche con il contributo del Dipartimento di Scienze della formazione, dei Beni Culturali e del Turismo, Università degli Studi di Macerata. Con il patrocinio gratuito del Dipartimento di Studi Umanistici

Si ringrazia il Maestro Vittorio Venezia per la realizzazione del logo della rivista.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

www.https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/transculturale

ISBN 9791222303260

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Indice

- 5 Ancora Alfredo – Raffaele Tumino, *Editoriale*

Passaggi tra scienze

- 13 Corinto Gian Luigi, *Antropofagia culturale. Da tabù a totem nel pensiero di Oswald de Andrade*
27 Corradi Musi Carla, *Per una poetica delle relazioni tra le culture delle società industrializzate e le culture sciamaniche ugrofinniche e siberiane*
39 d’Aniello Fabrizio, *“Grandi dimissioni” e pedagogia del lavoro*

Memorie transculturali nelle pratiche artistiche contemporanee e curatoriali

- 51 Taddeo Raffaele, *L’oralità in K. E. Kossi*

Recensioni

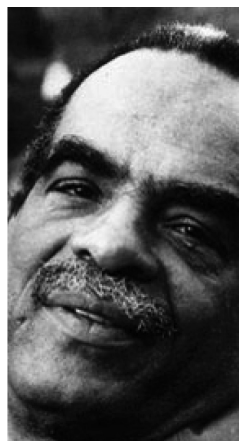
- 69 Ancora Alfredo, *Pluriel comme l’univers*
75 Vincenzo Daniele, *La Taranta d’acqua*
79 Toni Candeloro, *Un danzatore di danza classica colleziona opere sulla danza ancestrale della sua terra*

Alfredo Ancora – Raffaele Tumino

Editoriale

La barca di Edouard

Prima di iniziare volevamo riportare l'immagine con cui si apre il testo di Edouard Glissant¹, «La barque ouverte»². La barca aperta richiama una doppia immagine, della negatività totale e positività assoluta³. La “chiusura” vuol raffigurare i ventri dei *bateaux négriers*, dove erano caricati gli schiavi deportati nelle Americhe⁴, ormai privati di ogni umanità: dolore ed angoscia di un destino annunciato e inesorabile! Allo stesso tempo l'aggettivo *ouverte* vuole trasmettere un messaggio di aperura verso una consapevolezza della propria storia, della propria identità che nessuna tratta potrà mai can-



¹ E. Glissant (1990), *Poétique de la relation. Poétique III*, Gallimard, Paris; tr. it., *Poetica della relazione. Poetica III*, Quodlibet, Macerata, 2019.

² Come scrive Cécile Chapon: «Glissant rappresenta una esperienza fondante dei popoli caraibici, prima segnata dalla scarsità di testimonianze dirette». In *Le Quatrième Siècle d'Édouard Glissant* Nouvelles Études Francophones, Volume 30, Numéro 1, Printemps 2015, pp. 41-53.

³ «L'épreuve du bateau négrier : négativité totale et positivité absolue» Entretien de Roger Rotmann avec Édouard Glissant.

In «France Culture» Paris, le 2 février 2006.

⁴ Per avere una pallida idea di cosa potesse essere allora la deportazione degli schiavi, definita dallo stesso Glissant un «crimine contro l'umanità» basta recarsi nell'isola di *Gorée* (di fronte a Dakar, il punto più occidentale dell'Africa) dove venivano ammassati corpi che avevano perduto ogni sembianza umana. Tutt'oggi si prova (io stesso ne sono stato colpito) ancora un senso di angoscia e morte visitando quel posto, “L'isola del non ritorno”, come veniva chiamata dai deportati con terrore da parte. Rimane una testimonianza drammatica di quella barbarie che è stato il colonialismo. Nel 1978 l'Unesco ha dichiarata quest'isola “Patrimonio dell'Umanità”. Vedasi anche il testo, scritto a due mani, da Ndongo Diop e Giuseppe Cecconi, *Le catene di Gorée dal Senegal all'America senza ritorno* Giovane Africa Edizioni Pontedera, Pisa, 2011.

cellare. Essa rappresenta gli ingredienti che danno luogo alla *pasta* con cui è mescolata tutta la cultura caraibica, *l'antillinità*, il punto da cui partire, il baratro da cui uscire! La matrice combinata di tali elementi genera la Relazione, secondo la quale ogni identità si rappresenta ed è rappresentata nel rapporto con l'altro attraverso *nodi*, ripreso poi anche da Roland Laing (2004) per indicare una intersecazione di rapporti ed esperienze

E questo velo insospettato, che alla fine si dispiega è irrigato dal vento bianco dell'abisso e anche dell'ignoto assoluto che era la proiezione dell'abisso e che portò nell'eternità la matrice-abisso e l'abisso in un abisso, alla fine è diventata consapevolezza. Non solo, ma la conoscenza del tutto che cresce dalla frequentazione dell'abisso e che nel tutto libera la conoscenza della relazione.⁵

Lo incontrai a Roma nel maggio del 2007, aveva 79 anni ben portati. L'aiuto del bastone non toglieva nulla alla sua figura solenne, gli conferiva una immagine ancora più austera e ieratica. Potemmo parlare non a lungo, dopo la fine della sua *lectio magistralis*, "Gli arcipelaghi non conoscono frontiere" nell'ambito del Festival della Filosofia, nella sessione *Confini* al Parco della Musica. Fui molto colpito da una frase del poeta martinicano: «Tutto ciò che ho scritto nel corso della mia vita, l'ho scritto per difendere la creolizzazione, intesa come il risultato imprevedibile dell'incontro tra culture, forme di sensibilità e di intuizione diverse». Era una sintesi (difficile) del suo pensiero complesso.

Non fu certo casuale. Fu certo felice la scelta da parte degli organizzatori di averlo inserito nella Rassegna "Confini". Infatti egli considerava la poetica e la filosofia, la prosa e la poesia luoghi *da attraversare* più che da recitare, per poi ritornare a se stessi, trasformati. Li considerava simili a *quelle frontiere*⁶, a lui molto note, che nella sua vita aveva attraversato tante volte, dalla Martinica a Parigi e ritorno, dal luogo d'origine alla terra di arrivo, all'Università della Sorbonne. Era sempre vivo nella sua memoria il percorso dal mare caraibico, un «mare aperto che diffrange, opposto al Mediterraneo che concentra». Paesaggi *diversi* visti da *un diverso* con uno "sguardo opaco"! Con questo ultimo termine egli sosteneva fortemente un pensiero *non trasparente* ma fondato *sull'opacità* in quanto «non è più necessario 'comprendere' l'altro, cioè ridurlo al modello della mia stessa trasparenza, per vivere con lui o per costruire con lui» (Glissant, 1990)⁷.

⁵ É. Glissant, *Poetica della relazione. Poetica III*, cit., p. 36

⁶ Sul tema "confini" non solo geografici, ma anche "come vengono pensati" cfr. il testo dell'antropologo iraniano Shahrām Khosravi *Io sono confine* Elèuthera, Milano, 2019

⁷ É. Glissant *Introduzione a una Poetica del diverso*, tr. it., Meltemi, Milano, 2020.

Rivedeva e ridimensionava la categoria della *comprensione*, utilizzata spesso solo per rafforzare un pensiero rigido ed autocentrato. Egli era abituato a osservare con gli occhi e con tutti i sensi i paesaggi che gli passavano davanti e anche quelli legati al passato non solo recente. Infatti, il “luogo” non era solo fisico o geografico ma anche particolare, poetico, interiore «in cui viene articolata la parola e vengono condizionati sia il modo sia la sua stessa possibilità di espressione⁸». Il luogo *da cui egli parla* e non solo *di cui* egli parla è anche “il luogo della memoria”. Esso è frutto dell’esperienza storica derivata dai duri tempi della schiavitù e dello sguardo critico verso il mondo attuale in cui versano i paesi caraibici, oppressi da un’alienazione economica e culturale che ne hanno travolto l’essenza stessa⁹. *Poeta-cantore della Relazione* senza enfatizzarne troppo il termine, evidenziandone soprattutto il carattere dinamico e trasformativo di essa per niente scontato e incorporabile. Glissant approfondisce gli aspetti più reconditi della Relazione, esplorandone confini e sconfinamenti, limiti e passaggi oltre, spingendosi verso una zona rischiosa quando «si va alla ricerca della conoscenza di sé e dell’altro».

L’essenza della creolizzazione è nella sua processualità, nella produzione di quel’«*imprévisible*». Il suo pensiero si situa sempre «entre-deux» tra due frontiere, fra due mondi, fra due rapporti.

Renos K. Papadopulos¹⁰ lo definisce come *spazio-tempo relazionale* per indicarne profondità e complessità. Lo psichiatra giapponese Bin Kimura nella sua opera *Tra* afferma:

Viviamo ogni giorno trasportati dall’onda inarrestabile del quotidiano. Eppure il nostro organismo è costantemente in contatto con un fondamento della vita che ci supera e ci sostiene, mentre appare al contempo strutturalmente aperto al mondo in cui accade per noi e per tutti il gioco dell’esistenza... Il principio vitale che regge e armonizza le dinamiche dell’esserci si chiama sé, l’istanza che esprime il nostro essere collocati al confine dell’esperienza, lì dove siamo protesi verso l’altro e incontriamo l’ambiente che ci sollecita e ci nutre.¹¹

⁸ Ibi, p. 16.

⁹ A questo proposito è da segnalare l’iniziativa di Sylvie Glissant che insieme a Patrick Chamoiseau (con cui Edouard aveva scritto *Quando cadono i muri*, Nottetempo, Milano, 2008) per ricordare il marito, ha intenzione di creare in Martinica una Maison des artistes, un Centro culturale riferimento. Parigi gli aveva intitolata il 21 settembre 2021, data della sua nascita, la “Promenade Édouard Glissant” situata in pieno centro di Parigi (7^e arrondissement) vicino alla “Passerelle Léopold-Sédar-Senghor” grande poeta senegalese il primo nero ad entrare nell’Accademie Francaise. Cantore della “Negritudine”!

¹⁰ Renos K. Papadopulos, *Dislocazione involontaria. Trauma e resilienza nell’esperienza di sradicamento* Bollati Boringhieri, Torino, 2022

¹¹ Cfr., Bin Kimura *Tra. Per una fenomenologia dell’incontro*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.

La concezione di Glissant di creolizzazione non rappresenta un processo negativo, una contaminazione come perdita di una presunta purezza¹², ma indica la dinamicità della cultura, del suo divenire, del suo continuum e della sua ricchezza. Per questo è stato talvolta criticato come un paladino enfatico della *ibridità*, della diversità spingendo il suo pensiero dentro facili e semplicistici etichette. In realtà, faceva parte della “antillinità”, alla cui trama culturale appartenevano altri martinicani come Aimé Césaire,¹³ Patrick Chamoiseau e cubani come l’antropologo Ferdinando Ortiz¹⁴ che con il suo concetto di *Transculturation* aveva indicato *l’equità e parità fra le culture* che si influenzavano reciprocamente. In questo quadro *transculturale* inserirei anche gli esponenti africani (Fanon, Lumumba, Senghor) e soprattutto Amilcar Cabral¹⁵ per cui “la cultura è di per sé sovversiva”. Il punto comune a tutti era sottolineare la dinamicità e processualità *dei sistemi culturali*¹⁶ e del loro superamento di tutte le frontiere.

Dal suo ricco percorso filosofico e letterario ci sono da attingere molte riflessioni. Fra queste soprattutto il *suo pensiero relazionale* che si staglia su derive complesse e sempre di grande attualità in un mondo che sembra strutturato *solo sul pronome io* (dimenticando gli altri!) Ben venga la sua riproposizione di termini come singolare/ plurale, io/altri, cultura/

¹² Su contaminazione / purezza rimane insuperato il testo di Mary Douglas, *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna, 1993. In questo lavoro vengono decostruiti sia il concetto di “puro” sia quello di “contaminato” a livello culturale, focalizzando la “vivacità” di ogni processo culturale che nella sua evoluzione si arricchisce sempre di più di elementi estranei che gli fanno perdere la sua iniziale e presunta purezza. Si veda anche A. Ancora, *La contaminazione in psicoterapia: un percorso transculturale* in G. Manetti, a cura di, *Il contagio ed i suoi simboli*, Edizioni ETS, Pisa. Glissant va oltre, sottolineando il *carattere dialogico* processuale che privilegia l’interazione e quindi la nascita di un qualcosa che sfugge e che non si può inglobare. L’incontro diventa *l’avventura conoscitiva della Relazione!*

¹³ A. Césaire, *Toussaint, L’ouverture la rivoluzione francese e il problema coloniale* Alegre edizioni, Roma, 2022. In questo dramma il poeta e drammaturgo antillano descrive l’indipendenza dalla Francia di Haiti, all’epoca Saint-Domingue, la prima colonia a essere sottomessa e la prima a liberarsi dal giogo delle potenze europee.

¹⁴ F. Ortiz *Entre Cubanos*. (Psicologia tropicale) Editions de Ciencias Social la Habana 1993 e *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* Editions de Ciencias Social la Habana 1940. Quest’ultima è stata pubblicata anche in italiano con il titolo *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero* presentazione di Chiara Vangelista edizioni Citta Aperta Troina (En) 2007.

¹⁵ A. Lopes Cabral è uno dei più importanti ideologi e politici dell’intero processo di decolonizzazione dell’Africa. Per ricordare questa figura poliedrica di poeta, diplomatico, ingegnere, botanico, il 20 gennaio 2023, cinquant’anni dopo il suo assassinio, l’Università Luiss di Roma ha organizzato il seminario *Amilcar Cabral cinquant’anni dopo. Visioni per l’Africa e per il mondo*. Si veda il testo Mario de Andrade, *Amilcar Cabral: essai de biographi e politique*, Maspero, Paris, 1980.

¹⁶ A. Ancora *Verso una cultura dell’incontro Studi di Terapia Transculturale*, FrancoAngeli, Milano 2017.

culture a cui viene dato una *nuova coloratura* oltre quella monocromatica. È vero che il suo pensiero “particolare” potrebbe sembrare troppo legato alla sua terra, alla sua esperienza storica della deportazione, alla dipendenza economica e culturale che schiaccia come una nuova forma di schiavitù ogni istanza di una vera autonomia. È altresì vero che le sue scritture vibrano nell’aria fino a raggiungere e toccare tutti, assumendo un valore universale, una diversa armonia! Il pensare/agire come intellettuale martinicano residente in Francia, rappresenta il passaggio da una cultura ad un’altra, sempre fedele alle sue origini e sempre presenti con il *loro carico*! Un invito quindi a salire a bordo *sulla barca* carica del peso della storia e *aperta* allo stesso tempo a relazionarsi con l’*altro*, con *altri* e *nell’altrove*. Il suo “pensiero poetante” suona sempre più attuale nella nostra società talvolta strutturata sulla paura di avvicinarsi, di “toccarsi”¹⁷ con il rischio di sviluppare difese contro *il nemico di turno*. Egli è sempre presente, testimonianza indelebile contro ogni forma di razzismo ed esclusione.

Infine, quando a Parigi incontrò il suo amico Jorge Amado, scrittore brasiliano sensibile alle contaminazioni culturali, pare gli abbia espresso tutto il suo pensiero con una sola frase: “mischiatevi”...!

¹⁷ F. Caproni, *Toccare*, Jaka Book Milano 2020. Per l’autore *toccare* vuol dire anche imparare a stare al mondo e con il mondo, per questo il “tatto” è il senso più pericoloso!

Passaggi tra scienze

*Gian Luigi Corinto**

Antropofagia culturale. Da tabù a totem nel pensiero di Oswald de Andrade

Abstract

The conceit of culture as the cultivation of human abilities comes from the act of cultivating land. An immediate bloody paradox appears because we must hurt the Earth with a knife – the plow coulter – creating both a groove and a border. Drawing the edges of a field with a plow, our ancestors established spatial divisions, and gave a meaning to boundaries. The boundary stones and the walls of towns divided town and country, citizen and peasant, civilized and savage people, separating identities and cultures. One way to cross boundaries is cultural digestion, a concept articulated in the *Manifesto Antropófago* by Brazilian intellectual Oswald de Andrade in 1928. Ingesting the meats allows the cannibal to incorporate the entire world of the enemy and initiate a process of transformation in the other, symbolically feeding on the viewpoint of the devoured, digesting the good, and expelling the waste. The example of samba/bossa-nova musical genre is reported. The typical Brazilian music merged “white” music of European immigrants and “black” rhythms of African slaves producing an original new genre. Educated musician Tom Jobim and João Gilberto eventually used the cannibal bossa-nova to colonize the musical empire of North America and other Western countries.

Keywords

Culture and Borders; *Manifesto Antropófago*; Oswald de Andrade; Transculturality, Music.

* Gian Luigi Corinto, Geografo, nato nel 1953 a Gambassi Terme (FI), insegna Geografia del turismo nell'Università di Macerata. Attualmente si occupa di temi riguardanti le relazioni tra media, ambiente e geografia. Coordinatore del gruppo di ricerca “Ecomusei, Natura e Cultura” dell'AGeI, Associazione dei Geografi Italiani. Editor della rivista International Journal of Anthropology, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze.

Cultura e confini

Transculturale è un binomio che intende attraversare indenne confini accidentati, quando cultura significhi barriere identitarie impervie. *Cultura* e *culto* derivano da *colĕre*, coltivare e ossequiare, che in termini filosofici avvicinano il *dwelling* (esserci-al-mondo), restare in un luogo per abitare una casa o un territorio e creare relazioni di cura e attenzione verso le persone care (Totaro, 2018). Usando questa prospettiva si sottolinea il significato di cultura come coltivazione, come capacità di creare relazioni e prendersi cura di esse. In *colĕre* stanno però anche i significati di crescita e di divisione, appunto considerando che si usa l'aratro per coltivare la terra, cioè renderla fertile e produttrice di raccolti agrari. Dall'atto materiale di coltivare la terra si trae il significato metaforico di cultura come coltivazione delle capacità umane per aumentarle. Qui ci si imbatte subito in un cruento paradosso.

Per arare, per coltrare, la terra occorre tagliarla – ferirla? – usando un coltello, il coltro, il *culter* Latino, si esegue il taglio verticale, mentre il vomere, *vomer*, a sua volta parola latina che significa coltello, taglia in orizzontale la zolla e l'orecchia dell'attrezzo finalmente la rovescia. Con tagli e rovesci l'aratro fertilizza la terra trasformandola in terreno e disegnando la forma dei campi coltivati.

I nostri avi, tracciando con il coltello dell'aratro i bordi di un campo, stabilivano limiti di divisione spaziale e davano un senso ai confini rendendoli visibili. La separazione con segni molto evidenti – le pietre di confine, le mura di protezione delle città – è la separazione tra città e campagna, cittadini e contadini e – di rincorsa – tra civilizzati e selvaggi, tra identità diverse.

Il cruento paradosso si riversa nella complessità semantica del termine cultura. Quando gli esseri umani si trovano a dover coltivare una *terra comune* (in senso materiale o metaforico) dove per entrare bisogna attraversare *confini*, la cosa attinge a un grado di tale complessità da lasciare stupiti/stupidi.

Di fronte a tale stupore/stupidità, gli studiosi hanno pensato bene di separarsi, di spezzettare la conoscenza, specializzandosi e coltivando ciascuno un proprio *campo* recluso, per formulare una serie infinita di accezioni, di significati plurimi e diversi sia nel tempo che nello spazio. Il rischio è la Babele semantica, la separazione scientifica e l'incomunicabilità tra culture.

Non è ammesso dare un significato semplice alla parola cultura tanto più che l'evoluzione storica dell'uso in campi molto diversi della conoscenza ne ha allargato il senso a dismisura. Le scienze sociali e i *Cultural Studies* (Williams, 1983) attribuiscono un significato molto ampio al termine per designare tutto quello che non è "innato" negli esseri umani, ma che deriva

da una combinazione di elementi materiali, artefatti, con elementi cognitivi, prodotti dalla mente umana e per i quali il termine anglosassone *mentifact* indica idee, credenze, valori. Ampliando troppo il senso di questo modo di pensare si corre il rischio di considerare “tutto” come “cultura”, ovvero se tutto è cultura finisce che niente sia cultura (Ainis, 2009).

L'inventore dei *Cultural Studies*, attribuisce all'intricato sviluppo storico della parola la produzione di significati confusi e sovrapposti in quasi tutte le lingue europee. Questo evidenzia una sorta di paradosso *contrario* rispetto a quello prima segnalato di un significato cruento di *cultura*, e cioè che è proprio la complessità del significato del termine che dà massima importanza all'approccio *trans-culturale* nello studio delle scienze umane e quindi a una rappacificazione intellettuale capace di oltrepassare i confini.

Messi come siamo di fronte a tanta complessità, per tentare un riordinamento, si sceglie di semplificarla segnando – appunto – confini. Ovvero, prima di tutto, conviene almeno separare l'uso teorico della parola da quello operativo. Questa operazione permette di evitare la trappola di credere che tutto sia cultura e tutto sia culturale. Si può procedere dividendo la semantica in due ambiti:

- (i) uso nelle scienze antropologiche e sociali;
- (ii) uso funzionale/operativo.

