# Archivio Antropologico Mediterraneo

anno XIX (2016), n. 18 (2)
ISSN 2038-3215

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XIX (2016), n. 18 (2)

Semestrale di Scienze Umane

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
*Sezione di Scienze umane, sociali e politiche*

Direttore responsabile
Gabriella D'Agostino

Comitato di redazione
Daniela Bonanno, Sergio Bonanzinga, Ignazio E. Buttitta, Gabriella D'Agostino, Ferdinando Fava, Alessandro Mancuso, Vincenzo Matera, Matteo Meschiari, Rosario Perricone, Davide Porporato (*website*)

Impaginazione
Alberto Musco (Officina di Studi Medievali)

*Comitato scientifico*
Marlène Albert-Llorca
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
Antonio Ariño Villarroya
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
Antonino Buttitta
Università degli Studi di Palermo, Italy
Iain Chambers
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
Alberto M. Cirese (†)
Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Italy
Jeffrey E. Cole
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
João de Pina-Cabral
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
Alessandro Duranti
UCLA, Los Angeles, USA
Kevin Dwyer
Columbia University, New York, USA
David D. Gilmore
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
José Antonio González Alcantud
University of Granada, Spain
Ulf Hannerz
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
Mohamed Kerrou
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
Mondher Kilani
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
Peter Loizos (†)
London School of Economics & Political Science, UK
Abderrahmane Moussaoui
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
Hassan Rachik
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
Jane Schneider
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
Peter Schneider
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
Paul Stoller
West Chester University, USA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ

**5** *Editorial/Editoriale*

## On the Witness Stand: Environment Crises, Disasters and Social Justice

**7** Mara Benadusi, Sandrine Revet, *Disaster trials: a step forward*

**17** Mara Benadusi, *The Earth Will Tremble? Expert Knowledge Confronted after the 2009 L'Aquila Earthquake*

**33** Andrea F. Ravenda, «*We are all the injured party*»: *activism and the right to health in an industrial pollution trial*

**51** Sandrine Revet, *La tempête au tribunal. Trajectoires de victimes et de prévenus au cours du procès de la tempête Xynthia en France*

**65** Antonello Ciccozzi, *Forms of truth in the trial against the Commission for Major Risks: Anthropological notes*

**83** Irene Falconieri, «*Forseeable yet unforseen events*»: *Ethnography of a trial for unpremeditated disaster*

## Ragionare

**97** Alessandro Mancuso, *Antropologia, "svolta ontologica", politica*

## 133 Leggere - Vedere - Ascoltare

## 139 Abstracts

*In copertina*: A protest action by “No al carbone” (© Andrea F. Ravenda)

ALESSANDRO SAGGIORO, LUCA ARCARI (a cura di), *Sciamanesimo e Sciamanesimi. Un problema storiografico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015, pp. 246, ISBN 9788868125370.

Il Dipartimento di *Storia, Culture, Religioni* dell'Università "La Sapienza" di Roma ha fondato, nell'ambito di un progetto di ricerca, una collana di studi dedicata allo sciamanesimo. Il presente lavoro, dopo quello di Leonardo Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*; e quello di Davide Torri, *Il Lama e il Bombo. Sciamanesimo e Buddhismo tra gli Hyolmo del Nepal*, è il terzo pubblicato in linea cronologica.

Il volume deriva, in massima parte, da una giornata di studi organizzata a Napoli il 10 maggio 2010. L'opera è presentata da una estesa introduzione a firma dei due curatori. Gli interventi contenuti trattano questioni di metodologia e d'analisi dello sciamanesimo.

