

«In-between spaces:
le scritture migranti e la scrittura come migrazione»

1

In-between spaces:
percorsi interculturali
e transdisciplinari della migrazione
tra lingue, identità e memoria

a cura di

Nino Arrigo, Annalisa Bonomo e Karl Chircop

Edizioni Sinestesia

«*In-between spaces:*
le scritture migranti e la scrittura come migrazione»

In-between spaces:
percorsi interculturali
e transdisciplinari della migrazione
tra lingue, identità e memoria

a cura di

Nino Arrigo, Annalisa Bonomo e Karl Chircop

Edizioni Sinestesie

Direttori di collana:

Nino Arrigo (Università Kore – Enna), Annalisa Bonomo (Università Kore – Enna), Karl Chircop (Università di Malta).

Comitato scientifico:

Domenic A. Beneventi (Université de Sherbrooke), Giuseppe Brincat (Università di Malta), Davide Camarrone (giornalista, scrittore), Licia Canton (scrittrice - Montreal), Sandro Caruana (Università di Malta), Francesco Crapanzano (Università di Messina), Roberto Deidier (Università Kore-Enna), Tullio Di Fiore (Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia), Antonino Di Giovanni (Università di Catania - Ragusa), Antonio Di Grado (Università di Catania), Giuseppina Di Gregorio (Università di Catania), Marina Dossena (Università di Bergamo), Alessandro Gaudio (Università della Calabria), Giuseppe Gembillo (Università di Messina), Giuseppe Giordano (Università di Messina), Giovanni Iamartino (Università di Milano), Elena Lamberti (Università di Bologna), Ernesto Livorni (University of Wisconsin-Madison), Nicola Malizia (Università Kore-Enna), Sergio Manghi (Università di Parma), Francesco Paolo Pinello (Università Kore-Enna), Maria Cristina Seccia (Università di Glasgow), Sergio Severino (Università Kore-Enna), Michele Stanco (Università di Napoli “Federico II”), Massimo Sturiale (Università di Catania - Ragusa), Anthony Verna (Università di Toronto).

© 2017 Associazione Culturale Internazionale

Edizioni Sinestesia

Via Tagliamento, 154 – 83100 Avellino

www.edizionisinestesia.it – info@edizionisinestesia.it

ISBN 978-88-99541-52-1

Finito di stampare nel mese di marzo 2017
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (MI)

Indice

| | |
|--|----|
| Introduzione. Del migrare... (a cura di Nino Arrigo, Annalisa Bonomo, Karl Chircop) | 7 |
| PARTE I | |
| Pirandello e la migrazione «strabica» verso la Sicilia (Karl Chircop) | 21 |
| La lingua del ritorno. Molisani in Canada e storia di una traduzione (Gabriella Iacobucci) | 31 |
| Transizioni: letteratura migrante e traduzione. Il ruolo della traduzione in <i>The Motorcycle</i> e <i>In the Stacks</i> di Licia Canton (Luisa Marino) | 41 |
| In biblioteca (Licia Canton – Traduzione italiana a cura di Elettra Bedon. Revisione di Luisa Marino) | 51 |
| Spatial exclusion and the black body in canadian literature (Domenico A. Beneventi) | 59 |
| Comunità nera ed esclusione spaziale nella letteratura canadese (Domenico A. Beneventi – traduzione italiana a cura di Luisa Marino) | 67 |
| <i>Translating Sicily: food, memories, identity</i> . L'universo narrativo di Simonetta Agnello Hornby (Giuseppina Di Gregorio) | 77 |
| <i>In-between spaces</i> : il «marranismo» culturale e metodologico di Renè Girard e Edgar Morin (Nino Arrigo) | 89 |

| | |
|--|-----|
| La metafora del viaggio nella narrativa fantastica come riscrittura della migrazione (Annalisa Bonomo) | 103 |
| On writing and dreaming (Venera Fazio) | 113 |
| Sullo scrivere e sul sognare (Venera Fazio – traduzione italiana a cura di Luisa Marino) | 121 |
| PARTE II | |
| La competenza interculturale nelle professioni socio-assistenziali. Il caso dei centri di salute mentale e l'interazione con i migranti musulmani (Bianca Chircop) | 131 |
| Le migrazioni tra secolarizzazione, pluralismo religioso e identità cattolica. Un profilo socio-religioso (Francesco Paolo Pinello) | 141 |
| PARTE III | |
| Testi creativi: tre racconti di Licia Canton (nota introduttiva a cura di Annalisa Bonomo) | 155 |
| <i>Il negozio della lana</i> (Licia Canton) | 161 |
| <i>Ma cinqùème année</i> (Licia Canton) | 167 |
| <i>In the Stacks</i> (Licia Canton) | 175 |
| Note bio-bibliografiche degli autori | 183 |
| Indice dei nomi | 187 |

Introduzione. Del migrare...

di Nino Arrigo, Annalisa Bonomo, Karl Chircop

*Camminante, non esiste cammino,
il cammino nasce dalla tua marcia*
[A. Machado]

Durante un'intervista allo scrittore algerino Tahar Lamri a proposito del suo libro *I sessanta nomi dell'amore* (2006)¹, Enrica Tabarroni ripropone l'incipit dell'*avant-propos* del volume, nella quale lo scrittore – naturalizzato italiano – afferma che la «scrittura rappresenta un pellegrinaggio circolare».

In altre parole, il viaggio intrapreso dalla tradizione orale (quella dei *suk* e dei *bazar* nel caso di Lamri) sino alla scrittura come cristallizzazione dell'identità, prevederebbe la frantumazione dei più tradizionali stereotipi attribuiti ai testi scritti per lasciare spazio a interstizi, o «in-between spaces» per dirla con Homi Bhabha², all'interno dei quali risiederebbero «il passaggio delle parole, la carovana del pensiero, il flusso dell'immaginario, lo slittamento della metafora³».

Tanto la letteratura quanto gli studi linguistici e sociologici si trovano, quindi, esplicitamente coinvolti nella riscoperta di uno sguardo plurimo che traduce la polisemia del concetto di lingue, identità, e memoria secondo un'ottica che non può che essere «complessa» nell'accezione di «complessità» formulata dal filosofo francese Edgar Morin.

¹ E. TABARRONI (a cura di), *La scrittura come pellegrinaggio circolare. Conversazione con Tahar Lamri* (Festival Azioni Inclementi, Schio 2008) in «Trickster. Rivista del master in Studi Interculturali», n. 7, novembre 2008, Università degli Studi di Padova. Relativamente all'opera di Lamri si veda, T. LAMRI, *I sessanta nomi dell'amore*, Fara, Rimini 2006.

² Si veda, H. BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, London & New York 1994.

³ I. CHAMBERS, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma 2003, p. 20.

Da una parte, essa significa correntemente confusione e incertezza; l'espressione «è complesso» esprime di fatto la difficoltà a dare una definizione o una spiegazione. D'altra parte, come il criterio di verità della scienza classica si esprime attraverso delle leggi e dei concetti semplici, la complessità non concerne che le apparenze superficiali o illusorie. Apparentemente, i fenomeni si presentano in modo confuso e incerto, ma la missione della scienza è di scovare, dietro queste apparenze, l'ordine nascosto che è la realtà autentica dell'universo. [...] Infine la complessità è invisibile nella frammentazione disciplinare del reale. In effetti, il senso principale della parola, che viene dal latino *complexus*, significa: ciò che è tessuto insieme⁴.

Da qui, la necessità di percorsi interculturali e transdisciplinari nuovi che si occupino della «migrazione» come macro-area ricca di spazi e frontiere capaci di disgregare le logiche lineari dell'appartenenza etnica, religiosa, e linguistico-culturale; da qui la possibilità di attingere a piene mani ad una periferia che diviene centro, ad un'incompletezza cui – lontano dagli standard e dal *mainstream* – spetta il compito di ricomporre la paradossale disgregazione prodotta dalla globalizzazione.

Una simile prospettiva consente un uso delle categorie «scrittori migranti», «letterature migranti e della migrazione» che sia lontano dalla ghettizzazione o dalla discriminazione cui spesso – e ancora oggi – tali definizioni conducono. Lungi dal volerne imbrigliare esigenze e potenzialità, il riferimento al binomio «letteratura-migrazione» si rivela, infatti, un prezioso caleidoscopio di caratteristiche socio-antropologiche oltre che squisitamente linguistiche ed epistemologiche da cui l'intrigante dibattito tra lettori e opera prende avvio nella moderna società interculturale. È proprio il binomio «letteratura-migrazione» a gettar luce, a sua volta, su un'ulteriore parabola, quella della «scrittura come migrazione», che del migrare mantiene alto il valore delle imperfezioni linguistiche, del meticcio e delle riscritture del viaggio nell'eterno mito della nostalgia, dell'arrivo e della partenza.

Si pensi a James Joyce (1882-1941), lo scrittore irlandese che visse per gran parte della sua produzione letteraria a Trieste, a Zurigo e a

⁴ E. MORIN, *Complessità ristretta, complessità generale*, trad. it. a cura di Annamaria Anselmo, in «Complessità», 2, 2006, p. 31 (30-53).

Parigi, e al suo Stephen Dedalus, nel *Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), il quale annotava nel suo diario che la strada più rapida per raggiungere Tara fosse attraverso Holyhead: «3 April: Met Davin at the cigar shop... He was in a black sweater and had a hurleystick. Asked me was it true I was going away and why. Told him the shortest way to Tara was *via* Holyhead⁵».

La collina di Tara fu l'antica sede del trono dei re celtici in Irlanda ma Holyhead è una città portuale che si trova addirittura nel Galles, ed era all'epoca lo scalo più importante degli irlandesi per raggiungere l'oltreoceano e l'Europa. La domanda, quindi è: perché raggiungere il cuore dell'Irlanda da un porto lontano da essa? Stephen sembra asserire che la strada giusta da intraprendere per approdare all'emancipazione politica dell'Irlanda (Tara) non sia il miope nazionalismo irlandese dell'amico Davin e dell'*Irish Literary Revival*, ma il distante porto di Holyhead nel Galles, che conduceva oltreoceano e verso l'Europa. È lì che Stephen spera di scoprire «the mode of life or of art whereby spirit could express itself in unfettered freedom⁶», «to forge in the smithy of my soul the uncreated conscience of my race⁷».

Oltre alla lettura prettamente politica e anti nazionalistica, in questo brano si insinua un altro proposito di Joyce: quello di illustrare come molte culture migranti, quali quella irlandese, decidano di lasciare la propria isola natia per poter metabolizzarla meglio. Infatti, nelle letterature delle grandi società insulari del primo Novecento, ad esempio quelle della Sicilia, il tema della migrazione ha sempre assunto una prospettiva narrativa costante: fuggire altrove per attuare un'auto-riflessione sulla società d'origine. Proprio in questo tipo di letterature, a sbiadire sono persino le differenze tra il concetto di migrazione e di esilio autoimposto. Seamus Deane, il celebre scrittore e critico irlandese, in *Strange Country: Modernity and Nationhood in Irish Writing*

⁵ J. JOYCE, *A Portrait of the Artist as a Young Man: Text, Criticism and Notes*, a cura di C.G. ANDERSON, Viking Press, New York 1968, p. 250.

⁶ *ivi*, p. 246.

⁷ *ivi*, p. 253.

since 1790, arriva addirittura ad affermare che l'esilio in Joyce è «the high cultural form of emigration⁸».

Da qui l'esigenza di leggere con rinnovata sensibilità i testi dei grandi autori che si sono autoesiliati nelle ondate migratorie; questo significa leggere un colosso come Joyce non solo entro i parametri delle tematiche moderniste dell'esilio, ma anche alla luce di una prospettiva maggiormente attenta alle realtà dell'emigrazione. D'altra parte, basti pensare che due capostipiti del modernismo come Joyce e Pirandello avevano chiaramente inteso che se gli irlandesi e i siciliani avessero voluto comprendere se stessi e il loro paese, sarebbero dovuti emigrare lontano dalla propria isola d'origine. Lasciare la propria isola – in altre parole «migrare» – può indurre lo scrittore e il personaggio migrante a smarrire in un primo momento il concetto di luogo d'appartenenza, per poi perderlo definitivamente entro un breve argine di tempo.

L'esito della migrazione diventa così una mobilità permanente della mente, come anche del corpo; una sorta di smarrimento; un *in between space*, appunto, tra due sponde diverse: quella d'origine e quella dell'approdo senza un'appartenenza a nessuna delle due realtà. A questo punto bisogna chiedersi che cosa venga perso o tolto al migrante durante il processo della migrazione. Per continuare ad utilizzare l'esempio di Joyce e Pirandello, il rapporto tra la creatività e la migrazione dal luogo natio diventa vitale: con la loro alienazione dall'Irlanda e dalla Sicilia, la distanza fece loro sentire prepotentemente il bisogno e l'obbligo di approfondire il proprio senso di *Irishness* e di Sicilianità tramite la letteratura, senza mai, con questo, ritornare nei luoghi d'origine. Dovettero quindi fuggire dalle loro isole per tornare a riscoprirle, e successivamente attuare la loro catarsi nel lasciarle permeare le loro opere.

In questo senso, Joyce e Pirandello proprio tramite la migrazione si avvicinano al concetto del *Dasein* caro a Martin Heidegger in *Essere e Tempo* del 1927. *Dasein* significa letteralmente «essere lì» ma il termine viene generalmente tradotto anche come «essere nel mondo». Il *Dasein* heideggeriano coincide con il modo in cui l'umanità partecipa nel

⁸ S. DEANE, *Strange Country: Modernity and Nationhood in Irish Writing since 1790*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 94.

mondo (nel senso di *Das Seiende*); per tale ragione, il filosofo tedesco mise a fuoco gli aspetti legati alle origini, allo scopo dell'esistenza, al potenziale creativo e anche alla negazione di quest'ultima. Nella sezione dedicata allo spazio e alla spazialità del *Dasein*, Heidegger scrive che: «L'Esserci, in quanto prendersi cura del mondo sulla scorta della visione ambientale preveggennte, può porre, riporre e “disporre nello spazio” solo perché fa parte del suo essere-nel-mondo l'ordinare-nello-spazio, inteso come esistenziale⁹».

Molto probabilmente, il *Dasein* di Joyce e di Pirandello (quell'essere «li» in Irlanda e in Sicilia) ha allontanato fisicamente le loro isole, rendendole distanti dal loro *spielraum* esistenziale e quotidiano, affinché potessero contemplarle e metabolizzarle adeguatamente da lontano. Secondo Heidegger, questo processo appartiene all'esistenza normale che il *Dasein* conduce nel mondo. Solamente dopo aver cercato e creato quel senso tutto migratorio di *in-between spaces* intorno al loro *Dasein*, Joyce e Pirandello avrebbero potuto affrontare l'*Irishness* e la Sicilianità nella scrittura. Gli *in-between spaces* della migrazione che circondano il loro *Dasein* rimangono permanenti e non sarebbero mai stati riattraversati.

In altre parole, non c'è una via di ritorno dalla migrazione: sia Joyce che Pirandello non tornarono a vivere in Irlanda e in Sicilia. Non avrebbero potuto scrivere dell'Irlanda o della Sicilia senza quel distacco migratorio che li aiutò a «capire il gioco», per dirla con il personaggio pirandelliano di Don Cosmo Laurentano; è il medesimo gioco dell'esilio che Stephen classifica addirittura come un'arma – anzi una delle armi con cui verificare le condizioni del proprio paese: «I can, using for my defence the only arms I allow myself to use – silence, exile, and cunning¹⁰». Rimanendo in Irlanda e in Sicilia senza la visione di un'Europa cosmopolita, Pirandello e Joyce non avrebbero probabilmente scritto le loro opere con la creatività e il senno che le caratterizzano fino ad oggi. Paradossalmente, la distanza, gli *in-between spaces* e la letteratura diventano l'unico compromesso accettabile per avere una

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 145.

¹⁰ J. JOYCE, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, cit., p. 247.

forma di intimità con le culture claustrofobiche di un'Irlanda celtica e una Sicilia greca.

L'esperienza letteraria del viaggio, quindi, la scrittura e i contorni sfumati di questo «stare nel mezzo» che traduce la perdita di un'identità originaria oltre che l'assenza di una nuova dimensione geografica e dello spirito, fanno della migrazione «un fatto sociale totale», per dirla con il Sayad de *La doppia assenza*¹¹ rievocato da Massimiliano Fiorucci in *Scritture in movimento. Letteratura e testimonianze delle migrazioni*¹².

Tutte le diverse facce del fenomeno migratorio restituiscono anche alla letteratura e alla scrittura un oggetto frammentato che esula dalla prospettiva economica o dai flussi demografici in movimento che ne hanno da sempre rappresentato solo la superficie.

Come nota appunto Fiorucci, «il migrante (emigrato e/o immigrato a seconda dei punti di vista) è sempre “fuori luogo”. Gli scrittori migranti diventano allora figure di mediazione tra immigrati e autocotoni¹³». Nonostante ciò, la scrittura rimane il ponte privilegiato dell'incontro interculturale; incontro, del quale la letteratura può e deve servirsi per assolvere il suo compito di raccontare storie che superino la paura dello svelarsi e dell'incontrarsi.

All'interno di tale prospettiva, lo strumento linguistico ricopre il ruolo di protagonista di un viaggio di auto-coscienza che avviene spesso attraverso l'esperienza di una lingua altra rispetto a quella della famiglia di origine o grazie ad un «different linguistic self» che – secondo Eva Sallis – è un «different thinking, a social being who has different expressions, a different mode¹⁴».

¹¹ A. SAYAD, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Prefazione di P. BOURDIEU, edizione italiana a cura di S. PALIDDA, Cortina, Milano 2002.

¹² M. FIORUCCI, *Scritture in movimento. Letteratura e testimonianze delle migrazioni*, in *Educare diversamente*, a cura di D. SANTARONE, Armando Editore, Roma 2006, p. 228 (215-230).

¹³ ibidem

¹⁴ E. SALLIS, *Foster mother tongue*, in *Translating Lives: Living with two Languages and Cultures*, a cura di M. BESEMERES & A. WIERZBICKA, UQP, Queensland 2007, p. 152 (150-159).

Lo spazio bianco tra una lingua e l'altra, o tra due o più lingue che coesistono all'interno dello stesso individuo a cavallo tra più culture è affidato alla traduzione la quale, sia come pratica che come prodotto, intreccia implicitamente i fenomeni di contatto linguistico complessi che la moderna società plurilingue ha massicciamente determinato. Tuttavia, l'intima relazione tra migrazione e traduzione – così viva e solida nel numero di traduzioni di letterature di confine, migranti o di guado prodotte ogni giorno – necessita ancora di una maggiore consapevolezza teorica all'interno dell'intrigante interdisciplina dei *Translation Studies*. Secondo Cecilia Alvstad, infatti, «we have yet to discover the subtleties of migrants' translational processes and how they may change together with the migrants' identities¹⁵».

È forse, quindi, il caso di ritornare al concetto di complessità evocato qui in apertura dal suo divulgatore Edgar Morin. È proprio l'esistenza di Morin a fornirci un illuminante esempio di come la migrazione possa diventare una categoria dello «spirito», un utile grimaldello metodologico nella cassetta degli attrezzi di un critico e, senza eccessive pretese, anche un modello di «nuovo umanesimo», in questa «età del ferro planetaria» ancora alla sua alba, per dirla ancora con Morin:

Non ho smesso di essere in cammino. La mia vita è stata e continua a essere in movimento, errante, ricca di meandri, agitata da ogni parte dalle mie aspirazioni molteplici e antagoniste. Ho sempre obbedito ai miei demoni, ma gli eventi e il caso hanno creato delle discontinuità, trasportandomi là dove non sapevo di dover andare, ma dove ritrovavo, comunque, i miei demoni. Ho continuato a muovermi da un ambiente all'altro, ad aggirarmi nella società e anzi nelle società, rifiutandomi di restar chiuso in una casta (soprattutto in quella intellettuale). Sono rimasto fedele alla “concezione sintetica” della vita. Ho sempre creduto che alle mie “traversate del deserto” si sarebbero alternate delle oasi, e in effetti le oasi dello spirito e del cuore hanno scandito

¹⁵ C. ALVSTAD, *The Transatlantic Voyage as a Translational Process: What Migrant Letters Can Tell Us*, in *Tales of Transit*, a cura di M. BOYDEN, H. KRABBENDAM, L. VANDENBUSSCHE, Amsterdam University Press, Amsterdam 2013, p. 105 (103-120).

quelle traversate. Ho subito l'alternarsi traversata/oasi come un destino impostomi dall'esterno, dalle condizioni storiche. Si trattava invece di stati interiori personali: i due demoni contrari che hanno abitato il mio animo, quello della dispersione e del ritorno in me stesso. Mi sono più volte perso, fino a sentirmi smembrato; ma dopo, ritrovatomi, ho rimesso assieme e utilizzato proprio gli elementi che avevo dissipati nei periodi di dispersione. Non ho fatto altro che ricominciare ogni volta da capo [...]. Sono stati proprio questi cicli di deserti e oasi, dispersione e concentrazione, a creare la mia via. Questa è la via, non quella che io stesso mi ero tracciato, ma quella tracciata dal mio andare: *Caminante no hay camino, camino se hace al andar*¹⁶.

La rinnovata attenzione di Morin per il soggetto, a dispetto di qualsivoglia sociologia determinista, e di qualsiasi primato dell'ambiente sociale sull'individuo, è la conseguenza di quel mutamento di paradigma nella scienza che, dal riduzionismo, muove verso la complessità. Morin preferisce attribuire i propri cambiamenti esistenziali a stati interiori, all'influenza dei propri demoni, piuttosto che all'influenza dell'ambiente e della storia. E la sua condizione di «esiliato», «migrante», «marrano» e «post-marrano» sarà la felice premessa per il suo nomadismo disciplinare e la costruzione del suo *Metodo*¹⁷.

Una situazione biografica per certi versi analoga a quella di Morin è ben rappresentata dal fondatore della «teoria mimetica», René Girard. È ancora la migrazione, infatti, a scandire tanto la vita, quanto la monumentale opera del pensatore francese. E non è forse la migrazione, l'espulsione dal contesto sociale di appartenenza, la pena che devono

¹⁶ E. MORIN, *I miei demoni* [1994], Meltemi, Roma 1999, pp. 211-12.

¹⁷ Di Edgar Morin oltre alla sua monumentale opera di elaborazione del *Metodo* (manifestamente antitetica all'impostazione cartesiana, a partire dalla sua dimensione), giunta ormai al suo settimo volume, segnaliamo anche: *Introduzione al pensiero complesso* [1990], Sperling & Kupfer, Milano 1993; *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], Raffaello Cortina, Milano 2000, sintesi illuminante delle nuove coordinate del «pensiero complesso» indirizzate verso una riforma (quanto mai utile ed auspicabile) dei programmi d'insegnamento, tenendo conto della tensione generata dalla doppia prospettiva «locale-globale»; *I miei demoni* [1994], Meltemi, Roma 1999, straordinario esperimento «ibrido» a metà tra autobiografia e saggio divulgativo.

scontare quelle «vittime innocenti», la cui «voce flebile» Girard non ha mai smesso di ascoltare?¹⁸

Migrazione, dunque, in Morin e Girard, come «metodo», «meta-punto-di vista». Migrazione esistenziale ma, anche, «migrazione disciplinare», critica all'eccessivo specialismo delle discipline accademiche, apertura trans-disciplinare, «atteggiamento ermeneutico». Si chiede a tal proposito Said:

A seconda della risposta, il nostro discorso [...] tenderà ad essere più generale, o più analitico e particolare. D'altra parte l'approccio globale e quello analitico non sono che due prospettive da cui ci proponiamo di cogliere il medesimo oggetto [...]. Perché dunque non servirsi di entrambi, contemporaneamente o in successione?¹⁹

La tensione tra il generale e il particolare, il globale e il locale, «l'uno e il molteplice» per dirla con Guillen, l'approccio «analitico» e quello «olistico», ammessi come complementari («perché non servirsi di entrambi, contemporaneamente?»), si domandava appunto Said, oltre ad essere la prerogativa di fondo della complessità (il cui contrappunto metodologico consiste proprio nell'atteggiamento ermeneutico) dovrebbe anche essere il punto di arrivo (o di partenza) metodologico di qualsiasi studio comparatistico. Per tal motivo, senza alcun bisogno di scomodare l'ormai quasi logora idea post-coloniale di *location*, sarebbe auspicabile, da parte della critica, ripartire da essa per assumere un doppio punto di vista, che si ritiri nella prospettiva critica «locale» (Patria) e si apra, al contempo, ad una prospettiva più internazionale («Globale/Terra», nella vulgata moriniana), interculturale e interdisciplinare. È nostra convinzione che tenere il più possibile fermo (ma in maniera quanto più possibile dinamica) questo punto, potrebbe essere oltremodo utile, soprattutto in ordine ad uno dei compiti più ardui e insieme appassionanti della critica: l'interpretazione del testo letterario. Sempre oscillante tra l'apertura verso il *Mithos* e la chiusura verso

¹⁸ R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cesar de Castro Rocha* [2000], Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 183.

¹⁹ E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], trad. it. a cura di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2005, p. 18.

il *Logos* o la chiusura verso il *Mithos* e l'apertura verso il *Logos*. Ma non si tratta che della stessa cosa. È soltanto un problema di prospettiva.

Anche la critica letteraria potrà, dunque, avvalersi di questo rinnovato impulso al dialogo interdisciplinare. Ed è quanto noi auspichiamo, non senza ambizione, inaugurando questa collana. La complessità lancia, infatti, la sua sfida persino alla letteratura che, «vista da lontano», come suggerisce Franco Moretti²⁰, può arricchirsi del punto di vista delle altre scienze umane, alimentando a sua volta queste ultime, all'interno di un virtuoso processo osmotico di scambio.

All'eccessiva coerenza metodologica della scienza classica, – probabile responsabile «dell'inaridimento di molti campi di ricerca appartenenti alle scienze umane» – il «pensiero complesso» oppone, infatti, un metodo-strategia flessibile e «liberale», che abbia come corollario una critica serrata all'eccessivo specialismo in cui sono organizzate le discipline e che si faccia portavoce di una rinnovata apertura al dialogo «inter-poli-transdisciplinare²¹».

Anticipiamo così – già in esergo – alcune delle possibili conclusioni del nostro erratico vagabondare tra letterature e discipline diverse, descrivendo con la nostra parabola quella «metafora del circolo» che, tanto cara a scrittori e filosofi del Novecento, è forse il principale contrassegno delle narrazioni della migrazione.

²⁰ F. MORETTI, *La letteratura vista da lontano*, Einaudi, Torino 2005. L'indagine di Moretti – il cui auspicio di un'analisi della letteratura nel contesto più ampio delle scienze umane sembra andare in direzione della complessità – resta pur sempre uno studio delle forme letterarie da un punto di vista prevalentemente sociologico. A favore di una «riabilitazione» della letteratura nell'ambito delle scienze umane, in un'ottica pienamente riconducibile alle istanze promosse dall'epistemologia della complessità, si schiera E.R. Ciurana (cfr. E.R. CIURANA, *Su filosofia, letteratura e transdisciplinarietà*, in «Complessità», anno I, n. 1, 2006, pp. 28-36).

²¹ M. PERNIOLA, *Chi ha paura degli studi culturali?*, «Agalma», 1, giugno 2000, disponibile all'URL: <http://www.agalmaweb.org/editoriale.php?rivistaID=1>. Si tratta di un editoriale in forma di invettiva che, nel suo vigore polemico, si scaglia contro la refrattarietà accademica nei riguardi delle nuove tendenze (qui in particolare i *cultural studies*) critiche e del loro dinamismo, specie tra i giovani studiosi. Per una panoramica chiara ed esaustiva – che assume il punto di vista della complessità – della polemica contro lo specialismo si veda: G. GIORDANO, *La polemica contro lo specialismo. Tappe di un percorso verso la complessità da Ortega a Morin*, in G. GIORDANO, *Da Einstein a Morin*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 133-174.

Iniziamo finendo e finiremo iniziando. Convinti, con buona pace di Steiner²², che gli inizi e le partenze, le «migrazioni», non finiranno mai, tanto nella natura e nelle società, quanto nelle avventure dello spirito. Decisi sostenitori del valore dell'approssimazione ma anche tenaci oppositori dell'improvvisazione.

Ad accompagnare il nostro percorso saranno il nietzschiano «viaggiatore senza fissa dimora», il deleuziano «nomade del pensiero» e il «viandante-marrano» di Morin, epigoni moderni dello spirito di Ulisse, il cui errare «rappresenta l'errare dell'umanità²³».

Ci aiuteranno nel tentativo di delineare un metodo-cammino-strategia «che si dissolve nella marcia» e proprio durante la marcia e la ricerca potrà vedere la luce e trovare vigore, zeppo di quelle esitazioni e di quei ripensamenti che costituiranno il suo stesso fondamento. Consapevoli, altresì, dell'impossibilità che la nostra parabola descriva un cerchio completo, torneremo diversi, trasfigurati e messaggeri, magari, di quella «saggezza che emana dai miti, dalle tradizioni e dalle religioni». Ma sempre pronti a ripartire, attenti a non cascare tra le rassicuranti certezze del dogma e sicuri che ogni nuovo rifugio sia una trappola antica²⁴.

Il presente volume si articola in tre parti, ciascuna delle quali tenterà di rappresentare la tematica della migrazione secondo prospettive, approcci e risultati differenti.

La prima parte comprenderà testi di natura diversa (studi squisitamente critico-letterari, linguistici e testi narrativi) che fanno della scrittura una struttura aperta e un'urgenza comunicativa della doppia appartenenza tipica dell'esperienza migratoria. Dalla migrazione «strabica» e al «contrario» verso microcosmi conflittuali come la Sicilia di fine Ottocento protagonista della narrativa pirandelliana, raccontata da Karl Chircop, sino alla ricostruzione della «lingua del ritorno»

²² G. STEINER, *Grammatiche della creazione* [2001], tr. it. a cura di F. Restrigne, Garzanti, Milano 2003. Proprio nel suo laconico incipit («Non abbiamo più inizi»), il grande eretico dell'Accademia esprime, con rassegnata, apocalittica, amarezza, il senso di decadenza che pervade la civiltà occidentale.

²³ E. MORIN, É.R. CIURANA, R.D. MOTTA, *Educare per l'era planetaria*, cit., p. 21.

²⁴ Come sostiene Hermes Clavería, citato in E. MORIN, É.R. CIURANA, R.D. MOTTA, *Educare per l'era planetaria*, cit., p. 73.

degli italo-canadesi Nino Ricci e Frank Colantonio tradotti e narrati da Gabriella Iacobucci; dall'intima relazione tra migrazione e traduzione investigata da Luisa Marino alla luce della narrativa di Licia Canton, alle dinamiche di esclusione della comunità nera nella letteratura canadese ricostruite da Domenico A. Beneventi; da una migrazione letteraria che procede attraverso macro-categorie semantiche come il cibo, la memoria e l'identità analizzata da Giuseppina Di Gregorio in relazione al discorso mediato di Simonetta Agnello-Hornby, alla trasformazione della migrazione in vera e propria categoria dello spirito e garanzia di una sana discontinuità metodologica rappresentata dal pensiero «marrano» di Edgar Morin e René Girard esaminato da Nino Arrigo; dall'analisi della metafora del viaggio nella narrativa fantastica come riscrittura della migrazione proposta da Annalisa Bonomo, al racconto di una personale esperienza epifanica della scrittura narrata da Venera Fazio.

La seconda parte rifletterà, invece, su alcune delle conseguenze della migrazione in campo sociale e specificamente socio-religioso. Il delicato ruolo della consapevolezza interculturale anche all'interno delle professioni socio-assistenziali, sempre più spesso alle prese con migranti di estrazione religiosa e culturale diversa come descritto da Bianca Chircop, lascerà spazio, nel contributo di Francesco Paolo Pinnello, all'individuazione di un profilo socio-religioso delle questioni legate alla secolarizzazione, al pluralismo religioso e alle sue relazioni con l'identità cattolica.

Il volume si concluderà, quindi, con una sezione appositamente dedicata a tre testi creativi (due dei quali inediti) della scrittrice italo-canadese Licia Canton, esempio vivente di un poliglossia che sfocia nel plurilinguismo (come discusso nel preambolo critico-metodologico a cura di Annalisa Bonomo) e metafora della letteratura migrante e della scrittura come strumento di migrazione.

PARTE I

Pirandello e la migrazione «strabica» verso la Sicilia

di Karl Chircop

Nella coscienza collettiva di tanti studiosi il fenomeno diffuso della migrazione di fine Ottocento e del primo Novecento comporta un'analisi di personaggi e di tematiche che gettano luce sullo spostamento fisico dal proprio contesto geografico del Meridione, in particolar modo dalla Sicilia, per approdare ad una meta oltreoceano. Sembra però essere sfuggita agli occhi di tanti critici l'attenzione insolita ma considerevole di Pirandello verso il procedimento inverso del fenomeno migratorio, cioè una migrazione nella direzione sbagliata (strabica), che comporta una schiera di personaggi europei che emigrano volontariamente verso una Sicilia immobile di fine Ottocento creando così microcosmi culturali conflittuali all'interno della sicilianità pirandelliana. In questo saggio prenderò in esame personaggi stranieri che si integrano male nella sicilianità di Pirandello partendo proprio dal personaggio di Madden, un irlandese emigrato in Sicilia nel romanzo *L'Esclusa*; in secondo luogo, sonderò la stratigrafia di significati nella rappresentazione della comunità di maltesi nati in Sicilia nella novella pirandelliana *Il Libretto Rosso*; infine, metterò a fuoco il caso inconsueto dell'integrazione fallita del personaggio norvegese di Lars Cleen nella novella *Lontano*, il quale subisce un contrasto interculturale all'interno della sicilianità pirandelliana, con l'esito di un esilio interiore alienante.

