

Piero Violante  
**Editoriale**

Secondo le stime di “Limes”, attualmente, sulla terra è in movimento il 3% della popolazione, ossia 215 milioni di uomini, donne, bambini. I rifugiati sono 19,5 milioni. Considerando anche gli sfollati a causa di guerre (38,2 milioni) il numero di persone costretti a spostarsi per motivi bellici nel 2014 arriva a 57,7 milioni. Per “Limes” si tratta della crisi umanitaria più consistente dai tempi della II guerra mondiale. Conflitti, povertà, penuria, aspettative per una vita migliore sono alla base della Grande Migrazione. Sotto la sua “minaccia” riemergono confini dati per liquidati, si ricostruiscono muri reali e psicologici contro gli intrusi per timore che la coperta sia o diventi troppo corta. In questa estate terribile - se vista dal Mediterraneo - è collassata una presunta solidarietà tra i popoli e scomparsa la pietas individuale e collettiva con esemplari rigurgiti indotti da foto spietate: il corpo di un bimbo sulla spiaggia. Quell'immagine è riuscita a trascinare alla pietà momentanea come non erano riusciti a fare le migliaia di affogati nella “bara di freschezza” del Mediterraneo. “Le navire perdu”, il quadro di Savinio che abbiamo scelto come copertina rispecchia la nostra perdita d'illusioni, di speranze, di giochi infantili, quali sono gli oggetti che lo adornano e senza i quali ci accorgeremmo di guardare la Zattera di Géricault.

Nel '92, risarcita la caduta del muro di Berlino e del socialismo reale dalla pronta ricostruzione di nuovi muri contro gli ex-fratelli-separati accolti appena ieri festosamente, Hans Magnus Enzensberger in un libretto *La Grande Migrazione* (Einaudi, 1993) si soffermava sulla natura della migrazione, sul contrasto capillare che incontrava ma soprattutto sulla previsione della grande onda, dello Tsunami che oggi ci minaccia. “Trentatré segnavia” come li chiama per descrivere la pervicacia nel ritenere nostro da sempre ciò che è stato tolto anche recentemente agli altri, e nel difenderlo dagli intrusi trasformati nel miglior dei casi in ospiti ma transitori. Scrive Enzensberger al Segnavia V:

*«Ogni migrazione provoca conflitti, indipendentemente dalle cause che l'hanno determinata, dagli scopi che si prefigge, dal fatto che sia spontanea o coatta, dalle dimensioni che assume. L'egoismo del gruppo e la xenofobia sono costanti antropologiche che precedono ogni motivazione».*

Al Segnavia VIII, lo scrittore osserva come “la connotazione attribuita dagli altri e l'autoconnotazione non potranno mai combaciare”. E cita un calzante passo di Lévi- Strauss:

*«Com'è noto il concetto di “umanità” che include tutte le forme di vita della specie umana senza distinzione di razza o di civiltà, è nato piuttosto tardi ed è poco diffuso... L'umanità finisce ai confini della tribù, del gruppo linguistico, qualche volta perfino del villaggio, di modo che un gran numero di cosiddetti popoli primitivi dà a se stesso un nome che vuol dire “uomini” (o, a volte, con maggiore modestia - i “buoni”, gli “eccelsi”, i “perfetti”), cosa che al tempo stesso implica che le altre tribù, gruppi o paesi non prendono parte delle buone qualità - o addirittura alla natura - dell'uomo, ma sono composti al massimo di “malvagi” o “cattivi”, di “scimmie di terra” o di “uova di pidocchi».*

Al Segnavia IX, Enzensberger osserva come al tempo della globalizzazione anche i movimenti migratori acquisteranno per ciò una nuova qualità:

*«Al posto delle guerre coloniali, delle guerre di conquista e delle proscrizioni organizzate dagli Stati, compariranno presumibilmente migrazioni molecolari di massa. Mentre il denaro elettronico segue solo la sua logica particolare e supera facilmente ogni ostacolo, gli uomini si muovono come dominati da un'incomprensibile costrizione. Le loro partenze sono simili a movimenti di fuga che sarebbe cinico chiamare volontari».*

Da un lato la globalizzazione, ma soprattutto la crescita esponenziale della popolazione mondiale innescherà un processo di migrazione più grande. In previsione i media, afferma Enzensberger:

*«anticipano questa prospettiva per il futuro in termini funesti e la dipingono con tratti fantastici. Dal quadro apocalittico che essi tracciano, si sprigiona un particolare desiderio di paura».*

È sorprendente come nel libretto si anticipi un tema al centro del dibattito proprio di queste ultime settimane. Al Segnavia XXIX si legge:

*«Non sarà mai possibile prevedere il numero d'immigrati che un paese può accogliere ... gli inevitabili conflitti provocati da una migrazione di massa, si sono inaspriti solo da quando la disoccupazione nei paesi di accoglienza è diventata cronica».*

L'accoglienza è subordinata alla tenuta economica ma anche, e in questo Enzensberger si trova d'accordo con Habermas, alla tenuta del welfare che è stato lo strumento principale dell'integrazione sociale. L'incapacità del welfare di reggere la migrazione nel ridurre l'integrazione fa spostare la politica verso la sicurezza, mentre i gruppi immigrati mostrano minore disponibilità all'integrazione stessa anzi, rafforzano in nome dell'identità un'ideologizzazione delle minoranze soprattutto di origine islamica sia in Gran Bretagna sia in Francia. S'indebolisce l'idea di una società multiculturale caratterizzata dal pluralismo identitario. Esempio la conclusione, datata 1992, consegnata al Segnavia XXXIII