Sergio Botta apre *la serie* con il suo «*I Desired to Learn the Ways of the Shaman*». *Il contributo della scuola boasiana alla generalizzazione dello sciamanesimo* (pp. 27-56). Nell'intervento, l'autore parte da una constatazione metodologica. Nella costruzione concettuale dello sciamanesimo, i processi di continuità e di discontinuità possono essere meglio colti da una prospettiva archeologica e genealogica di stampo foucaultiano. In tal senso, nel percorso costitutivo della categoria sciamano/sciamanesimo, una tappa decisiva è stata individuata dall'autore nell'operazione scientifica condotta da Franz Boas con il lancio della *Jesup North Pacific Expedition*, svoltasi tra il 1897 e 1905. L'iniziativa avrebbe contribuito in maniera fondamentale alla costruzione dello sciamanesimo quale categoria accademica, nonché alla sua generalizzazione e diffusione in ambito nordamericano. In una simile operazione intellettuale il ruolo principale è sempre stato riconosciuto all'opera di Mircea Eliade, sottostimando invece il contributo boasiano. Da questo punto di vista, la ricostruzione archeologica della traiettoria fondante la categoria e della sua susseguente generalizzazione ha permesso di rivalutare il giusto peso di tale contributo. In particolare, l'autore dimostra come, proprio nella storia culturale americana, l'azione boasiana, con il lancio della spedizione e l'elaborazione all'ombra del mondo accademico statunitense dei dati raccolti, abbia svolto un duplice ruolo. Franz Boas, da una parte, avrebbe infatti preparato il campo alla svolta eliadiana, pur se a partire da una prospettiva teorica e metodologica radicalmente differente; dall'altra, a partire dalla costruzione della nozione di sciamanesimo, egli avrebbe svolto il ruolo di "ponte culturale" tra il mondo accademico europeo e il mondo accademico americano che, all'epoca, non era ancora coinvolto appieno in una riflessione sulla categoria.

Carmine Pisano, nel suo saggio *Platone e lo sciamanesimo. La prospettiva di E.R. Dodds* (pp. 57-70), torna ad occuparsi di un tema con il quale nel tempo molti studiosi si sono confrontati: la nota ipotesi doddsiana concernente le influenze sciamaniche sulla filosofia platonica. L'autore analizza la genesi di tale ipotesi a partire dal confronto tra i due opposti atteggiamenti assunti nel tempo da Eric Dodds nei confronti della teoria diffusionista adottata per la ricostruzione storiografica della dottrina platonica dell'anima. Tale teoria, prima rifiutata (nel 1928 in *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic One*, in «Classical Quarterly» 22, pp. 129-142.), sembrava successivamente (nel 1951 in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley) recuperata da Eric Dodds nel momento in cui ricercava nella tradizione sciamanica le origini dell'idea platonica di un Io separabile prigioniero del corpo. Per l'autore, il motivo di questa "revisione metodologica" andava cercato nella concezione doddsiana di "irrazionale" e le diverse sfumature che questa ha assunto nell'opera dello studioso. Infatti, se Eric Dodds considera irrazionali certi atteggiamenti dei greci – come mostra analizzando tre passi del *Menone*, del *Fedone* e del *Gorgia* –, è però costretto poi a ridefinire il concetto di irrazionale nel momento in cui Platone non considera *álogos* la dottrina dell'anima prigioniera del corpo. Eric Dodds lo fa considerando tale dualismo estraneo alla tradizione greca. Egli collega l'irrazionale greco al non-tradizionale e a Platone riconosce il tentativo di razionalizzare le credenze sciamaniche estranee alla tradizione greca. È proprio in questo passaggio che l'autore vede il motivo del recupero da parte di Eric Dodds della prospettiva diffusionista. Al contempo, l'attribuzione dell'irrazionale al non tradizionale è, secondo l'autore, l'aspetto che maggiormente ha influito sugli studiosi della seconda metà del Novecento che si sono occupati, come Martin Wets, del cosiddetto "sciamanesimo greco".

L'intervento di Luca Arcari, '*Chamanisme*' *di Mircea Eliade alla prova della comparazione. L'assenza del profetismo ebraico antico* (pp. 71-86), pone alla luce della riflessione storico-religiosa l'assenza di qualsiasi riferimento al profetismo ebraico nel più famoso lavoro di Mircea Eliade sullo sciamanesimo. Il "non

detto" è, per l'autore, rivelatore di una *Weltanschauung* con la quale lo studioso rumeno si sarebbe rapportato alla storia del giudaismo e del cristianesimo nell'antichità. Perché, dunque, tale assenza? Secondo l'autore, sulla scorta degli studi di Daniel Dubuisson e Piero Di Vona, il misconoscimento del profetismo giudaico risiederebbe nella colpa attribuita da Mircea Eliade ai *nevi'ìm*: aver provocato la caduta dell'uomo nella storia. Il "silenzio" dello studioso rumeno sarebbe così divenuto, da una parte, forma di legittimazione tradizionalistica all'antiebraismo e, dall'altra, segno di un antisemitismo ideologico o scientifico. Ma per l'autore, il non detto ha anche una spiegazione più generalmente metodologica, che trova le sue ragioni negli studi biblici condotti nella prima metà del XX secolo. La distinzione tra forme di profezia "anormale" e forme "composte", o coscienti, di estasi rilevata dalla scuola storico-religiosa tedesca e l'attacco sferrato da questa ai profeti biblici e contro la profezia c.d. anormale, intesa come forma idolatrica, si configurò sostanzialmente in contrapposizione alla concezione di fondo di Mircea Eliade: mostrare come la tecnica primordiale dell'estasi sia, ad un tempo, mistica, magia, e "religione" nel senso più lato del termine.