Il primo esempio interculturale nell'ambiente siciliano di Pirandello riguarda un personaggio irlandese molto significativo, perché essendo l'Irlanda un'isola, questo crea non poche risonanze interculturali con la situazione politico-sociale in Sicilia a fine Ottocento. Questa creatura pirandelliana che appare nella prima parte del romanzo *L'Esclusa* (Parte 1,2) è H.W. Madden, un irlandese che viene inizialmente descritto in maniera equivoca, e forse anche postcoloniale, da Piran-

dello come un «inglese» («dall'inglese Mr H.W. Madden, detto Bill», TR1: 13)¹; ma più avanti nel romanzo veniamo poi a sapere che si tratta di un irlandese («dalla nativa Irlanda», TR1: 14) emigrato in Sicilia a causa di un esilio autoimposto i cui dettagli non vengono specificati. Questo personaggio crea uno spazio interculturale nel romanzo tra la sua *Irishness* microcosmica e la sicilianità macrocosmica di adozione, rivelando un'integrazione poco felice. Pirandello infatti non delinea questo personaggio in maniera positiva: è un insegnante che dà lezioni private d'inglese, di tedesco e di francese ma a malapena guadagna abbastanza per vivere e dà anche «senz'alcuna pretesa» delle lezioni di scherma. Il narratore ci dice che ha molti problemi con la comunicazione in lingua italiana («bistrattando l'italiano», TR1: 14) con una «barbara pronunzia, nella quale gargarizzava, schiacciava, sputava vocali e consonanti, con sillabazione spezzata, come se parlasse con una patata calda in bocca» (TR1: 14). Inoltre, quando parla con il personaggio di Rocco, Madden viene influenzato dal suo sostrato linguistico internazionale: «a strife, der Steite, une mêlée, yes, capito benissimo. Si dice lite in italiano? Li-te, benissimo. Che cosa posso io fare?» (TR1: 15) La descrizione fisica di Madden presenta un'accumulazione di altri lati negativi: la sua fronte è «smisurata» e «monumentale»; i capelli sembrano «allontanati dai confini della fronte e dalle tempie»; ha un naso «adunco, robusto»; ha in volto «due vene sempre gonfie»; gli occhi sono «occhietti grigioazzurri, a volta astuti, a volta dolenti, come gravati dalla fronte»; sta in casa «senza scarpe»; beve «pessima birra»; la natura ha voluto dargli «una certa agilità scimmiesca» e una gestualità «da scimmia ben educata» (TR1: 14). La descrizione realistica della sua casa è altrettanto deprimente: aveva un canapè «vecchio, sgangherato»; il paralume di una lampada è «rotto»; la sua stanza «reclamava la scopa e una cassetta da sputare»; i mobili sono «decrepiti» e pieni di polvere; non fa mai il letto che ha i «trespoli esposti»; per pulire gli abiti gli servirebbe «non una spazzola, ma una brusca, piuttosto, da cavallo» (TR1: 14-15). A differenza di un altro celebre personaggio

¹ Nel corso di questo saggio, tutti i riferimenti al primo volume dell'edizione Mondadori di *Tutti i romanzi* di Luigi Pirandello («I Meridiani») saranno indicati con la sola abbreviazione TR1, seguita poi dal numero della pagina citata.

joyciano ed irlandese, Stephen Dedalus, il protagonista del *Portrait of an Artist as a Young Man* che sceglie di emigrare all'estero per perseguire la sua vocazione di artista e libero pensatore, il narratore dell'*Esclusa* sottolinea che Madden è un personaggio che non sa riconoscere le ragioni del suo autoesilio dall'Irlanda. Questo esodo lo ha portato inesorabilmente ad uno stato peggiore di quello precedente: «neppur lui, povero Bill, avrebbe saputo ridire come mai dalla nativa Irlanda si fosse ridotto in un paese di Sicilia» (TR1: 14). La separazione geografica e affettiva dall'Irlanda è definitiva; Bill non ha contatti con nessuno in Irlanda e sembra essere un personaggio socialmente e culturalmente spiazzato siccome «Era proprio solo, con la miseria dietro, nel passato e la miseria davanti, nell'avvenire» (TR1: 14). Nonostante Bill sia un personaggio con un senso negativo sia di *Irishness* («la miseria dietro») sia di sicilianità («la miseria davanti»), non è un personaggio demoralizzato («non s'avviliva», TR1: 14). È capace di fare dei compromessi nella vita con quella «discrezione della sorte» (TR1: 14) e non sembra prendere la sua dimensione esistenziale troppo sul serio («aveva in mente, per sua ventura, più vocaboli che pensieri», TR1: 14).

Questo interesse di Pirandello per lo spazio interculturale di un irlandese nella sicilianità dell'*Esclusa* ha uno sviluppo ulteriore nella folta schiera dei personaggi che l'autore colloca in svariati ambienti siciliani. Su questi aspetti la critica si è soffermata raramente. È interessante notare come nella novella *Il Libretto Rosso*, che si trova nella raccolta *Il Viaggio*, Pirandello riesca a creare l'effetto di una sicilianità già negativa che viene contaminata ulteriormente da elementi maltesi (un'altra cultura insulare). In questa novella Pirandello rappresenta una piccola comunità di maltesi nati in Sicilia («Anche se nati in Sicilia, sono Maltesi», NA3a: 231²), residenti nel piccolo paesino di Nisia, senza però specificare la ragione per cui i loro predecessori lasciarono le isole maltesi. Questi personaggi senza individualità, tranne quella di essere maltesi, ricevono poco spazio narrativo nell'economia linguistica della novella, però Pirandello narra quanto basta per capire che

² Nel corso di questo saggio, tutti i riferimenti al terzo volume (tomo 1) dell'edizione Mondadori delle *Novelle per un Anno* di Luigi Pirandello («I Meridiani») saranno indicati con la sola abbreviazione NA3a, seguita poi dal numero della pagina citata.

sono mercanti di tele («“Andare dal Maltese” vuol dire a Nisia andare a provvedersi di tela», NA3a: 231), e che sembrano darsi al brigantaggio siccome vanno in giro armati e sono immischiati in una speculazione di libretti rossi («fanno incetta di quei libretti rossi», NA3a: 231). Il libretto rosso è un documento a cui sono intitolate le donne disposte a fare da balia ad un bambino orfano per un salario mensile («per parecchi anni trenta lire al mese», NA3a: 231). La speculazione di libretti rossi comportava un mercato nero in cui, in cambio di una grande somma di denaro («danno per ciascun libretto duecento lire di roba: un corredo da sposa», NA3a: 231), le balie si scambiavano il libretto con i maltesi che poi riscuotevano illecitamente quel pagamento mensile. Purtroppo fa gola a tante possedere un libretto rosso, ovviamente non per l'elemosina elargita agli emarginati della società, ma per l'accesso abusivo alla somma di denaro elargita dai maltesi («Le ragazze a Nisia si maritano [...], coi libretti rossi dei trovatelli, a cui le mamme in compenso dovrebbero dare il latte», NA3a: 231). Il narratore indica che questo fenomeno speculativo aveva radici sociali e culturali («Il pagamento del baliatico ai Maltesi è ormai a Nisia tradizionale», NA3a: 232). La schiera dei maltesi è denigrata dal narratore: sono «panciuti» e «taciturni», e il loro vestiario è composto di «pantofole ricamate e berretto di seta nera, un fazzolettone turchino in una mano e nell'altra la tabacchiera d'osso o d'argento» (NA3a: 231-2). Senza sdegno o timore i maltesi vanno in «processione» al Municipio di Nisia, si siedono accanto all'ufficio d'esattoria e, tenendo in mano un mazzo di libretti rossi, vanno a riscuotere il loro salario mensile di trenta lire, «pacificamente pisolando o infrocando tabacco o cacciando via le mosche pian piano» (NA3a: 232).

Nella lunga novella *Lontano*, Pirandello introduce l'insolito personaggio norvegese Lars Cleen, che dopo una malattia grave si stabilisce a Porto Empedocle e mette su famiglia³. In questa novella Pirandello rappresenta un personaggio che proviene da un ambiente molto diverso da quello siciliano perché molto lontano da quello natale, specie

³ Per la mia analisi testuale di questa novella mi sono ispirato a quella condotta da Franco Zangrilli nel saggio *L'arte novellistica di Pirandello*. Vedi F. ZANGRILLI, *L'arte novellistica di Pirandello*, Longo Editore, Ravenna 1983, pp. 186-212.

per quanto riguarda i valori dell'amicizia e della famiglia. L'attenzione di Pirandello mette a fuoco il dramma interiore dell'esule volontario, la sua nostalgia, il suo confronto con i luoghi aspri del paesaggio siciliano e con i problemi della sua integrazione con i siciliani. Pirandello esprime anche il suo interesse per quello che l'esule porta con sé, come i suoi modi benigni di amare il prossimo e la lingua nativa che l'esule abbandona, adottando quella del luogo. Lars Cleen è un marinaio norvegese che rimane colpito da una febbre tifoide e viene portato in fin di vita alla realtà negativa di Porto Empedocle dove viene ospitato per meschini fini di lucro nella casa di don Paranza – un personaggio pieno di risentimenti che «aveva combattuto per questa cara patria, e s'era rovinato», infatti passa ore intere a pescare dal molo per poter mangiare NA1b: 922⁴). Paranza lavora come interprete nel porto e come viceconsole della Norvegia ma è un impiego che non gli rende nulla, infatti spera di ottenere un buon indennizzo da parte del consolato norvegese alla morte di Cleen (che considera una «Vera grazia di Dio», NA1b: 927). Il caso vuole invece che Lars Cleen guarisca, ed è costretto a rimanere sei mesi in attesa del ritorno della sua nave. Nonostante l'ostacolo della diversità linguistica, Venerina, la nipote di don Paranza, si innamora di lui ed è ricambiata da un forte senso di riconoscenza per essergli stata infermiera premurosa ed insegnante esigente della lingua italiana.

Nel secondo capitolo del racconto, Cleen viene descritto come un uomo malato dal punto di vista di Venerina («infermo», «isoletrito», «sgomento», «occhi enormi d'un [...] limpido azzurro», «la squallida magrezza del volto», NA1b: 927) e lei prova inizialmente un sentimento di orrore per lui (ne resta «raccapricciata», NA1b: 927). Pirandello riprende a descrivere l'aspetto fisico del protagonista nel terzo capitolo, ancora attraverso gli occhi di Venerina («provava per lui una tenerezza quasi materna»), ma questa volta adoperando un tono di sorpresa infantile: «una espressione infantile», «il volto gli s'era rasserenato», «così timido» (NA1b: 934). La descrizione di Lars è apparentemente

⁴ Nel corso di questo saggio, tutti i riferimenti al primo volume (tomo 2) dell'edizione Mondadori delle *Novelle per un Anno* di Luigi Pirandello («I Meridiani») saranno indicati con la sola abbreviazione NA1b, seguita dal numero della pagina citata.

realistica, ma di fatto è umoristica, perché le immagini che lo caratterizzano propongono più di un significato: si ha la figura realistica del convalescente («pareva uscito dalla malattia mortale», «Era ancora magrissimo», «la pelle gli si ricoloriva leggermente»; NA1b: 933-4), ma anche lo sviluppo che ha avuto la sua coscienza che è quella di un uomo rinato in un ambiente straniero («quasi di nuovo bambino», NA1b: 933). Il narratore non tralascia le vistose sembianze nordiche di Lars («lo sguardo degli occhi limpidi», NA1b: 934) che creano un contrasto con la realtà fisica e sociale siciliana in cui è capitato («smarrito nella beatitudine di quel suo rinascere in un paese ignoto, tra gente estranea», NA1b: 934). Quest'immagine del rinascere bambino sembra essere voluta da Pirandello come inizio di una storia negativa che si avvia con l'avventura sentimentale di Lars, poi prosegue con la fiducia e la speranza fanciullesca nella sua integrazione nel ceto siciliano, fino ad approdare alla sua delusione più totale nella maturità.

L'impegno di Lars nell'imparare la nuova lingua rivela la sua volontà di adattarsi e la sua buona fede: «presto egli poté anche dire: *aprire, chiudere finestra, prendere bicchiere*, e anche voglio *andare letto*» (NA1b: 935). Eppure il norvegese rimane sempre incompreso e alienato nel nuovo mondo: «stordito, abbagliato nell'aria che grillava di luce», «smarrito ed estatico», «se ne stancava e piano piano rincasava, triste» (NA1b: 938-9). Questo senso di alienazione, nonostante la grande volontà di inserimento, diventa definitivamente il motivo dominante di tutto il racconto. Ormai guarito e in possesso di una discreta facoltà comunicativa, Lars comincia a subire i pregiudizi dell'ambiente alieno e oppressivo di cui Pirandello offre una documentazione realistica, rivelando la miseria sociale e i pregiudizi della gente di questo ambiente: «osservazioni e commenti che presto si mutavano in lazzi», «La gente si fermava a osservarlo», «lo guardava, come si guarda una gru o una cicogna stanca e sperduta», «il pallore del volto e l'estrema biondezza della barba e dei capelli attiravano specialmente la curiosità» (NA1b: 938-9). Lars Cleen non si lascia abbattere dalla difficoltà comunicativa e dall'ingiusto ostracismo sociale, ma cerca di integrarsi per mezzo dell'amore che sta nascendo in lui per Venerina. Verso Venerina sente dapprima un doveroso senso di riconoscenza per le cure affettuose ricevute al tempo della grave malattia, e poi un affollarsi di sentimenti che non gli risultano del tutto chiari. Ovviamente, nel costume sicilia-

no tali relazioni sentimentali non rimangono astratti; o si troncano o si concludono con il matrimonio, e Cleen si rassegna a sposare la ragazza siciliana. Pirandello esclude dal racconto tutto il rito dello sposalizio e riporta invece immediatamente l'attenzione alla loro luna di miele che trascorrono nell'aspra campagna agrigentina. Il mondo contadino siciliano mette Lars a contatto con una natura esotica e altera: («quella natura per lui così strana e quasi violenta», «tronchi enormi, stravolti, d'olivi, pieni di groppi, di sproni, di giunture storpie, nodose», «quella cocente rabbia solare, da cui si sentiva stordito e quasi ubriacato», NA1b: 959). Lars rimane esterrefatto anche dalla realtà sociale che è ancora più estranea della natura, specie quanto vede le condizioni di povertà in cui vivono tante famiglie siciliane («Non si poteva dar pace che quella gente abitasse lí», NA1b: 960). Lars, disilluso e respinto dall'inerzia di questo popolo, rimane colpito dallo spettacolo irrequieto e desolante del commercio dello zolfo a Porto Empedocle («con un senso profondo d'amarrezza e di disgusto assisteva alla fatica bestiale di tutta quella gente», «infelici ridotti peggio delle bestie da soma», NA1b: 969). Se la natura e l'ambiente sono opprimenti e statici, Lars tenta di compensare all'impossibile integrazione sociale con un'intensa relazione con la propria famiglia. Però il divario che separa la sua mentalità da quella di Venerina è evidente nel modo in cui la giovane moglie condanna con indifferenza la sensibilità bonaria di lui verso i poveri («se ne affliggeva, ma non tanto, sapendo che la povera gente vive così», NA1b: 960); infatti, la donna disapprova della sensibilità empatica del marito («che egli fosse di una bontà non comune, quasi morbosa, e questo le dispiaceva», NA1b: 960-1). Purtroppo il figlio che nasce da questa compromessa unione non assomiglia affatto al padre: «Nero, nero, povero ninno mio! Sicilianaccio – gli disse Venerina dal letto, mentre egli lo contemplava deluso, nella cuna» (NA1b: 965-6). La dissomiglianza fisica del figlio dal padre biondo è emblematica dell'alienazione degli affetti familiari, specialmente se si considera il trattamento che la moglie riserva al marito nei confronti del figlio («Ri-chiudi la cortina. Me lo farai svegliare» (NA1b: 965-6). Venerina, una volta diventata madre, si lascia assorbire dalla sua condizione di madre tipicamente siciliana e trascura il marito, non perché è un personaggio negativo ma perché il comportamento le viene imposto dal costume siciliano che le impedisce di comprendere la sensibilità affettiva di Lars.

L'uso della terza persona nel racconto riflette il sentimento di Lars, con cui in parte il narratore si identifica. Quando Lars viene alienato ed escluso dagli affetti e anche dalla vita del nuovo paese la sua immaginazione corre dietro alla nostalgia della sua nave e dell'equipaggio: («Lí egli con tutto il cuore era vicino. Chi era di guardia, a quell'ora, su l'*Hammerfest?*»), «vedeva, vedeva col pensiero il suo piroscafo, come se egli proprio vi fosse», «vi si chiudeva a pensare, a fantasticare», NA1b: 951). Il ricordo diventa un mezzo di evasione dalla deludente realtà attuale e del recupero di una realtà scomparsa («riapriva gli occhi, e allora, non già quello che aveva veduto ricordando e fantasticando gli sembrava un sogno, ma quel mare lí, quel cielo, quel vaporetto, e la sua presente vita», NA1b: 951). Nei momenti di lucidità mentale di Lars, il narratore adopera spesso verbi che esprimono le attività sensoriali («stava a mirare», «gli pareva», «guardava», «appariva», «vedeva», «rivedeva», «riapriva», «udiva», «respirava l'odore», NA1b: 951), verbi che illustrano il sentimento del contrario del personaggio che finisce umoristicamente con «una tristezza profonda [...], uno smanioso avvillimento» (NA1b: 951). Inoltre, l'alienazione del personaggio si manifesta efficacemente nella scelta di altri termini che sono caratterizzati dalla qualità della distanza: «lontano», «straniero», «smarrito», «escluso», «*forestiere*» (NA1b: 965). Lars sceglie di non fuggire con i marinai norvegesi della sua nave quando ritornano a Porto Empedocle perché glielo vieta il suo senso di responsabilità. La scena finale del racconto si collega con quella iniziale tramite l'immagine di una nave che lascia Porto Empedocle. All'apertura del racconto Pirandello presenta l'immagine della nave che approda e riparte, lasciando Lars fisicamente malato e lontano dalla realtà a cui appartiene; nella chiusura torna la nave che sbarca e salpa, lasciando Lars spiritualmente malato di una profonda insoddisfazione con le relazioni familiari e sociali contratte nell'ambiente siciliano.

Questo breve *iter* di elementi irlandesi, maltesi e norvegesi presenti nella narrativa pirandelliana illustra non solo l'interesse dello scrittore agrigentino di sperimentare con microcosmi interculturali ubicati all'interno della sua sicilianità, ma punta il dito verso il rapporto irrisolto di Pirandello con la sua sicilianità che rifiuta l'integrazione delle altre culture. Se nel passato l'osmosi delle varie culture diverse aveva creato un retaggio arricchente per la storia e la cultura dell'isola,

l'interculturalità all'interno del fenomeno migratorio nella Sicilia di Pirandello non produce effetti positivi ed esclude l'integrazione del personaggio; il personaggio irlandese, maltese e norvegese rimane intrappolato in questa interculturalità insulare, non sa redimersi e rimane immobile nel suo fatalismo. Infatti, la sicilianità pirandelliana non aiuta Madden a prevalere sul passato negativo, retaggio della sua *Irishness*, oppure a migliorare la sua presente condizione di vita («Era proprio solo, con la miseria dietro, nel passato e la miseria davanti, nell'avvenire», TR1: 14). Inoltre, la Sicilia sembra aver costretto i personaggi maltesi di Nisia a diventare i più abbietti uomini d'affari dell'isola siccome vi hanno trovato sia la complicità delle balie siciliane avidi di denaro («Le ragazze a Nisia si maritano [...], coi libretti rossi», NA3a: 231), sia un sistema di assistenza sociale ingenuo e primitivo che permetteva di speculare sui libretti rossi a spese degli orfani emarginati. Lars Cleen sopravvive all'integrazione fallita ma finisce prigioniero a vita di quella comunità siciliana in un quadro di miseria, pregiudizio e umiliazione.

Bibliografia

- L. PIRANDELLO, *Tutti i romanzi*, vol. 1, a cura di Giovanni Macchia, «I Meridiani», Mondadori, Milano 2005.
- L. PIRANDELLO, *Novelle per un anno*, vol. 1, tomo 1 & 2, a cura di M. Costanzo, introduzione di G. Macchia, «I Meridiani», Mondadori, Milano 2007.
- L. PIRANDELLO, *Novelle per un anno*, vol. 3, tomo 1 & 2, a cura di M. Costanzo, introduzione di G. Macchia, «I Meridiani», Mondadori, Milano 2007.
- F. ZANGRILLI, *L'arte novellistica di Pirandello*, Longo Editore, Ravenna 1983.

La lingua del ritorno. Molisani in Canada e storia di una traduzione

di Gabriella Iacobucci

Il Canada è per eccellenza il paese che vive tra più lingue e culture, e al Canada è legata la mia vicenda di traduttrice, ma innanzitutto quella della comunità cui appartengo. Il mio rapporto con il Canada quindi non è nato da un piano di studi, ma da un legame vero e proprio stretto con questo grande paese dalla piccola regione di nome Molise. Legame che nel tempo è diventato anche un rapporto di fraternità sia con le associazioni molisane del Quebec e dell'Ontario, sia con il popolo degli scrittori italo canadesi.

La Settimana della Cultura Molisana

Tutto iniziò in occasione di una Settimana della Cultura Molisana, nel novembre del 1992, organizzata dalla *Federazione delle Associazioni Molisane dell'Ontario* in collaborazione con l'Istituto Italiano di Cultura e le Università di Toronto, York, Mc Master. L'intento era quello di creare una straordinaria occasione, la prima, di un confronto diretto tra i protagonisti della cultura nord americana e italiana accomunati dalle medesime radici molisane. Tra i temi proposti, l'impatto vissuto tra la loro cultura e i diversi contesti nord americani in cui erano andati a vivere, il contrasto tra la memoria di un Molise mitico e arcaico e il Molise storico e reale e, ancora, come si trasferiva alle loro opere e alla loro attività l'esperienza delle diverse generazioni di emigranti molisani in Canada e nel Nord America, cosa restava della cultura molisana e del Molise; infine, quale Molise proporre oggi alle nuove generazioni, ai figli dei canadesi di origine molisana.

La Settimana ebbe luogo, e fu una straordinaria esperienza culturale e umana. La nostra delegazione, costituita da un gruppo di rappresentanti di spicco della società molisana tra cui docenti universitari, politici, imprenditori, scrittori, giornalisti, si incontrò a Toronto con docenti, politici, imprenditori, scrittori e giornalisti residenti in Canada. Ci accolsero importanti istituzioni canadesi, parteciparono organi d'informazione, reti televisive e associazioni. Una settimana densa di appuntamenti che consentì innanzitutto di verificare il livello di crescita e di consapevolezza della comunità italiana dell'Ontario. Altre iniziative del genere c'erano già state, in passato, organizzate dalle associazioni molisane che in Canada erano molto numerose e ci tenevano a mantenere il legame con la terra d'origine e le sue tradizioni, ma questa rappresentò un evento speciale perché nata da una sentita esigenza di rinnovamento. Gli incontri definirono le linee generali di una nuova moderna funzione della cultura molisana, che uscisse dalla ripetitività e dai rischi dell'isolamento inserendosi nella più vasta dimensione canadese e coinvolgendo le nuove generazioni. Ma era nata soprattutto da entrambe le parti la voglia di conoscersi meglio: noi desideravamo scoprire la nuova realtà culturale di quelli che erano partiti dall'Italia, loro desideravano recuperare la cultura della terra che avevano lasciato e che adesso erano pronti ad apprezzare. Per farvi un esempio quasi emblematico di quello che avvenne, e di come il vecchio Molise incontrò il nuovo, proponemmo alla loro attenzione una nota scrittrice molisana degli anni trenta, Lina Pietravalle, e loro in cambio ci presentarono un giovane scrittore emergente, Nino Ricci. Da questi incontri, che ci diedero la misura dei grandi cambiamenti avvenuti ormai nel mondo dei nostri emigrati, dell'incredibile processo di evoluzione economica, sociale e culturale, e infine dall'entusiasmo nato dalla reciproca riscoperta, venne il desiderio di ristabilire un ponte tra noi e loro. Si ipotizzò una più ampia raccolta delle forze della cultura e delle professioni per riaggregare la dispersa presenza dei Molisani all'estero. Nacque così il *Coordinamento dei Molisani nel Mondo*, con sede a Toronto.

Il documento che ne sanciva la nascita fu stilato e approvato presso la *Mc Michael Gallery* di Kleinburg il 27 novembre 1992 e il primo presidente fu il prof. Sebastiano Martelli dell'Università di Salerno. L'art.

3 dello Statuto lo definiva «associazione democratica costituita per realizzare l'unità tra i Molisani residenti all'estero e quelli che vivono in Italia intorno agli obiettivi della centralità del lavoro, della solidarietà umana e della cultura come strumento di elevazione e di aggregazione». Dopo circa vent'anni da quei giorni, posso dire che fu un momento esaltante della storia dei nostri rapporti col Canada, e che anche se nel tempo il Coordinamento esaurì la sua funzione, quest'ultimo aveva comunque segnato una svolta decisiva, aveva seminato un'idea nuova di «molisanità», aveva creato una consapevolezza che ancora oggi continua, nella regione e fuori, a dare i suoi frutti.

Una riscoperta

Per me, che vivevo lontana da tempo dal Molise, fu quella l'occasione di una riscoperta: non solo dei miei conterranei, che vedevo sotto una luce diversa, animati da entusiasmo e idee nuove, che sentivo parlare di progetti culturali e civili, ma anche di quegli emigranti di cui serbavo nella mente l'immagine sfocata di una vecchia cartolina. La loro storia, per me come forse per tanti altri, si era fermata nel momento in cui erano partiti, decine di anni prima. Dopo, solo notizie che trapelavano dalle lettere, parenti che mettevano i dollari nelle buste a testimonianza del raggiunto benessere, o foto in cui venivano ritratti con i sorrisi smaglianti e gli abiti lustrati davanti alle case bianche e i prati curati. Mi resi conto che c'era un mondo che ignoravo, un mondo che era rimasto un mito più che una realtà. Lo dirà in modo magistrale proprio Ricci, in *Vite dei Santi*, «... un paradiso che scintillava sotto la superficie del visibile ma nel quale, sebbene apparisse sempre a portata di mano, neanche coloro che c'erano stati e vi avevano lavorato lunghe ore per mettere insieme i loro magri guadagni erano mai entrati¹».

¹ N. RICCI, *Vite dei Santi* in N. Ricci, *La terra del ritorno*, Fazi, Roma 2004, p. 172.

Nino Ricci

Fu subito chiaro che il giovane scrittore Nino Ricci, figlio di contadini dell'Alto Molise emigrati in Canada, autore di una storia ambientata in un paesino molisano che era subito diventata un best seller e aveva vinto il premio letterario canadese più prestigioso, appariva agli occhi di tutti come l'emblema della nuova generazione di italo canadesi che la comunità molisana vedeva protagonista del proprio futuro di rinnovamento. Per tale ragione, nel programma del neonato Coordinamento ci si riprometteva di portarlo in Italia quanto prima. La traduzione in italiano del romanzo sarebbe stata il secondo obiettivo. Intanto, alla fine della Settimana in Canada, il suo *Lives of The Saints* mi era stato regalato con una dedica e ne rimasi molto colpita sin dalla prima pagina; vi ritrovai il mondo e il paesaggio della mia infanzia, e solo la lingua mi sembrava insolita in quel racconto. Da lì, il desiderio di «riscriverlo» (e non «tradurlo») in italiano. La prima edizione italiana del romanzo di Ricci fu realizzata nel 1994 da una piccola ma valorosa casa editrice di Vibo Valentia, la Monteleone, poi vennero gli altri due romanzi – che pure tradussi. L'intera trilogia fu pubblicata dall'editore Fazi di Roma nel 2004.

Seguì la progressiva scoperta di altri autori canadesi, e molti erano di origine molisana. Attraverso i loro racconti la nostra storia dimezzata si ricomponeva. Sentivamo che questa letteratura, che pure era canadese, ci apparteneva intimamente. Non c'è famiglia da noi che non sia vissuta e non viva scissa tra Italia e altrove, tra Italia e Canada in particolare. Tra Canada e Molise vivono ancora oggi la famiglia di Ricci, di Joe Fiorito, di Frank Colantonio, di Antonio d'Alfonso, di Mary Melfi. Le storie che ci raccontano sono sempre per metà molisane, la lingua che adoperano è un inglese pieno di riferimenti alla lingua dei loro genitori nati a Villacanalè e Poggio Sannita (come quelli di Ricci), o a Casacalenda (come quelli di Mary Melfi). I personaggi che vi compaiono spesso sono ancora riconoscibili nei paesi d'origine, o almeno tutti si vantano di averli conosciuti. Quando ebbi completato la traduzione della trilogia di Ricci mi resi conto di quello che rappresentava, dell'importanza che aveva e che andava ben oltre il suo valore letterario. La sua struttura narrativa, quella della trilogia appunto, e i

temi trattati nei tre romanzi – la partenza nel primo, l'esilio nel secondo, il ritorno nel terzo – avevano un significato fortemente allegorico. Era un moderno romanzo epico dell'emigrazione, unico nel suo genere nel panorama della letteratura italo canadese, e quello che mancava nella nostra letteratura.

Uno scrittore operaio

Durante uno degli incontri di cui parlavo sopra, ai quali come dicevo parteciparono attivamente le associazioni molisane dell'Ontario e del Quebec, dopo una serie di interventi di politici, intellettuali, rappresentanti delle istituzioni, prese la parola un certo Frank Colantonio, rappresentante delle associazioni molisane. Era una persona semplice, dall'aspetto decoroso e la faccia schietta, che diceva cose importanti con un linguaggio semplice e si scusava di non saper parlare bene l'italiano perché da ragazzo, purtroppo, non aveva potuto continuare gli studi. E ribadiva la sua convinzione, ereditata dalla madre contadina, dell'importanza fondamentale dell'istruzione. Emigrato in Canada da un paesino molisano nel '49, aveva lavorato nei cantieri, era diventato organizzatore sindacale e aveva dato un contributo importante all'organizzazione dei primi grandi scioperi del settore dell'edilizia che ebbero luogo a Toronto nel 1960 e 1961 e che produssero i primi importanti miglioramenti delle condizioni di lavoro degli operai italiani. Solo una volta in pensione poté coronare il suo sogno iscrivendosi ai corsi universitari per adulti. Lì, dall'incontro con un docente illuminato di Storia del Lavoro affascinato dai suoi racconti, nacque il suo memoriale *From The Ground Up*. Quando il libro uscì, pubblicato da Between the Lines nel 1997, Frank purtroppo era appena morto, stroncato da un infarto.

Era la sua storia, prima a Montorio nei Frentani, il paesino molisano in cui era nato nel 1923, e in cui aveva fatto il contadino, poi in Canada, dove era emigrato nel 1949. Una storia simile a quella di tanti altri, dunque, ma certo una delle poche che fossero state scritte, e quindi documento storico di straordinario valore. A differenza di tanti altri, infatti, Frank Colantonio era consapevole del ruolo che gli

emigrati italiani avevano avuto nello sviluppo della società canadese e dell'importanza delle battaglie per il lavoro che essi avevano combattuto. Ne era orgoglioso, e voleva che la gente, specie i più giovani, lo sapessero. La traduzione di un'opera simile si caricava di un enorme significato. Per questo lo proposi all'editore molisano Iannone per la sua collana *Quaderni dell'Emigrazione*. L'edizione italiana, che intitolammo *Nei cantieri di Toronto*, uscì nel 2000. Era, anche questa, una pagina dell'altra metà della nostra storia, scritta da un operaio.

L'esperienza traduttiva mi svelò dei particolari molto significativi. Tra tutti uno, di carattere squisitamente linguistico: Nino Ricci era uno scrittore canadese e l'inglese era la sua lingua letteraria e quotidiana. Frank Colantonio era un contadino emigrato in Canada quando aveva già ventisei anni, e per lui l'inglese fu una conquista faticosa. Tuttavia volle scrivere questo libro nella sua lingua d'adozione per sancire la sua appartenenza al Canada e affermare il suo orgoglio di essere cittadino canadese. Quando lo conobbi, quella prima volta a Toronto, mi sentii quasi in colpa di saper parlare correttamente l'italiano, di aver avuto il privilegio di studiare che a lui era stato negato. Nessuno dei due poteva immaginare, allora, che il mio italiano un giorno avrebbe fatto ritornare le sue parole fin qui.

La lingua del ritorno

Cosa doveva provare un italiano appena sbarcato in Canada? E un bambino? E cosa poteva essere andare a scuola per un bambino straniero, che non parlava l'inglese? Qui, in queste pagine tratte dal secondo romanzo della sua trilogia, *La casa di vetro*, abbiamo la fortuna di leggerlo come descritto dalla penna di un grande scrittore e sottile conoscitore dell'animo umano qual è Nino Ricci. Il piccolo protagonista, Vittorio, è appena sbarcato in Canada con la sorellina nata da poco; la madre è morta di parto durante il viaggio in nave. Ad attenderlo trova il padre, un uomo cupo e distante partito quando lui era ancora in fasce, e che lui neanche ricorda. Si sente perso, il paesaggio canadese è così diverso, tutte quelle distese piatte senza punti di riferimento, senza – dice,

un punto dal quale poter abbracciare il mondo con uno sguardo. [...] Era strano vedere tutte quelle case sparpagliate sul territorio, lungo quelle strade, ognuna separata e distinta, tanti piccoli regni isolati e come nemici; e in quel paesaggio piatto, senza un punto dal quale poter abbracciare il mondo con uno sguardo, non si aveva la percezione di un luogo in cui le cose fossero in relazione tra loro, ma solo di un infinito, casuale susseguirsi di spazi senza inizio né fine che opprimeva, tenendo il mondo lontano².

Segue, poi, il momento peggiore, al mattino, quando si sveglia nella casa del padre e non si rende ancora conto della realtà in cui si trova.

A volte, durante quelle prime settimane, mi svegliavo nel cuore della notte e per un momento, nel buio, sentivo un disorientamento così totale che i concetti di mondo, o letto, o sedia sembrava non fossero mai esistiti nella mia mente. Essa in quel momento rispecchiava l'oscurità della stanza, non aveva dentro di sé né pensieri né passato, solo panico improvviso e poi terrore; ed era soltanto quando riuscivo a mettere insieme una piccola storia nella mia testa, una nave, un treno, fino al letto nel quale ero disteso, che l'immagine della stanza intorno si metteva vagamente a fuoco e il panico cessava. Pensai, dopo, che l'oscurità in cui mi trovavo in quelle notti doveva essere come la morte, pensai che avevo sognato di essere morto perché, a volte, avrei ricordato un'immagine di me stesso che chiudevo gli occhi e scivolavo in un sonno cupo come il mare; anche se non era mai il momento in cui chiudevo gli occhi quello che mi spaventava, bensì quello in cui li aprivo, quando emergevo di nuovo in una realtà in cui tutto era estraneo e nuovo e dimenticato, e nell'orrore improvviso di essere appena nato, o nato di nuovo³.

È questo uno di quei passi in cui la traduzione può dare al lettore la chiave per entrare nell'anima del testo o restare in superficie. È la parte più difficile del lavoro, ma anche la più appassionante. Seguire il protagonista nel tormentato viaggio attraverso i meandri oscuri della

² N. RICCI, *La casa di vetro*, in N. RICCI, *La terra del ritorno*, Fazi, Roma 2004, p. 256.

³ N. RICCI, *La casa di vetro*, cit., p. 257.

sua coscienza, dare un nome alle immagini sfuggenti dei sogni che egli stesso – e tu con lui – si sforza di afferrare nel tentativo di capire.

E poi il piccolo Vittorio va a scuola, la sua umiliazione:

Se fossi stato più intelligente, più me stesso, in qualche modo, suor Bertram forse sarebbe stata più gentile. Ma in me ogni cosa proclamava la mia ignoranza: le mani macchiate, i vestiti goffi, il corpo pesante e impacciato che si notava in mezzo agli altri. Quando parlavo non riuscivo a muovere la bocca intorno agli strani suoni che le parole avevano in inglese, sentivo la lingua inciampare contro il palato come se fosse gonfia e intorpidita; quando facevamo i compiti il mio quaderno era sempre pieno degli stessi errori, senza speranza⁴.

Del memoriale *Nei cantieri di Toronto* di Frank Colantonio sono tante le pagine entusiasmanti che raccontano la sua esperienza di emigrazione: quelle in cui racconta dei due grandi scioperi del 1960 e del 1961 che paralizzarono l'industria delle costruzioni a Toronto, o del discorso improvvisato tenuto per convincere i suoi compagni e per far leva sul loro orgoglio di uomini; o ancora, del tragico incidente del Hogg's Hollow in cui persero la vita cinque giovani operai italiani e che impose la drammatica situazione degli operai italiani all'attenzione dell'opinione pubblica canadese. In una delle prime pagine del memoriale, Colantonio narra l'episodio che più si impresso profondamente nella sua memoria e che fece nascere in lui la vocazione alla difesa dei diritti dei lavoratori cui dedicò tutta la sua vita.