*«Quanti più tenacemente una civiltà si difende da una minaccia esterna, quanto più si chiude in se stessa, tanto meno alla fine ha da difendere. Quanto ai barbari, non è necessario aspettarli davanti alle porte della città. Sono qui da sempre».*

Mi sono soffermato su questo scritto di Enzensberger perché si può leggere come introduzione al Lessico di questo numero dedicato al concetto di confine/confini. Un concetto che riteniamo oggi la parola chiave centrale. Tant'è che ce ne siamo occupati nel numero di aprile con saggi di Edoardo Greblo e Paolo Cuttitta. E ancora nell'ottobre 2013 con la ricerca di Tiziana d'Acquisto e nell'ottobre 2012 pubblicando l'introduzione di Paolo Cuttitta al suo volume *Lo spettacolo del confine* (Mimesis, Milano).

Nella sua introduzione al Lessico prima di passare in rassegna i singoli contributi scrive Cuttitta:

*«Tanto si è già detto e scritto sul fatto che i confini vivono, nella nostra epoca, un incessante processo di proliferazione, differenziazione, rimodulazione. Ciò si deve, con riferimento soprattutto ma non soltanto ai confini del potere politico-economico-militare, al moltiplicarsi del numero dei soggetti (e al variare delle relative tipologie) capaci di tracciare e modificare, abbattere e superare, fortificare e difendere diversi tipi di confine – a fianco degli stati ma anche in competizione con essi. Ciò si deve anche alla sempre più marcata sovrapposizione tra potere economico, politico e militare. La rivoluzione telematica e l'incessante progresso nel campo dei trasporti e, in generale, della tecnologia hanno inoltre favorito la circolazione delle informazioni, delle merci e delle persone, rendendo i confini più visibili e, al tempo stesso, più agevolmente raggiungibili e penetrabili. Gli stessi processi, peraltro, hanno reso i confini anche più efficacemente fortificabili e sorvegliabili. Insieme all'evoluzione dei fenomeni migratori, questi processi hanno infine provocato una radicale messa in discussione dei confini identitari, denaturalizzandoli, svelandone il carattere di costruito sociale. In contrapposizione a questa tendenza, tuttavia, continuano a moltiplicarsi, e in parte ad acquistare forza, le rivendicazioni identitarie fondate su pretese di assolutizzazione. Ciò che vivono i confini è quindi un processo di riconfigurazione, che investe tanto i confini territoriali (innanzitutto quelli degli stati) quanto quelli sovraterritoriali (i confini tra categorie concettuali che non presuppongono un rapporto esclusivo con un territorio). Questo Lessico raccoglie*

*otto interventi che invitano a osservare le trasformazioni dei confini da diverse prospettive, ma anche a osservare, più in generale, le trasformazioni delle nostre società dalla (multiforme) prospettiva del confine».*

Cuttitta che insegna ad Amsterdam ha riunito un gruppo di studiosi di varie nazionalità. Li ringraziamo per la partecipazione, augurandoci che possano ritenere la rivista come un luogo di discussione nel futuro.

In questo numero non ospitiamo né saggi né ricerche. La sezione “Materiali” si apre con una riflessione su Spengler e sulla crisi dell’Occidente che è un corollario ideologico alla discussione sui confini. Plebe ed Emanuele ridimensionano l’influenza attuale di Spengler e scrivono un’osservazione sul relativismo che meriterà un approfondimento. Scrivono Emanuele e Plebe:

*«...l'avvento di filosofie scettiche e del postmoderno non va considerato un declassamento del pensiero, ma il puntello del pensiero stesso contro le difficoltà che deve affrontare, mentre l'ottimismo ingenuo è il miglior alleato dell'intorpidimento mentale».*

Un altro importante elemento di discussione introduce Gabriele Morello nella sua proposta per una Teoria della Non-Decisione.

*«In quest'articolo si menziona la posizione di preminenza riconosciuta dagli studiosi del management alla Teoria della Decisione e ci si chiede perché lo stesso interesse non sia stato accordato al versante specularmente opposto di questa teoria: come e perché la maggior parte delle persone tende a evitare le decisioni, o almeno a differirle a tempo indeterminato. Data la diffusione della sindrome dell'indecisione e la rilevanza delle sue conseguenze in campo aziendale e socioeconomico, si auspica che la problematica sia approfondita e inquadrata nell'ambito di una Teoria della Non-Decisione».*

Pietro Lauro continua in questo numero la sua lettura di Adorno e in particolare della Dialettica negativa:

*«La questione del rapporto Adorno-Heidegger è stata in passato a lungo indagata. Ciò che però ha pesato di più nell'interpretazione di questo rapporto è stata la convinzione quasi unanime che la polemica nascondesse in realtà una sostanziale unità di fondo che si esprimerebbe nella ricerca rivolta a tematizzare in Heidegger la “differenza ontologica” e in Adorno “la non identità”. Questa visione delle cose troverebbe indirettamente conferma nella tesi heideggeriana di filosofia della storia, secondo cui nel passato avrebbe dominato un'interpretazione dell'essere come semplice-presenza (Vorhandenheit) o oggettività, da cui si deve prendere congedo, alla quale corrisponde in Adorno e Horkheimer la tesi della reificazione universale la quale riveste come una muffa la sfera delle relazioni umane, che vengono così assoggettate alla relazione strumentale di dominio. L'antidoto a tutto ciò sarebbe l'Essere inteso come differenza in Heidegger e il Non Identico in Adorno, visto come ciò che è in grado di opporsi e di resistere al dominio. Tuttavia, se si può indubbiamente riconoscere che esista tra i due autori una fondamentale convergenza sul terreno della filosofia della storia, altrettanto si deve ammettere che sul piano metafisico la differenza non potrebbe essere più grande. Heidegger infatti appartiene alla tradizione dello spiritualismo, anche se ateo, mentre Adorno ha come retroterra una metafisica materialista. Questa differenza apparentemente minima è in realtà all'origine dello scambio reciproco di critiche e di accuse tra i due pensatori. Va detto che le diverse scelte metafisiche dei nostri autori implicano due diversi atteggiamenti umani nei confronti della vita e del mondo. Lo spiritualista non vuole farsi strappare il senso della meraviglia e dello stupore di fronte all'essere, che egli reputa “sacro”. Il materialista invece è mosso dalla preoccupazione di non lasciarsi ingannare. Sa, fin troppo bene, che nel mondo umano storico, nel quale è immerso, il raggirare, l'inganno sono più frequenti dell'onestà. Egli diffida perciò delle apparenze ed è più propenso a futare un inganno che a lasciarsi stupire dalla visione estatica dell'ente mondano. Se l'atteggiamento di grata accettazione dell'esistente, tipico dello spiritualista, sia preferibile a quello di chi dietro la presunta oggettività di fatti sociali smaschera corposi interessi materiali, è una questione che qui resta impregiudicata».*

Il tema della Grande Guerra ritorna nel saggio sulla neutralità spagnola di due colleghi D'Amato ed Estève Martí dell'Università di Valencia che scrivono:

*«Neutrality of Spain did not mean his economy; society and intellectuals were immune to the upheaval caused by the First World War. The country was not neutral ever due to the interference of France and Germany. Belligerents changed the Spanish production for their requirements and used their propaganda systems to lead its foreign diplomacy. During the War, Spanish population lived an ambiguous prosperity but also the explosion of violent strikes. Furthermore, the ideological conflicts in public opinion between allied supporters and germanophile neutralists created a local war of ideas, words and manifestos. The war in Europe prompted to criticise the political system and led the Spanish intellectuals to ask for change the regime».*

Giuseppe Mazza ci propone un testo sul rapporto tra fordismo e pubblicità:

*«L'argomento che tratterò è il legame tra il cosiddetto fordismo - ovvero l'organizzazione razionale del lavoro e della produzione - e il linguaggio pubblicitario - che l'ha rispecchiato, come vedremo, creando modelli ben identificabili. Il mio scopo è circoscrivere questo nesso, sia storicamente sia linguisticamente, identificandolo con chiarezza nella storia della pubblicità. Scopo più ampio è scindere ciò che di norma è visto come una monolitica saldatura, ossia il legame causale tra capitalismo e linguaggio pubblicitario. Intendo mostrare quanto questi due soggetti non coincidano in assoluto, e quanto le possibilità di questo linguaggio non si esauriscano nel cantare le merci, possibilità che pure non condanno. La sua natura originaria, infatti, non è quella di strumento del mercato ma, più ampiamente, di linguaggio della modernità. Il supermarket non gli basta. Può persino diventare una risorsa democratica, così come fu dimostrato proprio da un pubblicitario, Bill Bernbach - di cui parliamo più avanti - che seppe dare all'advertising un autentico spessore umanistico».*

Laura Azzolina commenta la posizione di Mazza:

*«La riflessione di Mazza procede per contrapposizione di modelli, il modello fordista-taylorista, che esemplifica la 'via bassa' nella produzione e nella comunicazione, e sulle cui spoglie si genera una 'via alta' di intendere il linguaggio pubblicitario. Inoltre l'esplicita intenzione dell'autore è di scindere l'evoluzione del linguaggio pubblicitario da quella del capitalismo. Quest'articolo si propone di intervenire su questi due aspetti, seguendo due direzioni di ragionamento che rimangono particolarmente stimolate dalla riflessione avviata. In primo luogo rileggendo la vicenda del fordismo-taylorismo, che la sociologia del lavoro e delle organizzazioni tende a rivedere alla luce sia delle pratiche precedenti, cui esso intese omiare, sia del suo lascito nell'evoluzione successiva delle società industriali. Un esercizio che non vuol essere il tentativo di riequilibrare un giudizio storico sul modello, ma semmai quello di complicarne la lettura. In secondo luogo provando a ricongiungere ciò che l'autore intendeva scindere. Il tentativo suona grosso modo così: senza ridurne le rispettive specificità, rimane possibile ricondurre il mondo della produzione e quello del linguaggio pubblicitario a una logica comune? In che misura è possibile leggerli come espressioni di una comune linea evolutiva, quella del capitalismo, che non si esaurisce in un modello di organizzazione della produzione e di distribuzione delle merci, ma che si estende a un modello di regolazione della società moderna nel suo complesso?»*

L'estate è stata caratterizzata dalla Grexit dall'Unione europea. La recentissima terza vittoria di Syriza viene letta da Roberto Salerno attraverso il programma elettorale e la composizione sociale dei suoi elettori per rassicurare le cancellerie europee che nessuno spettro si aggira per l'Europa:

*«...quando l'unico spazio di opposizione sembrava legato agli impresentabili e screditatissimi schieramenti di destra - dalle tradizionali forze come i lepenisti francesi ai movimenti che si richiamano più o meno esplicitamente al fascismo*