Il saggio di Valerio Severino, *La dittatura della presenza: dai "poteri magici" al "diritto di vivere". La figura dello sciamano in Ernesto de Martino* (pp. 87-100) prende in considerazione la trattazione storico-religiosa del problema sciamanico condotta da Ernesto De Martino. Dallo studioso, la letteratura sciamanica venne considerata particolarmente adatta alle indagini metapsichiche e idonea per gli studi psicologici del magismo che egli andava conducendo presso le popolazioni "primitive". Per l'antropologo campano, il punto d'avvio era la particolare caratterizzazione del concetto di sciamanesimo: la labilità psichica nei confronti di una presenza unitaria. I limiti di tale condizione sarebbero stati controllati, ad esempio, dallo sciamano tunguso attraverso la trance volontaria. La labilità psichica nel magismo sciamanico servì a Ernesto De Martino per illustrare la sua tematica della crisi della presenza: nell'"esserci nel mondo" delle culture altre, lo sciamano giocava il ruolo di mediatore per la propria comunità. Negli anni successivi alla guerra, invece, la figura sciamanica fu impiegata da Ernesto De Martino per esprimere la misura della collusione tra politica e religione, tra sciamani e dittatori, tra "Stregoni e Duci". In quest'ottica, l'operato dello sciamano si trasformava per Ernesto De Martino in una dittatura magica. Alla fine degli anni '50, la teoria sulla crisi della presenza era riconfigurata passando da una a due presenze: quella nella prassi sciamanica e quella nella seduta spiritica. Al fondo di entrambi, conclude l'autore, restavano però le medesime problematiche: la cessione del dolore personale ad un operatore e la fragilità della presenza individuale.

Anche l'intervento di Alessandro Testa, *Estasi e crisi. Note su sciamanismo e pessimismo storico in Eliade, de Martino e Lévi-Strauss* (pp. 101-114), considera la figura di Ernesto De Martino, ma per porlo in relazione a due altri grandi studiosi, Mircea Eliade e Claude Levi-Strauss. In particolare, l'autore evidenzia come al di là delle rispettive posizioni assunte dai primi due circa la magia e lo sciamanesimo si possono in realtà riscontrare aspetti e traiettorie almeno parzialmente comuni a cui partecipa anche un altro grande studioso coevo, Claude Lévi-Strauss. Il primo elemento in comune riscontrato da Testa riguarda proprio Ernesto De Martino e il noto antropologo francese. Entrambi sarebbero infatti giunti a stabilire per vie indipendenti il parallelo tra sciamano e psicoterapeuta e la centralità del meccanismo magico-rituale attivato dallo sciamano. Ma l'autore rivela anche un aspetto accomunante tutti e tre gli specialisti. Lo studio della ritualità magica in generale e dello sciamanesimo in particolare farebbe cioè emergere in maniera chiara una certa compartecipazione di idee attinenti alla filosofia della storia. Secondo l'autore infatti ciò che accomunerebbe le rispettive antropologie filosofiche sull'uomo è la loro visione sostanzialmente pessimistica della storia: troppo modernizzante per le "culture fredde" di Claude Levi-Strauss; troppo poco modernizzata per i "primitivi" lucani di Ernesto De Martino; troppo dolorosa per la "nostalgia" eliadiana di una condizione delle origini perduta. Una storia, conclude l'autore, che per tutti e tre gli studiosi è intesa superabile nei momenti di difficoltà che essa propone attraverso il medesimo dispositivo inteso *sub specie religionis*: l'azione sciamanica concepita nella sua veste magica, rituale e mitica.