Secondo l'approccio antropologico e sociale cultura è “un insieme di abitudini, credenze, comportamenti, costumi, valori e pratiche comuni e condivisi da un gruppo sociale”. Gruppo in tal caso significa ogni insieme di persone o cose vicine tra di loro o considerate e classificate come tali. I caratteri che definiscono un gruppo sono segni, simboli, testi, linguaggi, manufatti, tradizioni orali e scritte, ogni altro mezzo che contribuisce a stabilire l'*identità distintiva* del gruppo e, quindi, a fornire il mezzo col quale il gruppo si differenzia dai membri di ogni altro gruppo. Questo apre un ampio settore di studi che ruotano intorno al ruolo che i fattori culturali giocano nei riguardi dei risultati economici di una comunità, cioè sui legami che si stabiliscono tra cultura ed economia di una società umana.

Nel secondo caso, di un suo uso operativo, il termine va trattato come aggettivo, in quanto *culturale* è aggettivo che indica le attività – e i prodotti relativi – praticate con l'intento di educare le menti invece di acquisire mere abilità tecniche e specialistiche. Conviene usare l'aggettivo in espressioni come *bene culturale*, *istituzioni culturali*, *industrie culturali*, il *settore culturale* dell'economia (Throsby, 2001, 2010).

Detto che il concetto di cultura porta con sé sia cura che cruento divisioni e separazioni identitarie, resta il problema di come attraversare i confini, come transitare da una cultura all'altra, come attingere a un *livello transculturale*, appunto per prendersi cura non solo dei simili ma dei differenti.

Il Manifesto Antropófago di Oswald de Andrade

Un modo per superare i confini è la digestione culturale, concetto articolato nel *Manifesto Antropófago* dall'intellettuale brasiliano Oswald de Andrade (1928) che, per primo, espresse un'idea ancora oggi considerata l'unica di natura filosofica nata in Brasile (Viveiros de Castro, 2012).

Come in altre parti del mondo, in Brasile l'antropofagia era ritualmente praticata con l'ingestione di carne umana da parte di tribù native, tra le quali quella dei *Tupinambás*. L'ingestione delle carni permette al cannibale di incorporare l'intero *mondo* del nemico e di avviare un processo di trasformazione nell'altro, alimentandosi simbolicamente del punto di vista del divorato, digerendo il buono ed espellendo le scorie. Nel discorso di Andrade la pratica è una metafora dell'assimilazione della cultura europea ma, anche e soprattutto, strumento per interpretare il colonialismo socio-culturale, le sue strutture agenti e, non ultima, una terapia da adottare per affrontare la decolonizzazione.

Il *Manifesto* di Andrade ebbe larga influenza in molti campi della cultura brasiliana, letteratura, musica, cinema e teatro. L'idea è riverberata in movimenti socio-culturali come il *Tropicalismo* (Perrone, 1990) e il *Cinema Novo* (Johnson, 1984), pur se l'influenza dell'*Antropofagia* di Andrade appare non pienamente valorizzata come pensiero filosofico capace di indurre una prassi.

Tale pensiero anticipa di decenni quello decoloniale perché considera capitalismo e colonialismo come aspetti di strutture più ampie di potere non pertinenti alla modernità ma piuttosto a un preesistente potere patriarcale. Solo pensando tale potere dal punto di vista dell'inferiore, sarà possibile concepire un progetto di resistenza anche contro la dominazione coloniale.

Oswald de Andrade compose il suo *Manifesto* avendo come riferimento sia autori come Freud, Marx e Montaigne, sia le pratiche socioculturali dei popoli nativi che abitavano il Brasile ben prima dell'arrivo dei colonizzatori europei. Andrade formulò un'idea nuova di mondo agendo all'interno del movimento modernista che era arrivato in Brasile durante gli anni Venti. Egli avanzava idee critiche rispetto all'importazione entusiastica di tutti gli *ismi* artistici di origine europea, surrealismo, cubismo, futurismo e primitivismo, importazione auspicata da un altro Andrade, il musicologo Mario, promotore della *Semana de Arte Moderna*, convocata nel febbraio del 1922, per discutere quali dovessero essere le fondamenta dell'identità nazionale brasiliana.

Negli anni Venti in Europa il movimento Surrealista scuoteva le certezze culturali autoctone, amava l'esotismo, il diverso, l'inconsueto e il ribaltamento delle forme. I surrealisti per fare politica divennero

temporaneamente comunisti, separandosi poi tra chi continuò a fare arte e chi trasformò gli studi sull'esotismo in etnografia e in museologia (Lewis, 1993).

Nel 1925, cioè prima del *Manifesto*, Oswald de Andrade aveva concepito la *Poesia Pau Brasil* come fosse un prodotto da esportare, appunto il colorante rosso estratto dall'albero *Pau Brasil*, con l'intento preciso di combattere lo storico riflesso brasiliano di imitare la cultura europea. Riteneva paradossale credere che modelli alieni servissero a forgiare l'autenticità brasiliana. Il *Pau Brasil* è originario e ha legno rosso come la *bruce*, da cui prende origine il nome coloniale del Paese. Andrade già cercava nell'albero del Brasile il simbolo di un'identità nazionale fondata su modelli non-europei.

Col *Manifesto Antropófago*, Oswald fa un passo in avanti, intravedendo la risoluzione del problema di convivenza con *diverso da sé* demistificando l'intento nazionalistico basato su una cultura europeizzante. Come i cannibali nativi che avevano mangiato i primi colonizzatori, la cultura brasiliana avrebbe dovuto "digerire" le idee europee per produrre una cultura completamente nuova (Andrade, 1928; Wasserman, 1994).

Con 51 aforismi disposti intorno alla figura di *Abaporu* (abá (uomo) + poro (persone) + 'u (mangiare), disegnata in forme surrealiste da Tarsila do Amaral, moglie di Oswald, il *Manifesto* espone gli effetti pericolosi del colonialismo.

Il primo aforisma riassume tutti gli intenti del movimento culturale: "Solo l'Antropofagia ci unisce, Economicamente. Socialmente. Filosoficamente." (Andrade, 1928, p. 7).

Il richiamo è al *Manifesto* di Marx ed Engels del 1848, e al motto "proletari di tutto il mondo unitevi". Né l'essere proletari né la questione salariale bastano a unire tutti gli sfruttati del mondo, a prendere possesso dei mezzi di produzione e ottenere una società più giusta. Gli indigeni del Brasile che ne sapevano di salario? e di industria? bisognava proprio che tutti diventassero proletari per rendere possibile la liberazione degli esclusi formando una classe consapevole? non c'è un'altra strada per vedere la liberazione, e combattere il colonialismo? Questo si chiedeva Oswald de Andrade, e la risposta del *Manifesto* fu appunto: Antropofagi di tutto il mondo unitevi!

L'esclusione non è solo economica, ma sociale e filosofica e non riguarda solo i proletari ma, nel sistema coloniale, si manifesta su molti livelli. L'*Antropofagia* è una metafora del comportamento degli indigeni quando videro i primi colonizzatori ma, soprattutto, la diagnosi di un'intera società traumatizzata dal colonialismo, e una terapia contro il pericolo del dilagare di un Super-ego privato che diventa collettivo.

Il *Manifesto* intende sostituire la coppia borghesia/proletariato con patriarcato/matriarcato, non una opposizione causata dall'economia, ma

una preesistente di natura sociale. Il modello interpretativo europeo non può essere adatto alle pratiche sociali del primo '900 in quella parte del pianeta che i Portoghesi hanno chiamato Brasile.

Il pensiero europeo privilegia la prevalenza dell'economia sulla società, e Andrade propone non di opporre una classe sociale (il proletariato) a un'altra (borghesi o capitalisti) ma una serie di pratiche sociali a quelle che rendono possibile l'affermarsi del capitalismo e lo scontro proletari-borghesi. Peraltro, il pensiero di Karl Polanyi, ungherese, quindi europeo, nel 1944 definisce "società del mercato" quella che ha pratiche sociali che determinano la divisione in classi, che trasformano la terra (con la proprietà privata), le persone (come forza-lavoro), e la moneta stessa in merci. Tali pratiche sociali non esistevano prima del medioevo in Europa né prima della colonizzazione tra le popolazioni indigene (Polanyi, 1944/2001).

La società del mercato (dello scambio) è fondata sul *patriarcato*, dove i maschi prevalgono e che trasmette il *patrimonio* (l'eredità del padre) spezzettando di generazione in generazione la proprietà in piccole proprietà private, che originano sia la divisione in classi sia la suddivisione della terra in territori, a loro volta istituzionalizzati nello Stato.

Nelle terre tropicali, prima dell'arrivo dei Portoghesi, esisteva la proprietà comune delle terre, che Andrade definisce *matriarcato*, allo stesso modo dei figli che non sono del padre, ma della tribù. Il *patrimonio* e le *classi* si diluiscono nella tribù, l'*intero sociale* responsabile delle relazioni tra persone. In altre parole, tribù invece di famiglia, terre di proprietà comune invece di privata, assenza di stato invece di stato diviso in classi. Una situazione che Andrade aveva visto pre-esistere nel Brasile pre-coloniale.

È possibile un'interpretazione attuale. L'opposizione patriarcato/matriarcato non è lo scontro uomo/donna in senso letterale, ma riguarda piuttosto l'origine dell'autorità: le usanze della comunità contro l'arbitrio (*arbitrium*, il giudizio) della legge positiva imposta dalla società del mercato dei maschi.

I portoghesi battezzarono il Brasile col nome del *Pau Brazil*, un prodotto da esportare, sostituendo il nome con il quale gli indigeni chiamavano la loro terra, *Pindorama*, la terra delle palme, una terra dove le comunità egalarie esistevano prima che arrivasse il surrealismo/modernismo/comunismo europeo con la promessa di un'eguaglianza futura, dopo aver prima prodotto e poi superato le divisioni in classi.

Andrade intende trasformare ciò che per gli europei è un tabù (l'antropofagia) in un totem, un oggetto sacro alla comunità. Il terzo aforisma amleticamente recita: "Tupì o non Tupì?", essere o non essere Tupì, il nome della popolazione indigena, parlare o non parlare la loro lingua?

La soluzione sta nel recuperare l'istinto primordiale dell'umanità alla pigrizia, a non lavorare, a non volere un salario, ma a giocare. Quando l'*Homo Ludens* avrà il sopravvento sull'*Homo Faber*, *Viator*, *Sapiens*, l'umanità compirà il suo destino di fantasia, invenzione e amore.

Musicisti cannibali

È tempo di fare almeno un esempio di cannibalismo culturale. E conviene stare nel confronto tra Brasile e mondo, tra cultura brasiliana e occidentale, in particolare nel settore della musica popolare. Oggi la musica brasiliana ha grande successo nel mondo intero ed è tra gli stereotipi identitari del paese insieme al calcio e al Carnevale.

Prima di procedere oltre col racconto delle vicende musicali, un inciso linguistico. *Suonare* in portoghese è *tocar*, ma l'inglese *to play*, che significa anche giocare, richiama direttamente l'*Homo Ludens* di Andrade, l'umanità che provvede all'amministrazione della natura tramite il consumo piacevole (*playful consumption*) al posto dell'amministrazione del mercato tramite il lavoro produttivo.

L'intreccio culturale musicale che si narra coinvolge Europa, Brasile e Stati Uniti, ed è questo. Il musicista francese Darius Milhaud ebbe modo di soggiornare in Brasile tra il 1917 e il 1919 come segretario del ministro plenipotenziario Paul Claudel (Miller, 2003). Provava, come tutti gli europei ospiti di terre lontane, una forte attrazione per l'esotismo che produceva un immaginario utopico inventato, una percezione stereotipata della cultura locale. Milhaud era profondamente attratto dal paesaggio sonoro del Brasile, di cui stimava musica e compositori (Appleby, 1983; Coelho, Koidin, 2005). Rapito dall'esotismo musicale, letteralmente "rubò" il nome di una canzone, *O Boi no Telhado* del musicista Zé Boiadêro (Thompson, 2002), per dare un titolo a una sua composizione *Le boef sur le toit*. L'opera fu composta come pantomima teatrale ricucendo e mescolando – citando/rubando (Siquera, 1967) – una trentina di temi di *choro* e *maxixe*, molti dei quali attribuiti ad Ernesto Nazareth al quale, del resto, il musicista francese tributava la propria comprensione dell'anima brasiliana (Appleby, 2002; Thompson, 2002). L'opera ebbe molto successo ed è ancora eseguita.

Come Milhaud, molti altri francesi vedevano l'aspetto colorato e sensuale del Brasile. Le cose apprezzate dai Francesi iniziarono a piacere anche ai Brasiliani a Parigi in vacanza o per studio, come segni di "quel Brasile 'cordiale' che mostrava tutta la propria primitiva freschezza." (Bopp, 1966, p. 15). I Brasiliani rientravano da Parigi avendo visto che i caratteri nazionali di sensualità e vicinanza con la natura, ritenute da alcuni di loro la causa di fondo dell'arretratezza del Brasile, erano inve-

ce visti positivamente all'estero. Tarsila do Amaral, sposa di Oswald de Andrade, era tra questi per aver soggiornato a Parigi nel 1920 dove aveva frequentato l'Académie Julian, una rinomata scuola di pittura, e l'atelier dell'artista Émile Renard.

Darius Milhaud è stato un cannibale che la critica brasiliana taccia come ladro irricoscente (Thompson, 2002), la cui operazione è in bilico precario tra furto, plagio, imitazione, ibridazione, ammirazione, colonizzazione.

Intanto i musicisti brasiliani stavano mettendo in atto la filosofia del *Manifesto* di Andrade producendo musica ibrida che, a partire dai primi anni Sessanta, è riuscita a "colonizzare" la cultura musicale e il mercato discografico europeo e nordamericano. Di questa capacità colonizzatrice, il successo della *samba-bossa-nova* è un esempio eclatante (Lang, 2002).

La ricerca di indipendenza culturale era iniziata prima, preceduta dalla separazione politico-territoriale dall'Impero Portoghese. Il Brasile divenne regno indipendente nel 1822 e Repubblica Federale nel 1889. Proprio il dibattito culturale intorno alla musica giocò un ruolo determinante nella costruzione (*construção*) dell'identità nazionale (Fiorin, 2009). A cento anni dall'indipendenza politico-amministrativa, un evento denominato *A Semana de Arte Moderna*, organizzato dall'11 al 18 febbraio 1922, vide la partecipazione di un gruppo di intellettuali guidati dal musicologo Mario de Andrade (Fraser, Béhague, 2015), che aveva lo stesso cognome di Oswald senza esserne parente, ma dal quale si differenziava molto per le posizioni politiche. L'evento è stato fondamentale nella storia culturale del Brasile, perché era un'occasione ricercata per discutere il futuro unitario di tutte le espressioni artistiche espresse nel paese (Krueger, 1974). Gli intellettuali concordarono che il genere musicale popolare denominato *choro* fosse il substrato culturale unificante (Livingston, Caracas Garcia, 2005), la vera "madre" di ogni altro genere o sotto-genere musicale successivo. Altre forme musicali folcloriche, legate alle popolazioni indie autoctone, indagate a fondo da musicisti classici brasiliani come Heitor Villa-Lobos, hanno prodotto risultati artistici riconosciuti, ma non hanno dato luogo a un contributo determinante alla costruzione identitaria nazionale (*Ibidem*).

La *Semana* fu senza dubbio vissuta come un evento culturale innovativo e rivoluzionario. Tuttavia, durante gli anni seguenti, particolarmente delicati a causa della crisi del 1929, la spinta rivoluzionaria dovette fare i conti con la reazione delle classi ricche oligarchiche. In seguito a un colpo di stato incruento condotto dai militari, Getúlio Vargas, candidato risultato perdente alle elezioni, fu invece nominato il 24 ottobre 1930 Presidente *ad interim* della Repubblica. In un clima segnato da contraddizioni sociali e condizionamenti politici, la rottura culturale proposta durante la *Semana* fu strumentalizzata dalle classi oligarchiche per le-

gittimare la politica di compromesso tra le oligarchie urbana e rurale, quest'ultima composta da potentissimi e molto scontenti possidenti terrieri (Napolitano, Wasserman, 2000). Il padre della *Semana*, Mario de Andrade, che cercava un affrancamento culturale dai movimenti artistici europei, si trovò dalla stessa parte degli oligarchi nel promuovere un nazionalismo orgoglioso, oggettivando cultura e folclore musicale popolare in strumenti politici (Suárez, Tomlins, 2000).

In questa turbolenta situazione sociale e politica, il paesaggio sonoro dei Brasiliani era molto diversificato perché le diverse classi sociali avevano orecchi e sensibilità disparate. Non era facile individuare un unicum riconosciuto da tutti. Nelle classi popolari si era diffusa una danza licenziosa, denominata *maxixe*, musicata su ritmi eredi del *choro*. Era un ballo "sporco", mal visto dalla classe al potere, che lo vietava come un ballo per "gente di malaffare" (Chasteen, 2014).

Il *maxixe* evolveva spontaneamente da danze europee tradizionali, il valzer e la polca, le cui composizioni erano eseguite da musicisti di origine africana che introducevano, rispetto alla notazione scritta, variazioni improvvisate e ritmi sincopati, tipici della cultura africana. Il ballo era nato negli spazi sociali più emarginati della *Cidade Nova* di Rio de Janeiro, area urbana in espansione irregolare che ospitava schiavi liberati, poveri europei e brasiliani provenienti dalle province rurali. La promiscuità e l'illegalità erano altissime, ma erano substrato fertile per una creatività popolare dirompente. La classe media che si stava arricchendo ed espandendo chiedeva maggiore libertà e per differenziare i propri gusti musicali da quelli dei salotti borghesi, delle chiese e dei teatri d'opera (Kiefer, 1982) frequentava questi bassifondi urbani per ballare più liberamente e praticare contatti corporali finora repressi (Chasteen, 2014).

All'epoca, dalle parti della *Cidade Nova*, esistevano club clandestini, con sede in case ad un piano, con finestre a gelosia. Erano ritrovi per danzare, frequentati da gente di malaffare. Si chiamavano club *maxixe*, nome che in seguito ha indicato la caratteristica danza locale e che ha ora una reputazione accettabile, dopo che è stata adottata nelle grandi città, in grandi sale e locali d'intrattenimento [...]. Questi club *maxixe* erano noti per le danze sfrenate ed erano visti come ritrovi molto modesti, a causa di preconcetti politici e sociali. (Efegê, 1974, p. 35, mia traduzione).

La natura licenziosa della danza *maxixe* è evidente sia perché prende il nome della pianta del cetriolo, sia nella proposta del musicologo Efegê di adottare la grafia *machiche*, per designare il ballo come un'energica danza del "macho" (*Ibidem*).

Il termine, secondo una versione del musicista Heitor Villa-Lobos, che l'ha raccolta da un vecchio di ottanta anni, ha preso il nome da un personag-

gio, chiamato *Maxixe*, della Società del carnevale Estudantes de Heidelberg, che danzava il lundu in una maniera del tutto nuova. Fu imitato e tutta la gente iniziò a ballare “come il Maxixe”. Alla fine il nome passò alla danza. (*Ibidem*, p. 37).

La danza libera e sensualmente era il ritmo del carnevale già sul finire del secolo XIX. Il *lundu* rinvenibile nella citazione e la *modinha* erano forme originali di musica brasiliana, già diffuse durante il XVII secolo e citate da musicisti educati (Lesser, 2013).

Durante il periodo storico dominato dal regime di Getúlio Vargas, il potere centrale usò molto la radio per diffondere la musica come elemento unificante nazionale (Fraser, Béhague, 2015) e numerosi artisti divennero famosi, come Ary Barroso autore di *Acquarea do Brasil* e voce della radio nazionale (McCann, 2004). Gli anni Cinquanta e Sessanta videro declinare il fenomeno, che riprese vita negli anni Settanta, per interesse della dittatura allora al potere, per poi declinare nuovamente (Livingston, Caracas Garcia, 2005).

La danza del *maxixe*, come visto, riprendeva e derivava dal *choro*, che prendeva forma concreta dall'improvvisazione di suonatori riuniti in gruppo (*conjunto*) e che costituiva un genere musicale già riconosciuto tra la fine del XIX e i primi due decenni del XX secolo. La melodia era europea ma era innestata su un ritmo complesso e sincopato di origine africana, fondato su una vera e propria sfida di bravura tra esecutori improvvisatori (Livingston, Caracas Garcia, 2005). L'esecuzione era tradizionalmente affidata al terno, tre chitarre, cui si aggiungevano *cavaquinho*, piccola chitarra a quattro corde, flauto e *pandeiro* (tamburello) (Coelho, Koidin, 2005). Gli esecutori erano dilettanti molto abili che, nel tempo libero, suonavano a pagamento in occasioni danzanti. *Choro* letteralmente significa “lamento”, ma secondo alcuni non identifica lo stile di esecuzione ma la formazione musicale, in cui il solista (flauto, *cavaquinho* o mandolino brasiliano, *bandolim*) esegue la melodia mentre il resto degli strumentisti improvvisa accompagnamento ritmico e contrappunto (Livingston, Caracas Garcia, 2005). Un'altra interpretazione fa ritenere che il lamento fosse quello dei suonatori che “piangevano” per essere pagati e di chi pagava che “piangeva” nel farlo (*Ibidem*).