*come svedese e norvegese o alba dorata in Grecia – proprio dalla Grecia prima e dalla Spagna poi sembravano arrivati degli scozzesi decisamente significativi. Com'è noto, mentre in Grecia le forze raggruppatesi attorno a Syriza conquistavano il governo nel gennaio del 2015, in Spagna Podemos, con un'accorta politica di alleanze, contribuiva decisamente ad espugnare città come Madrid e Barcellona in attesa del colpo grosso delle politiche di Novembre. Queste esperienze hanno riacceso speranze in tutta Europa di non avere del tutto derubricato le alternative di sistema a orpelli del passato. Dopo pochi mesi però, già la spinta propulsiva di Syriza sembra esaurita, mentre i sondaggi di Agosto segnalavano un arretramento del sostegno di Podemos in Spagna. In questo contesto non è sembrata una cattiva idea andare maggiormente in profondità delle esperienze di Syriza e Podemos, per cercare di comprendere in che modo queste forze abbiano una prospettiva realmente alternative. Ci occuperemo qui soltanto del caso greco, e partiremo intanto della “lunga marcia” – entrambi i movimenti non nati certo a ridosso di una scadenza elettorale – per poi analizzare il partito di Tsipras in base a due sole dimensioni: il suo programma elettorale e la composizione sociale del proprio elettorato. Forse è il caso di dire da subito che se qualcuno aveva guardato da quelle parti per ricercare lo spettro che un filosofo dell'800, di nuovo in auge, vedeva attraverso l'Europa, farà meglio a dare una seconda occhiata».*

L'11 novembre 2005 a soli 57 anni, dopo una grave malattia, moriva Paolo Viola che dal 1991 aveva insegnato storia moderna presso la facoltà di Scienze politiche di Palermo. Nino Blando che è stato suo allievo ci propone un profilo accurato e affettuoso che ci ricorda la lezione di un grande storico:

*«L'ultimo suo libro, Oligarchie. Una storia orale dell'Università di Palermo, usciva postumo, «era contento – ha scritto il suo editore e amico Carmine Donzelli - di averlo finito. Purtroppo non gli è stato possibile vederlo stampato. L'editore ha particolarmente caro questo libro, che sintetizza i tratti dell'uomo, dello studioso e dell'amico: sobrio e garbato nel tono, fine ed elegante nel metodo, rigoroso e tagliente nel merito». Si trattava di un'operazione storiografica rischiosa, quella cioè «di raccontare, quindi di concettualizzare per la prima volta, una vicenda che, come tutte, si compone di innumerevoli episodi e connessioni fattuali e logiche, che chiedono di essere esaminate, scelte assunte come più o meno rilevanti o viceversa scartate. Ho dovuto scegliere che cosa studiare, che cosa raccontare: ovviamente pochissime cose, fra le tante che i si presentavano, inserendo la mia selezione all'interno di un percorso dotato di senso. Maneggiando prevalentemente testimonianze orali, l'arbitrarietà della scelta mi sembra ancora più pensante, situando già al livello di produzione le fonti. O meglio, poiché si unificavano l'arbitrarietà della scelta e casualità della produzione e conservazione delle fonti con l'arbitrarietà della concettualizzazione e delle opzioni narrative. E ho dovuto fare tutte queste scelte essendo intellettualmente e ideologicamente, a volte emotivamente coinvolto in prima persona dalla vicenda stessa».*

Una sfida che investiva il suo lavoro d'intellettuale e di storico che non è stata possibile discutere. Purtroppo. Blando racconta la formazione di Viola come storico della rivoluzione francese. E fa un'analisi molto attenta sia de Il Trono vuoto (Einaudi) sia de Il crollo dell'antico regime pubblicato nel '93 da Donzelli con l'ammiccante sottotitolo “Politica e antipolitica nella Francia della Rivoluzione”. Con questo libro vinse l'ordinariato. Insieme a Renda ed altri colleghi lo presentammo il 6 marzo del '93 nell'Aula Magna di Scienze politiche. Tra le mie carte ho trovato degli appunti di quella presentazione che qui in parte trascrivo. Dicevo:

*«Mi piacerebbe racchiudere il senso di questo importante saggio di Viola nello spazio che descrive e inventa, tra una metafora iniziale e un aggettivo. La metafora è quella del grappolo d'uva, l'aggettivo è capillare. Il grappolo d'uva è l'ancien regime che Viola indica nel momento in cui si sgrappola: i suoi acini, le sue sfere d'identità si spaccano, si svuotano e rotolano; capillare è l'aggettivo che sta ad indicare il modo in cui si cerca di ricostruire una forma di comunicazione politica che possa sostituire il grappolo, ma che del grappolo contenga paradossalmente la dualità dell'ancien regime. Nel senso che chi stava dentro il grappolo aveva una identità locale, parziale, singulariter ma insieme una identità che la trascendeva; nazionale perché si riferiva all'ossatura del grappolo, al re in quanto simbolo della totalità, il rappresentante in toto contro le identità parziali. Capillare è un aggettivo che piace all'Autore. Al mio orecchio di lettore è risuonato più volte all'interno di una lingua controllata asciutta attraversata ogni tanto da bagliori*