La seconda serie di interventi si apre con il saggio di Marisa Tortorelli, *L'anima-cigno di Orfeo. Echi "sciamanici" in Platone?* (pp. 115-130) e chiama nuovamente in causa la cultura greco-arcaica. Nella prima parte, la studiosa evidenzia storiograficamente l'interesse che, a partire dal XVII secolo e fino all'epoca contemporanea, lo sciamanesimo ha suscitato e le principali letture che ne sono state date. Riguardo a questi scritti, l'autrice si chiede se si possa parlare di uno sciamanesimo greco. Un problema di cui si era occupato per la prima volta Erwin Rohde nel 1893; cui fece seguito, nel 1935, il lavoro di Karl Meuli sul rapporto tra sciamanesimo ed esperienze estatiche della tradizione classica; le cui conclusioni influenzarono a loro volta le teorie di Eric Dodds, esposte nel volume del 1951. Seguirono poi gli studi di Walter Burkert, nel 1964; di Martin West, nel 1983 e, nello stesso anno, anche quello di Jan Bremmer. Dal proprio punto di vista, l'autrice ritiene legittima la suggestione suscitata dal passo platonico (Pl. *Tht.* 173 e. ) che farebbe supporre, nella prospettiva di uno sciamanesimo in Grecia, qualcosa di simile a una pratica sciamanica *tout court*. Tutta-

via, per l'autrice, un ulteriore passo platonico andrebbe meglio analizzato, in quanto poco trattato negli studi sullo "sciamanesimo greco": l'episodio della metempsicosi d'Orfeo in cigno, attestato nel mito di Er, strettamente connesso all'idea di anima immortale. L'analisi delle varie fonti greche a riguardo, operata nel prosieguo del saggio, induce l'autrice a evidenziare come il confronto tra personaggi greci dotati di eccezionali capacità e gli sciamani conferisca una maggiore intelligibilità a racconti del mondo greco altrimenti difficilmente spiegabili. Ma la constatazione di tali paralleli non può necessariamente significare, conclude l'autrice, che un'istituzione più tarda risalga a una più antica o che entrambe derivino da una comune radice.

Il saggio di Marianna Ferrara, *Sciamani e śramaṇa nel discorso di Eliade su "lo yoga"* (pp. 131-156), affronta la teoria eliadiana sull'arcaicità dello yoga, l'Ur-yoga, e la ricostruzione (meta)storica che lo studioso romeno ne aveva proposto, anche in relazione allo sciamanesimo, a partire dall'analisi della letteratura vedica. L'obiettivo di Mircea Eliade, rileva l'autrice, era di provare l'antichità dello yoga, mostrandone la relazione con lo sciamanesimo e il rapporto genealogico reciproco. Il luogo di origine dello yoga "preistorico" andava identificato per Mircea Eliade nell'antica civiltà di Harappa. Da qui si sarebbe poi diffuso e trasformato in molteplici forme fino a divenire in India l'elemento caratterizzante della spiritualità locale, e in Asia quella forma di sciamanesimo, in particolare siberiano, ormai in decomposizione. All'interno di questa ricostruzione genealogica di un *Ur Yoga*, l'autrice pone in discussione almeno due punti rilevanti. Per prima cosa, Mircea Eliade, nella definizione di una pratica yogica arcaica incorrotta, non tiene conto di un elemento presente nella letteratura vedica: l'uso di sostanze inebrianti. La questione sembrava infatti lasciata cadere in penombra da Mircea Eliade. Secondo poi, la presenza di un gran numero di pratiche e dottrine, figlie "degenerate" di quel presupposto *Ur Yoga*, diffuse tra l'India e l'Asia centro-settentrionale, danno modo a Mircea Eliade di riconfermare la tesi diffusa tra gli orientalisti di fine Ottocento secondo cui il termine tunguso *šaman* deriva dal sscr. *śramaṇa*, in una forma mediata dal pāli e dal cinese. Una questione verso la quale, come l'autrice ben esemplifica mostrando tutta la difficoltà nell'interpretare *śramaṇa* con una particolare tipologia di asceta o figure mistiche menzionate nella lettura vedica più antica, si è ancora lontani dal dare una risposta definitiva, lasciando ancora la questione aperta.