Quella mattina, nonostante che il sole picchiasse, il posto era ancora umido per la pioggia della notte prima, e il terreno era cosparso di pozzanghere. Presi i miei attrezzi dal camioncino e mi arrampicai su una scala per iniziare il mio lavoro di quel giorno, inchiodare le assi del soffitto alle intelaiature delle pareti. Sotto di me, a poca distanza, uno dei miei compagni carpentieri usava una grossa sega elettrica. Con un ginocchio a terra stava segando delle assi per l'intelaiatura, e notai che parte della prolunga del filo elettrico era immersa in una pozzanghera. Non dissi niente. Il compagno, un artigiano estone, sembrava sicuro del fatto suo. Aveva perlomeno il doppio della mia età, e chi ero io,

⁴ *ivi*, p. 312.

un semplice manovale con solo pochi anni di esperienza, per dirgli cosa doveva fare? Decisi di farmi i fatti miei e di concentrarmi sul mio lavoro. Era quasi l'ora della nostra pausa mattutina quando il rumore penetrante della sega elettrica s'interruppe, e lo vidi cadere a faccia avanti sul terreno. Per alcuni terribili secondi nel cantiere fu silenzio. Il rumore dei martelli e delle seghe cessò e gli uomini si guardarono intorno per vedere cosa era accaduto. Mi precipitai giù dalla scala e raggiunsi gli altri che stavano immobili e impotenti intorno alla figura stesa nel fango che stringeva ancora in mano la sega. Era evidente che l'acqua era penetrata nel cavo sfilacciato, e il fatto che lui fosse inginocchiato sul terreno bagnato aveva contribuito a creare il circuito fatale. Qualcuno chiamò il capocantiere, e lui chiamò l'ambulanza. Dopo qualche istante arrivò il figlio della vittima, che stava lavorando a un'altra casa là vicino. Non potrò mai dimenticare l'espressione sul suo viso e il grido di angoscia mentre si buttava in ginocchio per cercare di soccorrere il padre. Ma mentre l'appaltatore andava a telefonare e l'ambulanza arrivava, passò del tempo, e fu troppo tardi per l'operaio estone. Il difficile viaggio della sua famiglia dalla loro patria devastata dalla guerra era terminato in una pozzanghera di Scarborough. Egli divenne un numero, un'altra vittima nella guerra della produzione. Quando tornai al lavoro ricordo che pensai a com'era insensato tutto questo, come si sarebbe potuto evitare. Proprio come le altre guerre⁵.

La traduzione del memoriale di Colantonio non presentò le difficoltà che presentano opere di letteratura come quella di Ricci. La narrazione era piana, seguiva il flusso dei ricordi. Piuttosto, le difficoltà furono quelle di ritrovarmi immersa in un mondo, quello dei cantieri, dei sindacati, dei contratti di lavoro, di cui non conoscevo il linguaggio, e tantomeno quello canadese. Conservo ancora la copia di un contratto degli edili datomi da una sezione sindacale dove speravo di trovare i nomi italiani delle varie mansioni nei cantieri, ma mi trovai di fronte a un elenco interminabile di categorie e sottocategorie di lavoratori che fu molto faticoso interpretare.

⁵ F. COLANTONIO, *Nei cantieri di Toronto*, Cosmo Iannone, Isernia 2000, p. 17.

Il debito del traduttore

Spesso mi sono chiesta che senso avesse questo lavoro spesso oscuro, quello della traduzione. Una risposta potrebbe venire da un saggio del tedesco Walter Benjamin intitolato *Il compito del traduttore*. La parola tedesca *Aufgabe* usata da Benjamin significa appunto *compito*, ma anche *debito*. Il debito del traduttore, quindi, sembra essere quello di rendere, restituire. Nel caso degli autori di origine italiana è la restituzione di una lingua cara, la lingua di casa, la lingua della memoria. Nel caso dei miei correptionali, come quelli qui menzionati, è anche debito di accoglienza fraterna, di affetto, di gratitudine.

Bibliografia

- N. RICCI, *Vite dei Santi* in N. RICCI, *La terra del ritorno*, Fazi, Roma 2004.
- N. RICCI, *La casa di vetro* in N. RICCI, *La terra del ritorno*, Fazi, Roma 2004.
- F. COLANTONIO (2000), *Nei cantieri di Toronto*, Cosmo Iannone, Isernia 2000.
- W. BENJAMIN, [1936] *Die Aufgabe des Übersetzers*, trad. it. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1982, pp. 39-52.

Transizioni: letteratura migrante e traduzione. Il ruolo della traduzione in *The Motorcycle* e *In the Stacks* di Licia Canton

di Luisa Marino

Esplorare le relazioni che si instaurano fra identità differenti o fra modi differenti di intendere una stessa identità è un viaggio che rischia di condurre verso lidi sempre nuovi e inaspettati e, quando la traduzione si propone come mezzo attraverso cui presentare il confronto con la cultura dell'altro, il traduttore non è più colui il quale si prefigge di eseguire un'operazione di ordine linguistico ma colui il quale sta, di fatto, prendendo delle decisioni che avranno risonanze di carattere culturale e sociale. L'obiettivo di questo saggio è analizzare il ruolo della traduzione in *The Motorcycle* e *In the Stacks*¹, due racconti della scrittrice italo-canadese Licia Canton, riconoscendo in essi un processo traduttivo pluristratificato ed inteso come punto di incontro di più patrimoni linguistici e culturali in transito che si

¹ Le traduzioni dei racconti a cui si farà riferimento in questo saggio sono apparse, per gentile concessione dell'autrice, su due riviste letterarie online. Nello specifico, la traduzione di *The Motorcycle* da me realizzata è stata pubblicata sul numero del 17 aprile 2015 di «Rivista!unaspecie», con il titolo «La Moto». La traduzione di *In the Stacks*, realizzata da Elettra Bedon, è invece stata pubblicata con il titolo «In Biblioteca» in «Bibliosophia. Letteratura canadese e altre culture», Anno 3, Numero 8, 2015, disponibile all'URL: http://www.bibliosophia.net/In_biblioteca_In_the_Stacks_LC.pdf.

La presenza, in nota, delle suddette traduzioni offrirà una lettura comparata dei testi analizzati. L'originale inglese *In the Stacks* è stato pubblicato per la prima volta in A.L. MAURICE, *Bridges: A Global Anthology of Short Stories*, AR: Tememos Publishing, Little Rock 2012. Lo stesso appare anche in *Writing Our Way Home*, a cura di L. CANTON, C. MORGAN DI GIOVANNI Guernica, Toronto 2013; e in *A Word after a Word is Power: saggi per Anna Pia De Luca*, a cura di D. SAIDERO, Forum Editrice, Udine 2014. È possibile consultare *In the Stacks* all'interno della sezione «Testi creativi» presenti all'interno di questo volume. La traduzione italiana è, invece, riproposta in appendice al presente contributo.

aprono al mutuo dialogo, all'andamento dialettico di un processo di negoziazione. Il Canada, come fucina di storie e scritture migranti è un Paese che offre un contributo importante alla riflessione sugli studi delle identità nazionali, e lo fa, in special modo, attraverso le parole di numerosi scrittori dell'immigrazione, categoria nella quale si inserisce Licia Canton.

Nata in Italia ed emigrata in Canada con la sua famiglia in tenera età, la scrittrice si rivela una figura emblematica per riflettere sul valore della traduzione come proposta di lettura di un patrimonio culturale attraverso un filtro linguistico diverso da quello in cui si esprimerebbe normalmente. La riflessione muoverà dalla scomposizione dei due testi in tre livelli di traduzione:

- il primo, rappresentato dalla scrittura stessa in quanto produzione di letteratura migrante da parte di un'autrice migrante;
- il secondo, rappresentato dai personaggi: soggetti erranti che si autotraducono costantemente per delineare un'identità che li rispecchi;
- il terzo, che è quello della traduzione propriamente detta in quanto ultima tappa di un processo di migrazione di un insieme di significati linguistico-culturali.

Fondamentale è a questo punto qualche riferimento alla storia personale di Licia Canton, dalla quale non si può prescindere se la si vuole leggere come autrice di letteratura dell'immigrazione.

La scrittrice, che oggi vive a Montréal, in Québec, ha fatto dell'analisi del panorama linguistico ibrido di un Paese come il Canada uno dei suoi punti di forza, diventandone un'esponente attraverso la scrittura e attraverso il suo quotidiano. Nel saggio *Se traduire au quotidien*, pubblicato nel 2015, Licia Canton afferma, infatti:

Je m'exprime en dialecte, en français, en anglais et en italien. Et c'est dans cet ordre que j'ai appris ces langues. Je porte plusieurs chapeaux au quotidien: mère, conjointe, bru, soeur, écrivaine, traductrice, directrice d'une revue culturelle, présidente d'une association d'écrivains.

Je change de chapeau souvent et je passe d'une langue à l'autre aussi souvent².

Abitando una provincia francofona di un Paese maggioritariamente inglese, la scrittrice gioca quotidianamente con le minoranze, e il quadro si complica considerando il fatto che risiede a St. Léonard, un quartiere in cui si concentra il 38% dei parlanti di lingua materna italiana di tutto il Paese. La condizione personale dell'autrice, oltre che essere funzionale alla nostra volontà di comprendere che ruolo giochi la traduzione in un contesto identitario stratificato quale quello canadese, suggerisce anche la sua refrattarietà all'assimilazione. Nel corso degli anni, la Canton ha infatti dimostrato la volontà di addomesticare alla coesistenza più lingue e più culture, piuttosto che lasciarsi addomesticare da una sola di esse, sperimentando, dunque, quella Babele che aveva spinto a comporre un altro scrittore italo-canadese, Antonio D'Alfonso:

Nativo di Montréal
 élevé comme Québécois
 forced to learn the tongue of power
 vivì en México como alternativa
 figlio del sole e della campagna
 par les franc-parleurs aimé
 finding thousands like me suffering
 me casé y divorcié en tierra fria
 nipote di Guglionesi
 parlant politique malgré moi
steeled in the school of Old Aquinas
 queriendo luchar con mis amigos latinos
 Dio where shall I be demain

² L. CANTON, *Se traduire au quotidien*, in «Interfrancophonies», n. 6, *Regards croisés sur l'autotraduction*, a cura di P. PUCCINI, 2015, p. 87. «Mi esprimo in dialetto, in francese, in inglese e in italiano. Ed è in quest'ordine che ho imparato queste lingue. Ogni giorno indosso più di un cappello: madre, moglie, nuora, sorella, scrittrice, traduttrice, direttrice di una rivista culturale, presidente di un'associazione di scrittori. Cambio spesso cappello e, altrettanto spesso, passo da una lingua all'altra» (La traduzione dal francese è mia).

(trop vif) qué puedo saber yo
Spero che la terra be mine³

La Babele di D'Alfonso non conserva l'accezione biblica negativa, secondo cui un Dio severo e punitivo avrebbe voluto creare scompiglio e dispersione, facendo in modo che le genti che avevano osato sfidarlo cominciassero a parlare lingue diverse fra loro senza più comprendersi. Al contrario, la poesia di D'Alfonso indica la possibilità di far coesistere, in un'unica persona, diverse lingue (ed i patrimoni culturali ad esse strettamente connessi) come presupposto di un'identità composita.

La poesia è particolarmente utile in questo contesto poiché le relazioni stabilite tra i versi, che il lettore rafforza inconsapevolmente, leggendoli uno dopo l'altro, richiamano le relazioni stabilite fra loro dalle singole lingue e culture, che non rimangono sistemi isolati e chiusi ma si aprono alla mutua contaminazione. La traduzione come invito a una negoziazione continua è dunque, per Licia Canton, il bisogno di trovare un termine medio, di creare un linguaggio comune fra due lingue, che le unisca fungendo da ponte ma, allo stesso tempo, se ne distingue, rivendicando una vita propria e imprevedibile. È proprio in questa negoziazione che trova affermazione quella che Édouard Glissant definisce «creolizzazione» nel volume *Poetica della Relazione*. Lo scrittore e saggista antillese parla di creolizzazione come forma estrema di meticciato. Infatti, laddove il meticciato si muove verso la dimensione della concentrazione, la creolizzazione ne sfrutta il potere di sintesi ma, al contempo, sposta l'attenzione su tutte le trasformazioni che le lingue e le culture interessate da tale meticciato possono vicendevolmente provocarsi. La creolizzazione chiama dunque in causa il «gioco di relazioni» che si instaura fra le lingue e le culture che vengono in contatto⁴.

³ A. D'ALFONSO, *Babel*, in *The Anthology of Italian Canadian Writing*, a cura di J. PIVATO, Guernica, Toronto 1998, p. 195.

⁴ Per ulteriori riferimenti al concetto di «creolizzazione» di Glissant si rimanda a É. GLISSANT, *Poetica della Relazione*, Quodlibet, Macerata 2007; e, É. GLISSANT, *La cohée du Lamentin* [2005], trad. it a cura di E. Restori, *Il pensiero del tremore*, Libri Scheiwiller, Milano 2008, p. 72 e segg.

Questa premessa teorica si rivela una valida chiave di lettura per comprendere il primo dei tre livelli di traduzione riconoscibili nei due racconti di Licia Canton analizzati in questo saggio. Le storie oggetto dei racconti sono storie di movimento: dando voce a personaggi che dominano più lingue e più culture, la scrittrice rompe le dighe dell'isolamento, pone gli stimoli linguistici e culturali in circolo, crea confluenze, rende il mutuo scambio possibile e accessibile. In una sola parola: traduce. Per leggere *The Motorcycle* e *In the Stacks* come il risultato di un processo traduttivo messo a punto dall'autrice è necessario affrancarsi dalla visione della traduzione come atto linguistico finito e aprirsi alla visione di quello che Jhumpa Lahiri definisce «un processo culturale in divenire⁵» che mostra se stesso attraverso la lingua. La scrittura è quindi luogo di migrazione in cui i significati di una tradizione culturale, che si esprimono in una determinata lingua vengono fatti transitare in un'altra ma, allo stesso tempo, si conservano.

Tali transizioni appaiono, nello stile asciutto della scrittrice, sotto forma di piccoli elementi come una Vespa (nel caso di *The Motorcycle*) o dei libri di storia (nel caso di *In the Stacks*). L'ostinazione dell'anziano protagonista di *The Motorcycle* di rinnovare la patente della moto (che gli ricorda la sua gioventù in Vespa, uno dei simboli dell'Italia del secondo dopoguerra), e il desiderio di insegnare alla nipote a guidarla, sono la traduzione della volontà di trasmettere ad una generazione nuova un'eredità culturale che altrimenti si dissolverebbe col tempo. La nipote dell'anziano alpino è il meridiano zero di negoziazioni nuove, ancora irrealizzate.

Nel racconto *In the Stacks*, invece, sono i libri che i due protagonisti cercano fra gli scaffali della biblioteca a riportare l'attenzione sulla trasmissione e la preservazione della tradizione culturale italiana. L'elemento nuovo in questo racconto è la scrittura come fissazione della memoria di una comunità che si presenta, in forma di libro, a gene-

⁵ J. LAHIRI, *Intima alienazione: letteratura degli immigrati e traduzione*, in *Oltre l'Occidente. Traduzione e alterità culturale*, a cura di R.M. BOSINELLI BOLLETTIERI & E. DI GIOVANNI, Bompiani, Milano 2009, p. 472.

razioni che altrimenti faticherebbero ad avervi accesso. Il riferimento alla parola comunità ci rimanda direttamente al secondo livello di traduzione presentato nella parte iniziale di questo saggio, ovvero quello dei personaggi che si autotraducono per potersi adattare a comunità culturalmente eterogenee; per poter trovare una propria dimensione in un luogo che, diversamente, potrebbe risultare loro estraneo. I protagonisti di *The Motorcycle* e *In the Stacks* vivono, infatti, nello spazio interstizio tra due culture (che risultano a loro volta ulteriormente stratificate) e il loro continuo destreggiarsi è evidenziato, linguisticamente, dalla presenza di «accenti». Si vedano, qui di seguito, due esempi tratti da *The Motorcycle* e uno da *In the Stacks*.

«I'm sorry. Can you please repeat?» he said in an accented voice⁶ [...].

She didn't quite understand everything he said in his thick accent. Italian. He had to be Italian⁷.

«You don't look Italian», he said, «but I can tell». [...]

«I can tell by you accent. You speak a polished, correct French with a very slight inflection. You're anglophone Italian. Am I right?» [...]

Who is this Québécois, she wondered, telling me I have an accent.

She did have an accent, when she spoke French. And when she spoke English. And when she spoke Italian. She spoke properly, but in Québec, if you don't speak like a Québécois, you have an accent.

«I'm a Montrealer. Born in Italy. Raised in an Italian family in the east end. Went to English school. Studied French at Marie Clarac. Spanish in college. German in Germany. I speak a Venetian dialect with my parents. Yes, I have an accent. Everyone does⁸».

⁶ L. CANTON, *The Motorcycle*, in *A Second Coming: Canadian Stories of Migration*, a cura di D.F. MULCAHY, Guernica Editions, Toronto 2016, p. 36. «“Mi scusi. Può ripetere, per favore?” Disse con un certo accento».

⁷ *ivi*, p. 39. «Non capiva bene tutto quello che diceva con quell'accento marcato. Italiano. Doveva essere italiano».

⁸ L. CANTON, *In the Stacks*, in *Writing Our Way Home*, a cura di L. CANTON & C. MORGAN DI GIOVANNI, Guernica Editions, Toronto 2013, p. 131. «“Non sembra italiana”, disse, “ma per me è evidente”. [...] “Lo capisco dal suo accento. Parla un francese accurato, corretto, con un leggerissimo accento. Lei è un'italiana anglofona. Ho ragione?” [...] “Sono montrealese. Nata in Italia. Cresciuta in una famiglia italia-

La questione degli accenti non è di secondaria importanza nei racconti, in quanto è il modo in cui i personaggi indossano la lingua che parlano, ed il modo in cui essa stessa si adatta ai personaggi, modellandosi su di loro. Ognuno dei tre protagonisti dei racconti ha, tuttavia, un rapporto diverso con la lingua: l'anziano di *The Motorcycle* si sforza di esprimersi in una lingua che non è il suo italiano poiché sente il dovere e il bisogno di sopravvivere in un contesto che gli è estraneo ma, al contempo, di ricacciare il pericolo che in quel contesto possa essere considerato per sempre come uno straniero. Il suo forte accento denota, perciò, contemporaneamente, il bisogno di restare in contatto con la propria tradizione linguistica e culturale e lo sforzo di farsi egli stesso ponte con l'ambiente linguistico e culturale verso il quale è proiettato.

Rita di *In the Stacks* è, invece il personaggio in cui coesistono, nel modo più naturale possibile, più eredità linguistiche (e, quindi, culturali). La donna non ha alcun timore nell'affermare di avere un accento (proprio come tutti) per sottolineare il fatto che nessuno parla una lingua piatta, che ognuno gli appone un proprio marchio distintivo, intimo e particolare che non ha a che vedere unicamente con il concetto di appartenenza ad una comunità, ma anche con il modo in cui ciascuno di noi interiorizza la lingua (o le lingue) che parla. Rita si traduce costantemente ma crede nelle proprietà della contaminazione e del mutuo scambio. Nello stesso racconto, Massimiliano cerca, invece, di rinnegare la possibilità della traduzione come pratica quotidiana, chiudendosi in una forma di resistenza alla ricezione e alla trasmissione dell'eredità culturale italiana.

Se la scrittura si rivela come luogo d'incontro di accenti diversi, la traduzione ne è la vetrina poiché è la materializzazione stessa di quell'incontro, la prova che una migrazione di significati è possibile se la lingua è pronta ad indossare una veste nuova. Questa riflessione

na a Montreal-Est. Ho frequentato una scuola inglese. Ho studiato francese al Marie Clarac. Spagnolo al college. Tedesco in Germania. Parlo un dialetto veneto con i miei genitori. Sì, ho un accento. Tutti ce l'hanno"».

ci rimette al terzo ed ultimo livello di analisi, ovvero alla traduzione propriamente detta. Imbattendosi nella traduzione di testi stratificati come quelli qui analizzati, dove la traduzione compare sotto forma di scrittura e di personaggio narrativo prima che come pratica interlinguistica, il traduttore non può fare a meno di riconoscere come, fra le sue mani, il testo assuma delle sembianze che vanno ben oltre quelle di materiale verbale da trasferire in un'altra lingua. Lavorando su un testo, il traduttore ne ripropone una lettura diversa; lo scruta attraverso una nuova lente linguistica e culturale; in altre parole lo riscrive.

Per questo, con l'affermazione «je vis dans une zone de traduction continue⁹», Licia Canton sintetizza il mestiere del traduttore che si avvicina al testo con fare da artigiano, cerca di onorare il proprio impegno di mediatore, di preparare la strada al transito di significati linguistici e culturali erranti e di restare fedele all'affermazione di Susan Sontag che definisce la traduzione come «il sistema circolatorio delle letterature del mondo¹⁰».

Bibliografia

- R.M. BOSINELLI BOLLETTIERI & E. DI GIOVANNI (a cura di), *Oltre l'Occidente. Traduzione e alterità culturale*, Bompiani, Milano 2009.
- L. CANTON & C. MORGAN DI GIOVANNI (a cura di), *Writing Our Way Home*, Guernica Editions, Toronto 2013.
- L. CANTON, *In the Stacks*, in A.L. MAURICE, *Bridges: A Global Anthology of Short Stories*, AR: Tememos Publishing, Little Rock 2012;
- L. CANTON, *In the Stacks*, in *Writing Our Way Home*, a cura di L. CANTON & C. MORGAN DI GIOVANNI, Guernica Editions, Toronto 2013;
- L. CANTON, *In the Stacks*, in *A Word after a Word is Power: saggi per Anna Pia De Luca*, a cura di D. SAIDERO, Forum Editrice, Udine 2014.

⁹ L. CANTON, *Se traduire au quotidien*, cit., p. 87. «Vivo in una zona di traduzione continua» (La traduzione dal francese è mia).

¹⁰ S. SONTAG, *Tradurre letteratura*, Archinto, Milano 2004, p. 66.

- L. CANTON, *In biblioteca*, in «Bibliosofia Canada», 2013, n. 8, 3.
- L. CANTON, *Se traduire au quotidien*, in «Interfrancophonies», n. 6, *Regards croisés sur l'autotraduction*, a cura di P. PUCCINI, 2015, pp. 87-92.
- L. CANTON, *La moto*, in «Rivista!unaspecie», 17 aprile 2015, <http://www.rivistaunaspecie.com/moto-licia-canton-trad-luisa-marino/>.
- L. CANTON, *The Motorcycle*, in *A Second Coming: Canadian Stories of Migration*, a cura di D.F. MULCAHY, Guernica Editions, Toronto 2016, pp. 35-39.
- A. D'ALFONSO, *Babel*, in *The Anthology of Italian Canadian Writing*, a cura di J. PIVATO, Guernica, Toronto 1998.
- É. GLISSANT, *Poetica della Relazione*, Quodlibet, Macerata 2007.
- É. GLISSANT, *La cohée du Lamentin* [2005], trad. it a cura di E. Restori, *Il pensiero del tremore*, Libri Scheiwiller, Milano 2008.
- J. LAHIRI, *Intima alienazione: letteratura degli immigrati e traduzione*, in *Oltre l'Occidente. Traduzione e alterità culturale*, a cura di R.M. BOSINELLI BOLLETTIERI & E. DI GIOVANNI, Bompiani, Milano 2009.
- S. SONTAG, *Tradurre letteratura*, Archinto, Milano 2004.
- H. TRIVEDI, *Translating Culture vs Cultural Translation*, in «91st Meridian», n. 4.1 2005.

In biblioteca¹

di Licia Canton

(Traduzione di Elettra Bedon. Revisione di Luisa Marino)

Forse dovrei prenderli tutti e sedermi a uno dei tavoli, si diceva Rita.

«Bagnell... Harney... Iacovetta... Ramirez... Scarpaci...», sussurrava.

I libri erano tutti sullo stesso ripiano ad altezza dello sguardo. Che fortuna. Non dovrò andare in giro, pensò. E non avrebbe avuto bisogno neppure dello sgabello: odiava salire su quell'affare, non aveva un buon equilibrio. Però ci si poteva sedere sopra. Si guardò in giro per vedere se lo sgabello era a portata di mano.

Voleva solo dare un'occhiata ai libri. Non era sicura di volerseli trascinare tutti nella metropolitana. Avrebbe dovuto prendere la macchina. Sarebbe stato più comodo per la sua schiena. Ma parcheggiare vicino alla biblioteca era difficile persino verso sera. Non aveva pensato che ci sarebbero stati così tanti libri da consultare. Chi l'avrebbe mai detto, nella biblioteca di un'università francese, poi. Questa forse è l'ultima volta che vengo qui per un po', pensava.

Prese *A Portrait of the Italian Canadians* di Bagnell e lo sfogliò. Rita aveva cominciato a leggere l'introduzione quando sentì qualcuno venire verso di lei.

«*Excuse-moi*», un uomo stava cercando di passare.

«Prego». Non alzò la testa. Si spostò leggermente ma l'uomo non riusciva a farcela. Si rese conto allora di quanto fosse stretto lo spazio

¹ *In biblioteca* (traduzione di Elettra Bedon) è apparso per la prima volta in «BIBLIOSOFIA. net, Letteratura canadese e altre culture», Anno 3, Numero 8, 2015. La presente versione è stata rivista da Luisa Marino nel 2017.

e di quanto lei fosse diventata grossa. Lui non si muoveva, così lei si mise di fianco.

«Mi scusi», Rita disse in francese. «Passi pure».

Lui passò dall'altra parte e poi fece qualche passo indietro.

Rita continuò a leggere il libro di Bagnell. Lo aveva letto anni prima. Se ne ricordava. Aveva preso degli appunti, ma avrebbe potuto aver ancora bisogno del libro, pensò. Avrebbero potuto farle delle domande di carattere storico. Rita voleva essere preparata il più possibile, anche se non avevano ancora fissato una data. Non voleva perdere tempo. Ne aveva già sprecato troppo.

Tirò su il libro di Ramirez *The Italians of Montreal*. Era un libro datato ma ancora utile. E Ramirez insegnava nel dipartimento di storia dell'università. Non lo aveva mai incontrato. Lui probabilmente non sapeva della sua ricerca.

Una leggera tosse la riportò nella biblioteca. L'uomo era ancora lì, in piedi. Senza muoversi. Si spostò leggermente in modo che lui potesse arrivare agli altri ripiani. Lui non si mosse.

Rita si sentiva a disagio con un uomo così vicino nella biblioteca deserta. Ricordò l'uomo che era rimasto ritto dietro di lei in farmacia, di proposito, mentre lei rifletteva su quale marca comprare. Era diventata sempre più nervosa. Era uscita dal negozio senza comprare niente.

Si girò.

«Le sono d'impiccio?», domandò sfacciatamente.

Lui se ne stava fermo lì, cartella in mano, appoggiandosi leggermente agli scaffali.

«J'attends», disse sorridendo. «È tutto OK, faccia con comodo. Aspetto».

«Aspetta...?». Lo guardò perplessa. «Aspetta cosa?»

«Ho bisogno di quei libri», e indicò lo scaffale.

«Quali?», domandò, sperando non si riferisse a quelli che le servivano.

«Tutti», rispose.

«Oh». Non era sicura se fosse serio o se si stesse prendendo gioco di lei. Ci stava mica provando? Con il suo pancione era sicura di tenere gli uomini alla larga per un po'. Ma aveva a noia questi quebecchesi con la faccia da artisti che sorridevano troppo facilmente.

«Sta guardando i libri sull'immigrazione italiana, vero?» Chiese.
«Sì», disse lei con fermezza. «Ha bisogno di portarli via?»
«Vorrei farlo. Ma prima vorrei dar loro un'occhiata». Sorrise di nuovo.

Non avrà questi libri, pensò. Era troppo sicuro di sé per i suoi gusti.
«È italiana, vero?». L'aveva presa alla sprovvista.

Non sembrava italiana, le avevano detto. Capelli rossi e lentiggini. Forse era l'aria materna che aveva ora che aveva messo in rilievo la sua italianità. O forse era il modo protettivo con cui teneva i libri.

«Non sembra italiana», disse, «ma per me è evidente».

«Oh». Rita fissò lo sguardo sulla sua giacca di jeans.

«Lo capisco dal suo accento. Parla un francese accurato, corretto, con un leggerissimo accento. Lei è un'italiana anglofona. Ho ragione?» Era sfavillante. Aspettava una conferma.

Chi crede di essere questo quebecchese, si domandò, per dirmi che ho un accento. Aveva davvero un accento, quando parlava francese. E quando parlava inglese. E quando parlava italiano. Parlava bene, ma nel Quebec, se non parli come un quebecchese, hai un accento.

«Sono montrealese. Nata in Italia. Cresciuta in una famiglia italiana a Montreal-Est. Ho frequentato una scuola inglese. Ho studiato francese al Marie Clarac. Spagnolo al college. Tedesco in Germania. Parlo un dialetto veneto con i miei genitori. Sì, ho un accento. Tutti ce l'hanno».

«Non le ho chiesto il suo curriculum», ridacchiò lui. Poi, con una voce seria e gentile: «Non volevo offenderla».

«No, certo che no». Sono gli ormoni, si disse Rita.

«Allora, da dove vengono i capelli rossi? Sono naturali, no?»

«Adesso potrei offendermi», sorrise lei.

«Lo sa che ci sono venti regioni diverse in Italia? Che non tutti gli italiani hanno i capelli scuri e la carnagione olivastra? Alcuni sono biondi e hanno gli occhi azzurri o verdi, e altri hanno i capelli rossi come me».

«Certo che lo so», sorrise lui.

«Oh?». Rita era interessata.

«So abbastanza degli italiani, anch'io sono di Montreal-Est».

«Oh».

«E mio padre è italiano», disse con un grande sorriso.

«Oh!»

«Mi chiamo Massimiliano». La sua pronuncia era perfetta, mas-si-mi-lia-no ma metteva l'accento sulla o, come avrebbe fatto un francofono. Aveva un aspetto quebecchese, parlava come un quebecchese, ma il suo nome, un nome italiano molto lungo, non era un nome comune. Quell'uomo non era un Tony, un Frank o un Joe.

Lo guardò fissamente. Non era neanche un Réal o un Jean-Guy.

Rita non si era resa conto che stava stringendo a sé i libri di Bagnell e di Ramirez.

Lui sorrise, capiva che era confusa.

«Piacere di conoscerti», disse Massimiliano, porgendole la mano.

«Piacere mio». Rita spostò i libri e gli strinse la mano. Era una stretta forte, sincera.

«Mia madre è quebecchese, così sono cresciuto in entrambe le culture. Ma mio padre sapeva imporsi di più, naturalmente. Sai di che cosa parlo, vero? Gli uomini italiani. Hanno sempre ragione», disse. «Io non sono così».

Lei rimase sorpresa dalla sua franchezza.

Gli italiani sono tutti uguali, pensò, sia che siano nati in Italia o no. Aveva smesso di cercare di convincersi del contrario.

«Quindi parli italiano?», domandò Rita.

«No, per niente».

Suo padre, italiano, sapeva imporsi e lui non parla italiano, pensò. Con tutti gli anni trascorsi in quell'università, con tutte le ore passate in biblioteca, non lo aveva mai visto prima. Dove si era nascosto? Quest'uomo dall'aspetto così quebecchese, dal nome lunghissimo, che non parla italiano.

«Allora, come ti chiamano i tuoi amici?», gli domandò.

«Massimiliano», disse, ancora con l'accento sulla o.

«Voglio dire, i tuoi amici francofoni».

«Ho solo amici francofoni... non può essere che così dal momento che lavoro in un ambiente francofono e non parlo italiano e non sono a mio agio con l'inglese. Mi chiamano Massimiliano. Tutti loro».

«Non Max, o Maxime?», insistette lei.

«No. Perché?», disse ridendo. «Perché dovrei cambiare nome? Il mio nome è Massimiliano. Mi piace. Non è Guy o Jean».

«Interessante! E tua madre, e la tua fidanzata? Come ti chiamano?»

«Massimiliano, naturalmente! Ho una mamma, ma non una fidanzata», disse sorridendo.

È un tipo strano, pensò.

«Possiamo parlare in inglese. Così puoi dirmi se ho un accento», suggerì Rita.

«Ma ho detto che non parlo l'inglese».

«Devi pur parlarlo un po'», disse sorpresa.

«Lo capisco, ma non lo parlo».

«Perché no?»

«Non mi piace la lingua», disse senza mezzi termini.

«Dici sul serio?»

«Sì. Ho frequentato una scuola francese, sono cresciuto in un quartiere francofono, lavoro in un ufficio francese. Non ho bisogno di parlare inglese. Siamo nel Quebec, ricordi?». Sorrise ancora.

Oh no, allora è un vero quebecchese, pensò. Non voleva mettersi a discutere di politica.

«Sì. Ma siamo anche in Canada», disse Rita sorridendo.

«Sì, ma *io* vivo nel Quebec. Non ti sei accorta che i segnali sono in francese?»

Sentì puzza di polemiche di lì a poco. Avrebbe dovuto soltanto sorridere e lasciar perdere...

«Allora perché stai aspettando di avere questi libri in inglese?», non poté fare a meno di dire.

«Ho detto che non parlo inglese, ma sono in grado di leggerlo». Ora non stava sorridendo.

Non era sicura se non lo parlava o se si rifiutava di farlo.

«Libri sulla storia di italiani...», disse lui.

«Italiani in *Canada*», sottolineò lei.

«... per la mia tesi», sospirò. «La mia tesi in antropologia. Sugli italiani a Montreal... Écoute», Massimiliano non era contrariato. «Senti non voglio metterti fretta, quindi perché non prendiamo tutti i libri e ci sediamo a un tavolo?»

Rita non sapeva che cosa dire.

«Possiamo dar loro un'occhiata e decidere di quali abbiamo bisogno», disse, guardando il suo pancione.

«Oltretutto devi essere stanca, a stare in piedi qui».

«Sì, buona idea. Mi sto davvero stancando a stare in piedi», disse lei. «Grazie». Era contenta che l'umore fosse cambiato.

Lui prese tutti i libri dallo scaffale. «Questi li porto io», disse.

Lei lo guardò con sospetto.

«Non ti preoccupare, non scapperò con i libri» la prese in giro, come se potesse udire i suoi pensieri.

«Sono un bravo ragazzo italo-quebecchese».

Lei lo seguì lentamente lungo il corridoio.

«A quando il parto?», domandò quando arrivarono ai tavoli. C'era pochissima gente intorno di giovedì sera.

«Fra circa dieci giorni».

«Wow, devi essere proprio una dura», disse divertito. «Una di quelle donne che non rinunciano a niente».

Rita non sapeva come rispondere. Era un complimento, o una critica? Stava prendendo in giro una studentessa incinta?

«Voglio non dover più pensare alla tesi. La sto rifinendo. Cerco approfondimenti, leggo per prepararmi alla discussione. Non ho ancora la data, ma voglio leggere il più possibile prima che arrivi il bambino.

«Anche il padre è italiano?»

«Sì. *Lui* ha i capelli neri e la carnagione olivastra. È nato qui da genitori italiani, e se qualcuno gli chiede di dov'è dice che è di St. Leonard. Non dice che è italiano. È di Montreal per diritto di nascita».