*di ironia. Capillare piace a Viola perché sta ad indicare la disseminazione non tanto delle idee della rivoluzione quanto piuttosto il disprezzo, il rifiuto della politica. Capillare è la voglia di saltare il fosso, di rifiutarsi all'unità imposta, di ridisegnarsi in appartenenze volontarie. La passione del libro batte qui, nelle pagine in cui Viola mostra il riaggregarsi orizzontale di appartenenze che rifiutano quella dettata dalla tradizione. Se il grappolo della storia si è sgrappolato, ecco che il terreno della storia si agita per inventarsi nuove identità, per sbarazzarsi subito di altre che perpetuano antiche unità. Viola segue le sorti del capillare per vedere come si aggrega: nel Delfinato privilegiando l'unità, nella Bretagna radicalizzandosi in nome dell'eguaglianza. Ma segue anche oltre le sorti di questo aggettivo glorioso allorché non punta più a rafforzare l'energia o la libertà, ma si avverte incatenato al sostantivo ferreo controllo dove la gerarchia gioca contro la libertà. Con la legge del 14 frimaio anno II ogni rapporto orizzontale era finito, era la fine di ogni forma di legalizzazione del particolarismo nella rivoluzione francese. E' azzardato – dice Viola – che la rivoluzione tendesse fin dall'inizio a questo risultato. Come già nell'antico regime, quello che alla fine si era inceppato, ma dopo una lunga vicenda, era il rapporto di coesistenza tra le due opposte tendenze, centralizzatrice e decentralizzatrice. Si potrebbe allora dire che il libro di Viola è il libro dei dualismi contro il mito dell'unità, l'ossessione dell'unità della rivoluzione giuridica. Viola mostra come sempre sono due le strategie che si oppongono e per salvare il regime e per affossarlo. Un sistema duale che ripete la dualità dell'ancien regime come un beffardo rispecchiamento. Grappolo d'uva/appartenenza volontaria. E per sgrappare l'ancien regime Viola elenca vari sistemi binari: politica/antipolitica. A sua volta la politica si spacca in due: razionalismo riformatore/pragmatismo conciliatore. Anche l'antipolitica si spacca in due: dispotismo come prevaricazione del dispotismo pubblico sulla legge / prevaricazione del più forte sul più debole. Da un lato i magistrati e dall'altro gli intellettuali illuministi. E tra i politici da un lato i rappresentanti fisiocratici di una monarchia amministrativa e dall'altro i neckeriani o peggio i rappresentanti locali. Ma su tutte le opposizioni si erge quella fondamentale della dialettica centro/periferia».*

Gli appunti mi consentono di ricostruire il tono e il senso di una discussione in cui Paolo mostrò non solo la sua magistrale conoscenza delle fonti ma l'assoluto rigore nella composizione e decomposizione del modello politico con qualche pacata concessione al clima del nostro tempo segnato dall'insorgere dell'antipolitica e del leghismo lombardo. Lo ricordo come un bel pomeriggio che ci rincuorò (seppure per poco) sul senso del lavoro universitario.

I Materiali si chiudono con un progetto di un giardino etnobotanico a Bahia: un pezzo concreto di utopia. Ne è autore Christoph Fikenscher un artista tedesco arrivato giovane in Sicilia e da qui ripartito per proseguire i suoi anni di apprendistato dapprima nelle Canarie e poi a Bahia. Qui attorno all'azienda costruita letteralmente con le sue mani, ha cercato di coinvolgere ed ha coinvolto numerose università brasiliane ma anche europee su questo progetto che speriamo si realizzi. Ne riporto per intero l'introduzione ad alta tensione teoretica e che ha come esergo una citazione di Davi Kopenava/Bruce Albert da *Le chute du ciel*.

*"Les Blancs détruisent la forêt parce qu'ils ne savent pas rêver. Si les Blancs pouvaient, comme nous, entendre d'autres paroles que celles de la marchandise, ils sauraient se montrer généreux et seraient moins hostiles envers nous. Ils n'auraient pas le désir de manger notre forêt avec autant de voracité."*

Scrive Christoph Fikenscher:

«L'esigenza di fare un giardino etnobotanico è funeraria: sorge dalla perdita di mondi, di rapporti con la natura incompatibili con la civilizzazione occidentale. "Ce qu'on appelle habituellement ethnocide (le meurtre d'une culture), c'est [...] plus profondément une cosmoctonie (l'assassinat d'un monde). Pour ceux qui restent, plus rien - ni le ciel, ni la terre - n'est plus comme il devrait être."<sup>1</sup> (Augustin Berque) Questa perdita è irrimediabile, sotto questa prospettiva un giardino etnobotanico può, nel caso migliore, aspirare allo status di monumento; la profezia che Bernand Charbonneau fece in *Le jardin de Babylone* a proposito del paesaggio vale anche per il mondo a cui un giardino etnobotanico

<sup>1</sup> A. BERQUE, *Écoumène - Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Parigi, 2009 (1987), p. 42

deve offrire ospitalità: "Il n'y aura plus de campagne et de paysage que dans quelques secteurs culturels administrés par le musée de l'Homme".<sup>2</sup>

Percepire quell'esigenza, raccogliere forze per un gesto minimo di resistenza, nonostante tutto, è stato un lungo viaggio per chi scrive; anni passati nella Mata Atlântica, la foresta del litorale brasiliano, osservando e piantando, fra la prossimità dell'azione diretta, la valutazione degli effetti nel tempo e il distanziamento geografico durante viaggi in altre regioni, a confronto coll'immenso della devastazione. E soprattutto vivere accanto a chi, con valore e nonostante la fragilità della propria posizione, non si arrende alla perdita del suo mondo, intimamente legato alla foresta. Nello stato della Bahia ci sono tuttora alcune comunità indigene, ma si trovano anche quilombos, insediamenti di schiavi africani fuggiti ai loro padroni che nelle foreste si sono parzialmente mescolati con popolazioni indigene, e le comunità di origine africana, riunite nei terreiros del candomblé, luoghi di culto e di convivenza. Per tutte queste comunità, pur molto diverse fra di loro, recidere i legami con le piante selvatiche, a vari livelli, equivale all'assassinio del mondo; anche nei terreiros, nati spesso vicino ai centri urbani, la presenza delle foglie sacre é indispensabile, giacché "non c'è orixá senza foglie", cioè non c'è presenza delle divinità senza la pianta specifica, la sua energia.