L'intervento di Chiara Ghidini, Miko*, Sciamane e divinità danzanti nella storia culturale del Giappone* (pp. 157-168), analizza diacronicamente lo sciamanesimo nel contesto culturale giapponese. L'autrice parte dall'opera del missionario cattolico francese Jean Marie Martin, *Le Shintoïsme ancien*. Qui, i riti *shintō* "primitivi" e moderni erano considerati tributari in larga misura dello sciamanismo siberiano, pur rimanendo lo shintoismo nettamente superiore. Il folklorista Yanagita Kunio, invece, individuava nella figura della *miko* il tramite tra la modernità e un epoca arcaica caratterizzata da "pratiche sciamaniche". La visione di uno sciamanesimo inteso come esterno al mondo nipponico e al mikoismo autoctono mutò nuovamente dopo la Guerra del Pacifico. Gli anni '60, invece, videro la diffusione della produzione scientifica di Eliade in Giappone. In questo contesto, lo studioso rumeno aveva riconosciuto nella danza della divinità Amenouzume no mikoto il modello mitico di ogni trance e possessione estatica locale. La divinità era stata così considerata da molti studiosi la prima sciamana. L'autrice dà invece voce ad un'opinione fuori dal coro, quella del filosofo e critico Tsurumi Shunsuke, che sembrava fornire una lettura più originale di Amenouzume. Egli, infatti, trasferendo l'episodio mitico della nudità di Amenouzume sulla realtà storica del Giappone sconfitto, conferiva alla danza della divinità un senso diverso: strumento di superamento delle barriere linguistiche. La danza diveniva strumento comunicativo con lo straniero vincitore, mezzo di superamento del timore per il diverso, della paura di coloro che appartengono ad altre etnie.

Il saggio di Elvira Stefania Tiberini, *Derive dello sciamanesimo inuit. Nunavut, arte e New Age* (pp. 169-180), ci pone in contatto con il mondo Inuit e ci mostra come in questo contesto, a differenza di quello nordamericano, il ruolo dello sciamano sia rimasto sempre vivo, nonostante il confronto con la modernità e i fenomeni di acculturazione. In particolare, l'autrice mostra come l'*angakok*, a partire dalla fondazione del Nunavut e dalla constatazione di una difficile applicazione del diritto candese in questo contesto (poiché il diritto inuit non è tanto volto alla punizione quanto alla correzione e alla reintegrazione degli individui ritenuti rei), è stato proposto dagli stessi Inuit al ruolo di giudice. Ma anche l'arte contemporanea ha dato modo allo sciamanesimo artico di poter sopravvivere. Le loro rappresentazioni, grafiche e plastiche, insieme a quelle degli spiriti ausiliari e degli animali, ne costituiscono i temi più ricorrenti. Sono così rappresentati, a fianco allo sciamano in stato d'estasi, Sedna, la 'Signora degli animali' del mondo marino artico; oppure l'orso, il tricheco e il bue muschiato, gli spiriti guida dello sciamano. Ma il ruolo dello sciamano è riuscito a sopravvivere anche grazie alla cultura che aveva tentato la sua eliminazione. Con la rivalutazione della spiritualità nativo-americana avviata negli anni '60 dalle correnti della controcultura, lo sciamanesimo è divenuto "l'articolo di punta" delle correnti New Age. Guida mistica e al contempo porta d'accesso al nuovo sentiero spirituale dell'uomo occidentale, lo sciamano, però, non è ora più un nativo ma un mistificatore: un *plastic shaman*, conclude l'autrice.