«Ah, sei una signora di St. Leo. Allora sei molto molto italiana».

«Sono di St. Leonard per adozione. Non confondermi con gli stereotipi», disse. Le parole le erano uscite di bocca troppo in fretta.

«Stereotipi? Mi laureo in antropologia, ricordi?»

Sedettero uno di fronte all'altra per i 45 minuti seguenti. Lui prese un libro alla volta e scrisse sul suo taccuino; lei lesse rapidamente alcuni brani di Ramirez, preoccupata di vedersi sottrarre il libro dall'antropologo quebecchese. Alzava gli occhi su di lui di tanto in tanto, e lui sorrideva subito ogni volta. Si sentiva a disagio, ancora insicura su come comportarsi.

Lui mise l'ultimo libro sopra gli altri sul tavolo e il taccuino nella cartella. Aspettò che lei lo guardasse. «Ti chiederei di venire con me a bere un caffè o un bicchiere di vino, ma probabilmente non bevi caffè né vino. E come una buona moglie italiana mi diresti «no» perché il maritino ti sta aspettando».

Lei sorrise all'idea che quell'uomo davvero poco italiano le avesse fatto una domanda e avesse risposto per lei. Guardò l'orologio.

«Sono le 19,30. Vorrei tornare a casa in tempo per mettere a letto le gemelle».

«Gemelle?»

«Sì, ho due bambine».

«Oh. Questo è il tuo terzo figlio?»

«Sì...», rispose esitando.

«Istruita e con un mucchio di bambini. Però. Una brava ragazza italiana». Non la stava prendendo in giro; la sua voce era seria, quasi affettuosa.

«Be'...»

«Sono stato sposato», la sua voce era triste. «Adesso, alla mia età... Sembro giovane, giubbino di jeans e tutto quanto, ma non lo sono. Sono morto molti anni fa, quando l'ho perduta. Sono andato in pezzi, la amavo così tanto. Ho ripreso la mia tesi soltanto quest'anno. L'avevo cominciata anni fa. La terapia, il lavoro...».

Si commosse per la sua franchezza. Non voleva interromperlo.

«Adesso voglio finirla. Venire qui mi riporta indietro; incontrare te, così, senza aspettarmelo...». Sospirò. «Scusami. Sento quasi di conoscerti; non intendevo rovesciarti addosso tutta la mia storia».

«Oh, non fa niente... io...» lei fece una pausa.

«Hai già un bel po' di peso da portare», ridacchiò lui. Stava cercando di tornare a essere il tipo spensierato che aveva incontrato in biblioteca. «Puoi prendere i libri; ho aspettato quindici anni prima di tornare, posso aspettare ancora un paio di settimane o di mesi».

«Ne sei sicuro?». Era sincera. «Probabilmente non avrò il tempo di leggerli tutti».

«Portali a casa», insistette lui.

«Massimiliano», disse Rita teneramente. «Ognuno ha la sua storia. Non è sempre come sembra. Io mi sono innamorata dell'uomo sbagliato... E sì, adesso sto bene. Ma so cos'è la terapia». Sino ad allora lo aveva detto soltanto ad altre donne.

«Dammi il tuo numero di telefono e ti farò sapere quando porterò indietro i libri», disse in tono cordiale.

«Wow, una brava ragazza italiana, incinta, che mi chiede il numero!»
Riserò tutti e due.

«Sono così contento di averti incontrata», disse Massimiliano, mentre scriveva il suo numero su un pezzetto di carta. «Sono venuto qui dopo il lavoro a cercare dei libri... E pare che abbia trovato un'amica».

Rita si avvicinò per prendere il foglietto e sorrise.

Spatial exclusion and the black body in Canadian literature

di Domenico A. Beneventi

There has been a long history of discrimination, exclusion, and racial segregation of Canada's black communities. While they were always a small minority in Canada, particularly before the 1960s, "African Canadians participated in the original settlement of almost every region and major city in Canada", including Montréal, Halifax, and "virtually all the Loyalist communities" (Walker 145). In Montréal and Toronto, housing discrimination directed black communities to areas bordering railway yards, black churches, and the "least expensive districts" (Walker 148) of the city. Census reports and immigration statistics were also deliberately used as a weapon in excluding blacks in Canada through their "deliberate effort to underestimate the black population" (148). Blacks were understood as belonging at the bottom of the socio-economic scale, below other incoming immigrant groups and Native populations, and when jobs were scarce, white ire was directed against them, culminating in violence, the destruction of black churches, and physical expulsion. From the historical disavowal of slavery to tensions emerging from racial profiling, the black body in Canada has consistently been spatially and socially excluded, put under constant surveillance as a threat to middle-class civility and characterized as a contaminant to its cultural hegemony.

Rinaldo Walcott suggests that "writing blackness" has been difficult in this country for blacks have been "an absented presence always under erasure" (27). He refers here not only to the historical denial of slavery and the systemic racism operating in this country, but also to the erasure of the collective memory of the black communities of Atlantic Canada, which George Elliott Clarke resurrects under the

banner of *Africadia*, his attempt to “map a black Canadian geography that is longer and older than the post 1950s black migrations from the Caribbean and more recently continental Africa” (16). Both Walcott and Clarke attempt to revive the “missing” black body in Canadian space, restore it to the nation’s spatial imaginary.

The “Polluting” Wessindian in Multicultural Toronto

As Canada’s largest urban centre, Toronto is the city in which more recent articulations of black identity have taken root. In her collection of short stories entitled *Her Head a Village*, Makeda Silvera represents the harsh realities of urban life for the Caribbean immigrants who come to Canada searching for a land of opportunity and social mobility, only to discover that they are forced to occupy liminal spaces in the city (in ghettos or back alleys, or as live-in domestics in white homes). Furthermore, they occupy a symbolic space “between” the first and third world, a postcolonial and transnational black spatial imaginary which effectively evacuates their “authentic” Caribbean blackness from the white space of Canada.

If the nation is figured as a collective body which expels or neutralizes the other as the abject, then the threshold between the inside and the outside of the body politic in Silvera’s “Caribbean Chameleon” is located at the immigration desk at Pearson International Airport. It is here that the scopic regime differentiates between the docile, unthreatening white bodies of Canadian tourists returning from a sojourn in the “festive” islands of the Caribbean and the errant black bodies of immigrants and live-in domestics. Because black bodies are constructed as suspicious and criminal to whites, they are denied entry. The black body is positioned outside the threshold, scandalous in its attempts to import its third world blackness into first world whiteness. As Manning suggests, “despite that the discourse of generosity and benevolence prevails within the Canadian national imaginary”, Erin Manning points out, “the categories of ‘us’ and ‘them’ remain standard practices at ports of entry” (xvii).

The narrator is a Jamaican domestic worker returning to her job in suburban Toronto. Her rich Jamaican vocal rhythms, outward appearance, and attitude are reproduced through white tourist consumption. While their vestment suggests their facile appropriation of Jamaican cultural codes, attire, and attitude, they are “dressed to kill”, (28) suggesting the implicit role they play in the ostracization of the black body, symbol of her all-too-authentic Jamaican identity: “Tourists with straw baskets, suntan, skin peeling, rum-filled stomach, tang of jerk pork Boston-style. Lignum vitae carvings, calabash gourds, a piece of black coral, earrings out of coconut shell... you can get anything, no problem, as long as there are U.S. dollars” (27).

The ease with which white tourists traverse border spaces, their international mobility, is contrasted to the constricted spaces and reduced mobility which “errant” black bodies are allowed. The gaze of the immigration officer creates the third world subject as trespasser: “JA customs officer has eyes deep in passport, behind desk, trying to figure out whether dis a banana boat passport or what” (28), while white tourists are ignorant of the economic necessities which push Jamaicans toward Canada: “Ah, a well-spent vacation. Why do they want to leave?” (28). When the Jamaican woman is asked the particulars of her trip, she is eyed with suspicion. As the interrogation increasingly angers her, she loses her temper and the immigration officer becomes “frighten like hell” (31) for “he don’t understand the talking of tongues” (31). Her heavy Jamaican accent and black skin are interpreted as signs of her irreducible otherness, while the invasion of her bodily space and the search through her personal effects are ways of controlling her and filtering out her threatening blackness. Rather than being seen as a normal response to the injustice of being treated unfairly, her outrage is seen by the immigration officers and the white tourists as mad spectacle – as the outward manifestation of the inward “savageness” of the unruly black woman: “Officer shout for Royal Canadian Mounted Police to take mad woman away. ‘TAKE HER AWAY. TAKE HER AWAY’, Take this wild savage. Monster. Jungle Beast” (32).

Another writer of Caribbean origin who presents the “body troubles” (Sennett) of the nation is Austin Clarke. Not only is the

“Wessindian” community which Clarke writes about socially and economically trapped within the city, it is threatened by a suffocating whiteness which renders it spatially immobile, suspect, and criminal. Clarke constructs blackness through the careful staging of the black body in white Toronto, one whose excretions and olfactory “otherness” comes to symbolize both its visceral attachments to the Caribbean and its condition of abjection within white urban Canada. In a short story titled “Griff”, for instance, the protagonist is “a black man from Barbados who sometimes denied he was black” (99). Despite his “blasted black man” body, he put on the airs of British sophistication and the “civilized bearing that came with it” (99). He enjoyed taking his wife out to the Cancer Calypso Club located in “the entrails of the city where pimps and doctors and lonely immigrants hustled women and brushed reputations in a brotherhood of illegal liquor” (100). After a night of particularly ribald drinking and dance, he heads out into the city, riding in streetcars filled with white riders who “seemed to realize his blackness more intensely; white people looking at him hard – questioning his presence it seemed. It might be nothing more than the way his colour changed colour, going through a kaleidoscope of tints and shades under the varying ceiling lights of the street cars” (101).

This cannibalistic gaze and racial objectification is similar to that which Fanon experiences in his encounter with the white gaze: “sealed into that crushing objecthood, I turned beseechingly to others... the attitudes, the glances of the others fixed me there, in the sense in which a chemical solution is fixed by a dye” (109). The attempts by white commuters to “fix” the black body into a stable, immobile abject otherness is contrasted remarkably to the “kaleidoscope of tints and shades” of Griff’s black skin as it is traversed by a series of neon lights, suggesting that blackness is “fluid” and can be applied “like paint to anyone who lapses in class or morality” (G.E. Clarke, *Odysseys* 242). The changing shade of Griff’s black skin may also suggest his own attempts to deny his blackness, to shed the negative connotations associated to his colour. Griff’s attempts to elevate himself above his acquaintances at the Calypso Club – particularly the almost blue-black Jamaican construction worker who dances with his wife, and the sense

of himself as a British subject and its attendant privileges, suggest that blackness sits uneasily on his skin.

In another short story titled "The Man", the protagonist is an aging immigrant *flâneur* who wanders the streets of Toronto obsessively collecting newspaper clippings and writing letters to "great men and women around the world" (125), hoping he will make some small social or political impact in a world in which he has become peripheral. Each morning he leaves his apartment, that "centre of gravity from which he is spilled out at eight each morning" (122) and wanders among the ethnic shops of Kensington Market. Clarke configures the black body in urban space as one which transgresses physical and symbolic thresholds, be it in its peripatetic life in a white city, or in its corporeal smells and excretions which spill beyond its own bodily boundaries, thereby "polluting" the white space of an ostensibly multicultural Toronto.

If the Man is an urban *flâneur*, his idleness comes not from bourgeois comfort but from lack of employment. He is lonely and secretive, living "like a bat. Secret and self-assured and self-contained as an island, high above the others in a rooming house; cut off from people, sitting and writing his important letters" (122). He is a pathetic dandy who walks the streets of the city observing and recording, unable to fully participate in the day-to-day economic realities which surround him. Hence, "when morning comes, at eight o'clock he hits the streets, walking in the same two square miles around his home, rummaging through libraries for British and American newspapers, for new words and ideas for letters (122).

One evening during one of his walks, the Man is spotted by a policeman on the street and is interpellated by him: "A policeman looked through the window of his yellow cruiser, stopped him in his wandering tracks, and said, 'What the hell're you doing up here, boy' (123). Because he found himself wandering into an area of the city that is both economically and socially unattainable to him, he is literally stopped in his tracks. His dishevelled black body is rendered criminal, a stain upon white middle class respectability". Git in! Git your black ass in here!"

(124). This “coded” language used by the policeman (Foster 7) suggests the escaped slave narratives of the American south. Rather than being questioned about his reason for being in the area, the officer simply speeds off with his bewildered captive in his charge to Don Mills where he deposits him. The police officer thereby symbolically cleanses the white space of Forest Hill of the defilement represented by the protagonist’s black body. “Many policing practices”, Walcott writes, “situate blackness outside the nation as criminal, deviant other. At the same time, these policies work to contain blackness within the nation; because, as the argument goes, black bodies must be managed, policed and controlled” (123).

The black body in Canadian urban space is either disavowed (much as the long history of slavery in this country has been disavowed), or treated as a threat that must be managed, policed, or rendered harmless through the celebration of the non-threatening, festive black body. If the discourse of multicultural inclusiveness promises economic opportunities and a better future for its Caribbean immigrants, the economic necessities of urban survival in Toronto and its systemic social inequalities make for a nightmarish urban landscape for its black immigrants. For the black community in Halifax, Africville is described in terms of garbage and disease, an abject space on the peripheries of a white city that eventually comes to be associated with black identity itself. As Rinaldo Walcott has suggested, “writing blackness” has been difficult in Canada, for black communities have continually been socially and spatially excluded and marginalized” (120).

Bibliography

- G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- R. CAVELL, *Theorizing Canadian Space: Postcolonial Articulations*, in *Canada: Theoretical Discourse / Discours théoriques. Selected Proceedings, Theoretical Discourse and the Canadian Intellectual Community Conference, Saint-Jovite, Québec, 1992*, a cura di T. GOLDBIE, C. LAMBERT & R. LORIMER, Association for Canadian Studies 1994, pp. 75-104.

- A. CHANADY, *La spatialisation de l'histoire dans la narration*, in *L'espace en toutes lettres*, a cura di R. Bouvet, B. Omari, Éditions Nota Bene, Montreal 2003 (53-73).
- A. CLARKE, *Choosing His Coffin: The Best Stories of Austin Clarke*, Thomas Allen Publishers, Toronto 2003.
- G.E. CLARKE, *Execution Poems*, Gaspereau Press, Wolfville, Nova Scotia 2001.
- G.E. CLARKE, *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing: Vol. 2*, Pottersfield Press, Lawrencetown Beach, Nova Scotia 1995.
- G.E. CLARKE, *Campbell Road Church*, in *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing: Vol. 2*, a cura di CLARKE, Pottersfield Press, Lawrencetown Beach, Nova Scotia 1995.
- G.E. CLARKE, *Salvation Army Blues*, in *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing: Vol. 2*, a cura di CLARKE, Pottersfield Press, Lawrencetown Beach, Nova Scotia 1995.
- G.E. CLARKE, *Odysseys Home: Mapping African-Canadian Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2002.
- F. FANON, *Black Skin White Masks*, Grove Press, New York 1967.
- C. FOSTER, *A Place Called Heaven: The Meaning of Being Black in Canada*, Harper Perennial Canada, Toronto 1996.
- M. FOUCAULT, *Of Other Spaces*, in «Diacritics», 1986, 16.1, pp. 22-27.
- E. GROSZ, *Space, Time, and Perversion*, Routledge, New York 1995.
- D. HARVEY, *Spaces of Hope*, University of California Press, Los Angeles 2000.
- B. HOLIDAY, *Strange Fruit*, di Lewis Allan, in *Lady in Autumn*, Polygram 1991.
- M. KEITH & S. PILE, *Place and the Politics of Identity*, Routledge, New York 1993.
- J. KRISTEVA, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York 1991.
- KRISTEVA, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Paris 1988.
- E.M. KRÖLLER, *The City as Metaphor*, in «Canadian Literature», 2001, 169, pp. 5-10.
- E. MANNING, *Ephemeral Territories: Representing Nation, Home, and Identity in Canada*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

- S. RAZACK, *Introduction: When Place Becomes Race*, in *Race, Space, and the Law: Unmapping White Settler Society*, a cura di RAZACK, Between the Lines, Toronto 2002.
- R. SENNETT, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Norton and Company, New York 1994.
- M. SILVERA, *Her Head a Village and Other Stories*, Press Gang Publishers, Vancouver 1994.
- R. WALCOTT, *Black Like Who? Writing Black Canada*, Insomniac Press, Toronto 2003.
- J. WALKER, *African-Canadians*, in *Encyclopedia of Canada's Peoples*, a cura di PAUL ROBERT MAGOCSI, University of Toronto Press, Toronto 1999, pp. 139-176.
- D. WELTON, *Introduction: Situating the Body*, in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, a cura di WELTON, Blackwell, Oxford 1998, pp. 1-8.
- Writing Canadian Space*. Numero speciale di *Studies in Canadian Literature*, 1998, 23.1.

Comunità nera ed esclusione spaziale nella letteratura canadese

di Domenico A. Beneventi

(traduzione italiana a cura di Luisa Marino)

Le comunità nere in Canada possiedono una lunga storia di discriminazione, esclusione e segregazione razziale. Pur essendo sempre stati una piccola minoranza in Canada, specialmente prima del 1960, «gli Afro-canadesi hanno partecipato alla fondazione di quasi tutte le regioni e le maggiori città del Canada», incluse Montréal, Halifax, e «praticamente tutte le comunità lealiste¹». A Montréal e Toronto, l'emarginazione urbana ha relegato le comunità nere nelle aree a ridosso dei binari ferroviari, delle chiese della comunità nera e dei «quartieri più economici²» della città. I dati del censimento e le statistiche sull'immigrazione in Canada sono stati deliberatamente usati come arma di esclusione con «l'intenzione di discriminare la popolazione nera³». I neri erano considerati l'ultimo gradino della scala socio-economica del Paese, inferiori agli altri gruppi di immigrati e alle popolazioni native, e, quando il lavoro scarseggiava, i bianchi riversavano su di loro la propria indignazione, che culminava in violenza, nella distruzione delle chiese frequentate dalla popolazione nera e nella sua espulsione.

Dalla discriminazione storica degli schiavi alle tensioni emerse a causa della classificazione razziale, la comunità nera in Canada è stata fortemente esclusa sia dal punto di vista sociale che da quello spaziale, è stata tenuta sotto una sorveglianza costante come fosse una minaccia

¹ J. WALKER, *African-Canadians*, in *Encyclopedia of Canada's Peoples*, a cura di PAUL ROBERT MAGOCSI, University of Toronto Press, Toronto 1999, p. 145. Se non diversamente specificato, le citazioni che rimandano a testi in edizioni non italiane sono tradotte da me [N.d.T.].

² *ivi*, p. 148.

³ *ibidem*.

per il benessere della classe media ed è stata classificata come agente inquinante nell'egemonia culturale di quest'ultima. Rinaldo Walcott afferma che «scrivere delle comunità nere» in un Paese come il Canada è stato difficile poiché quella dei neri è stata una «presenza assente sempre soggetta a negazione⁴». Riferendosi, con questo, non solo alla negazione storica della schiavitù e al razzismo sistemico che opera in questo Paese, ma anche alla cancellazione della memoria collettiva delle comunità nere del Canada atlantico, che George Elliott Clarke fa rinascere sotto il nome di Africadia, nell'intento di «creare una mappa geografica nera del Canada, che fosse più antica delle migrazioni successive agli anni cinquanta e comprendesse quelle più recenti provenienti dall'Africa continentale⁵». Sia Walcott che Clarke tentano di recuperare nello spazio canadese la parte scomparsa della comunità nera, restituendola all'immaginario dello spazio della nazione.

Contaminazioni Caraibiche nella Toronto Multiculturale

In qualità di maggiore centro urbano del Canada, Toronto è la città in cui hanno messo le radici le più recenti articolazioni dell'identità nera. Nella sua raccolta di racconti intitolata *Her Head a Village*⁶, Makeda Silvera rappresenta la dura realtà della vita urbana per gli immigrati caraibici che arrivano in Canada cercando una terra di opportunità e di mobilità sociale, per poi rendersi conto di dover occupare gli spazi liminali della città (i ghetti, i quartieri neri, o le case dei bianchi, in qualità di domestici). Questi immigrati occupano, in pratica, la simbolica «terra di mezzo» fra il primo e il terzo mondo, uno spazio nero immaginario, postcoloniale e transnazionale, attraverso cui lo spazio bianco del Canada si libera, di fatto, dei neri caraibici.

⁴ R. WALCOTT, *Black Like Who? Writing Black Canada*, Insomniac Press, Toronto 2003, p. 27.

⁵ G.E. CLARKE, *Execution Poems*, Gaspereau Press, Wolfville, Nova Scotia 2001, p. 16.

⁶ M. SILVERA, *Her Head a Village and Other Stories*, Press Gang Publishers, Vancouver 1994.

Se la nazione si configura come un corpo collettivo che esclude o annulla l'altro considerandolo indegno, allora il confine fra l'intero e l'esterno della nazione in *Caribbean Chameleon* di Silvera coincide con lo sportello immigrazione dell'Aeroporto Internazionale di Pearson. È qui che la mutazione del regime scopico opera una distinzione fra i turisti canadesi, la docile, inoffensiva comunità bianca che ritorna da un viaggio nelle «festose» isole caraibiche, e i gruppi di immigrati e di domestici. Siccome i neri sono percepiti dai bianchi come individui sospetti e criminali, viene loro negato l'ingresso nel Paese. La comunità nera resta fuori dal confine, nel suo tentativo scandaloso di importare la propria negritudine da terzo mondo nella bianchezza del primo mondo. Eppure Erin Manning afferma: «nonostante questo, nell'immaginario nazionale canadese prevale la retorica della generosità e della benevolenza», e sottolinea: «la categorizzazione “noi”/“loro” rimane una pratica standard nei porti d'entrata⁷».

La narratrice è una domestica giamaicana che torna al suo lavoro nella periferia di Toronto. I ritmi giamaicani, il suo aspetto esteriore e il suo comportamento sono presentati attraverso la propensione al consumo dei turisti bianchi. Se da un lato il modo di vestire di questi ultimi suggerisce una banale appropriazione dei codici culturali, del modo di vestire e di comportarsi tipicamente giamaicano, i turisti si vestono comunque «con un certo stile⁸», cosa che rimanda al loro ruolo implicito nell'ostracizzare il corpo nero, simbolo indiscusso dell'identità giamaicana della donna: «I turisti con i cappelli di paglia, l'abbronzatura, la pelle screpolata, la pancia piena di rum, il sapore del maiale arrosto al *jerk* cucinato “alla Boston”. Le incisioni sul legno di guaiaco, le zucche lagenarie, un pezzo di corallo nero, orecchini fatti col guscio di noce di cocco... puoi avere tutto quello che vuoi, senza problemi, finché hai i dollari americani⁹».

⁷ E. MANNING, *Ephemeral Territories: Representing Nation, Home, and Identity in Canada*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, p. xviii.

⁸ M. SILVERA, *Her Head a Village and Other Stories*, cit., p. 28.

⁹ *ivi*, p. 27.

La facilità con cui i turisti bianchi attraversano i confini, la loro mobilità internazionale, ha per contrasto gli spazi costretti e la ridotta mobilità consentita ai «migranti» neri. Lo sguardo dell'agente di immigrazione fa sentire quelli del terzo mondo degli intrusi: «l'ufficiale di dogana ha gli occhi fissi sul passaporto, dietro lo sportello, e cerca di capire se si tratti di un passaporto facile, da barcone, o qualcosa di simile¹⁰», mentre i turisti bianchi ignorano le necessità economiche che spingono i giamaicani verso il Canada: «ah, è stata una vacanza bellissima. Perché loro vogliono andarsene?¹¹». Quando chiedono alla signora giamaicana particolari sul suo viaggio, la guardano con sospetto. Le domande innervosiscono la donna sempre di più, fino a farle perdere la pazienza, allora l'agente di immigrazione comincia a «spaventarsi a morte¹²» perché «non capisce cosa la donna stia dicendo¹³». Il forte accento giamaicano e la sua pelle scura vengono percepiti come segnali di un'alterità irriducibile, mentre la perquisizione corporea e quella dei suoi effetti personali sono modi per controllarla e per sorvegliare la sua negritudine minacciosa. Piuttosto che essere considerata come la normale riposta all'ingiustizia di essere stata trattata in maniera sgradevole, la reazione della donna viene vista da dagli agenti d'immigrazione e dai turisti bianchi come una scenata folle, come la manifestazione esteriore della natura «selvaggia» di una nera testarda: «l'agente urla affinché la polizia porti fuori la folle. “PORTATELA VIA. PORTATELA VIA”», Portate via questa selvaggia. Mostro. Bestia della giungla¹⁴».

Un altro scrittore di origini caraibiche che presenta i «problemi del corpo della nazione¹⁵» è Austin Clarke. La comunità caraibica di cui parla Clarke, la cosiddetta comunità dei *Wessindian*, non è solo intrappolata socialmente ed economicamente nella città, ma è anche minacciata da una bianchezza soffocante che la rende immobile

¹⁰ *ivi*, p. 28.

¹¹ *ibidem*.

¹² *ivi*, p. 31.

¹³ *ibidem*.

¹⁴ *ivi*, p. 32.

¹⁵ R. SENNETT, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Norton and Company, New York 1994.

nello spazio, sospetta e criminale. Clarke costruisce la negritudine attraverso un'attenta presentazione della comunità nera nella Toronto bianca, una comunità i cui umori e la cui «alterità» olfattiva simboleggino sia un attaccamento viscerale ai Caraibi sia una condizione di emarginazione nel contesto urbano canadese. In un racconto intitolato *Griff*, ad esempio, il protagonista è un «nero originario delle Barbados che talvolta nega di essere nero¹⁶». Nonostante il proprio corpo «maledettamente nero», si dà arie da inglese sofisticato «con tutte le conseguenze che questo comporta¹⁷». Gli piace portare sua moglie al Cancer Calypso, il club che si trova «in centro città dove ruffiani e dottori e immigrati soli abbordano le donne e si sciacquano la reputazione in un mix di liquori illegali¹⁸». Dopo una notte di eccessi, di alcol e di musica, comincia a vagare per la città, spostandosi in tram pieni di passeggeri bianchi che «sembrano accorgersi della sua negritudine in modo ancora più intenso; i bianchi lo guardano con asprezza, sembrano interrogarsi sulla sua presenza. Può darsi sia per il modo in cui il suo colorito cambia colore, passando per un caleidoscopio di tinte e sfumature alla luce cangiante dei tettucci delle vetture per la strada¹⁹».

Questo sguardo cannibalistico e l'oggettificazione razziale sono simili a quelli provati da Fanon al suo incontro con lo sguardo bianco: «intrappolato in quella terribile oggettificazione, mi sono rivolto agli altri con disperazione... i loro comportamenti, i loro sguardi mi tenevano fissato lì, nello stesso modo in cui un colorante chimico viene fissato con una tintura²⁰». Il tentativo dei pendolari bianchi di «fissare» il corpo del nero in un'alterità stabile, immobile, discriminatoria, contrasta fortemente col «caleidoscopio di tinte e sfumature» della pelle scura di Griff quando viene attraversata da una serie di luci al neon, suggerendo che la negritudine è «fluida» e può essere applicata «come

¹⁶ A. CLARKE, *Choosing His Coffin: The Best Stories of Austin Clarke*, Thomas Allen Publishers, Toronto 2003, p. 99.

¹⁷ *ibidem*.

¹⁸ *ivi*, p. 100.

¹⁹ *ivi*, p. 101.

²⁰ F. FANON, *Black Skin White Masks*, Grove Press, New York 1967, p. 109.

pittura su tutti quelli che mancano di classe o moralità²¹». Il colore cangiante della pelle scura di Griff può anche suggerire i suoi tentativi di negare la propria negritudine, di perdere le connotazioni negative associate al proprio colore. I tentativi di Griff di vantarsi davanti ai suoi conoscenti al club Calypso, soprattutto davanti al muratore giamaicano dalla pelle nerissima che balla con sua moglie, e la percezione di sé come di un inglese con tutti i privilegi che ne derivano, suggeriscono che l'essere nero è una condizione scomoda per lui.

In un altro racconto intitolato *The Man*, il protagonista è un immigrato avanti con gli anni, un *flâneur* che vaga per le strade di Toronto collezionando in maniera ossessiva ritagli di giornale e scrivendo lettere a «grandi uomini e donne in giro per il mondo²²», nella speranza di poter avere qualche piccola risonanza in un mondo in cui si ritrova emarginato. Ogni giorno esce di casa, quel «centro di gravità dal quale viene catapultato alle otto di ogni mattina²³» e vaga fra i negozi etnici di Kensington Market. Clarke presenta la comunità nera nello spazio urbano come una comunità che viola i confini fisici e simbolici, sia attraverso una vita peripatetica in una città bianca, sia attraverso gli odori che emana, odori che sconfinano dal proprio corpo «contaminando», così, lo spazio bianco di una Toronto apparentemente multiculturale.

Se l'uomo è un vagabondo, non lo è a causa dell'indolenza che deriva dal benessere borghese ma a causa della mancanza di un impiego. È una persona sola e schiva, che vive «come un pipistrello. Riservato, sicuro di sé e appartato come un'isola, in una camera ammobiliata in cima a tutte le altre; distante dalle persone, seduto a scrivere le sue lettere importanti²⁴». Un *dandy* patetico che cammina per le strade della città a osservare e prendere appunti, incapace di partecipare pienamente alla realtà economica quotidiana. Perciò, «quando si fa giorno,

²¹ CLARKE, *Odysseys Home: Mapping African-Canadian Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2002, p. 242.

²² A. CLARKE, *Choosing His Coffin: The Best Stories of Austin Clarke*, cit., p. 125.

²³ *ivi*, p. 122.

²⁴ *ibidem*.

si mette per strada alle otto in punto, cammina per i tre chilometri quadrati che circondano casa sua e rovista nelle librerie per trovare giornali inglesi e americani, alla ricerca di nuove parole e idee per le proprie lettere²⁵».

Una sera durante una delle sue passeggiate, un poliziotto adocchia l'uomo per strada e lo interroga: «Un poliziotto lo vide dai finestrini del suo cabinato giallo, gli impedì di proseguire e disse, “Che diavolo ci fai qui, amico”²⁶». Ritrovatosi a camminare a camminare in una zona della città socialmente ed economicamente inaccessibile per lui, gli era stato letteralmente impedito di proseguire. Il suo corpo nero, trasandato, era stato giudicato criminoso, una macchia sulla rispettabilità della classe media bianca. «Entra! Porta qui dentro quel tuo culo nero!²⁷». Il linguaggio cifrato²⁸ usato dal poliziotto richiama la narrativa della fuga degli schiavi neri negli Stati Uniti del sud. Piuttosto che chiedergli il motivo per cui si trovava in quella zona, il poliziotto si dirige in tutta fretta, con il prigioniero attonito in sua custodia, verso il quartiere Don Mills e lo lascia lì. In questo modo ripulisce simbolicamente lo spazio bianco di Forest Hill dalla contaminazione rappresentata dal corpo nero del protagonista. «Molte politiche di sorveglianza», scrive Walcott, «tengono i neri fuori dai confini della nazione poiché giudicati criminali, alterità deviante. Contemporaneamente queste stesse politiche di sorveglianza vengono usate per circoscrivere le comunità nere all'interno della nazione; poiché secondo determinati ragionamenti, queste comunità devono essere guidate, sorvegliate e controllate²⁹».

La comunità nera nello spazio urbano canadese viene rinnegata (così come è stata rinnegata la lunga storia di schiavitù di questo Paese), o considerata come una minaccia da controllare, sorvegliare o rendere il

²⁵ ibidem.

²⁶ ivi, p. 123.

²⁷ ivi, p. 124.

²⁸ C. FOSTER, *A Place Called Heaven: The Meaning of Being Black in Canada*, Harper Perennial Canada, Toronto 1996, p. 7.

²⁹ R. WALCOTT, *Black Like Who? Writing Black Canada*, cit., p. 123.

più possibile inoffensiva attraverso la sua celebrazione come comunità mansueta, festosa. Se la retorica dell'inclusione e del multiculturalismo promette agli immigrati caraibici opportunità economiche e un futuro migliore, la necessità di sopravvivere economicamente nel contesto urbano di Toronto e le disuguaglianze sociali sistemiche producono per gli immigrati neri uno scenario urbano da incubo. La comunità nera di Halifax, Africville, viene descritta come una concentrazione di spazzatura e malattie, uno spazio indecoroso nella periferia di una città bianca che passa ad essere associata all'identità nera stessa. Come ha scritto Rinaldo Walcott «scrivere delle comunità nera» è diventato difficile in Canada, perché queste comunità sono state costantemente escluse e marginalizzate a livello sociale e spaziale³⁰».

Bibliografia

- G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- R. CAVELL, *Theorizing Canadian Space: Postcolonial Articulations*, in *Canada: Theoretical Discourse / Discours théoriques. Selected Proceedings, Theoretical Discourse and the Canadian Intellectual Community Conference, Saint-Jovite, Québec, 1992*, a cura di T. GOLDBIE, C. LAMBERT & R. LORIMER, Association for Canadian Studies 1994, pp. 75-104.
- A. CHANADY, *La spatialisation de l'histoire dans la narration*, in *L'espace en toutes lettres*, a cura di R. Bouvet, B. Omari, Éditions Nota Bene, Montreal 2003, pp. 53-73.
- A. CLARKE, *Choosing His Coffin: The Best Stories of Austin Clarke*, Thomas Allen Publishers, Toronto 2003.
- G.E. CLARKE, *Execution Poems*, Gaspereau Press, Wolfville, Nova Scotia 2001.
- G.E. CLARKE, *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing: Vol. 2*, Pottersfield Press, Lawrencetown Beach, Nova Scotia 1995.

³⁰ *ivi*, p. 120.

- G.E. CLARKE, *Campbell Road Church*, in *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing: Vol. 2*, a cura di CLARKE, Pottersfield Press, Lawrencetown Beach, Nova Scotia 1995.
- G.E. CLARKE, *Salvation Army Blues*, in *Fire on the Water: An Anthology of Black Nova Scotian Writing: Vol. 2*, a cura di CLARKE, Pottersfield Press, Lawrencetown Beach, Nova Scotia 1995.
- G.E. CLARKE, *Odysseys Home: Mapping African-Canadian Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2002.
- F. FANON, *Black Skin White Masks*, Grove Press, New York 1967.
- C. FOSTER, *A Place Called Heaven: The Meaning of Being Black in Canada*, Harper Perennial Canada, Toronto 1996.
- M. FOUCAULT, *Of Other Spaces*, in «Diacritics», 1986, 16.1, pp. 22-27.
- E. GROSZ, *Space, Time, and Perversion*, Routledge, New York 1995.
- D. HARVEY, *Spaces of Hope*, University of California Press, Los Angeles 2000.
- B. HOLIDAY, *Strange Fruit*, di Lewis Allan, in *Lady in Autumn*, Polygram 1991.
- M. KEITH & S. PILE, *Place and the Politics of Identity*, Routledge, New York 1993.
- J. KRISTEVA, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York 1991.
- KRISTEVA, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Paris 1988.
- E.M. KRÖLLER, *The City as Metaphor*, in «Canadian Literature», 2001, 169, pp. 5-10.
- E. MANNING, *Ephemeral Territories: Representing Nation, Home, and Identity in Canada*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.
- S. RAZACK, *Introduction: When Place Becomes Race*, in *Race, Space, and the Law: Unmapping White Settler Society*, a cura di RAZACK, Between the Lines, Toronto 2002.
- R. SENNETT, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Norton and Company, New York 1994.
- M. SILVERA, *Her Head a Village and Other Stories*, Press Gang Publishers, Vancouver 1994.
- R. WALCOTT, *Black Like Who? Writing Black Canada*, Insomniac Press, Toronto 2003.