Costruire questo giardino etnobotanico è una sfida enorme, non solo dal punto di vista organizzativo e finanziario, ma soprattutto perché bisogna pensare un etno-giardino che, almeno in certa misura, rappresenta una contraddictio in adiecto: la tradizione di molte culture non conosce il modello dell'hortus conclusus, i loro "giardini" stanno nella foresta, e gli iniziati conoscono le pratiche per riconoscerli ed entrarvi.

Michel Foucault, in *Des Espaces autres*, accomuna nella categoria di *hétérotopies* - "des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables"<sup>3</sup> - giardino, museo e cimitero. Sia museo che cimitero, nella loro forma moderna che risale alla rivoluzione francese e al regime napoleonico, sono dei luoghi separati, sistemi dove fissare resti in degli spazi di dedizione esclusiva; spazi che nascono vuoti per accogliere quei resti (quando non vengono svuotati) conforme una classificazione, al contrario di un recinto sacro sotto l'Ancien Régime in cui corpi, quadri e sculture si aggiungevano (e ritiravano) all'occasione. La storia dei moderni giardini botanici a partire dal settecento è strettamente legata alle economie coloniali; da altri continenti non solo arrivavano curiosità vegetali, pezzi per delle Wunderkammer verdi, ma anche piante da acclimatare per posteriori coltivazioni a vasta scala.

Ma se le eterotopie sono "des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés"<sup>4</sup>, come si riconfigura rappresentazione, contestazione o inversione nel caso di un giardino etnobotanico i cui riferimenti sono esterni alla cultura che lo mette in opera? E se il giardino è "depuis le fond de l'Antiquité, une sorte d'hétérotopie heureuse et universalisante (de là nos jardins zoologiques)"<sup>5</sup>, quali sono le aspettative universalizzanti che l'idea di giardino trasporta in un determinato luogo, introducendole anche nel contesto specifico di culture che non rappresentano per tradizione l'universo in un rettangolo recintato, in un hortus conclusus? Come lavora un giardino etnobotanico rispetto alla tassonomia di Linneo, che, molto più universalizzante di altri sistemi di classificazione, governa i giardini botanici (la storia dell'arte per esempio, racconto che governa le pinacoteche, viene

<sup>2</sup> B. CHARBONNEAU, *Le jardine de Babylone*, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, Parigi, 2002 (1969), p. 128

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *Des espaces autres*, Dits et écrits, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp. 46-49

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> *ibid.*

costantemente riformulata) ? Come guarda un giardino etnobotanico la storia coloniale dei giardini botanici, esiste uno spazio per manovre di contestazione e inversione?

Siamo abituati a parlare di Weltanschauung al plurale, ad ammettere visioni differenti del mondo; ma sotto quel plurale facilmente si lascia nascondere una concezione uni-versalista, presupponendo implicitamente che il mondo di riferimento comunque è uno solo e che ci muoviamo fra varianti dello stesso sistema. L'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro che ha studiato l'ontologia amerinda con gli indigeni del bacino amazzonico - nel senso di un processo che chiama *entreconhecimento*, conoscenza-fra - mette al centro delle sue riflessioni quell'inclinazione universalista:

*"Non esistono "visioni del mondo" (molte visioni di un solo mondo), ma mondi di visione, mondi composti ogni volta da una molteplicità di visioni, dove ogni essere, ogni elemento del mondo è una visione nel mondo, del mondo - è mondo. Per questo tipo di ontologia, il problema che si pone non è della "tolleranza" (solo i detentori del potere sono "tolleranti"), ma della diplomazia intermundi."*<sup>6</sup>

A questo punto, per spazializzare il discorso, forse può venire in aiuto un concetto preso in prestito da Jacques Rancière, il *partage du sensible*, estendendolo verso l'antropologia (fin a che punto quest'operazione d'estensione costituisce allo stesso tempo pure un *détournement* sarebbe da discutere in altra sede).

*"J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage. [...] Les énoncés politiques ou littéraires font effet dans le réel. Ils définissent des modèles de parole ou d'action mais aussi des régimes d'intensité sensibles. Ils dressent des cartes du visible, des trajectoires entre le visible et le dicible, des rapports entre des modes de l'être, des modes du faire et des modes du dire. Ils définissent des variations des intensités sensibles, des perceptions et des capacités des corps.[...] L'homme est un animal littéraire qui se laisse détourner de sa destination «naturelle» par le pouvoir des mots."*<sup>7</sup>

Decisivo nel contesto antropologico è che Rancière non parla di un *partage du monde* - a patto che dietro il *sensible* non appaia il fantasma di un *Ding an sich*, il mondo unico del quale svelare la verità. Si tratta una particolare ripartizione, spartizione, suddivisione, distribuzione di ciò che costituisce ogni mondo, nel quale ci sono cose e esseri vivi, morti e vivi, cose comuni e private, uccelli canori e predatori, luoghi dove parlare e luoghi dove lavorare ....; la divisione primaria però separa il vivente da ciò che non vive, e nell'ambito del vivente l'uomo dagli altri esseri viventi. Bisogna però sempre stare attenti a non considerare queste cartografie del vivente omologabili o sovrapponibili: si può assegnare a qualcosa una posizione attraverso le coordinate metriche nello spazio bi- o tridimensionale, ma anche attraverso il rapporto di parentela espresso nell'intonazione del suo nome.