Alle composizioni di *maxixe* si dedicarono moltissimi compositori brasiliani (Coelho, Koidin, 2005; Efegê, 1974), tra i quali sono da segnalare musicisti formati al Conservatorio di Rio de Janeiro, come Tupynambá, Chiquinha Gonzaga, prima donna compositrice di questo genere, e il già citato Ernesto Júlio de Nazareth (Andrade, 1963).

Il contributo all'identità musicale nazionale dato da questi compositori educati al Conservatorio, è stato irrobustito in seguito da Alfredo

da Rocha Vianna Filho, noto come Pixinguinha, autore non istruito che fino dagli anni Venti cercò di definire uno stile unitario a partire dal *choro*. Questo musicista “illetterato” è riuscito a innestare sulla tradizione ritmica del *choro-maxixe* le armonizzazioni tipiche del jazz del tempo. Il suo gruppo musicale *Os Oito Batutas* (Gli Otto Straordinari Musicisti), era “ibrido” anche in altro senso, composto com’era da suonatori bianchi e neri come lui. Il *mood* della formazione rispondeva perfettamente alla richiesta nazionalista della classe al potere di avere un genere tipicamente brasiliano (Livingston, Caracas Garcia, 2005) tanto che il gruppo ebbe in patria un successo straordinario e larghissimo, ripetuto in Europa e negli Stati Uniti. La tournée in Francia nel 1922 fu finanziata dal milionario Arnaldo Guinle, un bianco che vedeva nel nero Pixinguinha l’ambasciatore perfetto della cultura brasiliana. Il grande successo di pubblico era tuttavia pari alle polemiche suscitate dall’élite bianca di Rio de Janeiro (Crook, 2008), sulla scia di una controversia avviata dal musicista Catulo da Paixão Cearense sull’opportunità che il capo dello Stato, Epitácio Pessôa, accogliesse la visita della coppia reale del Belgio nel 1920 con la musica di un nero invece che con la propria (Livingston, Caracas Garcia, 2005).

Nonostante le grandi polemiche contemporanee, Pixinguinha e il suo stile sonoro costituiscono senza dubbio il punto di svolta per la nascita di un’identità musicale brasiliana per come ancora oggi la possiamo percepire e che possiamo ricondurre alla poetica cannibale. La sua influenza sulla musica di Antonio Carlos “Tom” Jobim e di João Gilberto è rivendicata dai due inventori della bossa-nova, ed è fondamentale per la prosecuzione, l’evoluzione e la definizione contemporanea dell’identità musicale brasiliana (Jobim, 2011). La coppia erede di Pixinguinha ha il merito della diffusione nel mondo, a partire dagli Stati Uniti, della bossa-nova, sound evoluto del samba e discendente colto dai lombi popolari del *choro* e del *maxixe*.

Soprattutto Tom Jobim aveva una cultura musicale classica e aveva il chiaro intento di fondere armonizzazioni complesse con linee melodiche originali. La sua formazione musicale era colta, come allievo del musicista tedesco Hans-Joachim Koellreutter (1915-2005) direttore d’orchestra, compositore, scrittore ed entusiasta sostenitore del sistema dodecafonico di Arnold Schoenberg (McGowan, Pessanha, 1998). Per sfuggire al nazismo, questi ha vissuto dal 1937 in Brasile dove ha esercitato grande influenza anche come didatta di artisti brasiliani divenuti molto noti nel mondo come Gilberto Mendes e appunto Tom Jobim. Sotto la guida del maestro tedesco, Jobim studiò le armonizzazioni a dodici note nell’opera di Schoenberg, ma anche quelle più intriganti e libere di Igor Stravinsky, per produrre musica ibridata con ritmi afro-jazz appresi da artisti musicalmente quasi illetterati (Jobim, 2011; Mawer, 2014). Le sue

composizioni fondono cultura alta e bassa, bianca e nera, in una forma di espressione musicale perfettamente identificabile con il Brasile, capace di superare ogni stereotipo.

La digestione reciproca di culture diverse – europea, africana, nordamericana – si sublima definitivamente nella capacità di scrittura ed esecuzione di Tom Jobim e João Gilberto. È del 1967 l'album *Francis Albert Sinatra & Antonio Carlos Jobim*, che Sinatra realizza assieme al compositore brasiliano per la Reprise Records. Di fatto, il disco che dà origine al cosiddetto jazz-samba è una raccolta di canzoni di Tom Jobim, tra cui spicca l'ormai immortale *The Girl from Ipanema*, versione con testo inglese della *Garota de Ipanema*, composta nel 1962 insieme a Vinícius de Moraes. I versi furono ispirati al poeta da una giovane ragazza di quindici o sedici anni che ogni giorno passava davanti al Veloso, un locale di Rio de Janeiro sul litorale di Ipanema. Moraes canta la bellezza femminile brasiliana e con essa l'intera bellezza del Brasile.

La fusione tra cultura musicale brasiliana e nordamericana nel jazz-samba appare in tutta evidenza come una solenne conferma sia delle ragioni poetiche che Oswald de Andrade aveva manifestato con la *Poesia Pau Brasil* che di quelle cannibali espresse con il *Manifesto Antropófago*.

Bibliografia

- Andrade O. de
1928 Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil, in “Revista de Antropofagia”, I (I), p. 3 e 7.
- Appleby D.P.
1983 *The Music of Brazil*, University of Texas Press, Austin (TX).
- Appleby D.P.
2002 *Heitor Villa-Lobos: A Life (1887-1959)*, Scarecrow Press Inc., Lanham (MA).
- Bopp R.
1966 *Movimentos modernistas no Brasil (1922-1928)*, Livraria São José, Rio de Janeiro.
- Coelho T., Koidin J.
2005 *The Brazilian Choro: Historical Perspectives and Performance Practices*, in “The Flutist Quarterly”, Fall, pp 44-54.
- Crook L.
2008 *Music of Northeast Brazil*, Routledge, London.

- Efegê J.
1974 *Maxixe. A Dança Excomungada*, Conquista, Rio de Janeiro.
- Fiorin J.L.
2009 *A construção da identidade nacional brasileira*, in “Bakhtiniana”, 1(1), pp. 115-126.
- Jobim H.,
2011 *Antonio Carlos Jobim. An Illuminated Man*, Hal Leonard Books, Milwaukee (WI).
- Johnson, R.
1984 *Brazilian Cinema Novo*, in “Bulletin of Latin American Research”, 3(2), pp. 95-106.
- Kiefer B.
1982 *História da Música Brasileira*, Movimento, Porto Alegre.
- Lang G.
2002 *Cannibalizing Bossa Nova*, in M. Diaz-Diocaretz (a cura di) “Critical Studies, Music, Popular Culture, Identities”, Rodopi., Amsterdam-New York, pp. 181-197.
- Lesser J.
2013 *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*, Cambridge University Press, New York.
- Lewis, H.
1993 *Surrealists, Stalinists, and Trotskyists: Theories of Art and Revolution in France between the Wars*. In “Art Journal”, 52(1), 61–68.
- Livingston T.E., Caracas Garcia T.G.
2005 *Choro. A Social History of a Brazilian Popular Music*, Indiana University Press, Bloomington (IN).
- McGowan, C., Pessanha, R.
1998 *The Brazilian Sound: Samba, Bossa Nova, and the Popular Music of Brazil*, Temple University Press, Philadelphia.
- Napolitano M., Wasserman M.C.
2000 *Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira*, in “Revista Brasileira de História”, 20(39), pp. 167-189.
- Perrone, C.
1990 *Poesia concreta e tropicalismo*, in “Revista USP”, (4), pp. 55-64.

Polanyi, K.

1944 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, reprinted in J. Stiglitz and F. Block (eds) (2001), Beacon Press, Boston.

Siquera B.

1967 *Ernesto Nazareth na música brasileira*, Gráfica Editôra Aurora, Rio de Janeiro.

Suárez J.I, Tomlins J.E.,

2000 *Mário de Andrade. The Creative Works*, Associated University Press, London.

Thompson D.

2002 *Como o Boi ganhou seu nome, e outras lendas parisienses*, in “As Crônicas Bovinas”, disponibile su http://daniellathompson.com/Texts/Le_Boeuf/cron.pt.5.htm, accesso il 7 dicembre 2022.

Totaro F.

2018 *Cultivation, generation and production*, in “International Journal of Anthropology”, 33(3-4), pp. 255-264.

Viveiros de Castro E.

2012 *Transformação na antropologia, transformação da antropologia*, in “Mana”, 18, pp. 151-171.

Wasserman R.R.

1994 *Exotic Nations: Literature and Cultural Identity in the United States and in Brazil, 1830-1930*, Cornell University Press, NY.

*Carla Corradi Musi**

Per una poetica delle relazioni tra le culture delle società industrializzate e le culture sciamaniche ugrofinniche e siberiane

Abstract

In order for relations between today's industrialized cultures and Siberian and Finno-Ugric shamanic cultures to produce fruitful results in a poetic dimension, it is first of all necessary to eliminate long-standing Eurocentric prejudices. Unfortunately, the identity paradigms of Western thought, which have been imposed for a very long time, masking their reductive intentions towards "other"-thoughts, continue to hinder transcultural processes. An impediment to the development of these processes are also those interpretations of shamanism, which, even with the aim of conferring dignity on it, propose an inadequate interpretation: this is the case of shamanism considered as a religion by Mircea Eliade or of the ontological perspectives applied to the shamanic concept of person. Even today, modern societies, in their relations with "other"-cultures, are unable to reach the "agreement of differences", fundamental for the "poetics of relationship" which was proposed by Édouard Glissant. In this way, they lose the opportunity for growth and development offered by cross-cultural contamination, which proceeds from the bottom up and on different levels in relation to each other, without internal hierarchies. In the ecosystem of inclusion, shamans, experts in metamorphosis, who know how to activate it in themselves and in others, can offer very useful suggestions to modern societies. This study aims to identify, from a poetic perspective, some of the elements of shamanism which represent a constructive source of inspiration for globalized societies, grappling with very serious problems, from social to environmental and existential. The survival of Siberian shamanism's

* Carla Corradi Musi. Già professore ordinario di Filologia ugro-finnica all'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, ha pubblicato più di 190 studi, tra cui diversi libri, saggi e articoli, sulle popolazioni ugro-finniche, con particolare riferimento alle loro tradizioni sciamaniche, esaminate da un punto di vista inter-disciplinare e comparativo-contrastivo. I suoi più recenti lavori sono focalizzati sugli elementi dello sciamanesimo ugro-finnico che possono costituire uno spunto di riferimento per chi vive nelle società "moderne" e sente il bisogno di riplasmare la propria identità individuale perduta, in un'ottica d'inclusione globale. Ha organizzato convegni internazionali e ha partecipato a tanti congressi internazionali.

CORRADI MUSI Carla
Per una poetica delle relazioni tra le culture delle società industrializzate e le culture sciamaniche
ugrofinniche e siberiane
10.7413/tran0009

values, featured in Finno-Ugric cultures, shows that this system of thought constitutes a deep philosophy of life, functional in every age, up to today. This type of shamanism maximizes the importance of the relationships between the various beings of the cosmos, each conceived as an individual belonging to a specific species, in the same vein as men. Since every person is potentially ambivalent, the fight against evil is fundamental for the affirmation of good. Not surprisingly, the shaman is a master of struggle who knows how to overcome the conflicting forces which threaten the need for mutual respect between the different people of the cosmos. In particular, he knows the laws of nature, its capacity for renovatio and its destructive force, and he is concerned with keeping it safeguarded by his community. He reminds everyone that the resources of nature are living cultural assets. This conception draws from ancestors' myths that attribute a sentient soul to every element of the world, regardless of their species. The shaman is a professional who works for the good of his community, of which he represents the "historical memory": his knowledge allows him to build the future on the basis of the past and the present without interruption, activating a renewing metamorphic process. The shaman interprets the mistakes of the past as a way to improving the present, in accordance with the conception of the complementarity of good and evil. He knows how to heal diseases with traditional methods of treatment no less effective than those of official medicine: knowing better, even from a genealogical point of view, each member of his community, he can make use of individualized therapies and, after healing, help his patients to solve any problem triggered by the disease, be it psychic or social, avoiding the feeling of abandonment. The current mentality of industrialized societies, which has economic progress at its core, calls for a change informed by ancient cultural wisdom: Siberian shamanism, which has been forgotten or misunderstood, constitutes a precious model for cultural and environmental sustainability.

Keywords

Siberian/Finno-Ugric shamanism, industrialization, transculturality, inclusion, sustainability

La forza di sopravvivenza dello sciamanesimo di matrice siberiana, che ha lasciato indelebili segni anche nella cultura degli Ugrofinni, compresi quelli che si sono da secoli stanziati in Europa occidentale, è una chiara testimonianza di quanto quel sistema di pensiero costituisca una filosofia di vita saggiamente elaborata, funzionale in ogni epoca, soprattutto nei periodi di crisi. Lo sciamano è, di fatto, il maestro per eccellenza nel metamorfosare le crisi altrui in risorse rinnovatrici. Nel momento della "chiamata" alla vocazione sciamanica, egli riesce a metamorfosare la propria crisi personale in una forma di renovatio. Durante

questo viaggio supera le prove iniziatiche che continua ad affrontare quando entra negli stati alterati di coscienza al fine di risolvere i problemi degli individui o dell'intera comunità, che include esseri umani e non umani. Le crisi individuali e comunitarie e quelle dello sciamano sono cosmopolite poiché si basano sulle connessioni e sulle relazioni tra le varie specie degli esseri presenti nel globo e dei loro spiriti. Questo desiderio di riconnettersi con la natura e con la sensibilità di altri esseri viventi non umani è evidente anche nel cosiddetto neosciamanesimo, in aumento oggi nei contesti moderni. Il mio obiettivo è quello di individuare, nella dimensione glissantiana della "poetica della relazione", alcuni degli elementi dello sciamanesimo ugrofinnico e siberiano che costituiscono una fonte costruttiva di ispirazione per le società globalizzate, alle prese con molteplici crisi, esistenziali, sociali e ambientali e incapaci, nelle loro relazioni con le culture- "altre", di stringere un proficuo "accordo delle differenze" (Glissant 1990). In tal modo, le società moderne perdono l'opportunità di crescita e di sviluppo rappresentata dalla contaminazione delle culture.

Quest'ultima, procedendo dal basso verso l'alto e su diversi livelli in relazione tra loro, senza gerarchie interne, riporta alla memoria la circolazione aperta tra concetti, propria del pensiero rizomatico (Deleuze, Guattari 1980).

1. Il processo denigratorio della cultura dei nativi

Purtroppo oggi chi si sente intellettualmente superiore perché vive nel mondo industrializzato guarda alle credenze tradizionali come a espressioni di una mentalità primitiva (nel senso dispregiativo dell'attributo) e non riesce a distinguerle dalle semplici superstizioni. Sono preconcetti che affondano le loro radici in tempi molto antichi: un esempio sono le fantasiose leggende sui mostruosi abitanti di terre lontane descritte nella *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio (77 d.C.) e nel *De chorographia* di Pomponio Mela (circa 44 d.C.), che si diffusero nel Medioevo. I missionari, i commercianti e i viaggiatori che nel corso dei secoli si avventurarono nelle terre degli Ugrofinni e dei Siberiani screditarono senza scrupoli le loro usanze, per imporre i canoni delle loro società, inclusi quelli delle istituzioni politiche e religiose. Nella seconda metà del Settecento, alcuni viaggiatori accademici iniziarono a criticare il processo denigratorio che portò alla demonizzazione dello sciamano. Tuttavia, pur negando la presenza di una patologia neurologica, sottolinearono i comportamenti bizzarri degli sciamani, aprendo la strada a successive interpretazioni errate dei loro atteggiamenti come forme di "isteria climatica". A partire dal primo decennio del Nove-

cento, precisamente da un paio di opere di Waldemar Jochelson (1908; 1910), si cominciò ad attribuire allo sciamano una malattia mentale denominata “isteria artica”, vale a dire una categoria nosografica inventata dai pregiudizi occidentali primitivistici (Montanari 2020). Queste affermazioni aprioristiche fecero dello sciamano il prototipo dell’“alterità”, opposta ai canoni del pensiero civile (Comba 2008): questo processo denigratorio, privo di fondamento scientifico, non si è ancora fermato. Il centrismo occidentale continua a inquinare le menti, mentre l’identità umana vacilla sempre di più, incapace di adattarsi ai cambiamenti che la vita odierna comporta.

2. La crisi individuale: narrazione antropocenica e psicoanalisi

La crisi esistenziale relativa all’identità umana è stata messa in relazione con gli squilibri naturali provocati dall’uomo, durante il cosiddetto Antropocene, termine coniato da Paul Jozef Crutzen per indicare l’epoca che inizia con la rivoluzione industriale del XVIII secolo. Non bisogna dimenticare, però, che altri mutamenti storico-culturali hanno contribuito a destabilizzare i contesti sociali. Mi riferisco, ad esempio, alla necessità di una ricerca dell’identità umana sorta nell’Europa centro-occidentale tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, che ancora oggi rimane irrisolta. Scrittori e artisti dell’epoca iniziarono a mettere in discussione consapevolmente il moralismo borghese e a scavare nelle dinamiche dell’identità umana, sfruttando le teorie di psicoanalisti e/o psichiatri emergenti. Tra loro, oltre a Sigmund Freud, c’erano Sándor Ferenczi, Carl Gustav Jung e Géza Róheim. Le concezioni di questi studiosi sui sentieri nascosti della mente ben si adattano a una percezione sciamanica del mondo. Gli studi di Jung sulla personalità dell’individuo includono l’“inconscio collettivo” e i suoi “archetipi”, così come l’“ombra” o il lato animale della natura umana. Queste concezioni riportano alla mente l’idea sciamanica del “doppio” immortale dell’uomo (detto “seconda anima”, “anima libera” o “anima ombra”), che assume sembianze animali ed evoca i miti totemici.

Per quanto concerne i giorni nostri, purtroppo sono davvero pochi gli psichiatri che rivolgono la loro attenzione al mondo degli sciamani. Tra coloro che hanno superato il loro scetticismo c’è Alfredo Ancora, che ha riconosciuto il valore della collaborazione tra psichiatri e sciamani. In seguito alle sue esperienze sul campo in Buriazia, egli ha riscontrato i limiti delle concezioni di cura degli psichiatri occidentali, che possono essere compensate e potenziate con trattamenti suggeriti da un conoscere sciamanico alternativo (Ancora 2013, pp. 180-188).

3. Sciamanesimo e scenario mitico

Le credenze sciamaniche sono una fedele traduzione simbolica e metaforica del significato dei miti focalizzati sui valori etici di primaria importanza e tramandati dalla saggezza degli antenati. Lo stretto legame tra le credenze e lo scenario mitico che attraverso di esse si attualizza e si rinnova si può paragonare a quello che intercorre tra la pratica e la teoria, equivalenza che si riscontra spesso anche in altre culture (Frazer 1981, 1023). Sono miti imperniati principalmente sull'habitat circostante, spesso proiettato in una dimensione cosmica, e sulla capacità di trasformazione della natura, che si manifesta in tutte le sue persone, vale a dire in tutti gli elementi della natura. Lo sciamanesimo ugrofinnico e siberiano è la "grammatica della mente e del corpo" (Pentikäinen 1998, pp. 49-58) di ogni persona umana, che si riflette in ogni elemento della cultura, dall'artigianato alle fiabe, dalla musica alle canzoni popolari, dai rituali alla letteratura colta. Questo tipo di sciamanesimo inteso come codice di comportamento merita di essere studiato poiché può offrire spunti utili alla globalizzazione odierna.

4. Ambivalenza nello sciamanesimo e nella scienza

Lo sciamanesimo di origine siberiana valorizza al massimo l'importanza delle relazioni tra i vari esseri del cosmo, ognuno dei quali è concepito come una persona con le sue proprie caratteristiche. Gli uomini non sono considerati superiori agli esseri che animano gli elementi della natura, ma costituiscono una delle tante specie di persone del mondo che, anche le più benevoli e le più malvagie, si configurano come potenzialmente ambivalenti. Per questo, è essenziale che ogni persona sia in grado di combattere il male, considerato fondamentale per l'affermazione del bene, una sua opposizione complementare. La ritualità, così spesso ridicolizzata dai gruppi sociali che si definiscono civilizzati, accompagna la vita quotidiana di tutti gli individui (non solo dello sciamano), perché è espressione metaforica del rispetto per tutto ciò che esiste nel mondo visibile e invisibile (ancor meno conosciuto), che nessuno dovrebbe offendere. I rituali ricordano agli uomini che ciascuna delle loro azioni può produrre effetti ambivalenti. Gli scienziati troppo spesso dimenticano che il progresso della loro ricerca non costituisce sempre uno sviluppo, ma può anche portare a risultati disastrosi per l'umanità, come dimostrano i vantaggi e le insidie spesso discussi dell'Intelligenza Artificiale. Lo sciamano nelle sue lotte sa come vincere le forze contrastanti e sempre incombenti del male, che violano il necessario rispetto reciproco tra le numerose persone che popolano il cosmo. Egli conosce la natura, non solo la sua capacità di

renovatio, ma anche la sua forza distruttiva. Il suo compito principale è quello di salvaguardare la sua comunità, spesso alle prese con una natura ostile, con gelate, inondazioni e così via. Ricorda a tutti che i prodotti della natura sono beni culturali viventi, come insegnavano gli antenati attraverso miti che attribuiscono un “doppio”, vale a dire un’anima senziente e imperitura, a ogni elemento del mondo, indipendentemente dalla sua specie. Il “doppio” delle specie non umane è custodito da figure come i Padroni degli Animali, che puniscono ogni comportamento irrispettoso.