L'articolo di Federico Adinolfi,

*Gesù sciamano e dintorni: un filone alternativo della ricerca su Gesù da Vermes a Craffert* (pp. 181-236), che conclude il volume, analizza le letture in chiave sciamanica del Gesù storico, così come sono state proposte negli studi neotestamentari degli ultimi decenni. Riguardo la tesi di Gesù sciamano, l'intervento dell'autore si focalizza principalmente sull'importante lavoro di Pieter Craffert, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective* del 2008. Dopo un excursus storiografico inerente le diverse tesi proposte negli ultimi quarant'anni circa un Gesù storico in chiave sciamanica, Adinolfi dedica la maggior parte della suo studio all'analisi del lavoro di Pieter Craffert, in particolar modo soffermandosi sulle reazioni che questo ha suscitato nel mondo accademico. Da questa ampia trattazione, l'autore trae le sue conclusioni sottolineando l'infruttuoso impiego del modello sciamanico nel descrivere la figura storica del personaggio narrato dai redattori del Nuovo Testamento. Il lavoro di Pieter Craffert restituirebbe un'immagine gesuana completamente estranea al contesto culturale di riferimento. Ciò varrebbe a dire, conclude l'autore, perdere di vista il Gesù ebreo per assimilarlo a operatori religiosi di culture che, nel tempo e nello spazio, hanno poco o nulla a che vedere con il mondo giudaico e con la cultura che lo caratterizzava all'inizio dell'era volgare.
In realtà, le conclusioni di quest'ultimo intervento ci dicono molto di più. Ci restituiscono, insieme agli altri interventi, il peso metodologico di questo volume sulla questione dello sciamanesimo quale oggetto innanzitutto storiografico e storico-religioso. Emerge un modo comune di guardare alla questione storica dello sciamanesimo, che si configura con la prospettiva storico-religiosa, interessata alla ricollocazione dei fatti religiosi in un contesto storicamente condizionato, ma anche indirizzata a seguire diacronicamente le dinamiche intervenute in Occidente nella costruzione delle categorie afferenti alla sfera dell'universo "sciamanico". La riconfigurazione del termine/concetto sciamano/sciamanesimo nella storia degli studi, delle teorie e delle metodologie, tra letture e interpretazioni circa figure e personaggi, pratiche e sistemi di credenza – pregio innegabile del volume –, illustra come storicamente non sia praticabile la nozione di "sciamanesimo" al singolare, ma si debbano semmai considerare diversi "sciamanesimi", genealogicamente connessi al modo in cui i fenomeni, diremmo, "sciamanici" sono stati descritti e catalogati da osservatori esterni – gli addetti ai lavori – e consegnati al pubblico specialistico e non specialistico. All'interno di questo articolato universo sciamanico, la Storia delle religioni risulta essere, allora, la disciplina maestra in grado di vigilare e interrogarsi «sulle modalità scientifiche di uso e abuso del termine e del campo di studio che va sotto il nome di sciamanesimo» (p. 11). (*Walter Montanari*)

Benedetta Tobagi, *La scuola salvata dai bambini. Viaggio nelle classi senza confini*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 350, ISBN 9788817090131

Pubblichiamo un'intervista di Marianna Ingrassia a Benedetta Tobagi presente a Palermo il 16 ottobre 2016.

M.I. *Nel tuo libro tu esordisci in questo modo:*

*«Qualche tempo fa, in un video condiviso in rete, ho visto una giovane cooperante italiana di origine maghrebina, Nawal Soufi, mostrare al pubblico attonito dell'aula del Parlamento europeo di Bruxelles un salvagente fatto con un paio di calze da donna e due bottiglie di plastica da un litro e mezzo vuote. A questo, spiegava, è appesa la vita di tante donne e uomini migranti che cercano di attraversare il Mediterraneo. Parlava di un nuovo Olocausto. "E voi" incalzava, "cosa risponderete ai vostri figli quando vi chiederanno dove eravate, che cosa avete fatto, mentre si consumava questa strage silenziosa?"*
*Mi sono sentita in colpa. Da morire.*
*Di fronte a immagini così forti, a molti di noi capita di provare effettivamente un forte senso di colpa, accompagnato anche da indignazio-*

*ne. Spesso però questi sentimenti si esauriscono in se stessi. Tu, invece, suggerisci che debbano diventare un "tarlo spirituale". Cosa intendi con questa espressione?»*