Se i nomi non sono perfettamente traducibili, lo è ancora meno ciò che resta all'ombra dei nomi, le zone dei senza-voce, senza-anima che per definizione non trovano ascolto; possono sembrare lontani i tempi in cui Bartolomé de Las Casas dovette difendere l'esistenza dell'anima degli indigeni americani, ma tuttora molti governi trattano le popolazioni amerinde come se non avessero anima,

<sup>6</sup> G. FREITAS, *O que se vê no Brasil hoje é uma ofensiva contra os índios*, Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro, O Globo, Rio de Janeiro 22.08.2015, traduzione mia

<sup>7</sup> J. RANCIÈRE, *Le partage du sensible: Interview*, Multitude. 2007

negandogli di fatto l'esercizio di diritti riconosciuti de jure. Il partage colonial ha un fondo nichilista perché nega una sfera comune a colonizzatore e "materia viva colonizzata" (uomini, animali, piante), presa in possesso in quanto *res nullius*.

Philippe Lacoue-Labarthe, nel suo breve saggio *L'Horreur occidentale*, commentando Cuore di tenebra di Conrad, ricorda che l'Occidente può essere definita una colonia dai tempi dei greci, il colonialismo non è affatto un tardivo figlio illegittimo:

*"[...] il est clair, si l'on peut dire, que l'Occident se définit comme une gigantesque colonie. C'était, bien avant Rome, le cas des Grecs. Et que sous cette colonie, il y a l'horreur. [...] C'est sa propre horreur que l'Occident cherche à faire disparaître. D'où son œuvre de mort et de destruction, le mal qu'il provoque et qu'il étend jusqu'aux confins de la terre [...] L'Occident exporte son mal intime : il impose son exil. Telle est sa malédiction ; et tel est l'accablement auquel il soumet la terre entière : douleur, tristesse, plainte interminable, deuil qu'aucun travail ne réduira jamais."*<sup>8</sup>

Un giardino etnobotanico sorge nel travail de deuil, senza speranza di ricostituzione o risurrezione, a meno che non scenda dalla stella quell'indio invocato da Caetano Veloso nella canzone che chiude quest'introduzione. Sarebbe auspicabile che il Giardino Etnobotanico della Bahia fosse almeno un monumento vivo, un'onesta testimonianza capace di far vedere, nel proprio partage du sensible, che la technè occidentale, esclusiva-escludente e mortifera a scala globale, non è (stata) l'unica.

Una collezione botanica è, prima di venire piantata, un linguaggio di classificazione che, in seguito, produce realtà; riprendendo Rancière potremmo formulare che "les énoncés botaniques font effet dans le réel", giacché un enunciato botanico è un enunciato biopolitico che organizza il partage du vivant, predisponendo così anche le modalità del suo governo (come della sua distruzione).

La sostituzione di un enunciato botanico con un altro sarebbe però una scorciatoia ingannevole: è la stessa posizione (quindi esistenza) dell'enunciato botanico nel partage du vivant che è in questione, cioè il modello epistemologico, la costituzione della scienza botanica come sfera separata.

La cultura occidentale è una particolare cultura del libro, dalla scrittura alfabetica fino all'arbitrarietà del segno; il grado zero della scrittura si apre nella pagina bianca, nella tabula rasa che prefigurano lo spazio astratto fino ai sistemi CAD (Computer-Aided Drafting). Così un enunciato botanico può mutare facilmente, e in grande scala, da descrittivo a progettuale (agronomico), letteralmente impensabile per esempio in una cultura che chiama il mondo "foresta" - la condizione irreversibile di tabula rasa sarebbe terminale, dopo lo sterminio; quindi, se un giardino etnobotanico vuole rendere testimonianza di un mondo invece di ridurlo a pezzi (a misura della struttura patrimoniale dell'Occidente), l'attività del progettare dev'essere ripensata, decolonializzata - forse dovrà fare a meno della carta, della cartografia, procedere ascoltando e andando, fare a meno di sedia e tavolo, della schiena curva, fare a meno della separazione fra luogo di intervento e luogo di progettazione, partage fondamentale dell'Occidente.

Non esiste in Brasile finora esperienza rispetto alla progettazione di un giardino etnobotanico, al di là di alcune collezioni di piante usate dalle comunità tradizionali, ma senza che venga posta la questione di un suo ordine specifico; nei miei contatti con membri del candomblé ho però potuto osservare che la problematica viene chiaramente percepita da chi ha visto un giardino botanico tradizionale come quello di Rio de Janeiro che nacque all'inizio dell'ottocento su iniziativa del Re João VI del Portogallo, seguendo un disegno in buona parte simmetrico lungo grandi assi: "Un giardino del candomblé non è quello del re". Intorno ai terreiros si trovano molte piante medicinali, piantate senza

<sup>8</sup> P. LACOUÉ-LABARTHE, *L'Horreur occidentale*, *Theoria La Revue* ([www.theoria.fr/](http://www.theoria.fr/)), 20.12.2012

alcun disegno lineare o per accorpamento di volumi, ma sparse in dei vasi e sotto degli alberi; molte piante per fini rituali invece vengono raggiunte dai Babalossains ("iniziati alla conoscenza delle foglie sacre") nelle foreste, perché Ossain, la divinità del candomblé legata al potere delle piante, dimora nelle foreste, non nei campi coltivati.