5. Scienza, magia e saggezza sciamanica

Credo che il fil rouge che avvicina la scienza alla magia sia epistemologico e faccia affidamento sul loro reciproco tentativo di comprendere le leggi sconosciute della natura. La differenza consiste nel loro modus di ricerca: mentre la magia fa appello a un’intuizione inspiegabile, la scienza è intrinsecamente procedurale. Tuttavia, nell’area ugrofinnica e siberiana i riti sciamanici presuppongono un ragionamento basilare di natura procedurale, come l’animismo, nel quale si intrattiene una comunicazione intersoggettiva con esseri naturali per attivare una catena causale razionale.

Se volgiamo lo sguardo al passato, ci rendiamo conto che importanti uomini di scienza erano interessati al pensiero magico. Basti pensare a Marsilio Ficino che apprezzava la “magia naturale”, e considerava la natura non come mera materia, ma come un insieme di forze vitali, o a Isaac Newton che, per accedere ai misteri della natura, traeva ispirazione dalla magia e dalla saggezza antica prima di formulare le sue teorie.

Ma la scienza moderna si è progressivamente distaccata dal pensiero magico fino al punto di rifiutarlo completamente. Questa netta separazione non ha giovato alle società moderne. A questo proposito, Ernesto De Martino (1973) ha interpretato la profonda crisi dell’Occidente dopo le due guerre mondiali come sintomo della paura dell’“annientamento dell’io”, suggerendo che la magia può servire a rassicurare l’uomo sul suo essere “presente” nel mondo.

La medicina oggi può certamente imparare molto dal pensiero animistico e sciamanico. Lo sciamano, ad esempio, può guarire diverse infermità, nei casi più gravi con l’aiuto degli spiriti. Egli sa utilizzare al meglio i metodi di cura tradizionali, non meno efficaci delle medicine ufficiali, e, conoscendo a fondo ogni membro della sua comunità, anche dal punto di vista della genealogia, può mettere in pratica per lui una terapia individualizzata. Inoltre, il suo ruolo consiste anche nel prendersi cura del paziente nel periodo successivo alla guarigione, risolvendo qualsiasi problema connesso con la malattia, sia esso di natura psichica o sociale. Purtroppo, i medici nella maggior parte dei paesi industrializzati, pur es-

sendo all'avanguardia nella cura, oggi raramente hanno una conoscenza personalizzata delle persone assistite e del loro contesto genitoriale, che consenta loro di prolungare la terapia oltre la durata della malattia. Non di rado, dopo la cura, l'assistito avverte nuovi e inaspettati sintomi, che potrebbero causargli disagio e procurargli una sensazione di abbandono. Lo sciamano è la "memoria storica" non solo di ogni individuo, ma anche della sua comunità. Con l'aiuto di questa conoscenza, lo sciamano sa costruire il futuro della sua comunità sulla base del presente e del passato: attiva una metamorfosi costruttiva e rinnovatrice che non interrompe né cancella il passato, ma ne trae insegnamenti, senza compromettere i principi etici tramandati di generazione in generazione. La concezione sciamanica della storia non prevede una dicotomia tra il presente e il passato, a differenza di quanto accade nelle società avanzate. Al contrario, interpreta gli errori del passato come un modo per migliorare il presente, in linea con la complementarità tra bene e male.

6. Individuo e collettività

Uno dei leitmotiv dello sciamanesimo è la grande importanza data alla comunità nel suo insieme, composta da persone umane e non umane che necessariamente interagiscono. Per quanto concerne la sfera degli uomini, il singolo individuo è, dunque, concepito non come un essere a sé stante, ma come un essere che, pur attraverso le sue caratteristiche specifiche o meglio uniche, è parte integrante della sua collettività. Il ruolo che egli interpreta è legato alla sua età anagrafica. La sua vita è un percorso iniziatico che affronta nei momenti più importanti di "passaggio" con l'aiuto della comunità che lo sostiene e che glielo dimostra con riti specifici. I cambiamenti che si verificano nel corso della vita, che determinano trasformazioni di identità e di ruolo, metamorfizzano sia l'esperienza individuale, sia il contesto sociale. Nelle società avanzate manca, invece, una profonda interrelazione tra il singolo individuo e la collettività. La comunità si presenta spesso come un insieme di individui che non cercano di superare il loro egoismo e, invece di partecipare alla costruzione del futuro sociale, vivono il carpe diem con opportunismo, senza altra prospettiva. Oggi, solo alcuni riti istituzionalizzati sottolineano l'importanza di alcuni momenti fondamentali della vita umana, come il matrimonio, con un sostegno sociale formale, più che sostanziale, comunque riservato ad amici e parenti. Inevitabilmente, ogni individuo si trova a dover affrontare le difficoltà della propria esistenza in condizioni di maggiore fragilità. I social network cercano di colmare tale lacuna, demandando i legami sociali a un ambiente virtuale che può solo in parte compensare il supporto a tutto tondo di una comunità, che va oltre le pratiche vincolate dalle disponibilità delle piattaforme sociali.

7. Sciamanesimo e grandi religioni

Il Cristianesimo ortodosso e quello cattolico dal punto di vista rituale presentano delle affinità con lo sciamanesimo delle popolazioni che nel passato furono sottoposte a una cristianizzazione forzata. In effetti, alcune concezioni rituali furono assimilate e adattate alla fede cristiana. Questo processo di acquisizione apparentemente paradossale conferma che lo sciamanesimo ugrofinnico e siberiano è molto flessibile, sebbene del tutto coerente (Hoppál 2002, p. 27), e che il suo simbolismo è facilmente adattabile a un contesto religioso. Tra l'altro, i dettami sciamanici sono messi in pratica anche da chi professa altre religioni non cristiane e continuano ad avere successo pure tra le generazioni più giovani, compresa quella dei cosiddetti nativi digitali. Mircea Eliade (1951) ha elevato lo sciamanesimo al livello di religione, attirando così su di esso l'attenzione degli studiosi, ma questa sua concezione è alquanto controversa. Lo sciamanesimo è semplicemente un sistema di pensiero ben consolidato che ha origini lontane, senza testi canonici scritti di riferimento, tramandato oralmente e ancora di straordinaria attualità. Le sue regole comportamentali, che danno luogo a una specifica filosofia di vita, possono costituire un modello di riferimento collettivo per le società moderne indipendentemente dalle convinzioni religiose o laiche, aiutando a costruire il buon senso con basi etiche.

8. La prospettiva ontologica del concetto sciamanico di persona

Anche se l'animismo sciamanico tende a considerare come una persona ogni essere del creato, non è possibile, sulla base di ciò, dare una definizione ontologica univoca, valida per il mondo intero, del concetto di persona. Concordo con Brigati nell'assunto che l'idea di persona, astratta e universale, non esista ontologicamente in nessuna cultura del globo (Brigati 2019, p. 329). Per quanto riguarda le culture dei nativi, la suddetta ottica ontologica non è solo riduttiva, ma rischia anche di sottoporre a una interpretazione filosofica elementi che esulano dall'ambito della filosofia. L'ontologia, infatti, non tiene conto del fatto che le peculiarità delle persone si trasformano nel corso delle relazioni reciproche. In particolare, le persone umane possono essere sottoposte a cambiamenti impreveduti, dovuti a situazioni improvvise o a una diversa interazione tra corpo e mente. La figura dello sciamano è emblematica: egli assomma in sé una pluralità di persone, quelle appartenenti alla sua comunità, e in certe forme di trance gli spiriti fanno di lui un'altra persona. Tuttavia, il tentativo di alcuni studiosi di sottoporre le culture dei

mondi indigeni a una lettura ontologica ha consentito una rivalutazione dei sistemi di pensiero dei nativi come materia di studio per le comunità antropologiche e filosofiche.

Diversi ricercatori che si occupano di scienze naturali, sociali e tecnologiche concordano sul fatto che non solo gli umani sono esseri senzienti, ma anche altre forme di vita sono dotate di coscienza e sensibilità, abbattendo così la dicotomia cartesiana tra essere umano e animale e altri dualismi del pensiero occidentale. Cito brevemente l'Actor-Network Theory (ANT), proposta nell'ambito degli Science and Technology Studies (STS) da Michel Callon, Madeleine Akrich, Bruno Latour, John Law e altri studiosi, secondo la quale ogni elemento del mondo sociale interagisce attraverso reti di relazioni, che sono sia materiali sia semiotiche (Latour 2005).

9. Il potere della parola

Nello sciamanesimo le parole hanno una pletora di funzioni, ben evidenziate nelle cerimonie rituali e nella letteratura popolare. Il potere della parola è evidente, ad esempio, nei testi di benedizione a fini terapeutici. Essi si basano su una tessitura rigida e insostituibile di molteplici simmetrie sintattiche, morfologiche, fonetiche e semantiche, che rendono impossibile una corretta traduzione. Spesso presentano parole in disuso, potenziate nel loro valore magico dalla segretezza, che caratterizza il linguaggio rituale nel suo complesso.

Il valore creativo delle parole trova singolare espressione nei canti di guarigione degli sciamani, nei quali essi custodiscono gelosamente il linguaggio del passato come manifestazione dell'importanza culturale delle origini. Gli sciamani in trance con i loro canti mettono in relazione l'inferno, le sue esperienze, le sue percezioni e le risposte sociali alla malattia con l'ordine cosmologico instaurato ai primordi dal dio creatore: attraverso la dialettica della frammentazione e dell'integrazione, essi sostituiscono la caotica, sbilanciata, inesprimibile sofferenza del paziente con uno stato ordinato, bilanciato e esprimibile di benessere personale e di sane relazioni sociali. I testi dei loro canti non sono volti a rappresentare il mondo, ma a creare il mondo nuovo attraverso la cura delle vittime del mondo vecchio e in rovina, che digrada verso il caos primordiale. Il linguaggio rituale, ricco di figure retoriche che accentuano l'efficacia d'ogni singola parola, crea le mappe di trasformazione della realtà intesa come manifestazione di un simbolo. Questi testi, come quelli di una composizione musicale, non possono essere rappresentazione di nient'altro che di se stessi, nel senso che essi non sono rappresentazioni di vita, ma presentazioni di vita, ispirate a un'estetica di compimento e di integrazione, che respinge la frammentazione e i dissesti comportati dalla malattia.

Le parole magiche nel mito e nel rituale sono uno strumento indispensabile per accedere ai processi creativi, così come le password nel mondo di oggi sono uno strumento insostituibile per accedere ai processi computazionali.

Infatti, anche nelle società mediatizzate la parola ha rilevanza primaria, ma il livello etico del suo uso nella comunicazione si è notevolmente abbassato, riportando alla mente i pericoli descritti nella “società dello spettacolo” di Guy Debord (1967). Viviamo nella cosiddetta epoca della “post-verità”,

in cui le notizie sono considerate vere dal pubblico sulla base di sensazioni, emozioni o convinzioni personali, senza alcuna analisi che ne accerti la veridicità. Le informazioni false diffuse involontariamente (misinformazione) o volontariamente (disinformazione) fanno parte di un ecosistema influente, con il risultato che la verità è spesso oscurata. Ci troviamo di fronte a quella che Luciano Floridi chiama la “quarta rivoluzione” dell’“infosfera” (Floridi 2017), che viene dopo i) la rivoluzione copernicana, che ha portato alla fine della concezione antropocentrica dell’universo, ii) quella darwiniana, che reinterpretava gli uomini come animali e iii) quella freudiana, che divideva l’integrità del soggetto umano tra il conscio e l’inconscio. L’intero periodo va riscritto nel seguente modo: Nell’“infosfera”, che presuppone una dimensione “onlife”, in cui si intrecciano vita “online” e vita “offline”, l’antidoto ai mali della “post-verità” consiste in una nuova e adeguata educazione al pensiero critico. Affermandolo, Floridi ci lancia una speranza di renovatio.

Conclusioni

Il sistema di pensiero dello sciamanesimo siberiano salvaguarda l’identità individuale e collettiva dai pericoli che affliggono le società industrializzate. La sua straordinaria sopravvivenza nei meandri carsici della storia attira l’interesse di chi nelle società avanzate si sente disorientato e ha bisogno di trovare modelli etici di riferimento che lo aiutino a rigenerare la propria identità frammentata, attraverso un nuovo processo di ricomposizione e di integrazione. Nella dimensione sciamanica animista le mutevoli relazioni tra tutti gli esseri umani e non umani della natura, potenzialmente ambivalenti, presuppongono cambiamenti e avversità da superare, che rafforzano la capacità metamorfica. Questo tipo di animismo può senza dubbio aiutare chi vive nelle società occidentali contemporanee ad ampliare e a rendere più fluido il proprio pensiero per poter capire meglio la realtà e per trovare il proprio posto nel mondo in rapido cambiamento. Occorre superare i pregiudizi persistenti nei confronti

delle culture-“altre”, ancora troppo poco conosciute e interpretate con una lente occidentale di parte, che usa i parametri della religione, dell’ontologia o della scienza più come termini di rivalutazione o svalutazione dello sciamanesimo che come termini di confronto con lo sciamanesimo.

Gli sciamani possono aiutare le società moderne a plasmare un nuovo tipo di identità umana, che sia più connessa con gli altri esseri del globo e sappia adeguarsi ai continui mutamenti, compresi quelli della tecnologia. D’altra parte, l’attuale mentalità delle società avanzate, inclusa la comunità scientifica, che ha al centro il tema dello sviluppo, richiede un cambiamento decisivo per garantire la sostenibilità sociale, ambientale e umana.

Bibliografia

Ancora, A.

2013 *L'incontro con gli sciamani della Buriazia (Siberia meridionale): un passaggio attraverso miti e modi di un diverso conoscere*. In C. Corradi Musi, *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo. Dal mito alle trasformazioni sociali*, Edizioni CINE//SINE, Bologna.

Brigati, R.

2019 *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati, V. Gamberi, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata.

Comba, E.

2008 *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari.

Debord, G.

1967 *La société du spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris.

Deleuze, G., Guattari, F.

1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003.

De Martino, E.

1973 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino.

Eliade, M.

1951 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.

Floridi, L.

2017 *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffa-

ello Cortina, Milano.

Frazer, J. G.

1981 *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, tr. it., Boringhieri, Torino.

Glissant, È.

1990 *Poétique de la relation. Poétique III*, Gallimard, Paris; tr. it., *Poetica della relazione. Poetica III*, Quodlibet, Macerata 2019.

Hoppál, M.

2002 *La mitologia naturale dello sciamanesimo della Siberia*. In C. Corradi Musi, *Lo sciamano e il suo 'doppio'*, Carattere, Bologna.

Jochelson, W

1908 *The Koryak*. In F. Boas, *The Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 6, pt. I, Brill, Leiden, Stechert, New York.

Id.,

1910 *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. In F. Boas, *The Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 9, pt. I, Brill, Leiden, Stechert, New York.

Latour, B.

2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Montanari, W.

2020 *Sciamanesimo e isteria artica. Archeologia della mente primitiva (1897-1939)*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

Pentikäinen, J.

1998 *Shamanism and Culture*, Etnika Co., Helsinki

*Fabrizio d'Aniello**

“Grandi dimissioni” e pedagogia del lavoro

Riassunto

La soggettivazione dell'uomo al lavoro è prodotta dal principio animatore del capitalismo e della governamentalità neoliberisti: la concorrenza. Ad essa si aggancia la prestazione, intesa quale misura della capacità di ciascuno a concorrere nell'arena del mercato. Quindi, divenire competitivamente performativi è la parola d'ordine e, conseguentemente, l'alterità viene avvertita come nemica. L'emergenza pandemica ha contribuito a far riflettere sul peso ontologico della totalizzazione della facoltà produttivistica di potere dettata dai rapporti neoliberisti di produzione e sulle sue derivate anche patologiche. Ha concesso agli uomini di riscoprire la loro fragilità, quella debolezza dell'essere che consente di aprirsi all'altro e di avvertirlo come prossimo. Ha, dunque, contribuito all'esplosione del fenomeno della *great resignation*, il quale, oltre ad altre cause, vede come protagonisti proprio il rigetto della logica competitiva e performativa e il desiderio di cura delle relazioni umane. Questo articolo ha come obiettivo quello di proporre delle linee pedagogiche finalizzate a celebrare tale cura, puntando sulla formazione della competenza ad agire con impegno responsabile in vista di una “relazionalità riconoscente”, della tessitura di relazioni etico-educative e di una collaborazione autenticamente educante.

Abstract

The subjectivation of man at work is produced by the animating principle of neo-liberal capitalism and governmentality: competition. Performance, understood as the measure of each individual's ability to compete in the market arena, is linked to it. Thus, becoming competitively performative is the watchword and, consequently, otherness is perceived as the enemy. The pandemic emergency has helped to make people reflect on the ontological

* Fabrizio d'Aniello è docente di Pedagogia generale e di Pedagogia del lavoro nei corsi di laurea triennale e magistrale presso il Dipartimento di Scienze della formazione, dei Beni culturali e del Turismo dell'Università degli Studi di Macerata. Ha conseguito l'Abilitazione Scientifica Nazionale al ruolo di I fascia (Professore ordinario). Autore di 128 pubblicazioni, il suo ambito di ricerca prioritario è quello della *pedagogia del lavoro*.

weight of the totalisation of the productive power faculty dictated by neo-liberal relations of production and its even pathological drifts. It has allowed human beings to rediscover their fragility, that weakness of being that allows them to open up to others and perceive them as neighbours. It has, therefore, contributed to the explosion of the phenomenon of great resignation, which, in addition to other causes, has as its protagonists precisely the rejection of the competitive and performative logic and the desire to care for human relations. The aim of this article is to propose pedagogical lines aimed at celebrating such care, focusing on the training of the competence to act with responsible commitment in view of a “grateful relationality”, the weaving of ethical-educational relationships and an authentically educating collaboration.

Come riportato da Chiosso e Grassi (2021, p. 23), poco dopo la crisi economica iniziata nel 2007, Glucksmann (2010) aveva associato la bolla finanziaria e, conseguentemente, l’oscuramento di ogni possibile segno di cedimento delle società quotate in borsa all’“inadente concezione performativa dell’agire umano, con inevitabili ricadute sulla visione stessa dell’essere umano”. Il punto di vista del filosofo è originale. Supera le disamine politiche ed economico-finanziarie della crisi per mettere a fuoco un problema che, invece, è fondamentale: esistere, oggi, significa essere competitivamente performativi, ed essere competitivamente performativi implica il non far trasparire le proprie fragilità, che siano le fragilità di una S.p.a. o quelle di un soggetto al lavoro.

Siffatta affermazione, come evidenziano Dardot e Laval (2013) unitamente a Lazzarato (2013), rinviene la propria legittimità nel principio animatore del capitalismo e della governamentalità neoliberisti: la concorrenza, vista non solo come azione razionalizzata ed economicamente finalizzata, ma pure come dispositivo di produzione della soggettività e modo d’essere dell’attività umana. In quest’ottica, aggiunge Chicchi (2022, p. 48), la prestazione è “la *misura*, il titolo soggettivo, il peso specifico della capacità di ciascuno a concorrere nell’arena agonica [...] del mercato”, laddove il mercato, tornando a Dardot e Laval (2013, p. 239), è il “processo soggettivo auto-educativo e auto-disciplinante attraverso il quale l’individuo impara a comportarsi bene”. A sua volta, la bontà del comportamento e, quindi, del darsi una forma soggettivandosi in linea con i valori del mercato, rimanda all’opportunità di lasciarsi sollecitare dalla concorrenza per “divenire *coscienza imprenditoriale*”, onorando “la perfetta coincidenza tra azione umana e azione economica” (Chicchi, 2022, pp. 46-47). Il richiamo a tale divenire ci proietta giocoforza verso il recupero del pensiero di Foucault (2005). Secondo il filosofo, postulata dalle analisi economiche neoliberali e traslata concretamente nel parossistico investimento auto-alienante sul proprio capitale umano

per guadagnare flussi diversificati di salario e mantenere l'occupazione, l'incessante e ponderata ottimizzazione quali-quantitativa dell'intero sé-macchina nell'attività lavorativa, da assumersi responsabilmente in qualità di soggetti economicamente attivi, rinvia al farsi imprenditori di se stessi e unità-imprese entro un regime di insana concorrenza. E questa non contempla la manifestazione di vulnerabilità. La vulnerabilità testimonia una debolezza che potrebbe far ipotizzare lacune di auto-capitalizzazione o l'obsolescenza del sé-macchina e determinare l'avanzamento del collega-competitor o la perdita del lavoro.