- J. WALKER, *African-Canadians*, in *Encyclopedia of Canada's Peoples*, a cura di PAUL ROBERT MAGOCSI, University of Toronto Press, Toronto 1999, pp. 139-176.
- D. WELTON, *Introduction: Situating the Body*, in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, a cura di WELTON, Blackwell, Oxford 1998, pp. 1-8.
- Writing Canadian Space*. Numero speciale di *Studies in Canadian Literature* 1998, 23.1.

Translating Sicily: food, memories, identity.
L'universo narrativo di Simonetta Agnello Hornby

di Giuseppina Di Gregorio

Introduzione: il sincretismo di Simonetta Agnello Hornby

Da tanti, troppi anni, in Italia, recensori e critici proclamano su quotidiani e gazzette la morte del romanzo e della poesia. [...] Sicché, a forza di annunci funebri, quando vieni invitato alla presentazione di un nuovo romanzo non sai se stai partecipando a un battesimo oppure a una veglia funebre. Con buona pace delle prefiche, dico che qui non c'è dubbio che stiamo partecipando a un doppio battesimo, di un romanzo e della sua autrice¹.

Con queste parole, durante la presentazione del romanzo d'esordio *La mennulara*, nell'ottobre del 2002, Andrea Camilleri introduceva il lavoro di Simonetta Agnello Hornby, o meglio, lo teneva a battesimo. Tale scelta non risulta di certo scevra di implicazioni, sia in termini di marketing editoriale sia soprattutto per le profonde affinità esistenti tra i lavori di questi due scrittori, tanto da indurre a parlare di una «scuola siciliana» del romanzo contemporaneo², con evidenti rimandi di carattere storico, letterario e culturale.

Di questa introduzione, sono due gli elementi biografici che risultano funzionali alla presente disamina, ovvero il fatto che la scrittrice, palermitana per nascita, abbia vissuto (e continui a vivere) a Londra per più di trent'anni lavorando come avvocato, e che la storia per il suo primo romanzo sia nata durante l'attesa per un ritardo del volo

¹ A. CAMILLERI, Presentazione del libro *La mennulara* di Simonetta Agnello Hornby, presso la libreria Feltrinelli di Via del Babuino, Roma, 20 ottobre 2002, URL: www.vigata.org.

² Tenendo conto anche delle opere di Giuseppina Torregrossa.

Palermo-Londra. Se l'attesa in aeroporto costituisce forse uno degli emblemi della condizione dei «migranti» per scelta, momenti in cui si abita quasi una zona di confine tra due mondi, una sorta di spazio franco, il lavoro scelto dalla Hornby presuppone invece una profonda conoscenza della cultura anglosassone, in quanto il sistema giuridico non è avulso dal contesto, bensì ne è diretta rappresentazione. Una migrazione dunque che approda all'appropriazione di entrambe le culture, apparentemente distanti tra loro, ma che, secondo la scrittrice, presentano al contrario diversi punti di contatto. Il suo personale sincretismo si basa sul concetto di isola, che comporta tanto un'identità certa quanto un'attenzione specifica ai confini territoriali, con una predisposizione all'accoglienza, essendo entrambe le isole da sempre crocevia di popoli, luoghi in cui la multiculturalità si traduce in una commistione concreta di stili di vita (nonostante i recenti avvenimenti della Brexit possano apparire come una nota discordante rispetto al quadro delineato). Inoltre, un ulteriore elemento in comune è rappresentato dall'ironia, sebbene con le dovute differenze: infatti,

[...] mentre quella inglese è ironia pura e pungente, noi siciliani spesso cambiamo l'ironia in sarcasmo. Il sarcasmo è dei vinti, mentre l'ironia è dei vincitori. Ma saremmo capaci di essere ironici. Inoltre noi siciliani siamo curiosi per natura [...]. In questo anche gli inglesi sono curiosi, ma meno perspicaci dei siciliani³.

Prendendo le mosse da tali considerazioni, scopo precipuo di questo lavoro è quello di rileggere due romanzi di Simonetta Agnello Hornby, *La zia marchesa* e *La monaca*, al fine di sottolineare il rapporto esistente tra la tavola, la memoria e l'identità, tanto personale quanto collettiva, sottolineando gli effetti prodotti dalla transcodifica da una lingua all'altra su di un discorso profondamente mediato da due culture così diverse, nondimeno così simili, a cui la scrittrice sente di appartenere.

Una relazione che però non manca di contraddizioni, sebbene si possano considerare più apparenti che reali: se da un lato infatti ne

³ G. ALGOZINO, *Simonetta Agnello: vi spiego la differenza tra siciliani e inglesi*, in «Sicilia & Donna», 28 aprile 2016.

La mia Londra, «autobiografia narrata quasi in forma di un “cunto” siciliano⁴» secondo Algozino, viene esplicitato il rapporto che la lega ad uno dei padri della lingua inglese, Samuel Johnson, e *Vento scomposto* sia stato tradotto in lingua inglese dalla stessa scrittrice, è pur vero che i lavori presi qui in esame portano la firma di traduttori professionisti del calibro di Antony Shugaar e Alastair McEwen. Nelle pagine seguenti, senza alcuna pretesa di esaustività, in quanto il tema meriterebbe una più approfondita analisi, verranno fornite delle nuove coordinate per esplorare l'universo narrativo della scrittrice.

Translations/Adaptations: l'identità siciliana tra ricordi e tavola

La comune matrice siciliana si sostanzia nei romanzi di Andrea Camilleri e di Simonetta Agnello Hornby tanto a livello tematico quanto a livello stilistico: entrambi gli autori infatti si concentrano sulla Sicilia quale micro/macrocosmo per i loro personaggi, sebbene facendo riferimento a piani temporali differenti, e la loro lingua somiglia ad una ricetta della tradizione, in cui elementi a prima vista incompatibili tra loro, come italiano standard e dialetto, si mescolano grazie ad una mano sapiente per regalare sapori e profumi di rara intensità.

Proprio il cibo riveste in questi lavori un ruolo preponderante, in quanto scandisce lo scorrere del tempo e la sua funzione sembra variare a seconda degli stati d'animo dei protagonisti, come ad esempio nel caso dell'ormai celebre Commissario Montalbano, fungendo da palliativo per i momenti di tristezza, «ricompensa» per la soluzione di un caso o semplicemente per recuperare le energie mentali. Inoltre, il cibo contraddistingue degli eventi specifici, dei veri e propri rituali sociali, come ad esempio le «visite», connubio consolidato nel tempo di frasi e leccornie per ogni occasione, dalle nascite ai lutti.

Esaminando alcuni lavori in particolare, come *La voce del violino*, è poi possibile rintracciare un'ulteriore valenza. Con riferimento agli studi condotti da D.A. Cusato nel campo della narrativa ispanoamericana, alcuni sapori/odori della cucina siciliana fungono da elemento

⁴ ibidem.

«desencadenante», permettendo il recupero di ricordi legati all'infanzia del protagonista. Nel romanzo in esame, infatti, Camilleri descrive così le reazioni del suo personaggio:

Senza aspettare la risposta, tagliò due fette da una scanata, le condì con olio d'oliva, sale, pepe nero e pecorino, le sovrappose, gliele diede. Montalbano niscí fora, s'assittò su una panca allato alla porta e al primo boccone si sentì ringiovanire di quarant'anni, tornò picciliddro, era il pane come glielo conzava sua nonna. Andava mangiato sotto quel sole, senza pinsare a niente, solo godendo d'essere in armonia col corpo, con la terra, con l'odore d'erba⁵.

Without waiting for an answer, she cut two slices from a loaf, dressed them in olive oil, salt and black pepper, adding a slice of pecorino cheese, put this all together to form a sandwich, and handed it to him. Montalbano went outside, sat down on a bench next to the door, and, at the first bite, felt forty years younger. He was a little kid again. This was bread the way his grandmother used to make it for him. It was meant to be eaten in the sun, while thinking of nothing, only relishing being in harmony with one's body, the earth, and the smell of the grass⁶.

Queste parole rendono esplicito il legame atavico esistente tra la cucina e l'identità, che permea la cultura siciliana. Il pane caldo condito da pecorino, olio e pepe nero, è parte integrante dell'infanzia di Montalbano, e il sapore rimanda, e allo stesso tempo rappresenta, un ricordo che permette di riscoprire sentimenti ormai sopiti, quasi una chiave per rivivere una serenità dimenticata che solo la spensierata infanzia può regalare, e che solo l'inebriante paesaggio siciliano può descrivere. E ancora, in *La pista di sabbia*, la percezione visiva si lega inscindibilmente al gusto, in quanto la visione della lampara di notte funge da catalizzatore per una compenetrazione di stimoli visivi, olfattivi e gustativi, che danno corpo e che a loro volta sono determinati dal ricordo:

⁵ A. CAMILLERI, *La voce del violino*, Sellerio, Palermo 1997, p. 103.

⁶ A. CAMILLERI, *The Voice of the Violin*, Picador, Londra 2006, p. 121.

'Mproviso, tra palato e lingua, gli acchianò il sapore di una linguata appena frita. Agliuttà a vacante. Aviva deci anni quanno sò zio se l'era portato per la prima e ultima volta a piscari con la lampara [...] ⁷. Appena le linguatae si erano mise a friiri, l'aduri gli aviva fatto smorcare il pititto. Se l'era mangiata, tinennola supra un foglio di giornali e abbrusciannosi la vacca e la mano. Nei quarantasei anni appresso, non aviva mai più ritrovato quel sapore ⁸.

At once a taste of lightly fried sole came back to him, between the tongue and palate. He swallowed emptily. He was ten years old when his uncle took him night-fishing with a jacklamp for the first and last time [...]. ⁹.

As soon as the sole began frying, the smell whetted his appetite. He held it over a sheet of newspaper as he ate it, burning his mouth and hands. In the forty-six years that had passed since that night, he had never experienced the same taste again ¹⁰.

La lingua utilizzata da Camilleri, o meglio il suo idioletto, è caratterizzata da *code switching*, *code mixing* e *lexical hybridisms*, per questa ragione le scelte operate da Stephen Sartarelli, come spiegato dallo stesso traduttore in un intervento ormai divenuto famoso durante il convegno *Letteratura e storia. Il caso Camilleri* tenutosi a Palermo nel marzo del 2002, sono dovute al ruolo differente giocato dai dialetti nel mondo anglosassone, e dunque alla necessità di non modificare la genuinità dell'originale, coniugandola però alle esigenze editoriali, che raramente consentono devianze dalla norma. Di conseguenza, piuttosto che prendere posizione in maniera netta nei confronti di un *forenizing approach* o *domesticating approach*, sarebbe più opportuno parlare di un compromesso atto a rendere il complesso sistema referenziale, optando per approcci diversi a seconda della sezione da tradurre, per raggiungere quello che Newmark, tra i tanti, definisce come *equivalence in effect*.

⁷ A. CAMILLERI, *La pista di sabbia*, Sellerio, Palermo 2007, p. 77.

⁸ *ivi*, p. 80.

⁹ A. CAMILLERI, *The Track of Sand*, Picador, Londra 2010, p. 49.

¹⁰ *ivi*, p. 51.

Allo stesso modo, sebbene non nella stessa misura, i testi della Hornby presentano le stesse criticità nella traduzione e potenzialità per la lettura, tanto da spingere Camilleri a descrivere la lingua in questi termini:

[...] ma cosa stanno a significare, all'interno di una scrittura che appare volersi muovere come il pacato e placato scorrere di un fiume, quei piccoli gorgi, quei mulinelli che frequentemente increspano la superficie dell'acqua? Mi riferisco all'intervento di costruzioni e parole dialettali che maliziosamente affiorano di tratto in tratto. Sono frasi e parole non messe lì come l'uva passa su un dolce, ma costituiscono parte integrante e insostituibile di una scrittura che trova la forza, la capacità di produrre anticorpi a se stessa¹¹.

Un lingua dunque che si colloca a metà tra l'italiano standard e l'italiano regionale, con l'utilizzo di specifiche forme o termini dialettali, per quanto riguarda il romanzo d'esordio, mentre i successivi sono caratterizzati da un influsso preminente del dialetto siciliano.

Il meraviglioso *sensuous understanding*, per richiamare il giudizio di D.H. Lawrence sulle opere di T. Hardy, dimostrato da Andrea Camilleri, per alcuni versi si ritrova tra le pagine di Simonetta Agnello Hornby, soprattutto quando, alcune pectanze della tradizione vengono utilizzate alla stregua di una lente per meglio interpretare la poliedrica società siciliana, sottolineando il ruolo delle donne in un mondo composto apparentemente da soli uomini e regalando dei ritratti femminili di estrema bellezza, attraverso una profonda analisi psicologica. Le ricette dunque, come già in Camilleri, scandiscono il tempo e rappresentano la tradizione, rinforzando allo stesso tempo l'identità, sia come parti della comunità sia come singoli individui. In *La monaca* ad esempio, viene descritta una delle feste religiose più importanti di Palermo:

E senza aspettare la moglie, don Peppino Padellani tirò il panno dalla cesta rivelando i quadrati di sfincione disposti accuratamente a spina

¹¹ A. CAMILLERI, Presentazione del libro *La mennulara* di Simonetta Agnello Hornby, cit.

di pesce, ogni strato separato dall'altro da fogli di carta oleata. L'aroma sbummicò impetuoso¹².

[...] Ogni 15 agosto, i Padellani iniziavano le celebrazioni della festa dell'Assunzione della Vergine la mattina, offrendo sfincione caldo a tutte le persone di casa – cocchieri, garzoni e servitù. Quel giorno soltanto, don Peppino, donna Gesuela e le figlie si mescolavano con loro e li trattavano da pari – ma non viceversa¹³.

Without even waiting for his wife, Don Peppino Padellani whisked the cloth off the hamper, unveiling carefully arranged, overlapping squares of the Sicilian-style pizza, each layer protected by lengths of oiled paper. The aroma of *sfincione* wafted impetuously through the air¹⁴.

[...] Every August 15, the Padellanis began celebrating the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary first thing in the morning, offering piping hot *sfincione* to the entire household – coachmen, stable boys, and house servants alike. On that day, and that day alone, Don Peppino, Donna Gesuela, and their numerous daughters mingled with the help and treated them as equals though the reverse did not apply¹⁵.

In questo caso, l'identità di Agata, la protagonista, è strettamente legata ai rituali della sua famiglia, come questo tentativo di riconsiderare le classi sociali, di cui lo «sfincione» diventa quasi simbolo. A tal proposito, in merito alla traduzione, si opta per una definizione che introduca la pietanza come *the Sicilian-style pizza*, per poi tornare all'utilizzo del termine originale.

Inoltre, il cibo rappresenta qui una questione di genere, considerando tanto il ruolo svolto dalle suore quanto quello di balie e cuoche nella trasmissione delle ricette, dunque nel preservare una tradizione principalmente orale, basata sui racconti che sfidano il passare del tempo di generazione in generazione, come viene descritto ne *La zia marchesa*:

Guglielmo aveva adottato la tradizione dei Lattuca, considerata volgare e quasi imbarazzante dai parenti cittadini. Preparava lui stesso il

¹² S. AGNELLO HORNBY, *La Monaca*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 13.

¹³ *ivi*, p. 15.

¹⁴ S. AGNELLO HORNBY, *The Nun*, Europa Editions, New York 2012, p. 16.

¹⁵ *ivi*, p. 17.

pezzo forte della mangiata: un taganu che sfamava cento persone. [...] Consisteva di un timballo di maccheroni, ragù e salsicce, condito con formaggio, su cui si versavano cento uova sbattute. [...] Costanza si divertiva: quella era l'unica occasione in cui il nonno trattava le fimmine di servizio da pari a pari, come lei invece faceva ogni giorno¹⁶.

Guglielmo had adopted a tradition of the Lattuca family that was considered vulgar and almost embarrassing by his relatives from Palermo. He personally prepared the main dish: a *taganu* large enough to feed a hundred people. [...] It was a timbale of macaroni, ragù and sausages, seasoned with cheese, over which one hundred beaten eggs were poured. [...] Costanza had fun; this was the only occasion on which her grandfather treated the serving women as equals, as she did everyday¹⁷.

Sebbene all'apparenza questo paragrafo non presenti particolari difficoltà di traduzione, in realtà avvengono due cambiamenti rilevanti: con la traduzione di «traditional dish» al posto di «piatto popolare», e di «relatives from Palermo» con «parenti di Palermo», la descrizione perde intensità, divenendo quasi neutra, priva di quella distanza interposta tra i nobili di città e quelli di campagna che mangiano come e con i contadini. Le preferenze di Shugaar e McEwen si inseriscono nella strada individuata da Sartarelli, ma la ricchezza semantica è tale da non poter essere resa per intero, sebbene esista una buona approssimazione.

Diverse sono le affinità esistenti tra questi due lavori di Simonetta Agnello Hornby, ma fra tutte spicca il percorso intrapreso dalle due protagoniste, Costanza e Agata: attraverso gli odori e i sapori della cucina siciliana affrontano un percorso che le condurrà ad apprezzare i prodotti della terra, recuperando il contatto perduto con il loro corpo, con la loro vera identità, giungendo ad una rinascita come donne. Ne *La zia marchesa*, Costanza Safamita trova pace e il giusto slancio per ricomporre nuovamente la «treccia della vita» proprio negli odori:

Piangeva nel suo letto. Né la musica, né il ricamo, né le tartarughe, né il giardino, niente le dava conforto. [...] Scese nelle cucine e andò

¹⁶ S. AGNELLO HORNBY, *La zia marchesa*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 104.

¹⁷ S. AGNELLO HORNBY, *The Marchesa*, Picador, New York 2008, p. 99.

nei riposti – li aveva organizzati come quelli di Sarentini. Sola, apriva i sacchi delle provviste, odorava la frutta, i formaggi, l'olio, il vino; a distanza di anni, riviveva la sua iniziazione all'olfatto¹⁸.

She wept in her bed. Neither music, nor embroidery, nor the tortoises, nor the garden, nor anything else gave her comfort. [...] She went down to the kitchens and headed for the pantries, which she had organised like those in Sarentini. Alone, she opened the sacks of provisions, smelling the fruit, the cheeses, the oil, and the wine; years later, she was reliving her initiation into the world of smells¹⁹.

Qualcosa di molto simile accade anche all'altra protagonista, Agata, mentre impara il processo della panificazione attraverso la guida esperta delle consorelle, che la condurrà verso una pienezza dell'essere ancora sconosciuta:

Le risposte alle domande di Agata venivano sole sole mentre lavorava la pasta lievitata e manipolava, dava forma e consistenza e decorava il pane. Quel pane viveva. I sensi acerbi della quindicenne si risvegliavano, e gioivano²⁰.

Agata found answers to her questions only when she was kneading the risen dough, when she was shaping it, hefting it and giving it bulk, and decorating the bread. The bread became a living thing, then. The sharp, ripening senses of that fifteen-year old girl were reawakening, to a quickening feeling of joy²¹.

Conclusioni

L'universo narrativo di Simonetta Agnello Hornby potrebbe essere definito come un caleidoscopio di colori, suoni, odori e sapori che nascono da due culture differenti per fondersi insieme in qualcosa di familiare e insolito al tempo stesso. Un universo popolato da donne che

¹⁸ S. AGNELLO HORNBY, *La zia marchesa*, cit., p. 256.

¹⁹ S. AGNELLO HORNBY, *The Marchesa*, cit., p. 260.

²⁰ S. AGNELLO HORNBY, *La monaca*, cit., p. 141.

²¹ S. AGNELLO HORNBY, *The Nun*, cit., p. 160.

dimostrano una non comune forza di volontà, anche quando decidono di seguire il corso degli eventi, e che, come nei romanzi di Giuseppina Torregrossa, sembrano voler presagire, o forse auspicare, il riscatto di una terra, più che di una singola donna. Anche se ad alcune protagoniste è riservata una sorte migliore che ad altre, ciò che le accomuna è la rinascita attraverso gli odori e i sapori della cucina siciliana, quasi rappresentasse un varco per arrivare alla parte più recondita del loro essere.

Il rapporto con il mondo anglofono, poi, non è rappresentato solo dal codice, bensì è parte integrante della trama. Si pensi ad esempio James Garson, che con i suoi libri salverà la vita di Agata Padellani, per poi iniziare insieme una nuova vita, o al padre biologico di Costanza Safamita, un ragazzo irlandese che lavora nelle miniere dei baroni e che regalerà alla piccola il rosso intenso dei suoi ricci. Delle protagoniste che sembrano dunque racchiudere in sé i due mondi a cui la scrittrice sente di appartenere, a riprova dell'esistenza di «quel filo “aereo” che mi consente di mantenere un legame fra i miei due paesi²²».

Bibliografia

- S. AGNELLO HORNBY, *La mennulara*, Feltrinelli, Milano 2002.
 S. AGNELLO HORNBY, *La zia marchesa*, Feltrinelli, Milano 2004.
 S. AGNELLO HORNBY, *The Marchesa*, trad. it. a cura di A. MCEWEN, Picador, New York 2008.
 S. AGNELLO HORNBY, *La monaca*, Feltrinelli, Milano 2010.
 S. AGNELLO HORNBY, *The Nun*, trad. it. a cura di A. SHUGAAR, Europa Editions, New York 2012.
 G. ALGOZINO, *Simonetta Agnello: vi spiego la differenza tra siciliani e inglesi*, in «Sicilia & Donna», 28 aprile 2016.
 M. BAKER, *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge, New York 2001.
 S. BASSNETT, *Translation Studies*, Routledge, Londra-New York 2002.

²² S. AGNELLO HORNBY, *La Mennulara*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 209.

- L. BEREZOWSKI, *Dialect in Translation*, Uniwersytetu Wrocławskiego, Wydawn 1997.
- M. BERRETTA, *Il parlato italiano contemporaneo*, in *Storia della lingua italiana: Scritto e parlato*, a cura di L. SERIANNI e P. TRIFONE, Einaudi, Torino 1994.
- G. BERRUTO, *Le varietà del repertorio e Varietà diamesiche, diastatiche, diafasiche, La variazione e gli usi*, in *Introduzione all'italiano contemporaneo*, a cura di AA.VV., Laterza, Bari 1993.
- A. CAMILLERI, *La voce del violino*, Sellerio Editore, Palermo 1997.
- A. CAMILLERI, *The Voice of the Violin*, trad. it. a cura di Stephen Sartarelli, Picador, Londra 2006.
- A. CAMILLERI, *La pista di sabbia*, Sellerio Editore, Palermo 2007.
- A. CAMILLERI, *The Track of Sand*, trad. it. a cura di Stephen Sartarelli, Picador, Londra 2010.
- A. CAMILLERI, Presentazione del libro *La mennulara* di Simonetta Agnello Hornby, presso la libreria Feltrinelli di Via del Babuino, Roma, 20 ottobre 2002, URL: www.vigata.org.
- J.M. DODDS, *Aspects of Literary Text Analysis and Translation Criticism*, Campanotto editore, Udine 1994.
- U. ECO, A. MCEWEN, *Experiences in Translation*, University of Toronto Press, Toronto 2008.
- D. KATAN, *Translating Cultures: an Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, St. Jerome, Manchester 1999.
- P. NEWMARK, *Paragraphs on Translation*, Multilingual matters, Clevedon 1993.
- P. NEWMARK, *More Paragraphs on Translation*, Multilingual Matters, Clevedon 1998.
- S. SARTARELLI *L'alterità linguistica di Camilleri in inglese*, in *Il caso Camilleri. Letteratura e storia. Atti del convegno*, Sellerio, Palermo 2002 (213-219).
- L. VENUTI, *Translator's Invisibility: a History of Translation*, Routledge, Londra-New York 1995.
- L. VENUTI, *The Scandals of Translation: towards an Ethics of Difference*, Routledge, Londra-New York 1998.

In-between spaces: il «marranismo» culturale e metodologico di René Girard e Edgar Morin

di Nino Arrigo

1. *Migranti e «marrani»*

La biografia di Edgar Morin sembra fornirci un illuminante esempio di come la migrazione possa diventare una categoria dello «spirito», un utile grimaldello metodologico nella cassetta degli attrezzi di un critico e, senza eccessive pretese, anche un modello di «nuovo umanesimo», in questa «età del ferro planetaria» ancora alla sua alba, per dirla ancora con Morin:

Non ho smesso di essere in cammino. La mia vita è stata e continua a essere in movimento, errante, ricca di meandri, agitata da ogni parte dalle mie aspirazioni molteplici e antagoniste. Ho sempre obbedito ai miei demoni, ma gli eventi e il caso hanno creato delle discontinuità, trasportandomi là dove non sapevo di dover andare, ma dove ritrovavo, comunque, i miei demoni. Ho continuato a muovermi da un ambiente all'altro, ad aggirarmi nella società e anzi nelle società, rifiutandomi di restar chiuso in una casta (soprattutto in quella intellettuale). Sono rimasto fedele alla «concezione sintetica» della vita. Ho sempre creduto che alle mie «traversate del deserto» si sarebbero alternate delle oasi, e in effetti le oasi dello spirito e del cuore hanno scandito quelle traversate. Ho subito l'alternarsi traversata/oasi come un destino impostomi dall'esterno, dalle condizioni storiche. Si trattava invece di stati interiori personali: i due demoni contrari che hanno abitato il mio animo, quello della dispersione e del ritorno in me stesso. Mi sono più volte perso, fino a sentirmi smembrato; ma dopo, ritrovatomi, ho rimesso assieme e utilizzato proprio gli elementi che avevo dissipati nei periodi di dispersione. Non ho fatto altro che ricominciare ogni volta da capo [...] Sono stati proprio questi cicli di deserti e oasi, dispersione e concentrazione, a creare la mia via. Questa è la via, non quella che io stesso mi ero tracciato, ma

quella tracciata dal mio andare: *Caminante no hay camino, camino se hace al andar*¹.

La rinnovata attenzione di Morin per il soggetto, a dispetto di qualsivoglia sociologia determinista, e di qualsiasi primato dell'ambiente sociale sull'individuo, è la conseguenza di quel mutamento di paradigma nella scienza che, dal riduzionismo, muove verso la complessità. Morin preferisce attribuire i propri cambiamenti esistenziali a stati interiori, all'influenza dei propri demoni, piuttosto che all'influenza dell'ambiente e della storia. E la sua condizione di «esiliato», «migrante», «marrano» e «post-marrano» saranno la felice premessa per il suo nomadismo disciplinare e la costruzione del suo *Metodo*².

Una situazione biografica per certi versi analoga a quella di Morin è ben rappresentata dal fondatore della «teoria mimetica», René Girard. È ancora la migrazione, infatti, a scandire tanto la vita, quanto la monumentale opera del pensatore francese. E non è forse la migrazione, l'espulsione dal contesto sociale di appartenenza, la pena che devono scontare quelle «vittime innocenti», la cui «voce flebile» Girard non ha mai smesso di ascoltare?³

René Girard nasce ad Avignone, in Francia, nella sera del 25 dicembre 1923. Verrà, in seguito, battezzato con il nome di René Noël Theophile. Il nostro autore nasce, dunque, nel giorno in cui tutto il mondo occidentale festeggia il Santo Natale, di cui finirà per portare anche il nome e, come se non bastasse, nella città che ospitò il papato durante il suo «esilio» del XIV secolo (passato alla storia come «cattività avignonese»). Una felice coincidenza per un pensatore che, nel cuore della sua

¹ E. MORIN, *I miei demoni* [1994], Meltemi, Roma 1999, pp. 211-12.

² Di Edgar Morin oltre alla sua monumentale opera di elaborazione del *Metodo* (manifestamente antitetica all'impostazione cartesiana, a partire dalla sua dimensione), giunta ormai al suo settimo volume, segnaliamo anche: *Introduzione al pensiero complesso* [1990], Sperling & Kupfer, Milano 1993; *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], Raffaello Cortina, Milano 2000, sintesi illuminante delle nuove coordinate del pensiero complesso indirizzate verso una riforma (quanto mai utile ed auspicabile) dei programmi d'insegnamento, tenendo conto della tensione generata dalla doppia prospettiva «locale-globale»; *I miei demoni*, cit.

³ R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cesar de Castro Rocha* [2000], Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 183.

teoria e della sua ricerca, porrà l'accento proprio sul Cristianesimo. Ecco come lo stesso Girard sintetizza il suo periodo avignonese:

Ho avuto un'infanzia felice. Sono cresciuto in un ambiente sereno e confortevole, in una normale famiglia della Francia meridionale. Sono il secondo di cinque tra fratelli e sorelle. Mio padre era direttore della biblioteca e del museo di Avignone. Era anche il conservatore del Castello dei Papi, la più grande fra le fortezze medievali in Francia, e si occupava di varie ricerche archeologiche che riguardavano la città. Anche mia madre era sul genere intellettuale. Si interessava di musica e di arte. Penso sia stata una delle prime donne a conseguire il baccalauréat nella sua zona. Mia madre veniva dal sud della Francia, mentre mio padre era in parte avignonese e in parte della Francia centrale. Mio padre era un francese tipico, cioè un anticlericale dal punto di vista religioso e un buon esempio di quello che in Francia chiamiamo radical socialiste, nella tradizione dei vecchi partiti di sinistra e della Terza repubblica francese. Mia madre era cattolica e veniva da una famiglia conservatrice con uno status sociale superiore al nostro. Era una cosa comune in Francia avere una madre cattolica e un padre anticlericale [...] Mia madre era una buona cattolica, ortodossa, ma piuttosto liberale. Ho smesso di andare in chiesa quando avevo 12 anni. E da quel momento non ci sono più andato fino all'età di 38 anni. Tuttavia sarebbe sbagliato dire che non ci sono elementi cattolici nel mio retroterra culturale. Ho frequentato il liceo di stato comprese le ore facoltative di religione. Vorrei aggiungere: mia madre era cattolica e intellettuale [...] Aveva imparato anche un po' d'Italiano e mi ricordo che ci leggeva *I promessi sposi* di Manzoni [...] Ho completato il mio baccalauréat nel 1940 [...] mio padre mi consigliò di prepararmi per la scuola di medievistica che lui stesso aveva frequentato a suo tempo [...] mi ricordo quanto la odiavo! [...] Era molto positivista nel metodo e si dovevano condurre ricerche d'archivio, curare manoscritti e cose del genere [...]. Non studiavo con piacere i corsi erano aridi e nozionistici [...]. Il mio primo interesse letterario è stato Proust, cosa che suscitava la più sentita disapprovazione da parte dei miei amici, perché al tempo il romanzo in generale, e Proust in particolare, erano considerati terribilmente *démodé* e *dépassé* [...] l'atmosfera estetica e intellettuale in cui mi trovavo mi era estranea. Senza volerlo ammettere, cercavo di liberarmene⁴.

⁴ R. GIRARD, *Origine della cultura*, cit., pp. 1-4.

Il dato interessante ad emergere qui, è che Girard non seguirà affatto il «modello» del padre nella professione di archivista, giudicata eccessivamente «arida», e neppure in materia di fede e di ideologia dove, a lungo andare, seguirà, piuttosto, le orme della madre. Il pensatore di Avignone, inoltre, risulta totalmente estraneo all'ambiente culturale della Francia del suo tempo, dove i suoi interessi incontrano «la più sentita disapprovazione» da parte della cerchia dei suoi amici. Girard non diverrà «profeta in patria». Sceglierà la via dell'«esilio», della «migrazione», accolto dai dipartimenti delle Università statunitensi, dove porterà a termine una brillante carriera.

2. *Morin e il pensiero complesso*

Il mondo in cui viviamo, il mondo postmoderno dominato dalla tecnica e da un'economia che si afferma sempre più su scala planetaria, è un mondo complesso. Un mondo però, le cui pretese illuministiche e razionalistiche, a lungo *totem* della scienza moderna, non riescono a sconfiggere definitivamente le grandi paure dell'uomo e a spiegarne le sue manifestazioni più elevate: le emozioni, la poesia, l'arte, tutto quanto provenga dalla cosiddetta sfera irrazionale e l'origine stessa della razionalità. La paura dell'incerto, la paura della morte e la paura dell'«altro» vengono tuttora esorcizzate, a dispetto di qualsivoglia razionalità «laica» e scientifica, attraverso il ricorso alle antiche pratiche religiose e superstiziose.

Da qui l'esigenza di un metodo, inteso ancor più che come «programma» come «strategia» aperta ed evolutiva⁵, che ci riveli la natura nella sua doppia veste di ordine e disordine, l'uomo nella sua doppia veste di *sapiens* e *demens*, la verità nella sua doppia accezione di ragione e follia. Di una razionalità che riconosca come impossibile la definitiva emancipazione da forme mitiche di pensiero e accetti un «pensiero

⁵ E. MORIN, E.R. CIURANA, R.D. MOTTA, *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, Armando, Roma 2004, pp. 37-39.

doppio⁶», dove *mythos* e *logos* siano due facce di una stessa medaglia, e si faccia garante di una laicità di pensiero che rinunci, una volta per tutte, alle pretese assolutistiche di uno scetticismo a tutti i costi, alimentandosi della tensione tra il dubbio e la fede.

Da qui le sfide che la complessità – attraverso uno dei suoi più illuminanti teorici e divulgatori, Edgar Morin –, ci prospetta, per mutare il nostro pensiero «semplice» in un «pensiero complesso» che sia in grado di conoscere la propria conoscenza, per convertire la nostra testa «ben piena» in una «testa ben fatta».

Ma anche un'esigenza concreta, quella di rinegoziare il nostro umanesimo, che passi, paradossalmente, attraverso un «antiumanesimo», attraverso la consapevolezza cioè, che l'uomo non è affatto il fine ultimo del creato, il suo centro.

Ritorna qui, gravido di conseguenze, un problema tanto caro agli scrittori degli inizi del secolo scorso, quello dello spaesamento e della «perdita del centro», che ha come *pendant* l'ingresso in letteratura di una fitta serie di personaggi inetti, «antieroi⁷» che si oppongono agli eroi ottocenteschi. Problema niente affatto sfuggito alla sensibilità ironica e paradossale di Luigi Pirandello che – nella premessa ad uno dei suoi più noti romanzi, *Il fu Mattia Pascal*⁸ –, ne attribuisce la colpa a Copernico, lo scienziato che per primo aveva spodestato la terra dal centro dell'universo. Ma è un problema che adesso necessita, senz'altro, di nuove e ben più convincenti risposte. È curioso infatti, come oggi siano proprio gli eredi di Copernico, Galileo e Newton, a riproporre l'«argomento di Bellarmino» per rifiutare la «scienza nuova» in nome di quella «scienza classica», alle cui pretese di verità, ancora af-

⁶ Cfr. *Il doppio pensiero (Mithos-logos)*, in E. MORIN, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* [1986], Raffaello Cortina 2007, pp. 169-195.

⁷ Per il passaggio dalla figura «moderna» di antieroe a quella «postmoderna» di «posteroe» cfr. P. CARRAVETTA, P. SPEDICATO, *Postmoderno e letteratura: percorsi e visioni della critica in America*, Bompiani, Milano 1984, p. 18

⁸ L. PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, in *Tutti i romanzi*, a cura di G. CROCI e C. SIMIONI. Mondadori, Milano 1984.

fermate all'insegna dell'empirismo e della razionalità analitica, sembra sfuggire gran parte della dimensione del reale.