*B.T.* È un'espressione che ho preso in prestito da uno psicoanalista americano, Michael Eigen. Il "tarlo spirituale" è qualcosa che ti scava dentro un piccolo tunnel e ti porta da un'altra parte. Sono partita dalla constatazione, sperimentata proprio su me stessa, che la rappresentazione mediatica degli sbarchi, fatti non da persone ma da una massa senza volto e senza identità, crea due sentimenti principali: un enorme senso di colpa accompagnato da indignazione, oppure allarme. Emozioni che poi però non vengono elaborate per nutrire una forma di conoscenza. Prendere il senso di colpa e lasciarlo lavorare come tarlo spirituale vuol dire partire da questa emozione molto forte e decidere di muoversi. Ed è quello che ho deciso di fare io: muovermi per intraprendere un percorso di conoscenza, poiché mi sono resa conto che rispetto a questo senso di colpa, allo sconcerto che avevo provato, non possedevo argomenti.
La polemica sui migranti, italiana ed europea, è tutta incentrata sul fatto che non possiamo accoglierli tutti. Ho deciso di andare a vedere con i miei occhi e di fare questo percorso di conoscenza, inoltrandomi nel piccolo tunnel scavato da questo tarlo spirituale, per andare a vedere la realtà della presenza dei migranti e anche le possibilità di convivenza in una società multiculturale italiana. Mi è apparso subito evidente che il luogo dove andare era la scuola. Ho scelto la scuola pubblica primaria perché è il posto dove, più che in ogni altro luogo, italiani e stranieri vivono proprio gomito a gomito. Era interessante osservare come avviene l'approccio con l'Altro in un'età in cui i bambini sono estremamente duttili. Poi a scuola ci sono anche i genitori, gli adulti, in una situazione di convivenza forzata e quotidiana. A partire dalla scuola, questo libro mi ha offerto la possibilità di sviluppare una profonda riflessione sulla rappresentazione mediatica che viene fatta dei migranti: il problema che avevo intuito inizialmente, proprio attraverso la mia risposta emotiva alle immagini, mi è stato confermato.
In questo momento storico non si fa che alimentare allarme o comunque sentimenti che non vengono mai accompagnati fino ad essere elaborati in una forma di conoscenza. Questo è un enorme problema. Bisogna andare proprio contro questa direzione e lavorare per cercare di creare dei presupposti per la comprensione. Altrimenti non ci si può lamentare che le persone non capiscano e abbiano paura. Questi fenomeni devono essere spiegati.

M.I. *La prima volta in cui ho letto il titolo di questo libro, La scuola salvata dai bambini, mi è risuonato quello della celebre raccolta poetica di Elsa Morante, Il mondo salvato dai ragazzini. C'è effettivamente un rimando? E in che misura Elsa Morante e la sua opera sono state per te un punto di riferimento?*

*B.T.* Il titolo viene proprio da lì, è nato inizialmente per un'assonanza. Man mano che scrivevo e compivo il mio cammino, tuttavia, mi si è come dispiegato il senso di questa suggestione. *Il mondo salvato dai ragazzini* è un'opera sintesi e una bandiera della stagione del '68. Viaggiando attraverso l'Italia, ho potuto vedere quanto il seme delle buone esperienze maturate nel mondo della scuola e della didattica in quel periodo sia germogliato e fiorito negli anni a venire e alimenti ancora alcune tra le sperimentazioni migliori, più pionieristiche e più ricche, anche in realtà molto povere e di frontiera.
La scuola italiana ha patito di una grossissima campagna di denigrazione ai tempi del ministro Gelmini, nel 2009, in cui c'è stata una vera e propria battaglia ideologica contro i 'guasti del '68'. Sotto molti profili questi ci sono anche stati, però non va ignorato che il '68 ha alimentato anche uno straordinario serbatoio di esperienza che è una radice ricca e feconda per la scuola italiana. Si dice sempre che abbiamo i docenti più anziani d'Europa. Anagraficamente, molti vengono proprio da quella stagione lì, dalla lettura di Don Milani, dall'esperienza di Mario Lodi.

M.I. *In questo libro fai un resoconto di quello che è stato il tuo viaggio in lungo e largo per l'Italia, dove hai visitato diverse scuole e incontrato dirigenti, professori, maestri che in modo più o meno illuminato cercano di gestire la nuova dimensione multiculturale che la scuola italiana ha assunto soprattutto in questi ultimi anni. Ne emerge un quadro assai complesso, variegato, spesso ricco di problemi. Sebbene sia difficile fare una sintesi e restituire la complessità di quello che è venuto fuori dalla tua esperienza, potresti soffermarti ad approfondire quella che rappresenta, secondo te, la questione più problematica e prioritaria, in tema di migrazione e scuola in Italia? E, aggiungo,* è possibile individuare *una soluzione?*