Seppur in parte, ecco profilarsi quella razionalità neoliberista che ha giusto nel lavoro il suo principale epicentro di socializzazione extra-lavorativa, ossia di espansione della verità economica e della sua "tecnica governamentale" (Bazzicalupo, 2013, p. 141): non tanto e soltanto una "ragione" economico-politica, ma una visione del mondo e antropologica che fa perno attorno alla signoria incontrastabile (e ormai incontrastata) di questa secca verità di produzione-consumo, alla rappresentazione dell'uomo-monade auto-imprenditore votato alla sua celebrazione, alla concorrenza sfrenata come mezzo per il successo, all'ergersi a consumatori di sé (nel lavoro e non solamente) e all'esaltazione del godimento prestazionale a discapito di un desiderio generativo di progettualità umana (Casulli, d'Aniello e Polenta, 2019).

Posto che tale razionalità permea la società tutta, insieme ad altri suoi elementi costitutivi (attinenti a una estesa semantica del consumismo), per quanto concerne il lavoro e il godimento merita aggiungere che la prestazione in sé è una fonte di *eudaimonia* (Bazzicalupo, 2013). O meglio, la felicità si riduce a una gioia auto-realizzativa che scaturisce dall'eventuale capacità di emergere sugli altri, quindi dall'eventuale riconoscimento manageriale di una profusione completa del *bios* (materiale e immateriale) in costante evoluzione e miglioramento (Lordon, 2015). Connessa con la competizione, anche la gioia (sempre eventuale) non ammette fragilità o vulnerabilità di fondo, mentre l'uomo rimane essenzialmente solo all'interno del circuito prestazionale-concorrenziale: d'altronde, la solitudine appare come una delle cifre distintive della società neoliberista della prestazione (Chicchi e Simone, 2017).

Ma che cosa succede se un evento improvviso quale quello pandemico, distogliendo l'attenzione dalla ciclicità dell'oggi propria dell'illimitatezza del farsi impresa, esorta a riflettere su questo stato di cose? Che cosa succede se porta a indugiare sul conchiudersi dell'attività umana in quella economica, sul riduzionismo antropologico che ne deriva, su una performance che prosciuga il propriamente umano quale mero mezzo produttivo e su una solitudine competitiva che ingloba l'altro solo nelle vesti di avversario, tanto più a fronte di una precarietà avallata in quanto tramite biopolitico di auto-attivazione economica e di una cooperazione

concepita essenzialmente quale strumento di auto-controllo emulativo-comparativo-concorrenziale ordinato a un indefinibile adeguamento prestazionale (Fumagalli, 2015)? Ebbene, succede che il peso specifico di cui sopra, menzionato con Chicchi e collegato al divenire sé sotto il profilo auto-imprenditoriale e ciò che comporta, cominci ad avvertirsi. Han (2017, pp. 93-95) lo illustra bene quando scrive dell'enorme "peso ontologico" dell'io imbullonato al sé nei rapporti neoliberalistici di produzione, associando un simile divenire sé dell'io a un fardello produttivistico di "poter-potere" sfociante in una "totalizzazione della facoltà di potere" che, non solo esclude il valore della presenza dell'altro, come anzidetto, educativamente germinativa sul piano collaborativo, ma che innesca anche disfunzionalità patologiche, peculiarmente depressive. Avvertire questo peso, continua Han, significa avvertire finalmente la salubrità del "non-poter-potere" più e, con essa, una naturale "debolezza dell'essere" in grado di ridare spazio all'alterità, non più attesa come nemica, bensì come prossima. Pertanto, succede che la pandemia favorisca la ripresa di contatto con la propria fragilità e contribuisca a far accadere un fenomeno come quello della *Great Resignation*, o "grandi dimissioni" (d'Aniello, 2022).

Un fenomeno che sta a indicare dimissioni di massa volontarie, perlopiù da occupazioni a tempo indeterminato, e che, tra altre motivazioni (sfruttamento, lavori sottopagati, ecc.), trova per l'appunto nell'esacerbazione performativa e competitiva, assieme alla mancanza di cura delle relazioni umane e all'inafferrabilità di senso, le ragioni della propria esistenza. Un fenomeno mondiale e transculturale – ossequiando il titolo della Rivista che ci ospita –, che, nel 2021, a partire dagli U.S.A. (Briggs, 2021; Coin, 2021; De Smet *et al.*, 2021; IBM-Institute for Business Value, 2021; U.S. Bureau of Labor Statistics, 2022), ha coinvolto, tra gli altri, Brasile, Canada, Cina, Germania, India, Messico, Spagna, Regno Unito (De Smet *et al.*, 2021; IBM-Institute for Business Value, 2021), Australia, Singapore (De Smet *et al.*, 2021) e Italia (Ministero del lavoro e delle politiche sociali, Banca d'Italia e Anpal, 2021, 2022; Aidp, 2022). I numeri delle grandi dimissioni sono impressionanti: circa 33 milioni di licenziamenti solo negli U.S.A. (con circa 5 milioni di dimessi non rientrati nella forza-lavoro) e circa 1 milione e 90.000 in Italia. Diversamente dagli U.S.A., ove i maggiori interessati sono over 55, nel nostro Paese sono protagonisti i giovani compresi tra i 26 e i 35 anni, in netta maggioranza, e la fascia 36-45 anni.

Il fenomeno non si è arrestato nel 2021, prosegue anche nel 2022 e, dopo quanto avvenuto in via prodromica nel 2020 negli Stati Uniti e altrove, allorché 1 dipendente su 5, appartenente segnatamente alle generazioni Z (33%) e millennial (25%), ha rassegnato le dimissioni principalmente per cercare ambienti che supportassero il proprio benessere (circa

25%) (IBM-Insitute for Business Value, 2021), non sembra un caso che pure in Italia assuma connotati in prevalenza giovanili. Difatti, a muovere dai più giovani, le idee sono già chiare: secondo Gabrielli (2021, pp. 121-122), la generazione Z si aspetta di trovare un lavoro fortemente centrato sulla "We-relation" – cioè su un positivo effetto relazionale discendente dalle interazioni lavorative – e auspica che lavorare insieme possa essere fattore "di benessere personale e sociale", nonché un "bene emergente" e non puramente aggregativo". Ciò viene confermato da uno studio della Fondazione Lavoroperlapersona (2021), presieduta dallo stesso Gabrielli, effettuato grazie a più di 2.000 interviste a studenti. Poiché queste aspettative corrispondono con quanto emerge trasversalmente dalle grandi dimissioni a proposito della voglia di cura delle relazioni umane e di un senso anche ivi rintracciabile, risulta allora indispensabile porsi in ascolto di questi bisogni. Come argomenta di nuovo il nostro, giova appellarci a "nuovi stili di leadership" e "nuovi mindset manageriali" ai quali chiedere di stimolare con convinzione etica l'interazione relazionale e sociale al lavoro. La sfera relazionale, altresì, deve guadagnare il centro della vita organizzativa e, insieme ad essa, "le capacità degli executive di dimostrarsi efficaci people manager, costruttori di senso e abilitatori di engagement" positivo. "L'esperienza pandemica [...] può davvero non essere sprecata e diventare fonte reale di cambiamento, capace di far comprendere che il capitale sociale 'è la relazione sociale stessa se e in quanto è vista e agita come risorsa per l'individuo e/o per la società, poiché in essa si investe per generare e rigenerare un circuito di scambi che non è né monetario, né monetizzabile'" (Gabrielli, 2021, pp. 114-115).

La pedagogia, da sempre, crede nell'obiettivo di trasformare i contesti di lavoro in contesti di relazioni educative. Da Pestalozzi (1974), con il suo lavoro manuale per il cuore (dimensione relazionale, etico-morale), oltre la testa e le mani, e per acuire l'industriosità creativa in dialogo relazionale con gli oggetti e con i soggetti. Fino a Hessen (1954), con l'ambizione di volgere un'accozzaglia di uomini in una comunità di compagni di lavoro. Oggi, innanzi alle storture neoliberiste, e prendendo atto che quella relazionale è una sfida centrale in ordine alle grandi dimissioni, intrecciata con istanze di clima lavorativo positivo e ben-essere oltre che con quelle di riacquisizione di una performatività competitiva, questo credo è ancora più radicale. Sulla scia della riscoperta della succitata "debolezza dell'essere", necessita, dunque, opporre al principio concorrenza (e alla prestazione che ne segue) il principio della collaborazione educante.

A tal fine, prima di ogni altra cosa, serve porre le basi per una "*relazionalità riconoscente*" (Bellingreri, 2015, p. 52). Con questo concetto non si intende ovviamente far riferimento al predetto riconoscimento imprenditoriale-prestazionale, ovvero a una riconoscenza ipotetica che dimora nelle pieghe torbide dell'attesa spasmodica di un "cenno d'amore" da

parte dei superiori (Lordon, 2015). Piuttosto, si intende l'esercizio di un reciproco scambio di dono ontologico destinato a rischiarare "la libertà originaria [...] in senso liberante" di cui siamo in possesso, strettamente legata alla responsabilità e, perciò, tesa a trascendere la situazione in cui si è gettati per dar sbocco, con gli altri, "a possibilità d'esistenza e di significato ulteriori rispetto ad essa", discernendo e promuovendo il bene di ognuno. Prima di giungere a questa ulteriorità, si tratta, quindi e in primis, di ricomprendere la nostra sostanza relazionale, avvertendo nella partecipazione a determinate attività che "c'è 'un altro nell'io' che riconosce l'alterità come antropologicamente costitutiva", illuminando così "la profondità riflessiva della persona umana" e collocando "nel cuore stesso di tale profondità la genesi del 'noi'" (Alici, 2021, p. 74). Si tratta, in parole povere, di riconoscersi come interdipendenti e di riconoscere nell'apertura ontologica la comune essenza e comuni desideri di realizzazione del potenziale umano, attualizzabili incontrando l'altro. In fondo, desiderio sembra essere la parola chiave. Non più godimento, colto lacanianamente come insana tensione estetizzante che immobilizza nel presente e rende incapaci di gettare avanti la propria vita, oltre le secche produttivistiche. Bensì, il desiderio di maturare umanamente, il desiderio che sorge dalla presenza di relazioni significative, atta a porre uno stop al godimento in simbiosi prestazionale (Lacan, 2006; Recalcati, 2011). Parlare di attività determinate in quest'ottica vuol dire tirare in ballo attività che, per certi versi, somigliano al secondo campo di lavoro proposto dal medesimo Hessen (1954), ossia attività sociali che si discostino dalla routine agente per generare benessere. Nello specifico, attività di animazione socio-educativa e attività ludiche, accompagnate da compiti riflessivi intersoggettivi, che i *welfare manager* pedagogicamente formati già implementano per agevolare la comprensione vicendevole e il vicendevole riconoscimento, giustappunto, tra colleghi e tra management e dipendenti, nonché per affrontare conflitti emergenti e irrobustire le capacità etico-comunicative (Dato e Cardone, 2018). Parallelamente a queste, hanno da stabilirsi attività formative sul versante emotivo-affettivo e su quello dell'etica comunicativa stessa: da un lato, per auto-esplorarsi, prendere consapevolezza del traffico interiore, saper gestire le proprie emozioni e le reazioni emotive altrui, saper empatizzare e arrivare a un'agilità emotiva abile a reggere anche gli urti che fisiologicamente si presentano quando ci si espone all'altro (Buccolo, 2022); dall'altro lato, per saper ascoltare, comprendere e interloquire con "parole di comunione" (Mortari, 2015, p. 186), dialogare senza asimmetrie di potere e partecipare pienamente, con pari dignità e diritto, a quel discorso argomentativo che sostiene l'immaterialità diffusa del lavoro e, soprattutto, il nuovo lavoro digitale, rispettando la norma della "traducibilità", ovvero accessibilità, intelligibilità e comparabilità assolute dei contenuti (Mari, 2019, p. 62).

Su queste basi si può, poi, pensare di puntare alla collaborazione educante nei processi lavorativi e dar corpo all'ulteriorità segnalata, propria di una relazionalità riconoscente. In questa prospettiva, lo scopo è quello di formare la competenza ad agire con impegno respons-abile. Il lavoro di oggi e sempre più quello di domani si configura e si configurerà ancor più come "totalità linguistica" (Mari, 2019, p. 26) e di significazione (Costa, 2019). Promuovere siffatta competenza equivale, allora, a far leva sull'interconnessione tra libertà agenti per l'estensione delle risorse informative, conoscitive e valutative che determinano le scelte/decisioni fraposte tra l'*intelligere* e l'*agere* (Floridi e Cabitza, 2021) e, quindi, per significare riflessivamente e inclusivamente la processualità agente, conseguendo funzionamenti incrementali di saper fare ed essere che onorano lo sviluppo umano (Sen, 2001). Secondo il *capability approach* di Sen (2001), la facoltà di agire intesa come libertà di agire per raggiungere obiettivi che si ritengano meritevoli ai fini di una vita desiderabile non può ridursi a un'arbitrarietà individuale dell'azione, orientata autoreferenzialmente alla massimizzazione della propria utilità. Deve, semmai, tener conto, con "obbligazione" etica (Sen, 2006, p. 61), degli esiti dell'azione in un contesto di sana interdipendenza, avendo considerazione delle progettualità realizzative di ciascuno. Ne consegue che l'appellarsi agli altri per ampliare le possibilità effettive dell'azione ed esercitare il diritto a un'agentività sostanziale, liberata dalle sole e pervicaci pressioni produttive, sia finalizzato alla co-costruzione di un senso dell'agire capace di includere i vissuti coinvolti e le progettualità in parola entro orizzonti extra-prestazionali. Detto altrimenti, urge affidarsi a una riflessività collettiva e circolare su contesto dell'azione, oggetto dell'azione, azione e relazioni umane in grado di far con-versare le esperienze e dipanare una significazione mediata indirizzata a rispondere – ecco l'impegno respons-abile – anche alle domande corporeo-sensoriali, emotivo-affettive, etico-morali, apprenditive, simboliche e di significato umano che sgorgano lecitamente dall'azione-in-relazione all'interno di un luogo-di-relazioni. Il risultato ottenibile coincide con una "conoscenza sapienziale" in fieri (Donati, 2021, p. 23) che supporta le dinamiche produttive mentre nutre il progresso in umanità prendendo le mosse dalla significatività apprenditiva ed educativa del confronto aperto con l'altro. La meta ottenibile, invece, è quella di una comunità auto-educante, aiutata a farsi tale da una consulenza pedagogica di "cura delle persone" (Balloi, Crespi e Premoli, 2021).

Anni addietro, Bocca (1999, pp. 108-109; 2000, pp. 123-124; 2003, pp. 72-73), mutuando da Ricoeur, auspicava che l'impresa potesse diventare un'istituzione giusta, "permeata di una giustizia distributiva che tutti riconosce e valorizza" e che garantisce a tutti "oggettive condizioni di espressione personale, cosicché ciascuno si collochi rispetto agli altri, al loro 'volto', come altri se stessi". Un'istituzione, inoltre, che, nella libertà

dialogica, assicura la manifestazione della singolarità umana e il rinvenimento del “proprio specifico come ‘sé’”. Allora come ora, il reciproco riconoscimento umano e la valorizzazione personale/interpersonale, non ridotta a semplice messa a valore, continuano a essere i pilastri su cui poggia l'intervento pedagogico affinché l'io non si appiattisca su un sé mercificato, ma fiorisca in un sé integralmente allevato e formato da relazioni etico-educative.

Riferimenti bibliografici

- Alici L. (2021). La relazione, questa sconosciuta. In P. Donati, L. Alici e G. Gabrielli, *Beni relazionali. La conoscenza che accomuna*. Milano: FrancoAngeli, pp. 67-103.
- Balloi C., Crespi D. e Premoli S. (a cura di) (2021). *Prendersi cura delle persone e dell'azienda. La consulenza organizzativa tra identità, cultura e apprendimento*. Milano: FrancoAngeli.
- Bazzicalupo L. (2013). *Dispositivi e soggettivazioni*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bellingreri A. (2015). *Imparare ad abitare il mondo. Senso e metodo della relazione educativa*. Milano: Mondadori.
- Bocca G. (1999). *La produzione umana. Studi per un'antropologia del lavoro*. Brescia: La Scuola.
- Bocca G. (2000). *Pedagogia della formazione*. Milano: Guerini.
- Bocca G. (2003). La “cultura del lavoro” per una diversa formazione. In G. Bocca (a cura di), *Cultura e lavoro. Linee teoriche ed evidenze empiriche*. Milano: Vita e Pensiero.
- Briggs J. (2021). *Why Isn't Labor Force Participation Recovering?*, Goldman Sachs-U.S. Daily, 11/11/2021, disponibile presso: <https://www.gspublishing.com/content/research/en/reports/2021/11/12/4f72d573-c573-4c4b-8812-1d32ce3b973e.html#>, ultima consultazione 2/11/2022.
- Buccolo M. (2022). Resilienza, agilità emotiva e lavoro ibrido: nuovi scenari della formazione nelle organizzazioni. In A. Galimberti e A. Muschitiello (a cura di), *Pedagogia e lavoro: le sfide tecnologiche*. Fano: Aras, cds.
- Casulli S., d'Aniello F. e Polenta S. (2019). *Consumi precari e desideri inariditi. L'educazione al tempo del neoliberalismo*. Fano: Aras.
- Chicchi F. (2022). Neoliberalizzazione e soggetto in frammenti. In F. Chicchi e A. Simone, *Il soggetto imprevisto. Neoliberalizzazione, pandemia e società della prestazione*. Milano: Meltemi, pp. 45-69.
- Chicchi F. e Simone A. (2017). *La società della prestazione*. Roma: Ediesse.
- Chiosso G. e Grassi O. (2021). Oltre l'egemonia del cognitivo. In G. Chiosso, A.M. Poggi e G. Vittadini (a cura di), *Viaggio nelle character skills. Persone, relazioni, valori*. Bologna: Il Mulino, pp. 23-42.
- Coin F. (2021). *Le “Grandi Dimissioni” contro la cultura tossica del lavoro che lacera l'esistenza e deteriora la salute di milioni di persone*, 7/12/2021, disponibile presso <https://www.valigiablu.it/grandi-dimissioni-lavoro/>, ultima consultazione 2/11/2022.

- Costa M. (2019). *Formatività e lavoro nella società delle macchine intelligenti. Il talento tra robot, I.A. ed ecosistemi digitali del lavoro*. Milano: FrancoAngeli.
- d'Aniello F. (2022). Behind and beyond the Great Resignation: A pedagogical viewpoint. *Education Sciences & Society*, 1: 329-346.
- Dardot P. e Laval C. (2013). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Roma: DeriveApprodi.
- Dato D. e Cardone S. (2018). *Welfare manager, benessere e cura*. Milano: FrancoAngeli.
- De Smet A., Dowling B., Mugayar-Baldocchi M. e Schaninger B. (2021). 'Great Attrition' or 'Great Attraction'? *The choice is yours*, disponibile presso: <https://www.mckinsey.com/business-functions/people-and-organizational-performance/our-insights/great-attrition-or-great-attraction-the-choice-is-yours>, ultima consultazione 2/11/2022.
- Donati P. (2021). L'unità del sapere: la conoscenza come bene comune relazionale. In P. Donati, L. Alici e G. Gabrielli, *Beni relazionali. La conoscenza che accomuna*. Milano: FrancoAngeli, pp. 13-66.
- Floridi L. e Cabitza F. (2021). *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*. Milano: Bompiani.
- Fondazione Lavoroperlapersona (2021). *Gli atteggiamenti verso il lavoro della Generazione Z*, disponibile presso: <https://ricerca.lavoroperlapersona.it/lavorogenz/>, ultima consultazione 2/11/2022.
- Foucault M. (2005). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
- Fumagalli A. (2015). Precarious condition: a challenge for new forms of struggle. *Institute for New Economic Thinking*, 1: 1-29.
- Gabrielli G. (2021). Il lavoro e la sua organizzazione: uno sguardo relazionale. In P. Donati, L. Alici e G. Gabrielli, *Beni relazionali. La conoscenza che accomuna*. Milano: FrancoAngeli, pp. 104-139.
- Glucksmann A. (2010). Une crise post-moderne. *Politique Internationale*, 126, disponibile presso: <https://politiqueinternationale.com/revue/n126/article/une-crise-post-moderne>, ultima consultazione 1/11/2022.
- Han B.-C. (2017). *L'espulsione dell'altro*. Milano: nottetempo.
- Hessen S. (1954). *Pedagogia e mondo economico*. Roma: Avio
- IBM-Institute for Business Value (2021). *What employees expect in 2021. Engaging talent in the shadow of COVID*, disponibile presso: <https://www.ibm.com/downloads/cas/5BWJYEKZ>, ultima consultazione 2/11/2022.
- Lacan J. (2006). *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*. Torino: Einaudi.
- Lazzarato M. (2013). *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista*. Verona: ombre corte.
- Lordon F. (2015). *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi.
- Mari G. (2019). *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: Il Mulino.
- Ministero del lavoro e delle politiche sociali, Banca d'Italia e Anpal (2021). *Il Mercato del lavoro: dati e analisi. Le comunicazioni obbligatorie*, novembre

- 2021, disponibile presso: <file:///Users/user1/Downloads/MLPS-Bankitalia-Nota-n-6-novembre-2021-1.pdf>, ultima consultazione 2/11/2022.
- Ministero del lavoro e delle politiche sociali, Banca d'Italia e Anpal (2022). *Il Mercato del lavoro: dati e analisi*, gennaio 2022, disponibile presso: <file:///Users/user1/Downloads/MLps-Bancaditalia-Anpal-nota-gennaio-2022-1.pdf>, ultima consultazione 2/11/2022.
- Mortari L. (2015). *Filosofia della cura*. Milano: Raffaello Cortina.
- Pestalozzi J.H. (1974). *Popolo, lavoro, educazione*. Firenze: La Nuova Italia.
- Recalcati M. (2011). *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sen A.K. (2001). *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*. Milano: Mondadori.
- Sen A.K. (2006). *Scelta, benessere, equità*. Bologna: Il Mulino.
- U.S. Bureau of Labor Statistics (2022). *Economic News Release*, 1/2/2022, disponibile presso: <https://www.bls.gov/news.release/jolts.toc.htm>, ultima consultazione 2/11/2022.