La scienza della complessità è dunque una «scienza nuova», una «gaia scienza»⁹, una scienza che riscopre il «concreto», laddove il paradigma classico privilegiava l'«astratto», e che reintroduce il soggetto – troppo a lungo rimasto fuori – nella dimensione conoscitiva¹⁰. Una scienza, infine, che riscopre l'arte.

All'eccessiva coerenza metodologica della scienza classica, – probabile responsabile «dell'inaridimento di molti campi di ricerca appartenenti alle scienze umane¹¹» – il «pensiero complesso» oppone un metodo-strategia flessibile e liberale, che abbia come corollario una critica serrata all'eccessivo specialismo¹² in cui sono organizzate le discipline e che si faccia portavoce di una rinnovata apertura al dialogo «inter-poli-transdisciplinare¹³». Intenzioni del tutto analoghe sembrano trovare riscontro, nell'ambito della storia e della critica letterarie, in alcune delle proposte teoriche del *New Historicism* che, ad una concezione della storia di stampo deterministico e ottocentesco, oppone una

⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2005. Per i rapporti tra arte e scienza nella filosofia di Nietzsche cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche* [1985], Laterza, Bari 2005.

¹⁰ S. MANGHI, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società mondo*, Erikson, Milano 2009.

¹¹ M. PERNIOLA, *Chi ha paura degli studi culturali?*, «Agalma», 1, giugno 2000, url: <http://www.agalmaweb.org/editoriale.php?rivistaID=1>. Si tratta di un Editoriale in forma di invettiva che, nel suo vigore polemico, si scaglia contro la refrattarietà accademica nei riguardi delle nuove tendenze (qui in particolare i *cultural studies*) critiche e del loro dinamismo, specie tra i giovani studiosi.

¹² Per una panoramica chiara ed esaustiva – che assume il punto di vista della complessità – della polemica contro lo specialismo si veda: G. GIORDANO, *La polemica contro lo specialismo. Tappe di un percorso verso la complessità da Ortega a Morin*, in G. GIORDANO, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 133-174.

¹³ E. MORIN, *La testa ben fatta*, cit., pp. 111-124.

«pluralità di storie¹⁴». Questo atteggiamento, che ha come corollario il cosiddetto «enciclopedismo» postmoderno, propone «la combinazione eclettica di prospettive, ipotesi, visioni del mondo e dell'arte diverse, privando però tale attività combinatoria di qualsiasi trattamento unificante¹⁵». Il nuovo concetto di razionalità, che sembra oggi imporsi all'attenzione grazie alle sfide del pensiero complesso riscopre, dunque, il mito. Percepito non più come «ostacolo epistemologico» (per dirla con Bachelard), bensì come risorsa del pensiero. Ed è proprio il pensiero mitico a ricordarci che tra gli scenari culturali contemporanei (e per una loro migliore interpretazione), una visione della storia lineare, metafisica ed evolutiva, non è più possibile, che «proprio questo orizzonte di filosofia della storia è oggi andato perduto¹⁶».

Ma una critica dello specialismo che abbia le pretese di essere credibile deve per forza di cose tenere in conto

anche un punto di vista metadisciplinare, dove il termine «meta» significa superare e conservare. Non si può distruggere ciò che è stato creato dalle discipline; non si può distruggere ogni chiusura, né va del problema della disciplina, del problema della scienza come del problema della vita: bisogna che una disciplina sia nello stesso tempo aperta e chiusa¹⁷.

3. Girard e la logica circolare dell'origine della cultura

Anche la logica, circolare e paradossale, che Girard individua all'alba dell'origine della cultura potrebbe essere riconducibile al punto di vista della «complessità». Una logica paradossale che si manifesta a partire dal celebre *incipit* de *La violenza e il sacro*:

¹⁴ Per una panoramica sul neostoricismo cfr., AA.VV., *Il neostoricismo*, a cura di V. FORTUNATI e G. FRANCI, Mucchi, Modena 1995. Contiene, tra gli altri il saggio di H. White, *Le poetiche della storia* (1973).

¹⁵ F. SINOPOLI, *La storia comparata della letteratura*, in *Introduzione alla letteratura comparata*, a cura di A. GNISCI, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 33.

¹⁶ G. VATTIMO, *Il mito ritrovato*, in *La società trasparente* [1989], Garzanti, Milano 2000, p. 45.

¹⁷ E. MORIN, *La testa ben fatta*, cit., p. 124.

In numerosi rituali, il sacrificio si presenta in due opposte maniere, ora come una «cosa molto santa» da cui non ci si potrebbe astenere senza grave negligenza, ora, invece, come una specie di delitto che non si potrebbe commettere senza esporsi a rischi altrettanto gravi. Per rendere conto di questo duplice aspetto, legittimo e illegittimo, pubblico e quasi furtivo, del sacrificio rituale, Hubert e Mauss [...] invocano il carattere sacro della vittima. È criminale uccidere la vittima perché essa è sacra... ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse. Si ha qui un circolo che riceverà in seguito, e conserva ai nostri giorni, il nome sonoro di ambivalenza¹⁸.

Non sfugge allo studioso la consapevolezza dell'ambivalenza della sua scoperta, egli stesso riconosce, infatti, di aver dato vita ad un «circolo» («È criminale uccidere la vittima perché essa è sacra... ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse»). Vizioso e paralizzante dal punto di vista della scienza classica, ma virtuoso e illuminante nell'ottica della complessità. Ci troviamo, infatti, di fronte a quella situazione paradossale in cui il «prodotto» è necessario alla sua stessa «produzione». Nel gergo della complessità, la relazione «in cui si è nello stesso tempo il prodotto e il produttore¹⁹», è definita «circolarità ricorsiva».

Una simile logica paradossale è riscontrata dallo studioso francese anche nello studio dei «miti d'origine²⁰»:

Il tipico mito eziologico racconta una storia di questo genere: uno straniero, invitato o non invitato, fa visita alla comunità. Più o meno volontariamente, provoca dei disordini e offende o minaccia la comunità; oppure gioca tiri mancini acquisendo la reputazione di imbroglione, di *trickster*. Per proteggere se stessa o ciò che possiede, l'intera comunità cerca di sbarazzarsi di questo ospite indesiderato e tipicamente lo caccia e/o lo uccide. Se lo straniero riesce a salvarsi è solo grazie all'intervento di forze soprannaturali. Ora, il paradosso del mito sta in questo: se uno straniero visita una comunità, significa che la comunità esiste

¹⁸ *ivi*, p. 13.

¹⁹ *ivi*, p. 138

²⁰ Girard ha tenuto a precisare di sentirsi «essenzialmente un teorico della mitologia» (cfr. R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 183).

ed è già formata. Tuttavia, essa non può ancora esistere, in quanto lo straniero, dopo essere stato espulso, viene percepito come il dio o il capostipite divino senza il quale la comunità non sarebbe quello che è o non esisterebbe affatto²¹.

Girard accosta, con acutezza critica, la logica dei miti alla «logica del supplemento» teorizzata da Derrida²², sebbene egli non abbia mai nutrito simpatie per la sua «decostruzione»:

Derrida porta l'esempio principe della scrittura, trattata da tutti i filosofi come «pericoloso supplemento» del linguaggio naturale orale. Ciò nonostante, l'*écriture* si dimostra indispensabile per la costituzione dello stesso linguaggio verbale, a dispetto di essere considerata seconda ad esso sotto ogni punto di vista, logico, cronologico e gerarchico. Il paradosso risiede nel fatto che l'origine secondaria è fondamentale nella formulazione della logica ufficiale che la respinge e che comunque, all'occasione, la utilizza. I testi filosofici, dunque, combinano due significati eterogenei la cui coesistenza è tanto strana quanto necessaria²³.

Il supplemento, dunque, è una «traccia», non costituisce una «presenza piena», e «la traccia è il monumento della vita nella morte, e il monumento della morte nella vita²⁴». Questo circolo «è qualcosa di molto simile al Barone di Münchhausen che si tira fuori da uno stagno afferrandosi per la collottola²⁵», e sembra inoltre evocare la logica dell'incompletezza sottesa al teorema di Gödel, versione moderna del paradosso del mentitore di Epimenide. Come non definire, dunque, Girard un migrante, ricercatore di interstizi e di *in between spaces* tra discipline e, ancora, un migrante del metodo?

²¹ R. GIRARD, *Origins: a view from Literature*, in *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, a cura di F. VARELA, J.P. DUPUY, Boston Studies in the Philosophy of Science 130, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992, p. 28. Ora in traduzione italiana, *Miti d'origine, Persecuzioni ed ordine cultural*, Transeuropa, Ancona-Massa 2005, p. 19.

²² J. DERRIDA, *Questo pericoloso supplemento...*, in *Della Grammatologia* [1967], Jaca Book, Milano 2006, pp. 197-225.

²³ R. GIRARD, *Miti d'origine*, cit., p. 18.

²⁴ M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 39.

²⁵ ibidem.

Conclusioni

Entrambi, Morin e Girard, riconoscono sempre con maggiore convinzione l'importanza della letteratura nell'ambito delle scienze sociali, il ruolo conoscitivo veicolato da uno dei generi letterari più emblematici della modernità: il romanzo²⁶. Ecco, a tal proposito, una recente dichiarazione di Girard:

Per seguire la mia idea, bisogna anzitutto andare a scuola della letteratura. Piuttosto che rimpinzarsi di scienze sociali e filosofia, è meglio cominciare dal *Don Chisciotte* e dai *Ricordi del sottosuolo*, senza dimenticare Eschilo, Sofocle e le *Baccanti* di Euripide²⁷.

Migrazione, dunque, in Morin e in Girard, come «metodo», «meta-punto-di vista». Migrazione esistenziale ma, anche, «migrazione disciplinare», critica all'eccessivo specialismo delle discipline accademiche, apertura trans-disciplinare, «atteggiamento ermeneutico». Si chiede a tal proposito Said:

A seconda della risposta, il nostro discorso [...] tenderà ad essere più generale, o più analitico e particolare. D'altra parte l'approccio globale e quello analitico non sono che due prospettive da cui ci proponiamo di cogliere il medesimo oggetto [...] Perché dunque non servirsi di entrambi, contemporaneamente o in successione?²⁸

La tensione tra il generale e il particolare, il globale e il locale, «l'uno e il molteplice» per dirla con Guillen, l'approccio «analitico» e quello «olistico», ammessi come complementari («perché non servirsi di entrambi, contemporaneamente?»), si domandava appunto Said), oltre ad essere la prerogativa di fondo della complessità (il cui contrappunto metodologico consiste proprio nell'atteggiamento ermeneutico)

²⁶ E. MORIN, *I miei demoni* [1994], Meltemi, Roma 1998, pp. 23-28; R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca* [1961], Bompiani, Milano 2005.

²⁷ R. GIRARD, *Il rovesciamento del mito. Conversazione con Maria stella Barberi*, in *La pietra dello scandalo* [2001], Adelphi, Milano 2004, pp. 146-47.

²⁸ E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], trad. it. a cura di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2005, p. 18.

dovrebbe anche essere il punto di arrivo (o di partenza) metodologico di qualsiasi studioso comparatista. Per tal motivo, senza alcun bisogno di scomodare l'ormai quasi logora idea post-coloniale di *location*, sarebbe auspicabile, da parte della critica, ripartire da essa per assumere un doppio punto di vista, che si ritiri nella prospettiva critica «locale» (Patria) e si apra, al contempo, ad una prospettiva più internazionale («Globale/Terra», nella vulgata moriniana), interculturale e interdisciplinare. È nostra convinzione che tenere il più possibile fermo (ma in maniera, allo stesso tempo, quanto più possibile dinamica) questo punto, potrebbe essere oltremodo utile, soprattutto in ordine ad uno dei compiti più ardui e insieme appassionanti della critica: l'interpretazione del testo letterario. Sempre oscillante tra l'apertura verso il *Mithos* e la chiusura verso il *Logos* o la chiusura verso il *Mithos* e l'apertura verso il *Logos*. Ma non si tratta che della stessa cosa. È soltanto un problema di prospettiva.

Anche la critica letteraria potrà, dunque, avvalersi di questo rinnovato impulso al dialogo interdisciplinare. La complessità lancia, infatti, la sua sfida persino alla letteratura che, «vista da lontano», come suggerisce Franco Moretti²⁹, può arricchirsi del punto di vista delle altre scienze umane, alimentando a sua volta queste ultime, all'interno di un virtuoso processo osmotico di scambio.

²⁹ F. MORETTI, *La letteratura vista da lontano*, Einaudi, Torino 2005. L'indagine di Moretti – il cui auspicio di un'analisi della letteratura nel contesto più ampio delle scienze umane sembra andare in direzione della complessità – resta pur sempre uno studio delle forme letterarie da un punto di vista prevalentemente sociologico. A favore di una «riabilitazione» della letteratura nell'ambito delle scienze umane, in un'ottica pienamente riconducibile alle istanze promosse dall'epistemologia della complessità, si schiera E.R. CIURANA (cfr. E.R. CIURANA, *Su filosofia, letteratura e transdisciplinarietà*, in «Complessità», anno I, n. 1, 2006, pp. 28-36).

Bibliografia

- AA.VV., *Il neostoricismo*, a cura di V. FORTUNATI e G. FRANCI, Mucchi, Modena 1995.
- P. CARRAVETTA, P. SPEDICATO, *Postmoderno e letteratura: percorsi e visioni della critica in America*, Bompiani, Milano 1984.
- J. DERRIDA, *Questo pericoloso supplemento...*, in *Della Grammatologia* [1967], Jaca Book, Milano 2006 (197-225).
- M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- G. GIORDANO, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- R. GIRARD, *Miti d'origine. Persecuzioni ed ordine culturale*, Transeuropa, Ancona-Massa 2005.
- R. GIRARD, *Il rovesciamento del mito. Conversazione con Maria stella Barberi*, in *La pietra dello scandalo* [2001], Adelphi, Milano 2004.
- R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cesar de Castro Rocha* [2000], Raffaello Cortina, Milano 2003.
- R. GIRARD, *Origins: a view from Literature*, in F. VARELA e J.P. DUPUY (a cura di), *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Boston Studies in the Philosophy of Science 130, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992.
- S. MANGHI, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società mondo*, Erikson, Milano 2009.
- E. MORIN, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* [1986], Raffaello Cortina 2007.
- E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], Raffaello Cortina, Milano 2000.
- E. MORIN, *I miei demoni* [1994], Meltemi, Roma 1999.
- E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso* [1990], Sperling & Kupfer, Milano 1993.
- E. MORIN, E.R. CIURANA, R.D. MOTTA, *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, Armando, Roma 2004.
- F. MORETTI, *La letteratura vista da lontano*, Einaudi, Torino 2005.
- F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2005.

- M. PERNIOLA, *Chi ha paura degli studi culturali?*, «Agalma», 1, giugno 2000, URL: <http://www.agalmaweb.org/editoriale.php?rivistaID=1>.
- L. PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, in *Tutti i romanzi*, a cura di G. CROCI e C. SIMIONI, Mondadori, Milano 1984.
- E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], trad. it. a cura di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2005.
- G. VATTIMO, *Il mito ritrovato*, in *La società trasparente* [1989], Garzanti, Milano 2000.

La metafora del viaggio nella narrativa fantastica come riscrittura della migrazione

di Annalisa Bonomo

Mai come in questi anni caratterizzati da poderosi flussi migratori che ridefiniscono i confini netti delle nazioni e scandiscono i nuovi ritmi dei linguaggi disciplinari intenti a raccontare le migrazioni, la metafora del viaggio rinnova la sua forza comunicativa a cavallo tra generi e discipline differenti. Ma quali possono essere i termini di contatto tra il viaggio realisticamente inteso, alle prese con le complesse dinamiche della convivenza multiculturale, e i significati simbolici che del viaggio hanno da sempre costituito le fondamenta? E ancora, quanto la narrativa fantastica partecipa dei fenomeni di frammentazione dell'identità tipica dei migranti, dei loro figli e delle loro vite spezzate e/o ricostruite in un altrove percepito come altro da sé?

A cavallo tra reale e fantastico, tra città immaginate e ricostruzioni concrete, il viaggio si è sempre rivelato uno strumento superbo di interdisciplinarietà, all'interno del quale dinamiche individuali, sociali e religiose coesistono accanto al senso di stupore e nostalgia tipici della rievocazione autobiografica con cui il mondo migrante si racconta. A tale proposito Luatti riconosce, infatti, nella «letteratura di testimonianza¹» lo strumento di conoscenza più specifico di tale mondo. Il recupero della dimensione mitica del viaggio restituisce alla società globale una moderna mitografia. D'altra parte – per dirla con Steiner – «i miti sono tra i linguaggi più sottili dell'esperienza. Essi riproducono momenti di verità esemplare o di crisi della condi-

¹ L. LUATTI, *L'immigrazione raccontata ai ragazzi*, Nuove Esperienze, Pistoia 2011, p. 5.

zione umana [...]. È questo a conferire ai grandi miti la loro ossessionante universalità²».

Rupture per Roger Caillois³, *séduction de l'étrange* per Louis Vax⁴; scandalo della razionalità e intrusione di mistero. Tutto questo è il fantastico nell'eterno conflitto tra realtà e finzione, tra il mondo del reale e quello del possibile; uno spazio dai contorni sfumati che riflette oggi come un tempo uno tra i maggiori e perpetui dialoghi dell'uomo con il mondo: «Le fantastique élabore un monde nouveau, différent du monde réel, avec lequel cependant il est sur le point de se confondre⁵». Si tratta, perciò, di un territorio fertile ed ambiguo allo stesso tempo, ancora intensamente collegato al mondo della rappresentazione. È lo spaesamento e la crisi della propria identità a condurre molti protagonisti della narrativa fantastica verso l'emigrazione, verso mondi a volte molto lontani, diversi o paralleli a quello di provenienza. La rivalutazione del genere fantastico stimola, dunque, un ulteriore dibattito che può trovare spazio all'interno dei più moderni *cultural studies* in specifico riferimento alla possibilità di intendere il viaggio leggendario e mitico come potenziale riscrittura o metafora della partenza, della nostalgia e del migrare in generale.

Un'indagine simile non può che condurre all'interno dell'intricato *polysystem* culturale e sociale all'interno del quale la scrittura e la traduzione tra lingue e culture anche molto lontane tra loro, garantiscono sempre nuovi incontri/scontri tra *canonized* e *non-canonized forms*, dal

² G. STEINER, *Language et Silence* [1958], traduzione italiana di R. Bianchi, *Linguaggio e Silenzio*, Garzanti, Milano 2006, p. 196.

³ R. CAILLOIS, *Cobérences aventureuses (Esthétique généralisée, Au Coeur du fantastique, La dissymétrie)*, Gallimard, Paris 1976: «Le fantastique est rupture de l'ordre reconnu, irruption de l'inadmissible au sein de l'inaltérable légalité quotidienne, et non substitution totale à l'univers réel d'un univers exclusivement miraculeux», p. 174; «Il fantastico è rottura dell'ordine riconosciuto, irruzione dell'inammissibile in seno all'inalterabile legalità quotidiana, e non sostituzione totale all'universo reale di un universo esclusivamente miracoloso» (traduzione italiana nostra).

⁴ L. VAX, *La séduction de l'étrange*, PUF, Paris 1965.

⁵ *ivi*, p. 245; «Il fantastico elabora un mondo nuovo, differente da quello reale, con il quale comunque è sul punto di confondersi» (traduzione italiana nostra).

sapore tutto postmoderno⁶. D'altronde, come sostiene Sbenaglia, «la grande sfida di un mondo dove persone, pensieri e sogni si muovono a velocità elevate – grazie soprattutto a Internet – è proprio quella dell'ibridazione, della creolizzazione delle culture⁷». Sono, perciò, gli stessi concetti di *childhood* e *fantasy* a dover essere rivalutati se messi in relazione alla migrazione, e con essi la possibilità o meno di tradurre tutto ciò che questi rappresentano in termini di superamento dei pregiudizi culturali con cui la letteratura fantastica può entrare in contatto. Alla luce di simili considerazioni, il legame tra narrazione e ideologia rimane più che stretto rivelando la stessa indissolubile unione già teorizzata da John Stephens in *Language and Ideology in Children's Fiction*: «A narrative without an ideology is unthinkable: ideology is formulated in and by language, and meanings within language are socially determined⁸».

All'interno di un panorama culturale che in pieno XXI secolo non riesce ancora a superare l'ormai atavica divisione proposta da Van Wyck Brooks tra *highbrow and lowbrow literature* nell'ormai lontano 1915 e che assegnava per l'appunto la letteratura per l'infanzia (e traslatamente alcune manifestazioni della scrittura fantastica) rigorosamente alla seconda categoria⁹, lo spaesamento e la sospensione del giudizio, l'esitazione (per dirla con Todorov) e la meraviglia provocati dallo scontro della realtà di partenza con le sue migliaia di controparti, trovano ampio spazio all'interno di un eterno dialogo tra l'immagina-

⁶ Si ripropone a tal proposito la lettura di I. EVEN-ZOHAR, *The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem*, in *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, a cura di J.S. HOLMES, J. LAMBERT, R. VAN DEN BROECK, Acco, Leuven 1978, pp. 117-127.

⁷ M. SBENAGLIA, *Letteratura migrante in Germania: paradigma della creolizzazione culturale europea*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2009, p. 16.

⁸ J. STEPHENS, *Language and Ideology in Children's Fiction*, Longman, London, New York 1992, p. 8; «Un racconto senza un'ideologia è impensabile: l'ideologia è formulata nel e dal linguaggio, e i significati all'interno del linguaggio sono socialmente determinati» (traduzione italiana nostra).

⁹ Si veda anche J. HOOPER, *Van Wyck Brooks: In Search of American Culture*, Univ. of Massachusetts Press, Amherst 1977, p. 100 e segg.

rio sociale, fatto di rappresentazioni utopiche/distopiche, e la realtà contingente. D'altronde: «prefigurare nuovi mondi possibili rispetto ad una realtà che è sentita come inadeguata, proiettarsi nella prospettiva utopica intesa non come evasione dalla realtà, ma come capacità di produrre nuove proposte e nuove idee¹⁰», costituisce per Biancamaria Pisapia una delle principali capacità dell'immaginazione.

Per tale ragione, l'inevitabile ampliamento di orizzonti socio-letterari che hanno inteso l'«irreale» come una potenziale rappresentazione alternativa del «reale», ha finito col rafforzare il carattere meticcio e ormai postmoderno della fantasia. La fiaba, dal canto suo, ha da sempre assunto, insieme al romanzo, un aspetto più maturo del «narrare l'altrove»: al suo interno il mito di oggi riprende efficacia mutando i suoi contorni adeguandosi alla necessaria ricostruzione dei conflitti che animano la moderna società interculturale. In quanto tale, la leggenda, il mito, la fiaba e la fantasia percorrono varie linee interpretative, molte delle quali finiscono per confluire nell'idea che la «fiaba» sia, di volta in volta, commedia onirica e orizzonte del desiderio oppure fonte e strumento di regolazione sociale¹¹.

Discutere della categoria del viaggio assumendola come potenziale riscrittura del migrare ci proietta, comunque, all'interno di uno spazio letterario che rintraccia le proprie coordinate al di fuori della razionalità comune, ma che propone una semantica che da Calvino a Basile, da Perrault a Andersen rappresenta un lungo caleidoscopio di potenzialità del linguaggio narrativo rimasto immutato nell'arco dei secoli. La nascita di un'«ermeneutica» degli studi fantastici si colloca quindi all'interno di una ripresa e una rivalutazione in termini odierni della dimensione mitica. Partire dal fantastico significa intraprendere un viaggio dalle radici spazio-temporali mai ben definibili e le cui paternità permangono tutt'oggi fluttuanti (a discapito dell'innegabile fioritura del genere in pieno Ottocento): dalle satire del II secolo

¹⁰ B. PISAPIA, *I piaceri dell'immaginazione*, Bulzoni, Roma 1984, p. 20.

¹¹ Si veda S. BOSCO COLESTOS, M. COSTA, *Fiaba, Märchen, Conte, Fairy Tale*, Centro Scientifico Editore, Torino 2005, p. 27 e segg.

d.C. di Luciano di Samosata a *Piers Plowman* di William Langland del XIV secolo; dall'*Asino d'Oro* di Apuleio alla splendida *The Faerie Queene* di Spencer del 1596; dall'*Utopia* di Tommaso Moro a *La Città del Sole* di Tommaso Campanella; o ancora, dai *Gulliver's Travels* di Swift sino ai racconti di Hoffman, Nodier, Poe, Gautier, Maupassant, Henry James, solo per citare i «canonici» di un genere narrativo che ha sollecitato infinite partecipazioni lungo l'arco dei secoli¹². Pensare alla fantasia come ad un sistema «complesso», all'interno del quale gli stessi concetti di vero e falso andrebbero continuamente rivalutati secondo la dimensione dialogica del «tempospazio» in relazione ad ogni tipo di produzione artistica e/o letteraria¹³, consentirebbe una visione d'insieme maggiormente consapevole e, perciò, meno pregiudiziale sulle potenzialità della riscrittura fantastica.

Dalla creazione di mondi alternativi, che siano la mitica *Atlantide* o *Averoigne* e *Hyperborea* di Clark Ashton Smith, la *Middle-Earth* di J.R.R. Tolkien, *Erewhon* di Samuel Butler, *Earthsea* di Ursula K. Le Guin, *Gormenghast* di Mervyn Peake, ma anche la Buenos Aires di Borges, la Milano di Buzzati o la metropolitana londinese di Neil Gaiman, viene tracciata comunque una linea sottile tra idealismo e spinta utopico/distopica, intesa a tradurre il desiderio di ricomposizione di un'identità spesso frammentaria che tenta di ritrovarsi e raccontarsi all'interno di una sintesi tra l'immaginato e il vissuto. Il *Fantasy* è costituito, infatti, da un immenso bagaglio di sogni, leggende, speranze e paure alla base di una poetica della relazione che mira a trasformare i protagonisti immaginari di storie immaginate in percorsi epistemologici connessi alla memoria che una comunità ha di se stessa. Al ruolo

¹² Si pensi all'*engagement* fantastico di alcuni tra i capisaldi della letteratura mondiale: da John Barth a Iris Murdoch, George Orwell, Mark Twain, C.S. Lewis, H.G. Wells, J.R.R. Tolkien, Charles Williams.

¹³ Si veda il concetto di *cronotopo* (tempospazio) in M. BACHTIN, *Voprosy literatury i estetiki* [1975], trad. it. a cura di C.S. Janovic, *Estetica e Romanzo*, Einaudi, Torino 1997, p. 230 e segg: «Chiameremo *cronotopo* (il che significa letteralmente "tempospazio") l'interconnessione sostanziale dei rapporti temporali e spaziali dei quali la letteratura si è impadronita artisticamente».

esercitato dalla memoria si affianca quello della «coscienza», così come indicato da Glissant nel suo interessante riferimento ad Hegel che,

nel terzo capitolo dell'*Estetica*, caratterizza la letteratura epica come la letteratura della coscienza della comunità, ma di una coscienza ancora ingenua, cioè non ancora politica, in un momento in cui la comunità non è sicura del suo assetto, in una fase cioè in cui deve costruirsi certezze sul suo assetto. [...] Si è sempre creduto che l'epica sia il grido del trionfo, io credo che l'epica sia il canto redentore della disfatta o della vittoria ambigua¹⁴.

Il riferimento all'epica rimanda quindi al viaggio del sogno, alla sua dimensione divina e a quella sociale che hanno segnato alcune tra le tappe fondamentali relative all'evoluzione della fantasia. A tal proposito, anzi, Rosemary Jackson si era già detta convinta che, «a literary fantasy is produced within and determined by, its social context¹⁵», trasformando il rapporto tra letteratura e fantasia in equilibrio tra desiderio e paura del sé e della società dominante. Le mutazioni semantiche di questo rapporto sono destinate ad un perenne divenire, a seconda del tempo e dello spazio geografico di riferimento. Il graduale allontanamento dalla dimensione magico-rituale in favore della crescita di un'attitudine secolare e razionale hanno inevitabilmente accompagnato le diverse interpretazioni del senso dell'incognito di cui *Fantasy* si è sempre occupato.

All'insegna di tale paradigma, il tema del viaggio cessa di essere unicamente sinonimo di avventura per diventare scoperta e recupero di oggetti, esseri umani o verità che assumono spesso valenza universale. Metafora dell'irto percorso della vita, la ricerca, in qualità di *topos* antichissimo, proprio della letteratura occidentale come di quella orientale, acquisisce con la fantasia il significato di «responsabilità» individuale e sociale; il fatto che simili esperienze vengano, poi, spesso

¹⁴ É. GLISSANT, *Poetica del diverso* [1996], trad. it a cura di F. NERI, Meltemi, Roma 1998, pp. 28, 29.

¹⁵ R. JACKSON, *Fantasy. The Literature of Subversion* [1981], Routledge, London, New York 2003, p. 3; «una fantasia letteraria è prodotta e determinata dal proprio contesto sociale» (traduzione italiana nostra).

affidate a giovani protagonisti non ne diminuisce, di certo, la portata né ne svisisce il significato più autentico. D'altronde:

Le mitologie e le religioni di tutto il mondo contemplan bambini capaci di grandi meraviglie, giunti nella nostra realtà per regalare agli uomini conforto e salvezza dal Male. Gesù Bambino, il piccolo Buddha o il divino fanciullo etrusco Tagete sono alcuni dei numerosi esempi di infanzie soprannaturali capaci di stupire gli uomini, di fermare la malvagità, di porre ordine al caos. I saperi antichi e tradizionali hanno sempre attribuito all'infanzia qualità salvifiche e vitali: l'apparente debolezza del neonato non deve trarre in inganno, perché il bambino è portatore di novità, di speranza e di vita¹⁶.

Lo strappo prodotto dalla partenza risuona, quindi, come l'abbandono di un paradiso perduto o come l'allontanamento da uno spazio angusto e claustrofobico dai quali prende avvio una sorta di *pilgrim's progress* – per dirla con Bunyan – in cui la ricerca è quella di un umanità per natura: «continually in quest of itself¹⁷».

È nascosta in un armadio che Lyra, la giovane protagonista della trilogia *His Dark Materials* di Philip Pullman¹⁸ – una delle narrative fantastiche più avvincenti dell'ultimo secolo – intraprende il suo viaggio verso Nord, archetipo della meta, la cui bianchezza riflette l'ignoto, le insidie e le civiltà che fanno da pungolo ad una *quest* che la spinge ad abbandonare la città di Oxford¹⁹ alla ricerca di un nuovo senso di re-

¹⁶ W. GRANDI, *Infanzia e mondi fantastici*, Bologna University Press, Bologna 2007, p. 252.

¹⁷ W.H. AUDEN, *The Quest Hero*, in *Tolkien and the Critics*, a cura di N.D. ISAACS, R.A. ZIMBARDO, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1976, pp. 40-61; «continuamente alla ricerca di se stessa» (traduzione italiana nostra). Auden, attratto dal tema mitico della «ricerca», ne analizza qui il significato come descrizione simbolica dell'esperienza esistenziale del singolo individuo.

¹⁸ P. PULLMAN, *His Dark Materials Trilogy: Book One* "The Golden Compass", Knopf, New York 1996; *Book Two* "The Subtle Knife", Scholastic, London 1997; *Book Three* "The Amber Spyglass", Scholastic, London 2000.

¹⁹ Alla città di Oxford Pullman dedica un breve *sequel* di *His Dark Materials*, nel quale il sapiente gusto per le raffigurazioni e un'archeologia dei luoghi, si ergono sovrani di un'avventura che ritrova la giovane Lyra, due anni dopo la conclusione degli avvenimenti narrati nella trilogia. Il volumetto è perciò costituito da una storia dal titolo *Lyra and the Birds* e da un'accuratissima riproduzione della città di Oxford nella

sponsabilità terrena. Pullman affida alla «magia naturale» dell'aurora boreale l'essenza delle «luci del nord» nel suo primo volume, *The Golden Compass*; sono le leggi del magnetismo e di molteplici universi paralleli a costruire il ponte attraverso il quale i protagonisti della penna di Pullman oltrepassano la scienza per incontrare il caso, la possibilità, l'indeterminazione, la libertà lungo le tappe di un esilio autoimposto che fa della fantasia una possibile proiezione di storie personali a cavallo tra più mondi.

Bibliografia

- W.H. AUDEN, *The Quest Hero*, in *Tolkien and the Critics*, a cura di, N.D. ISAACS, R.A. ZIMBARDO, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1976.
- M. BACHTIN, *Voprosy literatury i estetiki* [1975], trad. it. a cura di C.S. Janovic, *Estetica e Romanzo*, Einaudi, Torino 1997.
- S. BOSCO COLESTOS, M. COSTA, *Fiaba, Märchen, Conte, Fairy Tale*, Centro Scientifico Editore, Torino 2005.
- R. CAILLOIS, *Cohérences aventureuses (Esthétique généralisée, Au Coeur du fantastique, La dissymétrie)*, Gallimard, Paris, 1976
- I. EVEN-ZOHAR, *The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem*, in *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, a cura di, J.S. HOLMES, J. LAMBERT, R. VAN DEN BROECK, Acco, Leuven 1978 (117-127).
- É. GLISSANT, *Poetica del diverso* [1996], trad. it a cura di F. Neri, Meltemi, Roma 1998.
- W. GRANDI, *Infanzia e mondi fantastici*, Bologna University Press, Bologna 2007.
- J. HOOPER, *Van Wyck Brooks: In Search of American Culture*, Univ. of Massachusetts Press, Amherst 1977.

quale ha luogo l'azione; si veda P. PULLMAN, *Lyra's Oxford*, David Fickling Books, Oxford 2003.

- R. JACKSON, *Fantasy. The Literature of Subversion* [1981], Routledge, London, New York 2003.
- L. LUATTI, *L'immigrazione raccontata ai ragazzi*, Nuove Esperienze, Pistoia 2011.
- B. PISAPIA, *I piaceri dell'immaginazione*, Bulzoni, Roma 1984.
- P. PULLMAN, *His Dark Materials Trilogy*. Book One "The Golden Compass", Knopf, New York 1996; Book Two "The Subtle Knife", Scholastic, London 1997; Book Three "The Amber Spyglass", Scholastic, London 2000.
- P. PULLMAN, *Lyra's Oxford*, David Fickling Books, Oxford 2003.
- M. SBENAGLIA, *Letteratura migrante in Germania: paradigma della creolizzazione culturale europea*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2009.
- G. STEINER, *Language et Silence* [1958], traduzione italiana di R. Bianchi, *Linguaggio e Silenzio*, Garzanti, Milano 2006.
- J. STEPHENS, *Language and Ideology in Children's Fiction*, Longman, London, New York 1992.
- L. VAX, *La seduction de l'étrange*, PUF, Paris 1965.

On writing and dreaming¹

di Venera Fazio

When someone asks me how or why I became a writer, I hesitate before answering. Should I tell the truth or should I reply with a superficial but socially acceptable answer?