*B.T.* In realtà una formulazione sintetica si può trovare. A livello europeo il nostro sistema scolastico, quanto alle politiche per l'inclusione e l'integrazione, è considerato un "*non-systematic model*" per cui, prima di tutto, bisognerebbe renderlo *"systematic"*. Tuttavia, in questa definizione c'è una cosa importante che viene disconosciuta: sulla carta, nei protocolli d'accoglienza, nelle direttive, nella sua impostazione interculturale e non semplicemente multiculturale, la scuola italiana si muove in una cornice corretta, in linea con quelle che sono le linee guida europee per una buona prassi di inclusione dei migranti. Questo è un dato importante e per nulla scontato.
Prima della mia ricerca, non sapevo che già dall' '89, quando era Ministro dell'Istruzione Mattarella, che adesso è Presidente della Repubblica, sono cominciate le prime circo-

lari che parlavano dell'importanza di investire sull'integrazione nelle scuole per costruire una buona convivenza sociale. La questione è come facciamo a diventare *"systematic"* a partire dall'attuale *"non-systematic"*? Le parole-chiave per una soluzione sono due: risorse e formazione.
Quanto alle risorse, va detto che queste, dal 2009 in poi, sono state sistematicamente tagliate, sia a livello strutturale sia per quanto riguarda i fondi specifici per le aree a forte processo immigratorio. Questa scelta è sbagliatissima! Non si può disinvestire sulla scuola in un momento in cui tutta la società è impoverita dalla crisi e aumentano i flussi migratori. C'è un'enorme ipocrisia nel discorso pubblico. Tutto il dibattito sul sistema d'istruzione in Italia è stato fagocitato dalla legge 107, la presunta "Buona Scuola", e del problema risorse non se ne parla. Ci vorrebbe proprio un'inversione di tendenza.

M.I. *L'ultima domanda riguarda Palermo e, in particolare, la Scuola di Lingua italiana per Stranieri (ItaStra) dell'Università, che è stata una delle tappe di questo viaggio. Il capitolo dedicato alla descrizione di questa esperienza palermitana è stato intitolato "Palermo, l'Europa che verrà". Potresti chiarire in che modo Palermo e la Scuola di Lingua italiana per Stranieri possono, secondo te, rappresentare per l'Europa un modello di soluzione possibile della questione migrazione, laddove constatiamo giornalmente che, proprio su questo tema, il progetto di un'Europa unita sembra vacillare maggiormente?*

*B.T.* Palermo è stata una delle mie ultime tappe e ho voluto visitarla per conoscere il lavoro bellissimo, molto pragmatico ma insieme visionario, che ItaStra fa con i minori stranieri non accompagnati. Quando ho sentito che in una scuola di italiano per stranieri, frequentata dall'*élite* europea e non solo, venivano messi in classe i ragazzi scesi dai barconi insieme a studenti Erasmus, studenti dalla Cina, *visiting professor*, per condividere insieme un'esperienza di grande cameratismo com'è la sfida di imparare una lingua straniera, sono letteralmente corsa a vedere com'era stato impostato questo lavoro. Lì ho visto realmente un modello per l'Europa che verrà.
In fatto di scuola e migrazione, oltre alla carenza di risorse, l'altro grande problema è la paura che nasce dalla non conoscenza. In risposta a questo, non c'è niente di più efficace del creare un'esperienza di condivisione: nel chiostro di ItaStra si ritrovano insieme persone le cui traiettorie di vita diversamente non s'incrocerebbero mai. Qui il migrante assume un volto, diventa un essere umano, anzi, diviene un compagno di classe con cui condividere un pezzo di strada.
Quest'esperienza di scambio, di reciproca conoscenza è molto importante: permette di ritrovarsi davanti da vicino il volto di un migrante lontanissimo da sé per preparazione ed esperienza e di poterlo anche vedere non più solo come un ultimo, un derelitto, ma anche come una persona portatrice di una grande ricchezza e di una profonda sapienza, maturata in anni di viaggi da Ulisse e che magari parla cinque lingue, laddove un *visiting professor* americano ne conosce spesso solo una. Il percorso intrapreso da ItaStra mi è sembrato straordinario ed è la direzione in cui ho deciso anch'io di lavorare. È una direzione contraria a quella mediatica che troppo spesso è manichea, monca e sensazionalista. A ItaStra, la professoressa Mari D'Agostino e i suoi docenti hanno preso atto della realtà e cercato di attrezzarsi per ricevere chi migra e per trarne il meglio possibile per tutti. Un'importantissima lezione, maturata con grande semplicità: "Certo che li abbiamo accolti! Che cosa altro avremmo dovuto fare, voltarci dall'altra parte? Era un atto dovuto!".