**Memorie transculturali nelle pratiche artistiche
e curatoriali contemporanee**

Taddeo Raffaele

L'oralità in K. E. Kossi

Abstract

The first part of this contribution focuses on the concepts of orality and oralitura, which Komla-Ebri ascribes to his literary writing. The second part discusses how orality has developed in Komla-Ebri's writing as an imitative form of oral expression, where the values of the oral tradition are transmitted. Thanks to oralitura, the oral tradition is now expressed in the written form. Finally, the originality of *Imbarazzismi* is shown, his best-known published work. Following Bachtin's theoretical hypotheses, these short stories can be ascribed to a sort of parody of the vulgarization of the Western culture.

Keywords

Orality, oralitura, parody

K. E. Kossi è nato in Togo nel 1954, consegue la maturità in Francia e poi si trasferisce in Italia, ove approda nel 1974. Consegue la laurea in Medicina e Chirurgia a Bologna e si specializza a Milano in Chirurgia Generale. Ha svolto la sua attività professionale in Italia, in provincia di Varese. K. E. Kossi si è avvicinato alla scrittura letteraria a metà degli anni '90, partecipando al concorso Eks&Tra, istituito nel 1994 e protrattosi fino ai primi anni del nostro secolo, anche se con diverse modalità rispetto a quelle con cui era nato; egli si è affermato come scrittore, con racconti, romanzi, ma specialmente con *Imbarazzismi*¹ testo di brevi aneddoti satirici, in cui si fondono due elementi: l'imbarazzo e il razzismo. Questo medico-scrittore di origine togolese conosce almeno tre lingue: quella del suo paese di nascita l'ewe, il francese, essendo stato il Togo colonia francese, e l'italiano che ha appreso fin dagli anni di frequenza all'Università di Bologna.

¹ K. E. Kossi, *Imbarazzismi-Quotidiani imbarazzi in bianco e nero*, Edizioni dell'Arco-Marna, Milano, 2002

La migrazione di K. E. Kossi è quindi di ordine formativo e poi assume carattere lavorativo.

Di questo medico scrittore transculturale emerge qualche particolare interessante riguardo la sua modalità di scrittura e di fare letteratura.

1. Oralità, oratura, oralitura

Un'analisi puntuale delle problematiche sottese al rapporto fra oralità e scrittura non può esimersi dal focalizzare i termini oralità, oratura e oralitura, che nella letteratura sull'argomento sono fra quelli più usati. L'oralità si distingue in oralità primaria e oralità secondaria. La prima è propria di coloro che non hanno conosciuto o non conoscono le forme di scrittura, cioè di «culture senza la scrittura». La seconda è quella che si sviluppa da un testo scritto. Seguiamo quanto scrive Walter J. Ong:

L'oralità secondaria è molto simile, ma anche molto diversa da quella primaria. Come quest'ultima, anche la prima ha generato un forte senso comunitario, perché chi ascolta le parole parlate si sente in un gruppo, un vero e proprio pubblico di ascoltatori, mentre la lettura di un testo scritto o stampato fa ripiegare gli individui su di sé.²

Walter J. Ong assegna una enorme importanza alla scrittura perché «la scrittura ha trasformato la mente umana più di qualsiasi altra invenzione»³.

Le due forme di oralità e di scrittura sono oppostive a tal punto che, mentre è possibile parlare di una letteratura dopo l'avvento della scrittura, risulta del tutto improprio poterlo fare per l'oralità. Ancora Ancora Ong mette in evidenza, nelle primissime pagine del testo *Oralità e scrittura*, il contrasto esistente fra letteratura e oralità, affermando che è «un concetto mostruoso quello di letteratura orale»⁴.

La letteratura si basa sullo scritto ed ha come presupposto l'uso dello spazio che è possibile ripercorrere sulla pagina. L'oralità, quella primaria, ma non solo, si organizza in rapporto all'ascolto ed è mezzo di una cultura del tutto ignara della scrittura e della stampa. La scrittura, a base della letteratura, usufruisce della facoltà della vista, l'oralità, invece, dell'udito. «Il passaggio dal discorso orale a quello scritto si configura essenzialmente come uno spostamento da un ambito sonoro ad uno spazio

² W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 42.

³ *Ibid.* p. 119

⁴ *Ibid.* p. 30.

visivo»⁵. Anche in rapporto al tempo si ha una diversa dinamica. Nell'oralità quest'ultimo è istantaneo, bruciato momento per momento senza possibilità di ripercorrerlo. Nello scritto, invece, il tempo si dilata e ciò che è stato prima è possibile ripeterlo. Certo anche la rilettura di un testo scritto non è del tutto uguale a quella fatta in precedenza perché non si riproducono le stesse condizioni, tuttavia i segni grafici sono sempre quelli e si mantengono anche per centinaia di anni. Letteratura e oralità, quindi, sembrano essere agli antipodi.

Tuttavia, la riflessione più recente tende a coniugare i due campi in modalità "congiunte". Lo sostiene Rocco Coronato nella prefazione a *Oralità e scrittura: i due volti della parola*⁶. Anche Luigi Fontanella nella relazione proposta nel medesimo testo, prende in esame l'apporto della cultura orale in testi poetici e narrativi di italiani all'estero⁷ e, tra questi, significativa è l'esperienza narrativa di Tommaso Bordonaro, di cui Einaudi nel 1991 ha pubblicato il testo *La spartenza*, vincitore del premio "Pieve-Banca Toscano" nel 1990 e sul quale lo stesso Fontanella offre una pugnace testimonianza oltre al giudizio lusinghiero⁸. Anche Goffredo Fofi nella prefazione al testo di Bordonaro mette in risalto la funzione letteraria della lingua degli illetterati⁹. Come si legge in questi saggi, si sta assistendo ad un ripensamento del rapporto fra oralità e scrittura.

⁵ *Ibid.* p. 169.

⁶ «Dei due volti della parola circolano rassicuranti visioni oppositive, diverse fra loro nell'assegnare alternativamente alla scrittura il primato nell'accrescimento e trasmissione della conoscenza, o viceversa all'oralità il primato nella creazione di quella conoscenza e un maggior potere icastico di rimanere impressa nella memoria. Come i duellanti di Conrad, tuttavia, entrambe le interpretazioni concordano sulla radicale alterità reciproca e sull'esigenza di rimarcarlo a ogni scontro. I saggi di questo volume, nella diversità degli ambiti e degli approcci, condividono invece il presupposto che oralità e scrittura abbiano un'importanza congiunta per lo sviluppo della cultura, e che solo una visione stratificata e complessa della parola bifronte possa rendere conto degli evidenti sconfinamenti fra i due campi». In R. Coronato, *Prefazione a Oralità e scrittura: i due volti della parola*. Padova University Press, Padova, 2019, p. 7.

⁷ «Nell'ambito dell'esperienza italiana-americana, relativa ai primi decenni del Novecento, un ruolo fondamentale di "guida" e di incessante reinvenzione letteraria, è senz'altro costituito dall'eredità della tradizione orale che i nostri primi immigrati ricavano con sé. È proprio questo lascito orale che, in effetti, informa la stragrande maggioranza non solo delle lettere inviate ai familiari in Italia, ma anche dei testi poetici e narrativi prodotti dai primi scrittori americano-italiani»: L. Fontanella, *Su oralità e scrittura poetica. Questioni teoriche, modalità espressive e il caso di Pascal D'Angelo*, in R. Coronato, *Oralità e scrittura: i due volti della parola*. cit., p. 18.

⁸ «Emblematico, in tal senso, resta il libro *La spartenza* di un Tommaso Bordonaro, anche lui contadino semianalfabeta che, emigrato in America, descrive la propria adolescenza nella prima parte della sua autobiografia, negli anni Venti, e la sua successiva spartenza dall'Italia, in una lingua sgrammaticata ma estremamente vivace, impastata di dialettismi e americanismi che tanto aveva affascinato Natalia Ginzburg e un importante linguista e filologo come Gianfranco Folenas». In L. Fontanella, *Su oralità e scrittura poetica*, cit., p. 23.

⁹ Scrive G. Fofi nella *Prefazione* al romanzo di T. Bordonaro, in cui è possibile avvertire

Ed è meglio soffermarsi su questi passaggi. Iniziando con l'oratura.

Il termine fu introdotto nel secolo scorso dallo studioso ugandese Pio Zirimu nel tentativo di evitare l'ossimoro di letteratura orale. Con questo termine si designa tutto il patrimonio che si trasmette oralmente, senza ricorrere alla scrittura, dalle formule più brevi più lunghe: canti, poemi epici. Tale vocabolo potrebbe anche definire l'espressione orale delle produzioni creative della mente umana.

Nel 1994 si tenne il Primo Incontro di Scrittori Indigeni in Messico. Nell'occasione, Elicura Chihuailaf propose il termine "oralitura" per riferirsi all'importanza della parola nella cultura mapuche, come sostegno alla comunità e comunicazione con lo spirito e il cuore dell'altro, assumendo la modalità dell'espressione poetica attraverso la scrittura. Con questo termine si vuol designare ogni produzione che cerca di coniugare l'importanza dell'oralità, in culture indigene, con una forma scritta.

Sotto questo aspetto l'oralitura potrebbe essere vista come mezzo di riscatto, rivendicazione dell'oralità e della sua cultura, che si serve della scrittura per manifestare il proprio valore culturale affrancandole da una sottoconsiderazione che il colonialismo ha contribuito a fondare e perpetrare.

In questa ottica, potrebbe essere significativo attraversare sul piano diacronico i momenti compositivi e di pubblicazione dei testi narrativi di K. E. Kossi.

Egli, pur in Italia dagli anni '70, incomincia a scoprire la sua "vocazione" di scrittore solo a metà degli anni '90, quando partecipa alla terza edizione del concorso Eks&Tra con il racconto *Quando attraverserò il fiume*.¹⁰

Dopo pochi anni K. E. Kossi collabora alla stesura, come autore, di un volume composito, dal titolo *La lingua strappata*¹¹. Il suo apporto è costituito dalla prima proposta di *Imbarazzismi (imbarazzi in bianco e nero)* (raccolta di una serie di aneddoti di sapore ironico sarcastico).

Successivamente con l'aggiunta di altri episodi ed aneddoti arriva ad una pubblicazione autonoma, sempre intitolata *Imbarazzismi-Quotidiani imbarazzi in bianco e nero*¹². Un successivo arricchimento porta alla

riflessioni di Édouard Glissant: «É la lingua delle 'classi subalterne', è la lingua scritta degli illetterati, dei semianalfabeti, una lingua che trascoglie dal vissuto i fatti salienti e significativi [...] è una lingua universale che troppi letterati hanno creduto che non esistesse che oralmente, che non avesse dignità se non orale: la lingua degli illetterati e degli innalfabeti [sic] che sono stati la massa e il sale del genere umano» G. Fofi, *Prefazione a T. Bordonaro, La spartenza* Einaudi, Torino, 1991, p. VII.

¹⁰ *Quando attraverserò il fiume* in *Memorie in valigia*, Fara Editore, Sant'Arcangelo di Romagna, 1997,

¹¹ A. Ibba, R. Taddeo (a cura di), *La lingua strappata*, Leoncavallo editore, Milano, 1999

¹² K. E. Kossi, *Imbarazzismi-Quotidiani imbarazzi in bianco e nero*, Edizioni dell'Arco-

pubblicazione di *Nuovi imbarazzismi- Quotidiani imbarazzi in bianco e nero... e a colori*¹³.

È dello stesso periodo la pubblicazione del romanzo *Neyla*¹⁴, tradotto quasi immediatamente in inglese, da Peter N. Pedroni (2004)

Nel 2003 pubblica invece la raccolta dei racconti *All'incrocio dei sentieri*¹⁵.

Nel 2005 è la volta del romanzo *La sposa degli dei*¹⁶.

Infine nel 2007 esce *Vita e sogni*¹⁷

All'interno di questa linea diacronica è possibile individuare un percorso tematico articolato, in cui si misura e sviluppa la dimensione dell'oralità.

Nel primo momento, quello del racconto *Quando attraverserò il fiume*, è come se il giovane medico scrittore si facesse avanti per farsi sentire e rivendicare la dignità della sua Africa. Qui l'oralità è al servizio di una voce, quella africana, riprodotta nella sua genuinità e autenticità.

In una seconda fase, con *Imbarazzismi* il giovane medico è cresciuto e con lui è cambiata la sua voce: ora è quella di un professionista a tutti gli effetti integrato, che parla con piccata ironia a degli italiani che ancora lo considerano un emarginato. E li prende in giro.

Il sarcasmo sferzante di *Imbarazzismi* viene abbandonato nel romanzo *Neyla*, dove il nostro autore sembra rinunciare a un'oralità impegnata o polemica per assumere i toni più letterari del melo occidentale.

Infine, nelle ultime raccolte di racconti, riscopriamo un ritorno all'oralità delle origini, un recupero della propria identità africana, ma stavolta la parlata è velata di nostalgia e di fiaba

Il racconto *Quando attraverserò il fiume* si presta ad una analisi sfaccettata e su più livelli interpretativi.

La dimensione dell'oralità è essenzialmente mimetica. Egli in questa forma riporta modalità di comunicazione orale proprie di comunità africane. «Nella letteratura si trova spessissimo una mimesi dell'oralità, che può configurarsi di volta in volta come nostalgia di un'origine perduta, evocazione, o puro effetto performativo»¹⁸

Intanto è opportuno considerare lo spazio in cui la vicenda del rac-

Marna, Milano, 2002

¹³ K. E. Kossi, *Nuovi imbarazzismi- Quotidiani imbarazzi in bianco e nero... e a colori*, Edizioni dell'Arco-Marna, Milano, 2004

¹⁴ K. E. Kossi, *Neyla*, Edizioni dell'Arco-Marna, Milano, 2002

¹⁵ K. E. Kossi, *All'incrocio dei sentieri*, editrice EMI, Verona, 2003

¹⁶ K. E. Kossi, *La sposa degli dei*, Edizioni dell'Arco-Marna, Milano, 2005

¹⁷ K. E. Kossi, *Vita e sogni*, Edizioni dell'Arco, 2007

¹⁸ Massimo Fusillo, *Oralità/Performatività* in "Mantichora. Italian Journal of Performance Studies Oralità/performatività", da *Estetica della letteratura*, il Mulino, Bologna, 2009, vol I, 2011

conto si svolge. Siamo in un ambiente africano. L'autore ha voluto calare il suo racconto nell'ambiente in cui è nato, nell'ambiente che l'ha visto crescere. Nella letteratura della migrazione non ci sono esempi significativi di una immersione così profonda dei personaggi di un romanzo o racconto nel paesaggio da cui l'autore proviene. Solo nel romanzo di Pap Kouma, *Io venditore di elefanti*¹⁹ in un capitolo si tratta di Dakar, città originaria del protagonista del romanzo. Ma l'intenzione del narratore è tutt'altra che quella di far conoscere il territorio africano. Nel caso di K. E. Kossi, invece, l'intenzionalità è altra. Al centro della narrazione c'è anche lo spazio in cui i personaggi si muovono.

Il narratore del racconto *Quando attraverserò il fiume* è un giovane, che studia in Europa e che ritorna. È un ritorno, non definitivo, ma è lo spaccato attraverso cui l'autore si presenta al pubblico di lettori. K. E. Kossi, che esercita la professione di medico ha bisogno di mostrare attraverso l'espedito del ritorno quali siano veramente le sue origini. Tre, quindi, sono gli elementi che si evidenziano: 1) la volontà da parte del narratore di far conoscere la cultura della sua Africa, i modi di rapportarsi delle persone, i modi di gestire situazioni scabrose da parte di una comunità, 2) la proposizione della "parola" come qualcosa di sacro. 3) La dimensione mimetica dell'oralità.

2. La mimetizzazione dell'oralità

K. E. Kossi in non pochi testi inserisce brani che mimano l'orditura orale nella comunicazione fra le persone. Ne è un chiaro esempio il racconto *Quando attraverserò il fiume* da cui traggio queste brevi righe rivelatrici:

Lungo la strada si usa salutarsi anche se non ci si conosce:
 Si è fatto giorno
 Si è fatto giorno
 Ti sei svegliato?
 E i bambini-sottintendendo 'come stanno' anche se non ne hai
 E la moglie?
 E il marito?
 E il papà?
 E il lavoro?
 Intanto ci si sorpassava, ma il saluto continuava come un'eco di litanie
 monacali
 Salutami quelli del campo

¹⁹ P. Kouma, *Io venditore di elefanti*, Garzanti, Milano, 1991

Salutami quelli di Ablomè
 Sì... E grazie per il favore di ieri
 Non c'è di che
 Finché la persona era a portata di voce, poi se ne incontrava qualcun'altra
 e si ricominciava da capo.²⁰

Quasi tutto il racconto mostra la volontà, sostenuta da una chiara abilità, di mimare la comunicazione orale che avviene in questa comunità africana. La mimesi è desunta da chiari indizi. Ad esempio la ripetizione. Dice Édouard Glissant che «l'oralità e il movimento del corpo accadono nella ripetizione, nella ridondanza, secondo l'influenza del ritmo, nel rinnovamento delle assonanze»²¹. È questa un'oralità – continua nella stessa pagina – che proviene «dalle culture che entrano oggi sulla grande scena del mondo»²².

Che senso ha questa azione di mimesi? È chiara, in questo dialogo, l'espressione di una modalità di rapportarsi fra di loro delle persone in un ambiente come quello africano. Il narratore, in questo caso, desidera mettere a confronto comportamenti sociali della cultura occidentale, caratterizzata dalla totale incomunicabilità fra le persone e invece l'apertura al saluto, alla comunicazione anche fra persone che sono del tutto estranee l'una all'altra in una comunità africana.

Nel volume *Vita e sogni* è presente il racconto *Due lezioni* che è impostato come una comunicazione di un griot a un gruppo di persone. Una comunicazione ad oralità primaria. Fin dall'incipit è possibile notare la volontà di riproduzione dell'oralità: «Gente, udite la mia favola. Ben venga la tua favola»²³.

La comunicazione orale, come sottolinea anche Walter J. Ong, si serve di ripetizioni, di proverbi, di formule. L'oralità primaria si produceva in un contesto, si faceva evento alla presenza di interlocutori, fattore che, nella scrittura, viene differito e risulta imprevedibile la reazione dei lettori. La simulazione di un atto comunicativo in presenza è quanto si cerca di riprodurre in questo racconto. Nella prima pagina sono inserite ripetizioni, per significare il contesto naturale. Si fa poi riferimento all'esserci di interlocutori, almeno in due momenti: «Non era più semplice osservare il movimento del fogliame per determinare la direzione del vento? – chiese qualcuno». E poi ancora: «Pazienza e tempo... – diceva qualcuno»²⁴. Nel testo, poi avviene la riproposizione di proverbi, che sostengono il valore sociale di un atto, di un fatto o che vogliono insegnare

²⁰ K. E. Kossi, *All'incrocio dei sentieri*, Edizioni dell'Arco, Milano, 2009, p. 105

²¹ Édouard Glissant, *Introduzione ad una poetica del diverso*, Meltemi, Milano, 2020, p. 35

²² *Ibid.* p. 36

²³ K. E. Kossi, *Due lezioni*, in *Vita e sogni*, op. cit. p. 25

²⁴ *Idem* p. 27

un comportamento. È tutta la comunità che agisce e si muove al ritmo di una saggezza consolidata nel tempo e testimoniata dai proverbi. Ma questi rimandano ad una cultura orale. Non è chi non possa propendere, in presenza di un continuo riferimento ad una cultura fatta di formule e proverbi, ad operare un confronto con il nostro Giovanni Verga. Il racconto si chiude con la proposizione di un insegnamento morale. Proprio quest'ultimo elemento fa rientrare il racconto nella traccia dell'oralitura, così come abbiamo sottolineato in precedenza, perché si ha la volontà di far conoscere un ambito di cultura e di valore della società a base orale.

Una seconda narrazione molto simile a *Due lezioni*, nella prospettiva mimetica di riproduzione dell'oralità, la si trova nel volume *All'incrocio dei sentieri* dal titolo *Yévi-il-ragno*. Anche in questo caso significativo è l'incipit²⁵. Manca in questo testo l'indizio di interlocutori, ma la chiusura è ancora per un insegnamento morale²⁶.