I never wanted or planned to be a writer. In the 50s and 60s when I attended elementary and high school, I dreaded the subject “Composition”. Year after year, we were drilled in spelling, grammar rules, and the three elements of essay writing: introduction, body/main points and conclusions. Our teachers chose the subject matter. Whenever I needed to commit words to the page, my imagination either presented me with too many alternatives or I drew a blank. Usually I produced short, terse paragraphs. I rarely received a failing grade, but came close with marks that hovered in the “C” range. My essays were returned to me with numerous red circles indicating spelling and grammar errors. Typically, my teachers passed back marked essays starting with the pupil receiving the highest mark. I felt embarrassed my classmates also knew about my below average grades.

When I attended university, my essay grades improved, mainly because of my detailed research. Research appealed to me because I loved reading. When I was a child, we did not have books at home. At age seven, I discovered the Dundas Carnegie Library. There, the librarian enforced a “No Talking” rule. The silence soothed me. Initially, I read in the library to escape the loud voices at home. Our house on Hatt

¹ Il contributo è stato pubblicato per la prima volta in lingua inglese in *Exploring Voice: Italian Canadian Female Writers*, Special Issue of «Italian Canadiana», Volume 30, 2016 e sul blog di Gloria Pearson-Vasey all'URL: <http://www.gloriapearsonvasey.com/writers-networking-venera-fazio/>.

Street, a half duplex of not more than 1200 square feet, vibrated with conversations, usually more than one at the same time. These voices included my parents, two brothers and for a number of years, a second family of aunt, uncle and cousins. Throughout the 1950s, my parents generously sponsored relatives from Sicily. These families lived with us until they were able to afford their own housing.

During those years of living with extended family, it was my Saturday afternoon habit to read in the library for several hours. Eventually, I also took home an armful of books. When a book engaged my imagination, I discovered I could ignore voices around me and experience a quiet, peacefulness within. I escaped into the fantasy world created by Enid Blyton in her Noddy books and then later, I devoured her *Famous Five* adventure novels. I also liked to read biographies. Florence Nightingale and Clara Barton were my heroines.

Fast forward to my early forties: I am married, a stay-at-home mom, caring for two young children. I am thinking ahead to when my children will be in school full time. I did not become a nurse like my childhood idols but I had worked as a social worker for nearly twenty years. My career included counseling sexual assault victims, runaway children and shift work in a 24-hour psychiatric crisis centre. I seldom read for pleasure. The voices of troubled clients filled what was once my inner quiet space. I was ready for a career change. Instead of consulting a career counselor, I sought the answer of “what should I do next?” from within. I asked for direction from my dreaming mind.

While some individuals go to sleep wondering, if in the morning, they will remember a dream, I go to bed curious as to how many vivid dramas my unconscious will present. The poet Mary Oliver in her poem “Dreams” (from her collection *Dream Work*) compares dreams to buds on a tree opening during the night. In the centre of each petal of the blossoms, there is a letter, Oliver writes. If the dreamer remembers the letters and is able to string them together, the answer to the dream will be revealed. Most mornings, I take twenty minutes to absorb and make sense of the previous night’s stories/“letters”. During my social work career, I learned the skills of dream interpretation by attending seminars. Over the years, I’ve also participated in Dream Work Groups. Years ago, when I asked for guidance as to my next career move, my dreaming mind and I were already good friends.

I rely on dreams for direction because I believe they do not lie. As Roger Housden comments when reflecting on David Whyte's poem, "What To Remember When Waking": "in the subtle world of sleep nothing is bound by our perceptions about how things are meant to be; the brakes are off, and the images appear free of the constraints and opinions of the conscious mind"².

I also believe, like Louis M. Savary, in his article on "Dreams and Spirituality"³ given to me during a Dream Work seminar, dreams can help reveal personal values, answers to spiritual questions such as Why am I here? What is my meaning and purpose in life? What does life and death mean to me? To what am I truly committed?

Luckily for me, when I asked my dreaming mind for an answer to what I should do instead of social work, I received a straightforward reply. The next morning, I dreamt I was sitting at a desk, writing stories. My face reflected the same absorbed, blissful expression I have when I am reading. I felt the sense of peace/inner quiet I have previously mentioned as well as something more – a feeling of completeness.

Because I was at a loss as to what to write about, I did nothing. Several weeks later, I had the same dream. Still, I did nothing. Then sometime later, I dreamt a variation of the first two dreams. This time, Margaret Carlson with whom I studied Family Therapy in my social work program, appeared. She told me that I must write about my family.

My unconscious presented me with two challenges. The memory of all those C's inhibited me. To overcome my fear of writing, I enrolled in a "Writing for Magazines" course at Calgary's Mount Royal community college. To my surprise and delight, three of the articles I submitted for publication, written for the course, were published in local magazines. I felt encouraged. The idea of writing for publications seemed possible.

The second aspect dictated by my dream, felt more daunting. How could I write about my family and respect their privacy? I chose a

² D. WHYTE, *What To Remember When Waking*, in R. HOUSDEN (ed.), *Ten Poems to Change your Life Again and Again*, Harmony Books, New York 2007, pp. 93-96.

³ For further references see L.M. SAVARY, P.H. BERNE, S. WILLIAMS, *Dreams and Spiritual Growth: A Christian Approach to Dreamwork*, Paulist Press, Mahwah 1984.

broad interpretation of the concept of “family”. The accompanying essay, “My Journey into Silence” explains why for many years, I hid my ethnicity. After my third dream, I began a journey of reclaiming my Sicilian heritage.

My first step was to change my first name back to its original Italian – “Venera”. The anglicized version of “Verna” had been forced upon me by an English neighbour and my grade one school teacher. No doubt these adults were trying to be helpful by giving me a name that was easy for the Anglo community to pronounce. But being called “Verna” never felt authentic. Changing to “Venera” took several years of correcting friends and family. I am glad I persevered. Maria Mazziotto Gillan, an Italian American poet, who also changed her name to be accepted in an Anglo society, writes “changing your life starts with accepting all the parts of your past you were so anxious to give away” (Changing My Name” from *Ancestors’ Song*, 13).

To draw closer to my Sicilian heritage, I did what I love to do read. I read books on Sicily and Sicilian authors in English translation. I started with Mary Taylor Simeti’s *On Persephone’s Island* and her *Pomp and Sustenance: Twenty-Five Centuries of Sicilian Food*. Mary, an American expatriate, living in Palermo provides an excellent overview of Sicilian culture. She also included in her books lists of literary sources that led me to read the novels of G. Tomasi Lampedusa, Giovanni Verga, Luigi Pirandello, Elio Vittorini and Federico De Roberto.

When I visited my family in Dundas, in particular *zia* Carmela and *zio* Salvatore, they responded to my interest in our culture by telling me stories of their lives before they immigrated to Canada. I was fortunate my uncle Salvatore, in his later years, passed on to me, his mantle of “family historian”. During this learning period, I also travelled around Sicily a number of times, absorbing culture and history. I found, like Karen Mulhallen, that “visions of Sicily are as old as Homer, older even, old as myth itself. For Sicily is an enchanted island, desired by gods and men alike”⁴. I visited my birth village, Bafia and became close

⁴ K. MULHALLEN, *Sicily, Land of Forgotten Dreams*, in «Descant 154», Vol 42, No 3, Fall 2011 (11-15).

to my family there. The sense of belonging I felt in both Bafia and in general, Sicily, is beautifully expressed by Lillyrose Veneziano Broccia:

My body is born of this faraway island. This island is beautiful. Am I then? I must be. I am of this earth, which means that it is never far away and yet only now do I feel at home with this part of me... I found that the land and I converge in places unknown by others. All is understood between myself and I here, where I decipher my own face among many⁵.

I have had the pleasure of co-editing three anthologies relating to the culture of Sicily. My culture of origin is my Muse. Not that editing or writing, be it short stories, essays, articles or poetry is easy. Writing is hard work. I can agonize over every word. The memories of those “C” grades and the accompanying fear of failing have not completely faded. Yet often, in the process of writing, I can slip into the same reverie as when I read absorbed in my imagination, and that is my reward.

Recently, with the passing of my parents and a number of aunts and uncles, I have been writing prose poetry spanning five generations of family. I am taking the advice of Margaret Carlson to a more intimate level. Sometimes, my unconscious rewards me when I write these poems. For example just after I wrote the poem, “Broken” about my Uncle Carlo, reclaiming him from the confines of our “family closet”, he appeared to me in a dream, kissed me on the cheeks, thanking me for the poem.

BROKEN

Carlo Fazio (1922-1969)

A snake
his skin of ebony
reflecting a shimmering Sicilian sun
stretches across your tombstone.

⁵ L. VENEZIANO BROCCIA, *Hyphenated Identity: Sicily in the Body of an American Poet*, in V. FAZIO and D. DE SANTIS (eds.), *Sweet Lemons: Writings with a Sicilian Accent*, Legas, New York 2004, pp. 272-273 (271-274).

While you were alive
 we locked your name in our family closet
 sealed the door with silence.

Decades later
 seeped sibling stories:
 your rages
 quickness with switch blade
 suicide attempt in Coote's Paradise
 your hospitalization in Hamilton Sanatorium
 the skipped medical payments
 then, deportation back to aged parents
 your early death by pneumonia
 in archaic Messina hospital.

Before the war
Carlo was molto bravo lamented a sister.

He suffered a brain injury falling off an army truck
 said one brother, sounding unconvinced.

Another brother joined in: *No, no, he was broken...
 days trapped in a sewer. Someone snitched and the
 Germans bombed the hideout. Your uncle Carlo was the
 only survivor.*

The snake snaps open his jaws
 points unfurled fangs towards me.
 Can only the living fully forgive each other?

I have literally followed my dreams. The Poet David Whyte speaks for me when he writes, "to be human / is to become visible / while carrying / what is hidden / as a gift to others. To remember / the other world / in this world / is to live in your / true / inheritance"⁶.

⁶ D. WHYTE, *What To Remember When Waking*, qtd. in R. HOUSDEN, *Ten Poems to Change your Life Again and Again*, Harmony Books, New York 2007, p. 94 (97-105).

Bibliography

- L. VENEZIANO BROCCIA, *Hyphenated Identity: Sicily in the Body of an American Poet*, in V. FAZIO, D. DE SANTIS (eds.), *Sweet Lemons: Writings with a Sicilian Accent*, Legas, New York 2004, 271-274.
- M. MAZZIOTTI GILLIAN, *Changing My Name*, in *Ancestors' Songs*, Bordighera Press, New York 2013.
- R. HOUSDEN, *Ten Poems to Change your Life Again and Again*, Harmony Books, New York 2007 (97-105).
- K. MULHALLEN, *Sicily, Land of Forgotten Dreams*, in «Descant 154», Vol 42, No 3, Fall 2011 (11-15).
- L.M. SAVARY, P.H. BERNE, S. WILLIAMS, *Dreams and Spiritual Growth: A Christian Approach to Dreamwork*, Paulist Press, Mahwah 1984.

Sullo scrivere e sul sognare

di Venera Fazio

(Traduzione italiana a cura di Luisa Marino)

Quando qualcuno mi chiede come o perché sono diventata scrittrice, esito prima di rispondere. Dovrei dire la verità o dovrei dare una risposta superficiale ma socialmente accettabile?

Non ho mai desiderato né programmato di fare la scrittrice. Negli anni cinquanta e sessanta quando ho frequentato la scuola primaria e poi quella secondaria, avevo paura della materia «Componimento». Anno dopo anno ci esercitavamo in ortografia, grammatica, e nei tre elementi di un tema: introduzione, corpo/parte centrale e conclusioni. Erano le nostre insegnanti a scegliere l'argomento. Ogni volta che avevo bisogno di fissare le parole sulla pagina, la mia immaginazione mi presentava troppe alternative o non me ne presentava nessuna. Di solito scrivevo paragrafi brevi, concisi. Raramente ricevevo voti bassi, ma mi ci avvicinavo con voti che si mantenevano intorno a una «C». I temi mi venivano restituiti con tanti cerchietti rossi a indicare gli errori di ortografia e grammatica. Di solito, le insegnanti distribuivano i temi corretti a partire dall'alunno che aveva ricevuto il voto più alto. Mi imbarazzava che anche i miei compagni di classe venissero a sapere dei miei voti più bassi della media.

Una volta all'università, i miei voti cominciarono a crescere, soprattutto grazie a ricerche approfondite. La ricerca mi affascinava perché adoravo leggere. Quando ero piccola, in casa non avevamo libri. A sette anni scoprii, a Dundas, la libreria Carnegie. Lì il libraio aveva imposto la «regola del silenzio». Il silenzio mi dava sollievo. All'inizio leggevo in libreria per sfuggire alle voci rumorose di casa. La nostra casa di Hatt Street, un appartamento duplex di non più di centodieci metri quadrati, vibrava per le conversazioni, di solito più di una allo

stesso tempo. Fra queste voci c'erano quelle dei miei genitori, di due fratelli e, per alcuni di anni, di una seconda famiglia composta da zia, zio e cugini. Durante gli anni cinquanta, i miei genitori aiutavano generosamente i parenti che venivano dalla Sicilia. Queste famiglie vivevano con noi finché non potevano permettersi una casa propria.

Durante gli anni in cui vissi insieme a questa famiglia allargata, presi l'abitudine di leggere in libreria per molte ore ogni sabato pomeriggio. Alla fine, portavo a casa anche una manciata di libri. Avevo scoperto che, se un libro coinvolgeva la mia immaginazione, potevo ignorare le voci che mi circondavano e sperimentare una silenziosa pace interiore. Mi rifugiavo nel mondo fantastico creato da Enid Blyton in *Largo a Noddy* o, ancora, divoravo la sua collana di romanzi d'avventura, *La banda dei cinque*. Mi piaceva leggere anche biografie. Florence Nightingale e Clara Barton erano le mie eroine.

Ma andiamo avanti fino ai miei quarant'anni: sono sposata, faccio la casalinga e la mamma, mi occupo di due bambini piccoli. Eppure, penso già a quando i miei figli avranno il tempo prolungato a scuola. Non sono diventata un'infermiera come i miei idoli di bambina ma ho lavorato come assistente sociale per quasi vent'anni. Svolgere la mia professione implicava assistere vittime di molestie sessuali, ragazzi scappati di casa, e lavorare a turni in un centro di salute mentale aperto ventiquattro ore su ventiquattro. Raramente leggevo per il piacere di farlo. Le voci dei pazienti con i loro problemi riempivano quella che prima era la mia tranquillità interiore. Ero pronta a cambiare lavoro. Invece di rivolgermi ad un consulente per la carriera, cercai dentro di me la risposta alla domanda «cosa dovrei fare?» Chiesi istruzioni al mio inconscio.

Mentre alcune persone vanno a dormire chiedendosi se, il giorno dopo, si ricorderanno i sogni, io vado a dormire curiosa di sapere come farà il mio inconscio a rappresentarmi situazioni tanto reali. Nella poesia *Dreams* (tratta dalla raccolta *Dream Work*), la poetessa Mary Oliver paragona i sogni ai boccioli di un albero che si aprono durante la notte. Al centro di ognuno dei petali del bocciolo c'è una lettera, scrive Mary Oliver. Se il sognatore ricorda le lettere e riesce a metterle insieme,

gli sarà rivelato il senso del sogno. Quasi tutte le mattine, mi concedo venti minuti per interiorizzare e trovare un senso alle storie/«lettere» della notte precedente.

Durante la mia carriera di assistente sociale, ho imparato ad interpretare i sogni seguendo dei seminari. Nel corso degli anni ho partecipato anche a gruppi di *Dreamwork*. Anni fa, quando gli ho chiesto di guidarmi verso la mossa professionale successiva, io e il mio inconscio eravamo già buoni amici.

Confido nei sogni per cercare un consiglio perché credo che non mentano. Come spiega Roger Housden riflettendo sulla poesia di David Whyte, *What to Remember when Waking*¹: «nel sottile mondo del sogno non c'è nulla che sia legato alla nostra percezione di come debbano andare le cose; non ci sono freni, e le immagini appaiono libere dalle costrizioni e dai giudizi della coscienza²».

Credo anche, come spiega Louis M. Savary nell'articolo su *Sogni e Spiritualità*³ ricevuto durante un corso di *Dreamwork*, che i sogni possano aiutare a rivelare le qualità di una persona, a rispondere a domande esistenziali quali: Perché sono qui? Quali sono il mio senso e il mio scopo nella vita? Cosa significano per me la vita e la morte? Per cosa sono veramente vocato?

Per mia fortuna, quando ho chiesto al mio inconscio cosa avrei dovuto fare invece dell'assistente sociale, ho ricevuto una risposta diretta. Il giorno seguente ho sognato di essere seduta ad una scriva-

¹ D. WHYTE, *What To Remember When Waking*, in R. HOUSDEN (a cura di), *Ten Poems to Change your Life Again and Again*, Harmony Books, New York 2007, pp. 93-96.

² R. HOUSDEN, *Ten Poems to Change your Life Again and Again*, Harmony Books, New York 2007, p. 98. Se non diversamente specificato, le citazioni che rimandano a testi in edizioni non italiane sono tradotte da me [N.d.T.].

³ Per ulteriori riferimenti si rimanda a L.M. SAVARY, P.H. BERNE, S. WILLIAMS, *Dreams and Spiritual Growth: A Christian Approach to Dreamwork*, Paulist Press, Mahwah 1984.

nia, a scrivere delle storie. Il mio viso rifletteva la stessa espressione assorta, felice, che ho quando leggo. Avvertivo quel senso di pace/calma interiore sopra descritto ma anche qualcosa in più: un senso di compiutezza.

Siccome non riuscivo a capire cosa scrivere, non scrissi nulla. Diverse settimane dopo feci lo stesso sogno. Ancora una volta non scrissi nulla. Finché, tempo dopo, feci un sogno diverso dai primi due. Questa volta compariva Margaret Carlson, con cui avevo studiato Terapia Familiare durante la formazione per diventare assistente sociale. Fu lei a dirmi che dovevo scrivere della mia famiglia.

Il mio inconscio mi sottopose due sfide. Il ricordo di tutte quelle «C» mi frenava. Per superare la mia paura di scrivere, mi iscrissi a un corso di «Scrittura Giornalistica» all'università Mount Royal di Calgary. Con mia sorpresa e gioia, furono pubblicati in delle riviste locali tre degli articoli scritti per il corso, poi proposti per una pubblicazione. Mi sentii incoraggiata. L'idea di scrivere ed essere pubblicata mi sembrava possibile.

La seconda prova sottoposta dal sogno sembrava meno incoraggiante. Come potevo scrivere della mia famiglia rispettandone l'intimità? Scelsi un'interpretazione più ampia del concetto di «famiglia». Il saggio *My Journey into Silence* spiega perché, per molti anni, ho nascosto le mie origini. Dopo il mio terzo sogno, intrapresi un viaggio per recuperare la mia eredità siciliana.

Il primo passo fu quello di cambiare il mio nome, restituendogli la sua origine italiana: «Venera». La versione anglicizzata «Verna» mi era stata affibbiata da un vicino inglese e dalla mia insegnante di scuola primaria. Queste persone stavano cercando sicuramente di aiutarmi dandomi un nome facile da pronunciare per la comunità anglofona. Ma sentirmi chiamare «Verna» non mi sembrò mai naturale. Passare a «Venera» significò trascorrere diversi anni a correggere amici e parenti. Sono contenta di aver perseverato. Maria Mazziotti Gillan, una poetessa italo-americana che, come me, ha cambiato il suo nome per essere accettata dalla società anglofona, scrive: «si comincia a cambiare

la propria vita accettando tutte le parti di un passato di cui si era tanto ansiosi di sbarazzarsi⁴».

Per raffigurare più da vicino la mia eredità siciliana, feci quello che più amo fare: leggere. Lessi libri sulla Sicilia e libri di autori siciliani tradotti in inglese. Cominciai con *On Persephone's Island* e *Pomp and Sustenance: Twenty-five Centuries of Sicilian Food* di Mary Taylor Simeti. Da americana emigrata, residente a Palermo, Mary fornisce una visione eccellente della cultura siciliana. Inoltre include nei suoi libri letture di riferimento che mi hanno portato a leggere i romanzi di G. Tomasi Lampedusa, Giovanni Verga, Luigi Pirandello, Elio Vittorini e Federico de Roberto.

Quando andavo a trovare i miei parenti a Dundas, in particolare 'zia'⁵ Carmela e 'zio' Salvatore, loro rispondevano al mio interesse verso la nostra cultura raccontandomi storie della propria vita prima di emigrare in Canada. Sono fortunata che zio Salvatore mi abbia passato, nei suoi ultimi anni, il testimone di «storico della famiglia». Durante questo periodo di ricerca ho visitato la Sicilia diverse volte, assorbendone la storia e la cultura. Ho scoperto, come Karen Mulhallen, che «le immagini della Sicilia sono vecchie quanto Omero, o addirittura, sono vecchie quanto il mito stesso. La Sicilia è un'isola incantata, desiderata dagli dei e dagli uomini⁶». Ho visitato il mio paese di nascita, Bafia, e lì ho stretto un legame con la mia famiglia. Il senso di appartenenza che ho avvertito sia a Bafia che in Sicilia, in generale, è espresso meravigliosamente da Lillyrose Veneziano Broccia:

Il mio corpo è figlio di quest'isola lontana. Quest'isola è meravigliosa. Dunque, lo sono anch'io? Deve essere così. Sono di questa terra, ciò significa che questa terra non è mai troppo distante da me eppure solo

⁴ M. MAZZIOTTI GILLAN, *Ancestors' Songs*, Bordighera Press, New York 2013, p. 13.

⁵ Le parole racchiuse in apici singoli si trovano in italiano nel testo originale [N.d.T.].

⁶ K. MULHALLEN, *Sicily, Land of Forgotten Dreams*, in «Descant 154», Vol 42, No 3, Fall 2011, p. 11 (11-15).

ora sento che una parte di me è a casa... Ho capito che io e questa terra ci incontriamo in luoghi sconosciuti per gli altri. Qui comprendo tutto quello che c'è fra me e me, qui decifro il mio viso in mezzo a molti altri⁷.

Ho avuto il piacere di curare la pubblicazione di tre antologie che trattano di cultura siciliana.

La mia cultura d'origine è la mia Musa. Non che scrivere o fare la revisione di un testo sia semplice, sia che si tratti di racconti, saggi, articoli o poesie. Scrivere è faticoso. Riesco a tormentarmi ad ogni parola. Il ricordo di quelle «C», insieme alla paura di fallire, non sono mai scomparsi del tutto. Eppure spesso, quando scrivo, riesco a scivolare nello stesso sogno ad occhi aperti di quando leggo assorta nella mia immaginazione, e questa è la mia ricompensa.

Di recente, con la morte dei miei genitori e di alcuni zii e zie, ho iniziato a scrivere poesie in prosa che riguardano cinque generazioni della mia famiglia. Sto seguendo il consiglio di Margaret Carlson a un livello più intimo. A volte, il mio inconscio mi ricompensa quando scrivo queste poesie. Per esempio, proprio dopo aver scritto *Distretto*, su mio zio Carlo, richiamandolo dai confini del nostro «armadio di famiglia», lui mi è apparso in un sogno e mi ha baciato sulla guancia, ringraziandomi per la poesia.

Distretto

Carlo Fazio (1922-1969)

Un serpente
la sua pelle d'ebano
a riflettere un iridescente sole di Sicilia
se ne sta disteso sulla tua tomba.

Quando eri ancora vivo
chiudemmo il tuo nome nell'armadio di famiglia
sigillammo la porta col silenzio.

⁷ L. VENEZIANO BROCCIA, *Hyphenated Identity: Sicily in the Body of an American Poet*, in V. FAZIO, D. DE SANTIS (a cura di), *Sweet Lemons: Writings with a Sicilian Accent*, Legas, New York 2004, pp. 272-273.

Decenni dopo
 filtravano storie tra fratelli:
 la tua rabbia
 la destrezza col coltello
 il tentato suicidio a Cootes Paradise
 il tuo ricovero al Sanatorio di Hamilton
 le spese sanitarie non pagate
 e poi, il ritorno dai genitori anziani
 la morte prematura per polmonite
 nel vecchio ospedale di Messina.

Prima della guerra
 Carlo era 'molto bravo' si rammaricava una sorella.

*Aveva sofferto un danno al cervello cadendo da un camion
 dell'esercito*
 diceva un fratello, senza crederci.

Un altro fratello aggiungeva: *No, no, era distrutto...*
*Rimasto intrappolato per giorni in una fogna. Qualcuno aveva
 fatto la spia*
*e i tedeschi avevano bombardato il rifugio. Tuo zio Carlo era
 stato*
l'unico a salvarsi.

Il serpente apre di scatto le fauci
 punta le zanne spiegate verso di me.
 Solo i vivi possono perdonarsi davvero gli uni con gli altri?

Ho letteralmente seguito i miei sogni. Il poeta David Whyte parla per me quando scrive: «essere umani / è essere visibili / mentre si trasporta / qualcosa di nascosto / come fosse un dono per gli altri. Ricordare / l'altro mondo / in questo mondo / è vivere la propria / vera / eredità⁸».

⁸ D. WHYTE, *What To Remember When Waking*, cit., p. 94.

Bibliografia

- L. VENEZIANO BROCCIA, *Hyphenated Identity: Sicily in the Body of an American Poet*, in V. FAZIO, D. DE SANTIS (eds.), *Sweet Lemons: Writings with a Sicilian Accent*, Legas, New York 2004, 271-274.
- M. MAZZIOTTI GILLIAN, *Changing My Name*, in *Ancestors' Songs*, Bordighera Press, New York 2013.
- R. HOUSDEN, *Ten Poems to Change your Life Again and Again*, Harmony Books, New York 2007 (97-105).
- K. MULHALLEN, *Sicily, Land of Forgotten Dreams*, in «Descant 154», Vol 42, No 3, Fall 2011 (11-15).
- L.M. SAVARY, P.H. BERNE, S. WILLIAMS, *Dreams and Spiritual Growth: A Christian Approach to Dreamwork*, Paulist Press, Mahwah 1984.

PARTE II

La competenza interculturale nelle professioni socio-assistenziali. Il caso dei centri di salute mentale e l'interazione con i migranti musulmani

di Bianca Chircop

Nelle professioni socio-assistenziali, la competenza interculturale comporta l'adattamento di una competenza per poter interagire con la cultura diversa di un migrante ed operare entro i suoi svariati contesti. Alcune domande di ricerca che desidero porre in questo saggio sono le seguenti: come possono adattarsi i servizi offerti dai centri di terapia mentale alle necessità delle comunità migranti di arabi e musulmani a Malta? E come si possono evitare gli stereotipi e i pregiudizi da parte del professionista che li assiste? Quando in ambito lavorativo un assistente sociale si trova ad interagire con migranti provenienti da culture nordafricane, nascono spontanee due riflessioni che riguardano i valori e l'etica professionale. La prima constatazione è che spesso i valori della maggioranza della popolazione maltese, e degli assistenti sociali maltesi stessi in maniera particolare, possono non essere condivisi dai migranti provenienti da culture diverse. Questo ci pone di fronte ad un nuovo modo di gestire la diversità e l'inclusione alla luce dei valori professionali che guidano le nostre politiche operative di assistenza sociale. Per esempio, insistere sull'individualismo, incoraggiare l'adempimento di se stessi, insistere sull'essere più assertivi, promuovere insomma quei valori pertinenti all'assistenza sociale contemporanea come l'autonomia e l'autodeterminazione, creerà indubbiamente dei conflitti con i valori conformisti, comunitari, bonari e familiari delle tradizionali comunità arabe.

Ashencaen Crabtree, Husain e Spalek, in un saggio intitolato *Islam and social work*¹, spiegano che in casi del genere, una questione vitale

¹ Vedi S. ASHENCAEN CRABTREE, F. HUSAIN, & B. SPALEK, *Islam and Social work: Debating Values, Transforming Practice*, Polity Press, London 2008.

da affrontare riguarda le esigenze spirituali del migrante musulmano nella prassi dell'assistenza sociale. Haque, in un breve saggio intitolato *Religion and Mental Health*², dichiara inoltre che l'*American Psychological Association's Ethical Code of Conduct* ha espresso l'esigenza di rispettare e considerare la fede del cliente, portando avanti l'idea che alcuni clienti migranti potrebbero avere bisogno di un'assistenza spirituale per alleviare la situazione acuta delle loro esigenze. Ahmed e Amer, in un prestigioso manuale da loro curato intitolato *Counselling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions* aggiungono, poi, che i clienti propensi all'assistenza spirituale hanno la tendenza di godere di una salubre condizionale mentale³.

I soggetti credenti di solito sono muniti del seguente bagaglio emotivo: «more hope, optimism, purpose, and meaning in life; greater marital satisfaction and stability; and higher levels of social support... less depression and faster recovery from depression, less anxiety, lower suicide rates, and less substance abuse⁴». Di conseguenza, l'assistente sociale deve adattare tutte le sue competenze, i suoi valori e le sue abilità per risultare competente dal punto di vista interculturale; questa prassi di adattamento viene definita dallo studioso Potocky-Tripodi nel suo illustre manuale *Best practices for social work with refugees and immigrants* come «a set of attitudes and beliefs, knowledge, and skills that a social worker must possess in order to work effectively with clients who are from a different culture than the worker⁵». Fondamentale è quindi scoprire come il mondo musulmano percepisca alcuni aspetti della salute mentale e come sia possibile discutere un modello operativo interculturale più ricco nelle sue competenze; nel presente saggio fornirò, quindi, anche qualche suggerimento su come poterlo applicare agli arabi e ai musulmani nel settore della salute mentale.

² Vedi A. HAQUE, *Religion and Mental Health: the Case of American Muslims*, in «Journal of religion and health» 43(1), 2004, pp. 45-58.

³ Vedi S. AHMED & M.M. AMER (a cura di), *Counselling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions*, Routledge, London 2012.

⁴ AHMED & AMER, *Counselling Muslims*, cit., p. 15.

⁵ M. POTOCKY-TRIPODI, *Best Practices for Social Work with Refugees and Immigrants*, Columbia University Press, New York 2002, p. 123.

Le credenze musulmane sulla salute mentale

Haque dichiara che i musulmani si sentono spinti a dare una priorità alla cura dell'anima, mentre la tutela della salute del corpo passa in seconda linea, senza nulla togliere al fatto che quest'ultima sia anch'essa un'esigenza importante. Per i musulmani, il *Fitrah* è la fonte di ispirazione per l'anima (*ruh*), e i problemi di salute mentale sopraggiungono quando ci si distanzia da tale ispirazione. Haque aggiunge che una malattia mentale può anche essere interpretata come un dono di Dio che permetta al peccatore di tergersi dai propri peccati. D'altra parte, i musulmani credono che le patologie mentali vengano causate dall'essere posseduti dallo spirito malefico noto come *Jinn*⁶. Un'altra influenza menzionata da Ahmed e Amer è il sussurro malefico noto come il *waswaas*, il quale porterebbe anch'esso il distanziarsi dal *fitrah*. Un'altra afflizione è il *Sibr*, oppure la negromanzia; così come lo sono anche il malocchio, il maleficio, oppure il *kavisham* – una pozione misteriosa e velenosa. Tutte queste afflizioni possono essere perpetrate da terze persone principalmente motivate dall'invidia, nota come l'*hasad*. Per far fronte a queste realtà, il migrante musulmano e la sua famiglia devono essere molto pazienti affidando una possibile via di guarigione ai libri sacri come il Corano, la *Sunnah*, e l'*Hadith* per approdare alla purezza rituale e alla castità corporea.

Fattori che inaspriscono i problemi di salute mentale nei migranti musulmani

Il fattore di maggiore rischio per lo sviluppo dei problemi di salute mentale nei migranti è per l'appunto il processo stesso di migrazione e secondo Potocky-Tripodi, questi rischi sono addirittura peggiori per i rifugiati. Alcuni dei rifugiati che richiedono asilo politico a Malta provengono da contesti arabi e musulmani, come la Palestina, la Siria, e la Libia; ma nonostante ciò, bisogna tenere in mente che costoro non

⁶ Vedi F. ISLAM, & R.A. CAMPBELL, «*Satan has afflicted me!*». *Jinn-possession and Mental Illness in the Qur'an*, in «J Relig Health» 53, 2014, pp. 229-243.

rappresentano l'assoluta maggioranza dei musulmani presenti a Malta. Tutti i migranti devono affrontare un senso incolumabile di perdita quando abbandonano la loro patria, come per esempio negli ambiti della famiglia, degli amici, del proprio stato economico, e del proprio ambiente natio. L'adattamento al nuovo ambiente maltese comporta una serie di crisi che aggiungono molto stress tra le quali la barriera linguistica, l'incarcerazione, la disoccupazione, e la discriminazione; elementi, questi, che portano a ciò che è comunemente nota come un fortissima crisi culturale. Secondo Potocky-Tripodi, tutti questi elementi possono creare nei migranti una sofferenza emotiva, un abbassamento dell'autostima, ansia e depressione, somatizzazione, senso di colpa per i parenti abbandonati a casa, veri e propri disturbi post-traumatici da stress, e persino l'abuso di sostanze stupefacenti.

Nell'esplorare le questioni riguardanti la salute mentale e i musulmani negli Stati Uniti, Kelly, Aridi e Bakhtiar notano che i migranti musulmani nel mondo occidentale sono spesso molto fraintesi, poco analizzati come etnia, e falsamente stereotipati⁷. Haque aggiunge che gli attacchi terroristici recenti nel mondo occidentale da parte di integralisti islamici hanno seriamente stigmatizzato questi stereotipi esacerbando ulteriormente la salute mentale dei migranti musulmani. Secondo Islam e Campbell, «In the present political climate, Muslims face Islamophobia, social exclusion, isolation and marginalisation⁸»; questi sono fattori che inesorabilmente aggravano i problemi di salute mentale. I migranti musulmani sono spesso rappresentati dai media come violenti, sia dentro sia fuori dallo spazio domestico. A questi, si aggiungono anche altri contrasti da considerare sempre secondo Haque: la formazione dell'identità e l'integrazione dei migranti musulmani, e *dulcis in fundo* le prospettive divergenti e incongruenti tra la loro religione e il mondo occidentale su come gestire i problemi della salute mentale.

⁷ Vedi E.W. KELLY, A. ARIDI, & L. BAKHTIAR, *Muslims in the United States: An Exploratory Study of Universal and Mental Health Values*, in «Counselling and values» 40(3), 1996, pp. 206-218.

⁸ F. ISLAM & R.A. CAMPBELL, «*Satan has afflicted me!*». *Jinn-possession and mental illness in the Qur'an*, cit., p. 232.

Kelly, Aridi e Bakhtiar sostengono che l'Islam non sia solo una religione praticata; è anche un'ideologia che plasma i valori e le credenze dell'intera comunità islamica e migrante. Questo concetto contrasta spesso con le prospettive occidentali del paese che li ospita, con l'esito inevitabile che molti musulmani non si integrano nella società occidentale differenziandosi tramite pratiche concernenti i rituali della loro preghiera, le pietanze, le bevande proibite, il vestiario e la lingua. Altri comportamenti invalicabili che li allontanano dalla società occidentale sono i seguenti: i ruoli assegnati ai membri della famiglia; l'educazione e la disciplina somministrata ai figli; la proibizione dell'interazione libera tra i sessi; il dovere di aggrapparsi al proprio matrimonio, nonostante sia uno infelice; il *Zakat*, cioè la proibizione di prestare denaro per riscuotere percentuali d'interesse, e l'obbligo di aiutare i membri più poveri della comunità.