Il principio della relazione è quindi andare dietro alle piante, non prenderle per sottoporle a coltivazione; esiste quindi una dinamica alla quale corrisponde peraltro la dinamica del sistema della foresta tropicale; nel terreno dove dovrà sorgere il Giardino Etnobotanico della Bahia la biodiversità è già notevole, altre specie si aggiungeranno inserendosi nella vegetazione attuale attraverso un processo in cui non si assegnerà un posto definitivo ad un esemplare di una specie, ma si spargeranno - nelle condizioni ecologiche adatte alla pianta - molti semi o piantine, perché la dinamica del foresta possa agire. Così la com-posizione del giardino, almeno parzialmente, seguirà (evidenzierà) una logica vegetale, non una logica linguistica (una grammatica); e mentre un giardino progettato sulla carta viene spinto da una certa fretta dell'astrazione in grandi linee, un giardino che cammina respira la sedimentazione paziente. E solo assumere la pazienza apre alla passività dell'essere-con, ad un'altra forma di attività.

Anche se modello epistemologico, orrore e distruzione sono intimamente collegati, non bisogna dimenticare le devianze e resistenze interne, schegge e prolegomeni di una scienza nuova davvero contemporanea; così Stefano Mancuso, diretto del LINV (Laboratorio internazionale di neurobiologia vegetale) presso l'Università di Firenze, è giunto a mettere in discussione proprio il *partage du vivant* in vigore nell'occidente, codificato sino da Aristotele, che assegna alle piante una posizione inferiore, perché sprovviste di intelligenza, comportamento sociale e capacità di movimento.

*"Gli sviluppi recenti della biologia vegetale ci permetteranno di studiare le piante come organismi intelligenti con una capacità di acquisire, immagazzinare, condividere, elaborare e utilizzare informazioni raccolte dall'ambiente circostante. Come le piante si procurino le informazioni dall'ambiente che le circonda ed elaborino questi dati in modo da sviluppare un comportamento coerente, rappresenta il principale interesse della neurobiologia vegetale. La comprensione di questa intelligenza richiederà uno sforzo congiunto tra scienziati di diverse discipline. I risultati ci permetteranno di comprendere i meccanismi di base della vita delle piante e magari serviranno a far crescere nelle persone la consapevolezza che le piante sono esseri viventi estremamente complessi da cui dipende la vita sulla terra. Si stima che noi conosciamo soltanto il 5-10 % delle specie vegetali presenti sulla terra e da queste traiamo il 95% di tutti i principi medicinali utilizzati dall'uomo. Ogni anno migliaia di specie di cui non sappiamo assolutamente nulla si estinguono, portando con sé chissà quali regali per l'umanità."*<sup>9</sup>

Per un amerindo la nuova scienza della neurobiologia vegetale, rispetto al *partage du vivant*, sta scoprendo qualcosa che sorprenderà solo l'occidente "non perché esotico/ma per il fatto che ha potuto sempre rimanere occulto/Quando sarà stato l'ovvio" come canta Caetano Veloso in "Um índio". Solo un cambiamento radicale del paradigma biopolitico (dell'economia biopolitica) potrebbe invece sorprendere gli amerindi, i pochi sopravvissuti.

<sup>9</sup> S. MANCUSO, *La sorprendente vita delle piante*, <http://www.linv.org>, Biologia, pp. 20 -25

## UM ÍNDIO

*Un indio scenderà da una stella colorata e brillante  
Da una stella che verrà ad una velocità strabiliante  
E atterrerà nel cuore dell'emisfero sud, in America, in un  
terso istante*

*Dopo lo sterminio dell'ultima nazione indigena  
e lo spirito degli uccelli delle fonti d'acqua limpida  
Più avanzato della più avanzata fra le più avanzate  
delle tecnologie*

*Verrà, impavido che neanche Mohammed Alí,  
verrà, che io ho visto  
appassionato come Peri<sup>10</sup>,  
verrà, che io ho  
visto tranquillo e infallibile come Bruce Lee,  
verrà, che io ho visto  
l'axé dell'afoxé<sup>11</sup>, filhos de Gandhi<sup>12</sup>,  
verrà*

*Un indio conservato in pieno corpo fisico  
in tutto solido, tutto gas e tutto liquido  
in atomi, parole, anima, colore, nel gesto e nell'odore  
ombra e luce, suono magnifico*

*In un punto equidistante tra l'Atlantico e il Pacifico  
Dall'oggetto, sì, risplendente scenderà un indio  
e le cose che so che dirà, farà, non saprei dire  
così, in modo esplicito*

## RITORNELLO

*E ciò che in quel momento si rivelerà ai popoli  
Sorprenderà tutti, non perché esotico*

<sup>10</sup> protagonista indigeno del romanzo *O Guarany*, il primo della trilogia "indianista", di José de Alencar (1829 - 1877); Peri è appassionato per Cecília, l'eroina femminile

<sup>11</sup> axé nel candomblé significa energia positiva, esiste anche uno stile musicale con questo nome; afoxé è un gruppo carnevalesco - bloco - che porta la cultura del candomblé nelle strade

<sup>12</sup> Filhos de Gandhi è il maggiore e più famoso afoxé della Bahia

*ma per il fatto che ha potuto sempre rimanere occulto  
Quando sarà stato l'ovvio.<sup>13</sup>»*

---

<sup>13</sup> C. VELOSO, *Um índio*, Album *Bicho*, 1977, traduzione mia