Anche il racconto *Sognando una favola* della raccolta *Vita e sogni* è organizzato come una comunicazione orale. Un nonno che narra della sua vita ai nipoti. Qui K. E. Kossi ha voluto sottolineare la funzione degli interlocutori. I nipoti non stanno zitti, ma interagiscono con il nonno. In questo testo non ci sono diretti insegnamenti morali; si accenna alla totale parità degli uomini al di là del colore della pelle, si fa presente lo spaesamento di meticci, come lo sono i figli di questo nonno, avendo lui sposato una donna bianca. Anche il figlio Davide ha sposato una donna di colore meticcica, proveniente dal Brasile e «Sarah le prime volte si stupiva sbuffando: Ma come! Qui [in Africa] mi chiamano bianca e in Italia mi dicono negra»²⁷. Tale spaesamento è dovuto ad un doppio misconoscimento, nella terra dei bianchi perché di colore, nella terra africana perché di colore nero meno intenso. Ma quello che viene sottolineata è la funzione dell'anziano in una comunità africana dove è ritenuto portatore

²⁵ «– Gente udite la mia favola!.....

– Ben venga la tua favola....

La mia favola parte sul filo del tempo, corre...corre...rimbomba fra monti, fiumi, valli e cade su Yévi il ragno, Yévi-pancia-grossa: il ragno nero.»

²⁶ «Fermi! – ordinò la principessa – È lui che cercavo: lo sposerò.

Ma, non è uno di noi! – osservarono le guardie

Lo sposerò: il suo cuore è generoso.

È un ragno, per di più piccolo e poi...È nero – obiettarono!

Anche se piccolo, il pepe è forte per il suo sapore piccante.

Non conosce le nostre usanze, già al suo arrivo...

Neanche noi conosciamo le sue! – intervenne il sovrano sentenziando – Impareremo da lui e lui imparerà da noi perché quando la mandibola e la mascella si incontrano, rompono un osso. Una mano da sola non riesce a lavarsi: per pulirsi bene deve fregarsi ad un'altra. La parola di un re è sacra. La saggezza fa luce nelle tenebre»

²⁷ K.E.Kossi, *Vita e sogni*, op. cit., p. 98.

di saggezza e proprio per questo ha il diritto-dovere di raccontare ai suoi nipoti.

Nella scrittura di K. E. Kossi non è solo presente l'asserzione di valori delle comunità africane, ma vengono denunciate problematiche, anche le più crude, come quelle di bambini soldati che perdono la loro innocenza, la loro ingenuità e sono utilizzati anche per le azioni più violente. Il diritto ad essere bambini viene loro strappato. Lo scrittore con tutta probabilità avverte che in Occidente questo tema è quasi silenziato, non viene quasi mai preso in considerazione, ed allora ha voluto insistere perché non si dimentichi il dramma di questi piccoli esseri. Egli, oltre a un racconto *Germogli recisi* presente in *Vita e sogni*, con un suo amico, ha poi progettato, su questa tematica, un cortometraggio animato, che si è fermato solo alla progettazione.

3. La dimensione valoriale – La parola come sacralità e verità

Il racconto *Quando attraverserò il fiume* è indicativo di una poetica intensa, in cui l'oralità non è solo strumento di comunicazione, ma acquista valore e si relaziona all'esser uomo in tutta la sua eticità. Il racconto è noto e già ne abbiamo discusso, ma, all'interno del nostro discorso, vale la pena di sottolineare alcune espressioni cariche di significato. In breve: Nukuku, aveva litigato con la figlia e aveva detto: «Fai quello che vuoi figlia mia, ma come è vero che mi chiamo Nukuku, quando attraverserò il fiume... Tu attraverserai il fiume con me»²⁸. Quando è sul punto di morte sua figlia, che, avvertendo dei malori e consultando un indovino, aveva ricordato quelle parole, si rivolge agli anziani perché nella loro saggezza scongiurino quello che ritiene, ed essi ritengono, inevitabilmente avverrà. Il rimedio non può che essere ancora nelle parole dell'anziana Nukuku. Solamente lei, rinnegando quanto aveva detto, avrebbe potuto salvare la figlia. L'assemblea sceglie un giovane studente, che era rientrato, forse per vacanze, presso la sua comunità, e suo padre perché si rechina presso l'ammalata affinché possa ritrattare quanto aveva pronunciato anni prima. Il giovane, pur studente e in Europa, usa un linguaggio proprio della comunità²⁹.

²⁸ K. E. Kossi, *Quando attraverserò il fiume, in all'Incrocio dei sentieri*, op. cit. p. 107

²⁹ «È vero che non si può inghiottire la saliva sputata, ma appoggiarsi al granaio del vicino non ha mai riempito la pancia. La morte di Abra non ti ridarà la vita ma lascerebbe il tuo nipotino da solo... Pensaci mamma e perdona perché dove stai andando il rancore non ripara dal freddo della notte. Stringi la mia mano se vorrai farmi capire di voler perdonare, stringi la mia mano» *Idem* p. 112

Ma già all'inizio del racconto si mette in evidenza il valore sacrale della parola³⁰.

Concetto ripetuto anche in altri racconti: ad esempio in *Identità trasversa*³¹.

Sempre in questa direzione, significativo è il romanzo *La sposa degli dei*³² con sottotitolo *nell'Africa degli antichi riti*, che porta a disorientamento là dove la presenza di credenze, superstizioni, anche supportate da un certo substrato storico, ma pur sempre mitico, viene bruscamente interrotta da indizi di vita presente, come moto o auto, che, che quasi traumaticamente ci vogliono mostrare che quello che si racconta avviene al giorno d'oggi nella nostra globale civiltà tecnologica.

Nell'episodio chiamato *Il prodigio*³³, miracolosamente una lingua quasi del tutto troncata si riattacca. Il narratore per richiamare alla realtà presente poi afferma: «Il giocatore è tuttora vivo, gode di buona salute, ha smesso di giocare, ma...chiacchiera molto»³⁴. In questo modo come afferma R. Taddeo nella recensione al romanzo, al centro della narrazione si ripropongono valori della comunità.³⁵

La forza della parola coinvolge anche il fisico perché la parola è la manifestazione più autentica dell'io e proprio per questo diviene un catalizzatore del benessere psicofisico della persona.

«Così la bocca può condizionare la vita. La parola può uccidere, ma può anche guarire, perché solo con la bocca si può ridare la vita»³⁶.

Perché è questo il secondo elemento. L'uso della parola positivo, non portatrice di menzogna, di contraddizioni interiori, è veicolo di equilibrio psicofisico. Quando il rapporto fra parola e verità si rompe, ne risente il corpo, ma anche la mente. Il corpo si ammala, la mente si offusca.

Quando la parola si allontana dalla verità dei fatti, la menzogna, perfino la stessa omissione della verità, portano a una disfunzione corporale, che può condurre a conseguenze estreme, perfino alla morte.

³⁰ *Idem* p. 104

³¹ K. E. Kossi, *identità trasverse in Vita e sogni* op. cit p. 76

³² K. E. Kossi, *La sposa degli dei*, edizioni Dell'Arco-Marna, Milano 2005

³³ *Ibid.* p. 47

³⁴ *Ibid.* p. 50

³⁵ «il racconto non è più favolistico, non è più una leggenda, non è più una scrittura di credenze popolari sapientemente raccolte e riportate, ma è la presentazione di una comunità che fa permanere una cultura che resiste a tutte le invasioni globalizzanti e si arrocca ad alcuni valori fondamentali perché il medico K. E. Kossi alla forza della parola, alla sua integrità ci crede e così nei suoi racconti le situazioni peggiori accadono a coloro che della parola hanno fatto un uso improprio se non malevole», <http://www.el-ghibli.org/2909-2/>.

³⁶ K. E. Kossi, *La sposa degli dei*, Edizioni dell'Arco-Marna 2005, p.64

4. Il parodistico in *Imbarazzismi*

Considerazioni a parte possono essere fatte per quanto riguarda *Imbarazzismi*, una raccolta di brevi episodi di imbarazzante razzismo inconsapevole. È il secondo momento del percorso compositivo di K. E. Kossi, così come l'abbiamo tracciato in precedenza. Il medico togolese, a questo punto, rivolge l'attenzione alla società ospitante. Ne viene fuori una prospettiva insolita e significativa.

Sul piano metodologico è possibile rifarsi all'impianto teorico costruito da Michail Bachtin. Nel suo saggio *Dostoevskij, poetica e stilistica* il critico russo individua il passaggio dal monologismo al dialogismo attraverso quattro modalità: la stilizzazione, la parodia, la narrazione mediata e il dialogo. A mio giudizio nel caso di *Imbarazzismi* siamo di fronte ad una chiara espressione della "parodia"³⁷.

Kossi gioca molto su questo doppio registro, sua parola e quella dell'altro. Si prenda ad esempio l'aneddoto *Bel negro, vuoi guadagnarti 500 lire?* L'intenzione dell'autore è quella far valere la sua identità come essere libero e benestante, l'intenzione aggiunta dell'interlocutore è di vedere nel nero (negro) solo e solamente un indigente in cerca di elemosina.

Qui scatta la parodia è cioè il mettere in ridicolo gli atteggiamenti da pregiudizio, in questo caso, degli autoctoni. Pregiudizio che diventa elemento fondato sull'ignoranza, non conoscenza. La dimensione parodistica, ove si pone l'accento non solo sul pregiudizio ma proprio sull'ignoranza di chi vuol ergersi a sapatello e vede nell'uomo di colore solo uno privo di cultura, si rintraccia in quasi tutti i brevi racconti, ma in alcuni in particolare. Si prenda l'aneddoto *Lezioni di geografia*. L'interlocutore, bianco, occidentale vuole mostrarsi colto e corregge il dire del nero che gli sta di fronte, che afferma di essere originario del Togo. Ma il bianco non sa cosa sia il Togo, né che è un territorio dell'Africa. Così, nella sua ignoranza rimbrotta l'altro dicendogli che in Italia non si dice Togo, ma Congo, lasciando trapelare una ignoranza abissale³⁸. *Imbarazzismi* è forse il più leggero, nel senso auspicato da Calvino, fra gli scritti di Kossi, per la forma che assume, per la scorrevolezza linguistica, ma è il più denso di significato, il più feroce atto d'accusa, nei confronti della presunzione degli autoctoni e dei bianchi in generale, nella volontà di riscattare un intero popolo, un intero continente.

³⁷ «l'autore può impiegare la parola altrui per i suoi fini anche immettendo una nuova intenzione nella parola che ha già la propria intenzione oggettuale e che la conserva. Allora una tale parola, secondo il fine, deve essere sentita come estranea. In una stessa parola si trovano due intenzioni, due voci. Tale è la parola della parodia»: M. Bachtin, *Dostoevskij, poetica e stilistica*, tr. it., Einaudi, Torino, 1963, p. 44.

³⁸ K. E. Kossi, *Lezioni di geografia*. In Id., *Imbarazzismi*, Edizioni Dell'Arco Marna, Milano, 2002, p. 7

Neyla: la rappresentazione dell'Africa

Il terzo momento nel percorso compositivo di K. E. Kossi è rappresentato dal romanzo *Neyla*.

L'autore sembra voler imitare la modalità narrativa occidentale. Una storia d'amore travolgente è al centro del fatto narrativo tra un personaggio che ritorna e questa ragazza, di cui si innamora perdutamente. L'ambiente narrativo è ancora una volta l'Africa. Pur trattando di una vicenda amorosa, carica di affetti, anche in questo caso è possibile rintracciare altri aspetti tematici e/o simbolici. Come afferma Remo Cacciatori «*Neyla* racconta una storia del tutto coerente con quelle narrate da Kossi, nei cui testi il tema del ritorno è non solo ricorrente, ma probabilmente dominante»³⁹.

Tema del ritorno in cui emerge in maniera chiara l'impossibilità di una sua forma permanente, duratura. Come R. Taddeo espone nel suo testo *La ferita di Odisseo*, il ritorno è qualcosa di irrealizzabile perché «le condizioni sono mutate [sia del migrante che del territorio d'origine] e quelle condizioni mutate rendono il ritorno inospitale, impossibile»⁴⁰, come è dimostrato dalla fine drammatica del romanzo di K. E. Kossi.

Neyla è la rappresentazione dell'Africa, dominata, colonizzata, mercificata, almeno a partire dal 1500 in avanti. La morte di *Neyla* da una parte significa la negazione di un ritorno accogliente, dall'altra allude alla speranza di una rigenerazione dell'Africa, che si libera da ogni sottomissione culturale ed economica.

Ma un altro significato può emergere da una profonda riflessione sul perché la protagonista del romanzo alla fine muoia. Che significato può avere il decesso di *Neyla* per il protagonista (mai citato con un nome)? L'impossibilità del ritorno, ma anche la morte dell'Africa, se, nell'intenzione dell'autore, *Neyla* assume il significato di Africa. In qualche modo qui emerge un altro tema, che non approfondisco in questa sede, ma molto significativo e cioè quella della deterritorializzazione, cioè della rottura del migrante con qualunque rapporto affettivo con il territorio di nascita. Con questo non si vuole affermare che si rinneghi la dimensione culturale della comunità d'origine, che anzi, ma è il territorio fisico che perde la sua importanza. Questo atteggiamento del narratore lo si può vedere nella normalizzazione della sua lingua e nella quasi totale rinuncia a una oralità dalle valenze mimetiche o valoriali.

³⁹ <http://www.el-ghibli.org/neyla/>

⁴⁰ R. Taddeo, *La ferita di Odisseo – il “ritorno” nella letteratura italiana della migrazione*, Besa, Nardò, 2010

All'incrocio dei sentieri

In questa pubblicazione K. E. Kossi raccoglie tutti i racconti fino allora scritti, la maggior parte, in occasione di vari concorsi dell'associazione Ecs&Tra. L'ambiente è ancora l'Africa. L'autore, perciò, cerca di mettere a fuoco riti, tradizioni, modalità di rapportarsi delle comunità del Centrafrica. Vuole farli conoscere, vuole che se ne ricavi insegnamento. In questo contesto egli usa molto la tecnica dell'oralitura. Alcune novelle sono proprio incentrate su questa postura comunicativa. Ne abbiamo parlato sufficientemente in precedenza, mettendo in evidenza l'intonazione mimetica usata in *Quando attraverserò il fiume*, ma anche nel racconto *Adra*, l'intento di far conoscere riti della sua Africa, sono evidenti.

Un tema che emerge specialmente con il racconto *Mal di...*⁴¹ è quello della identità e della necessità di approdare al possesso di una pluriidentità senza rinunciare a nessuna sua faccia. Infatti la protagonista alla fine rivendica la opportunità del possesso di una duplice identità.⁴²

Caratteristico è il racconto *La ricchezza del povero*⁴³. Una parte non piccola del testo accentua modalità di relazionarsi di persone, con la tipica esuberanza nella voce, nelle parole e nei gesti propri della loro cultura: «Mano a mano che i passi si avvicinavano alla porta, egli udì distintamente i saluti vigorosi intrecciati da battute scherzose (sempre le stesse) dei suoi ex compagni ispettori. – *Ehi Pépé le moko!* - *Ah Mémé le coso!* Il tutto accompagnato da grandi pacche nelle mani, grasse risate che si concludevano dopo una decina di minuti con uno stringersi di mani e schioccare le dita di una mano contro quelle dell'altro. Fu il suo vecchio compagno tarchiato e panciuto soprannominato *Zundap* a bussare per primo. Entrò senza aspettare una risposta urlando: -*Héee Akponovivi le ghimé!* – *Akponovivi le ghimé*, rispose in eco Foè. Poi entrambi gridarono: *Aie! Aie! Aie!* Dandosi pacche sulle mani che sbocciarono in fragorose risate a gola piena, schioccare di dita per finire infine in tradizionali saluti con domande su come stanno le rispettive famiglie, i figli, le mogli, il lavoro...».

Non si tratta di una modalità di incontro di due persone particolarmente aperte e chiassose, ma della modalità di essere di un popolo, di una comunità, che esprime con la voce, con i gesti, la gioia dell'incontro, del ritrovarsi.

⁴¹ K. E. Kossi, *All'incrocio dei sentieri*, edizioni Dell'Arco, Milano, 2003, p.7

⁴² «Ah l'Italia! Pensare che in Italia, volevo tornare a casa! Ormai mi sento inquilina di due patrie: a volte ne sono felice, a volte mi sento un po' dimezzata, un po' squilibrata, come se una parte di me fosse rimasta là, eppure so che lì avrei di nuovo il mal d'Africa». *Idem*, p.14

⁴³ K. E. Kossi, *All'incrocio dei sentieri*, edizioni Dell'Arco, Milano, 2003, p.45

Questa modalità di scrittura non vuol essere da parte di K. E. Kossi solo una mimetizzazione di comportamenti umani, ma la proposizione di atteggiamenti del tutto opposti a quelli soliti in una cultura occidentale-europea ove la freddezza e la glacialità sono dominanti. È una protesta che si esprime almeno nello scrivere. È una vera oralitura, nel senso che non solo presenta propri costumi, ma lo fa opponendosi, mostrando che si può e anzi si deve essere diversi, più aperti, più conviviali quando ci si incontra.

Vita e sogni

Questo non è l'ultimo testo prodotto da K. E. Kossi, ma è importante perché si colloca in una dimensione riflessiva. In questa raccolta il medico di origine togolese sembra abbandonare la modalità di scrittura che l'aveva accompagnato per quasi dieci anni, fatta di tentativi di dar voce a un continente che lui avverte come dimenticato, sfruttato, ai margini. Sembra che voglia dare voce a sé stesso, alla sua condizione di immigrato. Due racconti ci riportano all'Africa, uno con la riproposizione di modalità orali riprodotte in scrittura ed è il caso di "*Due lezioni*"⁴⁴, di cui abbiamo parlato in precedenza. Anche del secondo si è brevemente trattato. K. E. Kossi mostra l'aberrazione a cui si può arrivare e arrivano i popoli dell'Africa che utilizzano bambini per fatti di vendetta tribali e di guerra. Bambini che rischiano di non avere più capacità di affetto, di compassione, di umanità. Sono dei fiori recisi.

Ma forse il più significativo di questi racconti è l'ultimo intitolato *Sognando una favola*⁴⁵, il quale sembra quasi un racconto di commiato. Infatti in questo testo lo scrittore di origine togolese ripropone la modalità orale attraverso cui nelle società ad oralità primitiva si tramandavano, valori, sensi e significati della vita. Un nonno, qui, racconta del suo incontro con la sua sposa ai nipoti. Sembra di essere sotto un baobab ad ascoltare la saggezza dell'anziano che dice come comportarsi nella vita con la sua voce, con la sua calma con il suo racconto che vuole insegnare, non con detti, ma con storie.

La sposa degli dei

Più che un romanzo *La sposa degli dei*⁴⁶ è una sommatoria di rac-

⁴⁴ K. E. Kossi, *Vita e sogni*, edizioni dell'arco, Milano, 2007, p.25

⁴⁵ In. p.95

⁴⁶ K. E. Kossi, *La sposa degli dei*, edizioni dell'Arco-Marna, Milano, 2005

conti che descrivono la vita di un gruppo comunitario legato a riti, a credenze, a rapporti fra gli uomini e spiriti che agiscono al disopra del piano umano. Il cattolicissimo K. E. Kossi, con questo testo vuole esprimere credibilità ad una cultura, quella spiritualista, proprio dell'Africa subsahariana.

Siamo ancora nel pieno dell'oralitura nel senso che si desidera dare voce a qualcosa che non è conosciuto, non è compreso dalla cultura europea. Ormai K. E. Kossi, con i testi scritti in precedenza ha raggiunto la notorietà, è scrittore stimato e apprezzato. I suoi libri sono stati anche tradotti. Può permettersi a questo punto di ritornare alla sua Africa, alla sua più profonda Africa e descrivere quali sono le credenze nelle quali può vivere una comunità. C'è un mondo, quello soprannaturale, ancora non descritto nella modalità con cui viene vissuto. È un mondo fatto di magia, di miti. È un mondo in cui si incrociano misteriosamente il naturale e il soprannaturale. K. E. Kossi sembra voler dire che non è impossibile una coesistenza di questi due mondi proprio nella forma e nella modalità vissuta dalle popolazioni subsahariane.

A fronte della pagina d'inizio del romanzo c'è questa breve epigrafe: "Senza il favore degli dei / l'uomo non è niente" Omero, *Odissea*

Bibliografia

- Bachtin Michail
1968 *Dostoevskij-poetica e stilistica*, Einaudi, Torino
- Coronato Roberto,
2019 *Prefazione a Oralità e scrittura: i due volti della parola*, Padova University Press, Padova.
- Fofi Goffredo,
1991 *Prefazione a T. Bordonaro, La spartenza* Einaudi, Torino, 1991.
- Fontanella Luigi,
2019 *Su oralità e scrittura poetica. Questioni teoriche, modalità espressive e il caso di Pascal D'Angelo*, In R. Coronato, op. cit.
- Fusillo Massimo,
2009 *Eстетica della letteratura*, il Mulino, Bologna.
- Glissant Édouard,
1998 *Poetica del diverso*, tr. it., Meltemi, Roma
- Komla Ebri Kossi,
1997 *Quando attraverserò il fiume*. In *Antologia Memorie in valigia*, Edizione Fara, Sant'Arcangelo di Romagna
2002 *Neyla*, Edizioni Dell'Arco-Marna, Milano
2003 *All'incrocio dei sentieri*, Edizioni dell'Arco, Marna.
2005 *La sposa degli dei*, Edizioni dell'Arco, Marna
2007 *Vita e sogni*, Edizioni dell'Arco, Roma
2018 *Imbarazzismi*, Edizioni Touba Culturale Italy, Vedano al Lambro (MB), III edizione.
- Ibba Alberto – Taddeo Raffaele
1999 *La lingua strappata*, Leoncavallo edizioni, Milano
- Ong Walter J.,
1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, tr. it., il Mulino, Bologna,
- Taddeo Raffaele
2010 *La ferita di Odisseo, il "ritorno" nella letteratura italiana della migrazione*, Besa, Nardò,
- Winay Mallki Fredy, Chikangana Fredy
2017 *I diritti dei viventi*, <https://revistaerrata.gov.co/contenido/indigenas-y-oralitura-como-resistencia-ante-el-olvido>

Recensioni

Alfredo Ancora
Pluriel comme l'univers



Foto di Morena Campani

La realtà sociale contemporanea con la quale veniamo costantemente in contatto è per sua natura molteplice. Come sostiene Gilles Deleuze:

Molteplice non è un multiplo che deriva dall'uno né a cui l'uno si aggiungerebbe, non è fatto di unità ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento. Non ha inizio né fine ma sempre un mezzo per cui cresce e straripa. La molteplicità non ha più nessun rapporto con l'uno come soggetto o come oggetto, come realtà naturale o spirituale, come immagine e mondo.¹

¹ G. B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, FrancoAngeli Milano, 1990, p. 76.

Questa realtà non è semplicemente la somma di *tante realtà culturali differenti* ma un processo in costante movimento. In altri termini, i modi di vivere, i nostri sistemi di valori, la visione del mondo e la nostra organizzazione sociale partecipano alla formazione di un pensiero vivo, mobile e fluttuante, sensibile al cambiamento sempre in movimento, teso al *divenire* più che al *divenuto*. La realtà diventa quella che noi costruiamo, anzi co-costruiamo insieme ai vari contesti con cui interagiamo. Ogni cultura ha la sua dignità, ha la sua storia, fuori da ogni pretesa egemonica! Come ricorda Paul Feyerabend: *Potenzialmente ogni cultura è tutte le culture!*² Questo quadro permette di introdurre uno spettacolo, unico e originale, nella sua rappresentazione a cui ho avuto il piacere di assistere come *osservatore partecipante!*

28 novembre 2022. Siamo a Parigi al Teatro Chapiteau la Fontaine dove è andato in scena *Pluriel comme l'Univers* ispirato al grande scrittore/poeta portoghese Fernando Pessoa³.

L'obiettivo di questo spettacolo era «*Celebrare la diversità e la ricchezza del Mediterraneo e rafforzare il collegamenti tra le sue due sponde*» come recita la brochure. Si assiste ad un viaggio con viandanti, migranti, rifugiati, provenienti da paesi differenti e con differenti storie interpretate sulla scena attraverso canti, danze, declamando versi. Essi raffigurano il loro cammino alla ricerca delle proprie radici in compagnia di tante voci a rappresentare la polifonia del mondo, intrecciata a paesaggi sonori le cui note permeano uno spettatore sempre più calamitato dalle loro storie. La rappresentazione riesce ad unire culture pur nelle loro differenze e nella loro unicità dando un volto a temi difficili da rappresentare come l'esilio, gli amori impossibili, la sofferenza del vivere, l'attaccamento alle proprie origini. L'occhio di chi guarda viene immerso in un continuo avvicendamento fantasmagorico di luci, colori, immagini, figure, suoni e canti che si contaminano senza perdere le loro peculiarità. Il risultato è un caleidoscopio di corpi in movimento che danno voce a brani e poesie, come suoni attraversanti diversi paesi. Assomigliano ad un libro da sfogliare con le pagine di *storie parlanti* di stranieri accolti e di gente fuggita, ancora viva che esiste e che vuole parlare come in una grande *agorà*. Un luogo mitico, ideale punto di incontro di tante diversità che finalmente si possono guardare, toccare, ascoltare! Non è un caso che questa pièce abbia tratto ispirazione da

² P. Feyerabend, *Potentially every culture is all cultures* Common Knowledge, 3 (2):16-22. 1994.

³ F. Pessoa, *Una sola moltitudine*, tr. it., Adelphi, Milano, 1979. Antonio Tabucchi, curatore dell'edizione, innamorato del mondo portoghese, ha scritto anche il romanzo *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, Milano, 1994, da cui è stato tratto l'omonimo film di Roberto Faenza.

Pessoa, *poete plurie!* La pluralità è infatti il tratto distintivo dell'opera (e della vita) del poeta lisboeta⁴. Molteplicità di versi, di ispirazioni, di stili, di rime riflesse negli specchi dove ogni personaggio può trovare il suo spazio di rappresentazione scenico. Finalmente io e noi, individuo e moltitudine possono dialogare senza sopraffazione di una cultura sull'altra. Certamente non è facile riassumere uno spettacolo così vario in poche righe! *Pluriel comme l'univers* ideato e diretto magistralmente da Morena Campani⁵ diventa una rappresentazione *corporea* dell'incontro *fra armonie* di persone pur provenienti da diversi paesi. Un attraversamento di linguaggi affidati a *simboli in movimento* che richiamano realtà drammatiche, icone di dolore e sofferenza. Una espressione di transculturalità che avrebbe fatto sicuramente piacere a Ferdinando Ortiz⁶! Il fil Rouge che attraversa lo spettacolo e che unisce momenti così diversi è costituito dal corpo rappresentato come *corpo-esistenza!*⁷ testimonianza di vite vissute non sempre facilmente. È l'assolo protagonista della rappresentazione ad alta intensità emotiva che raggiunge il suo apice nella raffigurazione di una nave simbolo di viaggio e di fuga nella tristezza di chi ha dovuto abbandonato il proprio paese. Lo spettatore entra in questa particolare atmosfera attraverso canti di nostalgia, di lotta, di liberazione, di amore. Voci appassionate espresse nelle loro

⁴ *Plural comme l'univers*, è stata anche una mostra dedicata allo scrittore /poeta allestita alla Fundação Calouste Gulbenkian di Lisbona (2012) in cui il visitatore viene accompagnato *in un viaggio sensoriale* come egli rappresenta il suo universo, «affinché legga, veda, senta e ascolti la materialità delle sue parole» (dalla presentazione della mostra). La novità di questa esposizione consiste nel tentativo di *moltiplicare il molteplice* facendone risuonare i frammenti su piani di senso differenti perché il poeta non è fatto di sole parole e le parole non esauriscono la pluralità di Pessoa. Come si può mostrare il molteplice? Paradossalmente prendendolo alla lettera, proiettandone le lettere su superfici eterogenee, rimbalzando il medium nella multimedialità. Pluralizzare Pessoa per «condurre il visitatore in un viaggio sensoriale»!

⁵ Questa rappresentazione si ispira anche a poemi e brani contenuti nella antologia della poesia mondiale pubblicata nel 2021 a Parigi presso Edizioni Character a cura di Morena Campani

⁶ Antropologo, musicologo e sociologo cubano, allievo di Bronislaw Malinowski. Come è noto egli aveva coniato aveva coniato negli anni quaranta a Cuba il termine *transculturación* per descrivere, attraverso la produzione del tabacco e dello zucchero, la contaminazione fra le culture (quella spagnola, quella americana, quella cubana, quella caraibica, quella brasiliana) che avviene a medio e a lungo termine tramite lo scambio di pratiche, di esperienze, di maestranze legate appunto ai prodotti finali che sono appunto lo zucchero e il tabacco. F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editions de Ciencias Social la Habana, 1940. Molto singolare la storia editoriale del testo che conosce diverse edizioni, subito dopo la rivoluzione castrista, e l'ultima edizione, in ordine di tempo, è quella italiana a cura di C. Evangelista, *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero*, Città Aperta, Troina (En), 2007. Tra le sue opere anche *Entre Cubanos*, Editions de Ciencias Social la Habana, 1993.

⁷ B. Callieri, *Corpo, esistenze, mondi*, Eur, Roma, 2007.

lingue originali: armena, ucraina, italiana, francese e perfino in griko, come omaggio al *metissage*⁸ fra cultura salentina e greca. Quale miglior momento di affidarsi all'arte, espressione universale di emozioni per richiamare il senso di libertà come giusto desiderio di tutti i popoli? France Schott-Billmann danza-terapeuta⁹ parla nei suoi libri di come, mettendosi in relazione con il proprio corpo, si entra in contatto anche con la propria memoria. Un "ritorno" al primitivo, nel senso non solamente storico ma come espressione di un linguaggio naturale, come metafora della vita umana spesso adombrata da inutili orpelli, rappresentata da un corpo mortificato e soffocato da una cultura opprimente. La danza *liberatoria* in bilico fra il mondo attuale e ritorno alla gioia dell'infanzia¹⁰, in un *girotondo armonico* di corpi che ci legano con gli antenati. Come ci ricorda Antonio Verri¹¹, "il fabbricante di armonie", che, partendo dalla sua *salentità*, riusciva ad abbracciare dissonanze ed assonanze di tutti i popoli del mediterraneo: «le radici di ogni popolo non si perdono, si ramificavano in quelle degli altri». Su questo tema nel panorama musicale-culturale è bene ricordare la musica e le parole di un noto complesso salentino che poi si è diffuso anche nel resto della penisola (e non solo) i *Sud Sound System* ed la loro famosa canzone "*Le radici ca tieni*". Si ringrazia Ludovico Ancora per la ricerca musicale.

⁸ Preferiamo utilizzare il termine originale e non la sua traduzione italiana *meticciamento* che connota spesso solo il giudizio e non il *processo culturale*. *Metis* secondo la mitologia greca era una divinità molto potente, figlia di Oceano e di Teti, impersonificazione della saggezza, della ragione e dell'intelligenza. La ritroviamo in due circostanze importanti: la prima quando preparò una bevanda che fece vomitare a Crono i figli che aveva inghiottito (vedi mito: La nascita del mondo); la seconda è come prima moglie di Zeus ma che fece una triste fine in quanto sia Urano che Gea avevano predetto a Zeus che sarebbe stato detronizzato da un figlio di Metis pertanto quando questa rimase incinta di Atena Zeus la ingoiò per essere sicuro di mantenere il regno.

⁹ F. Schott-Billmann docente di danza-terapia alla Paris-Descartes, autrice fra l'altro di *La Thérapie par la danse rythmée* Odile Jacob, Paris, 2020.

¹⁰ In Italia uno degli esponenti più rappresentativi di danza terapia (anche da un punto di vista didattico-pedagogico) è Alba G. A. Naccari, *La mediazione corporea per un'educazione olistica. Simboli in movimento tra pedagogia e terapia*, Edizioni Guerini, Milano 2012

¹¹ A. L. Verri, *Il fabbricante di armonia Antonio Galateo*, Edizioni Kurumuny, Calimera, 2004.



Foto di Morena Campani

Se nu te scerri mai de le radici ca tieni
rispetti puru quiddhe de li paisi luntani
se nu te scerri mai de du ede ca sta bieni
dai cchiu valore alla cultura ca tieni!
Simu Salentini de lu mundu cittadini
radicati alli Messapi cu lli greci e Bizantini...

(Se non dimentichi mai le tue radici
Rispetti pure quelli dei paesi lontani
Se non scordi mai da dove vieni
Dai più valore alla tua cultura.
Siamo salentini, cittadini del mondo
Radicati ai Messapi, con Greci e Bizantini...)

Vincenzo Daniele*

La Taranta d'acqua

Sul Tarantismo salentino sono stati scritti numerosi libri ed articoli quasi tutti basati sulla scia delle ricerche di Ernesto De Martino (ed anche di altri autori a lui precedenti) che avevano basto il loro focus soprattutto sull'entroterra di Galatina e dintorni. In questo articolo originale viene sintetizzato la ricerca focalizzato su un altro *milieu* culturale, quello risalente alle tradizioni marinare: dal contesto della terra a quello dell'acqua. Una ipotesi di ricerca in via di sviluppi per stimolare ulteriori interessi di studiosi i cui futuri risultati ospiteremo volentieri in questa Rivista. Nel secondo articolo viene dato notizia del primo Museo del Tarantismo.

Riporto la Relazione da me presentata al Convegno itinerante "Irregolare Festival", ideato da Tony Candeloro, direzione artistica di Giorgio Doveri, su "Ritmi di feste, danze, tarantismo d'acqua".

Tricase (Lecce) 9 settembre 2018. Inizio questo racconto parlando brevemente del "Canto Antico della nostra Terra", gruppo di ricerca popolare di Brindisi, nato nel 1973 in cui sono stato parte attiva per 30 anni fino al 2004.

Nel 1974 entrano a far parte del gruppo alcuni musicisti anziani di S. Vito dei Normanni che accompagnano con le loro melodie i balli (tarantella, mazurka) e i canti del primo '900 di Brindisi e della tradizione Sanvitese.

Questi musicisti non suonavano mai pizziche o pizziche tarantate né mai accennavano questo tipo di ritmi fino alla fine degli anni <70 quando inizia invece la collaborazione con un gruppo di musicisti di S. Pietro Vernotico. Con loro si realizza nel 1982 lo spettacolo teatrale-musicale "La Scazzicata", sul testo di E. De Martino "La terra del ri-

* Vincenzo Daniele si è interessato di ricerca di musica popolare della Terra d'Otranto, in particolare del brindisino. Per oltre trent'anni è stato un divulgatore e ha curato la direzione artistica di un gruppo di ricerca popolare del territorio. Ha curato 2 libri di spartiti di musica popolare per tramandare la tradizione musicale di Brindisi.

morso”, diviso in 2 parti. Nella prima si esplorano i motivi che portano la donna a diventare tarantata e nella seconda la vera e propria terapia con pizziche tarantate.

Nel 2004 leggo il libro “Tre violini” di F. Giannini che racconta la storia delle tarante d’acqua e dei musicisti anziani, proprio quelli che suonavano nel “Canto Antico” negli anni ‘70.

Costantino Vita al violino, Giuseppe Rizzo al mandolino, Federico Di Viesto al mandolino, Giuseppe Lanzillotti alla chitarra, i coniugi Sabatelli alla chitarra, tammorra e canto. Erano proprio loro che facevano parte di tre squadre di musicisti che fino alla fine degli anni ‘70 hanno suonato per le tarantate d’acqua nel territorio di Brindisi. Queste donne lavoravano nella zona detta Apani e Punta Penna Grossa dove ha inizio la riserva naturalista di Torre Guaceto, a pochi chilometri da Brindisi.

Era importante ricreare l’ambiente di lavoro e così le stanze, dove veniva fatta la terapia, erano riempite di acqua. Non c’era un battiscopa ma il pavimento risaliva un po’ sul muro per contenere meglio l’acqua. Venivano gettati nell’acqua fiori “papurine” (papaveri rossi), margherite o altri fiori di diverso colore in modo che la tarantata scegliesse il colore più consono al suo stato d’animo.

Quando questo non era possibile, la tarantata, a volte completamente denudata, veniva immersa in grandi botti.

I musicisti, nei propri luoghi di lavoro, barberie e piccoli negozi artigiani, non insegnavano mai a suonare le pizziche perché quella era musica “ti chiangiri” (da piangere) non allegra come quella dei matrimoni. Gli strumenti utilizzati erano, quindi, tammorra, violino, chitarra e mandolino.

Quando la taranta era sorda, cioè non rispondeva al suono di quegli strumenti, si chiamava un altro musicista che suonava il bombardino al suono del quale il ragno reagiva. Altra particolarità, il perimetro della stanza veniva delimitato da grandi chiodi piantati nell’acqua anche non se ne conosce il motivo.

Le pizziche eseguite erano in tonalità La+ e Re+ simili a quelle Sol+ suonate da L. Stifani, dottore delle tarante, di Nardò che passava poi in Mi-.

La terapia della taranta d’acqua spesso si concludeva con la pizzica in La- detta originaria, la più antica, che conservava un nucleo misterioso capace di toccare “lu canalettu ti lu cori” e dare “lu toccu ballabile” e la guarigione come scriveva L. Chiriatti.

La differenza comunque sostanziale con il fenomeno diffuso in Salento consisteva nel non chiedere il miracolo della guarigione né a S. Paolo né a S. Vito o ad altri Santi ma “non era cosa di santi, lu miraculu lu faccia l’acqua, li sueni, li culuri”(il miracolo lo fa l’acqua il suono, il colore,)

A Brindisi, il rione Sciabbiche era quello dei pescatori ed uno di essi, come riferito dal Prof. A. Caputo, che negli anni ‘60 alcune tarantate

venivano portate in mare su barche, legate e gettate in acqua mentre i musicisti intonavano pizziche per la terapia.

Questi episodi erano già annotati nel '600 da E. Ferdinando, medico mesagnese, nel suo trattato "Cento storie osservazioni e casi medici". Riferiva, altresì, che già nel primo secolo d.C. Dioscoride parlava di guarigioni dal morso della taranta con l'acqua di mare.

Bibliografia

F. Giannini, *Tre violini*, Kurumuny, Calimera, Lecce, 2002

E. Ferdinando, *Cento Storie Osservazioni e Casi medici*, Baglioni, Venezia 1621

G. Mele, *Antiche cure e rituali del tarantismo presso il mare, le sorgenti e i corsi d'acqua*. Fondazione terra d'Otranto, 2019.

Toni Candeloro

Un danzatore di danza classica colleziona opere sulla danza ancestrale della sua terra



L'intento di questa raccolta di opere intorno alla “taranta” nasce da una mia ricerca su questa danza che appartiene, in un modo o nell’altro, alla mia vita di “salentino ballatore”. Attraverso la ricerca di testi, xilografie sino ad oggetti-feticcio ho voluto toccare con mano e con la mente i percorsi attraverso i quali si sono interessati medici, musicologi e gli stessi interpreti sul fenomeno del Tarantismo salentino, tanto che questa idea di arricchire la collezione è in fin dei conti di offrire al pubblico l’opportunità di conoscere da vicino i personaggi e le opere che hanno fatto del mistero del Tarantismo un fenomeno magico della nostra Terra nel Mondo, pertanto le finalità delle collezione sono di natura storico ed evocative in grado di nutrire l’interesse del pubblico e degli esperti mettendoli di fronte alle testimonianze originali che attraverso il tempo si sono prodotte in gran parte dell’Europa.

Nel 2006 portai in scena *Morso Reale*, una creazione nella quale proponevo al pubblico artisti, musiche, danze e canti noti del nostro Salento, cercando una soluzione scenica e che potesse realmente valorizzare la taranta e la pizzica in una forma teatrale. Prima di arrivare a questa creazione iniziai a leggere testi antichi dal Kirker al Baglivi sino al contemporaneo De Martino; incontravo e curiosavo tarantati con le loro esperienze; sagre, vecchi danzatori di pizzica, strumenti musicali ed esperienze varie mi affascinavano e potevano far sorgere in me uno stato creativo che si è poi tradotto nella messa in scena di: *MORSO REALE 1 MORSO REALE 2* quest'ultimo rappresentato nel 2007.

Ci tengo a ricordare la figura di due uomini per me fondamentali a questo percorso di ricerca prima e di stilizzazione poi: mio padre Giovanni che suonava la fisarmonica in due gruppi folkloristici che negli anni '70 portavano nelle piazze la "taranta" e "la pizzica" uno era il CANTO ANTICO DELLA NOSTRA TERRA e il secondo LU SCATTUSU ed io da piccolissimo lo accompagnavo in giro per le piazze. Questo accadeva prima che io intraprendessi lo studio della danza classica. Fu nel 1987 durante un incontro in Svizzera dopo una mia prima all'Opera di Zurigo, che grande danzatore e coreografo Antonio Gadez, mito del flamenco, mi incoraggiò di non dimenticare che il mio istinto teatrale proveniva soprattutto dal mio essere Salentino e mi consigliò di effettuare delle ricerche sui rapporti delle danze e dei suoni tra la Spagna e il Salento.

La collezione oggi detiene circa 200 opere tra testi, stampe, xilografie, strumenti musicali, costumi e documenti video, che vanno dal 1500 al 1959 quando De Martino fece la sua spedizione nel Salento.

Toni Candeloro

Toni Candeloro, danzatore étoile e coreografo ospite di teatri quali Opera di Zurigo, Arena di Verona, Ballet National de Cuba, Teatro Municipal di Rio, Teatro Marijinsky di San Pietroburgo. Tra le sue partners Carla Fracci, Alessandra Ferri, Luciana Savignano, Galina Panova. Danza al fianco di Rudolf Nureyev nel passoa due de "Le Chant du compagnon errant" di Maurice Béjart. Crea coreografie per i Birgit Cullberg, Uwe Scholz, Alvin Ailey, George Balanchine. Partecipa al "Ballet Russes di Diaghilev". È maestro ospite nelle più alte scuole di formazione internazionali, dal "Conservatoire National Supérieur de Musique et de Danse de Paris" fino all'Accademia Vaganova di San Pietroburgo.

FINITO DI STAMPARE
??? 2023
DA DIGITAL TEAM – FANO (PU)