Un'altra constatazione importante da fare è che le donne sono più numerose degli uomini nei centri di salute mentale poiché più propense a contrarre certe patologie come la depressione e l'autolesionismo, i disordini alimentari e l'ansietà. Secondo un breve ma validissimo saggio scritto da Douki, Zineb, Nacef, e Halbreich intitolato *Women's Mental Health in the Muslim World*, le donne musulmane devono subire persino le seguenti circostanze aggravanti: una povera educazione formale; una totale assenza dal mondo lavorativo; la povertà; i tabù sessuali; il giudizio negativo che accompagna la sterilità femminile; il concetto stesso del matrimonio musulmano⁹. Gli stessi postulano che esista la disuguaglianza tra i sessi nelle comunità islamiche e citano il concetto della *kawamouna* del Corano (4:34): «Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre...». Patel et al., così come citato da Ashencaen Crabtree, Husain e Spalek disapprovano di netto questo argomento indicando invece che uno dei cinque valori islamici riguarda proprio l'uguaglianza tra le persone. Nonostante ciò, Douki, Zineb, Nacef, e Halbreich sostengono che la disuguaglianza tra i sessi persista ancora nei seguenti settori:

⁹ Vedi S. DOUKI, S.B. ZINEB, F. NACEF, & U. HALBREICH, *Women's mental health in the Muslim world: Cultural, religious and social issues*, in «Journal of affective disorders», 102, 2007, pp. 177-189.

la preferenza tuttora prevalente di avere un figlio maschio nelle nascite musulmane; un tasso di analfabetismo più alto tra le donne; il ruolo tradizionale imposto alle donne come le uniche che debbono curarsi dei figli e dei membri anziani della famiglia; la castità prematrimoniale e l'importanza assegnata alla verginità femminile; il dovere delle donne di obbedire ai mariti; la possibilità in certe culture di avere un matrimonio forzato con addirittura gravidanze infantili precoci; la poligamia; il dovere delle donne di essere feconde; il ripudio della famiglia nel caso di disapprovazione morale; la disperazione della menopausa femminile; la violenza domestica; la mutilazione genitale femminile e le uccisioni d'onore.

La prassi migliore per gestire la salute mentale dei migranti musulmani

Islam e Campbell dichiarano che «if mental health outreach could be better tailored to meet the specific needs of Muslim communities, we could help ensure the mental health of a vulnerable and marginalised sector of our population»¹⁰. Ashencaen Crabtree, Husain e Spalek raccomandano, perciò, l'uso di un mediatore culturale quando si lavora con clienti musulmani, cioè un uomo rispettato all'interno della comunità islamica. Costui saprebbe sicuramente come intervenire meglio con il pieno rispetto della cultura di questa comunità. È, inoltre, importante segnalare che la maggioranza dei partecipanti allo studio di Kelly et al. avrebbe preferito avere vicino un consulente musulmano durante le sessioni; a fronte dell'impossibilità di reperirne uno per lo studio, molti partecipanti hanno affermato che sarebbe anche bastato avere qualche altro tipo di supporto, qualcuno che sapesse abbracciare i medesimi valori religiosi, e che fosse in grado di empatizzare e capire i loro valori islamici. Questa proposta ha ricevuto anche l'approvazione di Ahmed, Amer e Walpole, McMillan, House, Cottrell, e Ghazala¹¹.

¹⁰ ISLAM & CAMPBELL, «Satan has afflicted me!» *Jinn-possession and mental illness in the Qur'an*, cit., p. 234.

¹¹ Vedi S.C. WALPOLE, D. MCMILLAN, A. HOUSE, D. COTTRELL, & M. GHAZALA, *Interventions for treating depression in Muslim patients: A systematic review*, in «Journal of affective disorders» n. 145, 2013, pp. 11-20.

Islam e Campbell andarono persino oltre suggerendo di collaborare con gli imam dei migranti indicando quel precedente straordinario durante il quale gli imam a Toronto diedero dei sermoni sui compagni disabili del Profeta e sulle nozioni musulmane della tolleranza e del rispetto.

Nel loro saggio *Interventions for Treating Depression in Muslim Patients*, Walpole, McMillan, House, Cottrell e Ghazala credono che ci siano altri fattori determinanti per acquisire la piena fiducia di un migrante musulmano: far combaciare il sesso femminile del cliente con il sesso femminile della terapeuta; dare più spazio all'autoespressività e alla condivisione dei sentimenti della terapeuta; evitare di chiedere dettagli espliciti riguardo agli argomenti tabù come l'alcol, la sessualità, lo stupro, l'autolesionismo e il suicidio. Alcune modalità terapeutiche raccomandate dagli stessi e che non sono state ancora menzionate, sono le seguenti: usare un approccio più informativo; spiegare chiaramente le aspettative riguardo agli effetti collaterali dei farmaci assunti; collaborare da vicino con la famiglia del cliente sollecitando l'interdipendenza dei loro rapporti; includere pratiche islamiche ad effetto terapeutico, come per esempio la preghiera, la lettura delle sacre scritture islamiche, e la preghiera di gruppo. Haque raccomanda, infine, che il terapeuta può contribuire ulteriormente al beneficio del cliente se riesce a fargli apprendere le qualità della pazienza e della perseveranza.

Islam e Campbell credono che i professionisti nel campo della terapia mentale abbiano bisogno di instaurare un confronto con le comunità musulmane specialmente quando queste trattano casi di patologie nervose come se fossero il prodotto di una possessione maligna. Questi studiosi postulano l'idea che il *jinn* e l'essere posseduti da esso è da considerarsi una pratica pagana secondo quanto dice il Corano. Islam e Campbell sono dunque dell'opinione che ai migranti musulmani che hanno bisogno di sostegno gioverebbe la credenza islamica che Allah non ha solo creato la malattia, ma anche il suo trattamento taumaturgico, affinché la vita del migrante non soccomba all'idea fatalistica che un musulmano devoto sia obbligato ad accettare ciecamente la volontà incomprensibile di Dio. Questi studi promuovono ciò che Walpole, McMillan, House, Cottrell e Ghazala chiamano un «religious coping¹²».

¹² *ivi*, p. 18.

Riguardo alle donne musulmane, Douki, Zineb, Nacef e Halbreich enfatizzano l'importanza della responsabilizzazione delle donne. Secondo questi studiosi, questo potrebbe essere fattibile perché nel Corano non c'è nessun cenno della superiorità maschile sul sesso femminile, anzi, il libro sacro farebbe riferimento alla superiorità di una persona su un'altra solo per accentuarne la «piety and righteousness¹³».

Bandire gli stereotipi antimusulmani

Kelly, Aridi e Bakhtiar dichiarano che nonostante l'Islam rappresenti uno stile di vita, i migranti musulmani non sono un popolo omogeneo caratterizzato dalla stessa opinione riguardo ad esso, specialmente a causa dei livelli diversi di integrazione nelle culture occidentali ospitanti. Potocky-Tripodi asserisce che l'assistente sociale competente anche sotto il profilo interculturale debba consultare la rassegna della letteratura più recente per aggiornarsi sulle esigenze e sulle dinamiche dei suoi clienti che provengono da etnie e contesti eterogenei. Nonostante ciò, bisogna anche prestare molta attenzione a non stereotipare questa gente a causa della loro provenienza etnica o culturale evitando così di non considerarli come individui. Ci si profila davanti dunque l'importanza di distinguere da quei problemi intrinsecamente legati ad un'etnia, una cultura, un paese particolare, quelle patologie pertinenti solo a certi casi isolati. Kelly, Aridi e Bakhtiar, insistono nel ribadire che bisogna capire i tradizionali valori islamici e i loro orientamenti morali per poter lavorare rispettosamente ed enfaticamente con migranti musulmani; e per poter portare avanti un discorso terapeutico effettivo ed eticamente idoneo al mondo contemporaneo. Infine, Potocky-Tripodi raccomanda anche di utilizzare l'informazione preziosa che scaturisce dalle esperienze di certi clienti, tenendo sempre presente che questa informazione culturale non deve essere strumentalizzata per creare stereotipi, ma deve restare nel sottofondo come punto utile di riferimento per la terapia mentale. Walpole,

¹³ S. DOUKI, S.B. ZINEB, F. NACEF, & U. HALBREICH, *Women's mental health in the Muslim world*, cit., p. 188.

McMillan, House, Cottrell e Ghazala aggiungono che nell'Islam, così come in qualsiasi altra religione, c'è uno spazio deputato all'interpretazione delle sacre scritture e al loro insegnamento; il chiarimento con certi clienti migranti delle loro esperienze e dei problemi che affrontano è, dunque, assolutamente vitale per ogni assistente sociale che si rispetti.

Bibliografia

- S. AHMED, M.M. AMER (a cura di), *Counselling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions*, Routledge, London 2012.
- L.B. ALLOY, N.S. JACOBSON, J. ACOCELLA, *Abnormal Psychology: Current Perspectives*, ottava edizione, McGraw Hill, Boston 1999.
- S. ASHENCAEN CRABTREE, F. HUSAIN, B. SPALEK, *Islam and Social Work: Debating Values, Transforming Practice*, Polity Press, London 2008.
- AA.VV., *Racism in Europe: ENAR Shadow Report 2011-2012*, European Network Against Racism, Brussels 2013.
- S. DOUKI, S.B. ZINEB, F. NACEF, U. HALBREICH, *Women's mental health in the Muslim world: Cultural, religious and social issues*, in «Journal of affective disorders», 102, 2007, pp. 177-189.
- A. HAQUE, *Religion and mental health: The case of American Muslims*, in «Journal of religion and health» 43(1), 2004, pp. 45-58.
- F. ISLAM, R.A. CAMPBELL, «Satan has afflicted me!» *Jinn-possession and mental illness in the Qur'an*, in «J Relig Health» 53, 2014, pp. 229-243.
- E.W. KELLY, A. ARIDI, L. BAKHTIAR, *Muslims in the United States: An exploratory study of universal and mental health values*, in «Counseling and values» 40(3), 1996, pp. 206-218.
- M. POTOCKY-TRIPODI, *Best Practices for Social Work with Refugees and Immigrants*, Columbia University Press, New York 2002.
- S.C. WALPOLE, D. McMILLAN, A. HOUSE, D. COTTRELL, M. GHAZALA, *Interventions for treating depression in Muslim patients: A systematic review*, in «Journal of affective disorders» n. 145, 2013, pp. 11-20.

Le migrazioni tra secolarizzazione, pluralismo religioso e identità cattolica. Un profilo socio-religioso

di Francesco Paolo Pinello

Come scrive Roberto Cipriani a proposito del pensiero e delle opere del sociologo delle religioni Bryan Wilson, «La secolarizzazione non è solo un dato di fatto ma entra nelle convinzioni profonde dei soggetti sociali¹», gli stessi soggetti che poi, per esempio come immigrati extracomunitari, parlano bene la lingua italiana e la lingua inglese, perché le hanno imparate in Italia, scrivono poesie o racconti, fanno teatro, fotografia, cinema, musica ecc. Come sostiene Peter L. Berger «La dinamica della secolarizzazione investe non solo le strutture ma altresì l'arte, la filosofia, la letteratura ed in particolare la scienza²».

A nostro modo di vedere non è completa una ricerca sulle migrazioni che non tenga conto delle problematiche relative al pluralismo religioso³ e alla secolarizzazione. La secolarizzazione (non c'è ragione alcuna di pensarla come necessariamente irreversibile) produce il pluralismo in quanto «toglie credibilità alle istituzioni religiose» tradizionali, mentre il pluralismo «dà luogo ad andamenti secolarizzanti⁴» che conducono a forme individualistiche di religione.

Il pluralismo religioso della società italiana e delle società europee occidentali è il risultato dell'affermarsi dello stato liberale e moderno

¹ R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Borla Edizioni, Roma 2009, p. 212.

² *ivi*, p. 221.

³ Fondamentale per il pluralismo culturale, sia come libertà religiosa positiva che come libertà religiosa negativa, e cioè diritto a non professare nessun credo religioso.

⁴ P.L. BERGER, in R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, cit., p. 221.

e della globalizzazione⁵. È accaduto che l'annuncio del sociologo Sabino Samuele Acquaviva⁶ e dei teorici, italiani e stranieri, circa l'inevitabilità della secolarizzazione⁷ (come processo unilineare⁸ e irreversibile⁹), basato su una lettura dei dati (occidentali) lucida e puntuale, con il passare del tempo, si è corrosato¹⁰. Le loro previsioni statistiche circa le scarse possibilità di sopravvivenza delle religioni (tradizionali e nuove), basate su dati e indicatori internazionali (relativi alle pratiche religiose in calo), si sono rivelate errate e la secolarizzazione, che in realtà non riguarda soltanto le società occidentali (ma per le società non occidentali c'è carenza di dati), dallo stesso Acquaviva, è stata derubricata a ideologia¹¹, pur non essendo essa una teoria astratta ma empirica (relativa però al solo Occidente).

Alla luce dei nuovi dati, che hanno originato svariate ipotesi¹² per demitizzare quanto di mitico e di astratto contribuiva a rendere ideologica una teoria empirica¹³, è emerso che la secolarizzazione è più complessa e ambigua di quanto in un primo momento si pensasse,

⁵ M. DI TORA, *Teologia delle religioni. Linee storiche e sistematiche*, Collana GRIS Teologia, Religioni e religiosità alternativa, Dario Flaccovio, Palermo 2014, p. 15.

⁶ S. ACQUAVIVA, *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1971.

⁷ Per una visione generale d'insieme sui temi della secolarizzazione e sul pluralismo religioso si veda R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, cit., pp. 205-225.

⁸ Come in Thomas Luckmann. In senso contrario Karel Dobbelaere e altri.

⁹ O. TSCHANNEN, *Les théories des la sécularisation*, Droz, Genève-Paris 1992.

¹⁰ S. ACQUAVIVA, R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.

¹¹ Sulla demolizione dell'ideologia della secolarizzazione si veda D. MARTIN: *A Sociology of English Religion*, Heinemann, London 1967; *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford 1978; *The Dilemmas of Contemporary Religion*, Blackwell, Oxford 1978; *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford 1990; *Does Christianity Cause War?*, University Press Oxford, Oxford 1997; *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington 2005.

¹² Per Acquaviva si veda *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1990.

¹³ Si veda, per esempio, ciò che scrive Franco Ferrarotti a proposito della teorizzazione «alquanto mitizzante» della secolarizzazione di Peter L. Berger, cfr. F. FERRA-

che è di lungo o lunghissimo periodo, che è un cambiamento *della* società e non soltanto un cambiamento *nella* società [Wilson] e che, in realtà, in crisi non era e non è il sacro, nelle sue diverse forme e nei suoi diversi processi storici e concreti (sacro che, come sostiene Ferrarotti, si contrappone a tutto ciò che è profano e che non necessariamente ha bisogno del divino¹⁴), ma in crisi erano e sono, in modo diverso e in misura diversa, le religioni tradizionali, il cui potere di influenza (religiosa) si è ridotto e continua a ridursi e/o a mutare¹⁵.

La crisi della credenza nell'ineluttabilità e nell'unilinearità del concetto di secolarizzazione, da parte cattolica, è stata definita «riflusso del sacro¹⁶». Poco probabile appare, però, l'«ipotetico processo di riflusso pubblico della tradizione religiosa» cattolica, oggi circoscritta nell'ambito della sfera privata, «al seguito di una serie di fenomeni, tra cui l'integralismo islamico, la comparsa di nuovi movimenti e comunità religiose¹⁷». A questo proposito ci sembra che necessiti di ulteriori verifiche o falsificazioni, in senso contrario, anche il modello proposto da Franco Ferrarotti secondo il quale «quando cresce il bisogno, la "fame" di sacro, allora declina la religione

ROTTI, *Una teologia per atei. La religione perenne*, Laterza, Roma-Bari 1983. Ferrarotti è critico anche nei confronti di Sabino Acquaviva.

¹⁴ Peter L. Berger scrive: «è assodato che *oggi* il soprannaturale come realtà significativa è assente o remoto dall'orizzonte della vita quotidiana di moltissimi uomini, per non dire forse della maggioranza di essi, che vivono nella società moderna. Essi sembrano, infatti, poterne fare facilmente a meno. Ciò significa che coloro per i quali il soprannaturale è ancora, o di nuovo, una realtà significativa, vengono a trovarsi in una situazione di minoranza. Anzi, per parlare con maggiore precisione, sono in una situazione di *minoranza conoscitiva*... Un gruppo di persone la cui visione del mondo differisce, in modo significativo, da quella generalmente data per certa nella società in cui vivono», P.L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna 1970, p. 17, in R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, cit., p. 223.

¹⁵ Non è raro per esempio vedere, anche tra gli immigrati extracomunitari che si sono convertiti al cattolicesimo, delle persone che pubblicamente si dichiarano cattoliche e che sono praticanti ma che in privato, invece, si dichiarano atee o agnostiche o aventi un credo religioso *fai da te*.

¹⁶ *Sinodo Straordinario dei Vescovi italiani* del 1985.

¹⁷ C. COSTA, *Temi e problemi della complessità*, Armando Editore, Roma 2008, pp. 56-57.

organizzata¹⁸», in quanto paradossalmente le religioni organizzate sono intimamente dissacranti.

Insieme alla secolarizzazione, dal nostro punto di vista, non può non essere preso in considerazione il pluralismo religioso. Nella contemporaneità, come segnalato da Cecilia Costa, accanto all'estrema razionalità tecnologica¹⁹ e alle religioni tradizionali (tra le quali il cattolicesimo, l'induismo, il buddhismo e l'islamismo proprio di molti immigrati extracomunitari), non coesistono soltanto arcaiche credenze e persistenti culti satanici²⁰, ma anche realtà costituite dalla formazione di nuovi movimenti religiosi²¹ (NMR²²) di origine cristiana e protestante o orientale o gnostico-esoterica²³, o popolare, ma anche di origine africana, nonché forme di autodeterminazione della propria inclinazione religiosa²⁴

¹⁸ F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 52-53, in R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, cit., p. 215.

¹⁹ U. GALIMBERTI, *Psiche e tecnica L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2003.

²⁰ Circa la prospettiva cattolica, vedi F.M. DERMINE, *Carismatici, sensitivi e medium. I confini della mentalità magica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015. Vedi anche C.G. TROCCHI, *Sette sataniche e occultismo*, Newton & Compton, Roma 2005.

²¹ Sullo studio delle sette (come concetto penalizzato da pregiudizi negativi), della loro classificazione (critica a Ernst Troeltsch) e della secolarizzazione si veda B. WILSON, *Sects and Society*, University of California Press, Berkeley 1961; ID., *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1982.

²² N(uovi) M(ovimenti) R(eligiosi).

²³ Circa la prospettiva cattolica, vedi *Massoneria e Chiesa Cattolica: un discernimento ecclesiale sul fenomeno*, a cura di T. DI FIORE, G.R.I.S. – Palermo, Amen edizioni, Misilmeri (PA) 2011; T. DI FIORE, *Massoneria e chiesa cattolica, dall'incompatibilità alle condizioni per un confronto*, Dario Flaccovio Editore, Palermo 2013. Vedi anche, R. ESPOSITO (Egilberto Martire), *La massoneria italiana A proposito di una massoneria filo-cattolica*, Edizioni Tramontana, Milano 1953; M. INTROVIGNE (a cura di), *Massoneria e Religioni* (CESNUR, Centro Studi sulle Nuove Religioni), Editrice Elle Di Ci, Torino 1994.

²⁴ «L'attore sociale contemporaneo», scrive Cecilia Costa, «giovane e meno giovane, in linea di massima, tende a rifiutare in ambito religioso, come del resto in quello etico-valoriale, imposizioni verticistiche, preferendo autodeterminare la propria inclinazione religiosa. La diffusa scelta soggettivista non implica la scomparsa di una relazione con il trascendente, semmai vi è un riferimento più critico, che scettico, alla Chiesa ed alle sue norme, soprattutto in merito alle questioni sessuali.

non soltanto tra gli occidentali²⁵ ma anche tra gli immigrati extracomunitari socializzati in Italia. Il diffondersi di questi nuovi movimenti religiosi e delle forme di autodeterminazione religiosa (religione *fai da te*, o *self-service*, o *usa e getta*²⁶) sono collegabili, in certa misura, anche ai flussi migratori e a ciò che a essi consegue (in termini di socializzazione). Tali flussi, infatti, non hanno provocato soltanto l'aumento percentuale di islamici, ma anche la comparsa di forme di religiosità nuove (individuali e/o di gruppo), più o meno istituzionalizzate (o non ancora istituzionalizzate o non istituzionalizzabili), a volte frutto dell'incontro delle forme di religiosità africana con quelle occidentali.

Si tratta di fenomeni molto complessi, dinamici, liquidi e di difficile monitoraggio, assai rilevanti. I fenomeni di pluralismo religioso e di secolarizzazione hanno un loro peso anche in materia di gerghi, di varietà giovanili, di lingue speciali, di variazioni linguistiche, di questioni con-

Dogmi, riti, credenze sono sottoposti ad una costante ridefinizione personale [...] lo stesso concetto di religione [...] “tende a dilatarsi in modo imprevedibile”: si assiste, tra l'altro, ad una crisi della trasmissione dei modelli religiosi, non più intesi dagli individui come identità da ereditare [...] Le tracce del sacro però persistono nelle biografie dei soggetti, anche se non sempre nei modi e nei luoghi dell'antica consuetudine», C. COSTA, *Temi e problemi della complessità*, pp. 56-57. Franco Ferrarotti, da parte sua, propone di distinguere tra «religione di chiesa» e «religiosità come esperienza personale e profonda, deburocratizzata» (si veda Ferrarotti citato in R. CIPRIANI, p. 214-215). Sulla dilatazione del concetto di religione si vedano le critiche a T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969, p. 12, per il quale «il problema dell'esistenza individuale nella società è un problema “religioso”», senza però riferimenti né al soprannaturale né all'al di là («religione» come forma sociale universale nelle società umane).

²⁵ Sui temi dell'autodeterminazione della propria inclinazione religiosa, dell'esclusione dal proprio contesto sociale di appartenenza, della pena da scontare come «vittime innocenti», vedi N. ARRIGO, *René Girard. Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

²⁶ G. BIFFI, *Sette e Religioni*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 1. Sul ruolo del Web, anche in relazione a questi fenomeni, si veda M. CACIOPPO – S. SEVERINO, *La prossimità a distanza. Contributi psico-sociali per lo studio degli usi, abusi e dipendenze nel web 2.0*, Franco Angeli, Milano 2013.

nesse alla sociolinguistica delle minoranze, all'italiano per gli stranieri²⁷ e all'uso rituale di simboli²⁸. Da qui l'importanza delle ricerche in sociologia del linguaggio e in sociosemiotica.

«La religione [...] nonostante le tesi secolarizzanti» estreme e radicali, mitiche, anche a causa dei flussi migratori verso l'Italia e l'Europa, «conserva un ruolo importante, “non marginale”» e «“la categoria del sacro” è più funzionale, rispetto alla “categoria religione”, alle necessità indotte dal momento storico²⁹» attuale. Da qui l'importanza delle ricerche in sociologia delle religioni. «Le vicende delle religioni e delle organizzazioni religiose sono indissolubilmente intrecciate alle vicende e alle strutture delle società entro le quali si trovano ad operare. La religione è parte della società, ne riflette le caratteristiche, viene influenzata dalle sue dinamiche e, a sua volta, le influenza³⁰».

In questo contesto, dato il ruolo svolto dalla chiesa cattolica e dalle sue organizzazioni a favore degli immigrati (alcuni dei quali si convertono al cattolicesimo), è opportuno tracciare brevemente la posizione da essa generalmente assunta nei confronti del pluralismo culturale e religioso in modo particolare. Quest'ultimo, infatti, se è pienamente affermato e garantito dall'ordinamento giuridico italiano, in linea con le normative europee, non lo è invece, allo stesso modo, dalla teologia cattolica.

In poche parole l'atteggiamento dell'ordinamento giuridico dello stato (Costituzione e sentenze della Corte Costituzionale) nei confron-

²⁷ G. BERRUTO, C. BETTONI, G. FRANCESCATO, A. GIACALONE RAMAT, C. GRASSI, E. RADTKE, G. SANGA, A.A. SORBERO, T. TELMON, *Introduzione all'italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1993.

²⁸ Si vedano gli oggetti e i simboli utilizzati nei culti sincretici, satanici ecc. Tali utilizzazioni, a volte, sono di difficile individuazione, identificazione e interpretazione, anche per via della loro potenziale carica criminogena. Dove ci sono simboli e oggetti utilizzati ritualmente, infatti, possono esserci gruppi e i gruppi che fanno uso di tali rituali è possibile e probabile che commettano crimini.

²⁹ C. COSTA, *Temi e problemi della complessità*, cit., p. 35; G. FILORAMO, *Millenarismo e New Age*, Edizioni Dedalo, Bari 1999, pp. 11, 51.

³⁰ A. BAGNASCO, M. BARBAGLI, A. CAVALLI, *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna 2012, p. 245.

ti del pluralismo culturale e religioso è diverso dall'atteggiamento di certa teologia³¹ (teologia delle religioni³²).

Il teologo agostiniano Marcello Di Tora citando l'islamologo S. Khalil, per esempio, contrappone la questione dell'identità al pluralismo culturale (o multiculturalismo) e religioso, utilizzando per quest'ultimo il termine «sofisma». Il sofisma, per Khalil e per Di Tora che lo cita, sarebbe costituito dall'«assunto da cui parte il multiculturalismo, ossia «che nella società sono presenti diversi orientamenti religiosi e culturali, e da qui deriverebbe la necessità di dare cittadinanza piena ad essi». Tale sofisma sarebbe figlio «di una posizione astratta e, al fondo, relativista» che prescinderebbe dalla realtà e dalla storia del Paese e della nazione italiana. Per porre rimedio a tale posizione astratta e relativista bisognerebbe prendere in considerazione gli elementi costitutivi di un popolo (come se i concetti di popolo, di nazione ecc. non fossero anch'essi astratti): la lingua comune, la tradizione culturale, artistica, giuridica, un certo modo di concepire la persona e la convivenza che si sono consolidati nei secoli. Prendendo in considerazione questi elementi ne uscirebbe fuori un modello di convivenza che parte «da un recupero forte di ciò che forma quella che comunemente si definisce “identità italiana”, un patrimonio», e cioè le radici cattoliche della cultura italiana (è questo il nocciolo della questione), da far conoscere e offrire agli immigrati, magari in vista di un'auspicata conversione, e da utilizzare come base per la convivenza, come collante di una società

³¹ Secondo Gherri, «La nozione di teologia, in realtà, è lontana dall'essere univoca, soprattutto se la teologia è qualificata come sistematica. Sono molteplici, infatti, i sistemi teologici costruiti a partire dalle “raccolte di dati” comunemente dette *loci theologici* (che costituiscono la “teologia positiva”). Non è, pertanto, possibile stabilire univocamente né uno statuto né un metodo propri della teologia del XX secolo», in F.P. PINELLO, *Il cognitivismo di S. Privitera e il modello di scienza cognitiva proposto da D. Marr. I limiti del modello proposto da S. Privitera e i vantaggi dell'adozione, anche per l'etica, del modello di scienza cognitiva proposta da D. Marr*, Lampi di stampa, Vignate-Milano 2014, p. 233; si veda inoltre P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*, Lateran University Press, Roma 2015.

³² La teologia delle religioni è una disciplina giovane, il cui statuto teologico è in via di definizione. Sul rapporto tra le discipline teologiche, le discipline sociologiche ecc., si veda F.P. PINELLO, *Il cognitivismo di S. Privitera e il modello di scienza cognitiva proposto da D. Marr*, cit.

sempre più diversificata. Quindi, conclude Khalil citato da Di Tora, «Potremmo dire che per l'Italia ci vuole un'identità [cattolica] arricchita dall'esperienza di altre culture³³».

Ma questi argomenti, per Khalil e Di Tora, non valgono soltanto per l'Italia. Essi infatti possono essere estesi all'Europa (si tratta della questione delle radici cattoliche dell'Europa). Nelle nostre società, in altre parole, per ragioni giuridiche (normative europee, Costituzione italiana, sentenze della Corte Costituzionale italiana ecc.) e culturali (cultura massonica), «tutte le religioni³⁴ si equivalgono per principio [...] La nuova coscienza del fenomeno [...] sollecita i credenti ad interrogarsi sul significato di questo fenomeno come “segno dei tempi”. Con questa espressione non si intende [...] “un evento che diventa rilevante perché giunge alla ribalta della cronaca, attirando l'attenzione dei mezzi di comunicazione, ma perché coinvolge radicalmente la stessa identità del cristiano e il posto che occupa nel progetto provvidenziale divino”³⁵».

A questo proposito Di Tora cita un documento della Facoltà Teologica di Sicilia (regione fortemente interessata dai flussi migratori provenienti dal Nord Africa) redatto su commissione della Conferenza Episcopale Siciliana, *Per un discernimento cristiano sull'islam. Sussidio pastorale*. «[...] le religioni pongono in discussione l'identità di fede del cristiano e la singolarità del cristianesimo³⁶ e la sua pretesa di verità³⁷. Tanto più che, secondo la mentalità e la filosofia corrente, il plura-

³³ G. PAOLUCCI, Intervista a Samir Khalil, *Islam: a piccoli passi verso la “laicità”*, *Avvenire* 5.3.2009, p. 31, in M. DI TORA, *Teologia delle religioni*, cit., p. 16.

³⁴ Tradizionali e nuove.

³⁵ M. DI TORA, *Teologia delle religioni*, cit., pp. 15-16.

³⁶ Si vedano a questo proposito le critiche di Bryan Wilson alla pretesa della forma «chiesa» di costituire l'unica istituzione capace di accedere alla verità trascendente con conseguente formulazione di giudizi di valore negativi sui nuovi movimenti religiosi marcati negativamente come sette.

³⁷ M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, Città Nuova, Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006, p. 279; ID., *Per uno statuto della teologia delle religioni*, in Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 327-328, 329, 333-334, 338, 360, 362.

lismo viene percepito come un valore³⁸». «La riflessione sul pluralismo religioso è condizionata, oggi, da un approccio culturale di stampo relativista, secondo cui ogni affermazione identitaria viene percepita spesso come forma di radicalismo, se non di fondamentalismo, perché pare che esprima una pretesa di superiorità, e perciò di imperialismo religioso [...]. Da qui la pressione psicologica perché la propria identità sia messa da parte³⁹».

Alla luce di quanto sin qui argomentato, in merito alla questione delle migrazioni, appare opportuno approfondire i temi della secolarizzazione e del pluralismo religioso che, se da un lato incontrano le aperture dell'ordinamento giuridico italiano, dall'altro devono fare i conti con l'identità cattolica rivendicata e difesa dai teologi cattolici. Ma sarebbe da prendere in considerazione anche l'attività di propaganda politica, proprio sul principio dell'identità (di una parte degli italiani o di tutti gli italiani), svolta da alcuni partiti e movimenti politici⁴⁰.

³⁸ M. DI TORA, *Teologia delle religioni*, cit., p. 33; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Jesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, LEV 2000, p. 4.

³⁹ M. DI TORA, *Teologia delle religioni*, cit., p. 33.

⁴⁰ Interessante a questo proposito è un articolo, a firma di Michele Dessi, del 10 gennaio 2017, su *il Giornale.it*, dal titolo *Diventeremo tutti islamici per colpa della nostra stupidità*. Dessi prima scrive: «La Chiesa si divide sui migranti». Poi riporta una dichiarazione dell'arcivescovo prelado emerito monsignor Carlo Liberati rilasciata al giornale cattolico *La Fede Quotidiana*: «L'Italia e l'Europa vivono in modo pagano ed ateo, fanno leggi che vanno contro Dio ed hanno costumi che parlano da soli sulla loro paganism. Tutta questa decadenza morale e religiosa, oltre che della fede, favorisce l'islam. [...] la Chiesa oggi funziona poco, i seminari sono vuoti, reggono solo le parrocchie. Manca una vera vita cristiana. Tutto questo spiana la strada all'islam. Inoltre, loro fanno figli e noi no. Siamo in declino». Continua Dessi, «Il prelado, poi, sottolinea come in Italia ci sia una carità al contrario: "Soccorriamo senza indugio chi arriva da fuori e ci dimentichiamo dei tanti poveri italiani e dei vecchi di casa nostra che rovistano nei rifiuti. Bisogna fare una politica che prima di tutto curi e pensi agli italiani"».

Bibliografia

- S. ACQUAVIVA, *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1971.
- S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- S. ACQUAVIVA, R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.
- N. ARRIGO, *René Girard. Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.
- A. BAGNASCO, M. BARBAGLI, A. CAVALLI, *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna 2012.
- BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009.
- P.L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna 1970.
- G. BERRUTO, C. BETTONI, G. FRANCESCATO, A. GIACALONE RAMAT, C. GRASSI, E. RADTKE, G. SANGA, A.A. SORBERO, T. TELMON, *Introduzione all'italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1993.
- G. BIFFI, *Sette e Religioni*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- M. CACIOPPO, S. SEVERINO, *La prossimità a distanza. Contributi psico-sociali per lo studio degli usi, abusi e dipendenze nel web 2.0*, Franco Angeli, Milano 2013.
- P. CARETTI, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, Giappichelli, Torino 2002.
- V. CASAREO, M. MAGATTI (a cura di), *Le dimensioni della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano 2000.
- R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Borla, Roma 2009.
- C. COSTA, *Temi e problemi della complessità*, Armando, Roma 2008.
- A.M. CURCIO, *Saper stare in società Appunti di sociologia*, Collana di sociologia, Franco Angeli, Milano 2005.
- M. CROCIATA, *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, Città Nuova, Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006.

- M. CROCIATA, *Per uno statuto della teologia delle religioni*, in *Commissione Teologica Internazionale, Il cristianesimo e le religioni*, LEV, Città del Vaticano 1997.
- F.M. DERMINE, *Carismatici, sensitivi e medium I confini della mentalità magica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015.
- T. DI FIORE (a cura di), *Massoneria e Chiesa Cattolica: un discernimento ecclesiale sul fenomeno*, G.R.I.S. – Palermo, Amen Edizioni, Misilmeri (PA) 2011.
- T. DI FIORE, *Massoneria e chiesa cattolica, dall'incompatibilità alle condizioni per un confronto*, Dario Flaccovio, Palermo 2013.
- M. DI TORA, *Teologia delle religioni. Linee storiche e sistematiche*, Collana GRIS Teologia: Religioni e religiosità alternativa, Dario Flaccovio, Palermo 2014.
- J. ELSTER, *Come si studia la società*, il Mulino, Bologna 1993.
- U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 2013.
- R. ESPOSITO (Egilberto Martire), *La massoneria italiana A proposito di una massoneria filo-cattolica*, Tramontana, Milano 1953.
- F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei. La religione perenne*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- G. FILORAMO, *Millenarismo e New Age*, Dedalo, Bari 1999.
- U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2003.
- P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*, Lateran University Press, Roma 2015.
- M. INTROVIGNE (a cura di), *Massoneria e Religioni* (CESNUR, Centro Studi sulle Nuove Religioni), Elle Di Ci, Torino 1994.
- T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969.
- D. MARTIN, *A Sociology of English Religion*, Heinemann, London 1967.
- D. MARTIN, *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- D. MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford 1978.
- D. MARTIN, *The Dilemmas of Contemporary Religion*, Blackwell, Oxford 1978.
- D. MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford 1990.

- D. MARTIN, *Does Christianity Cause War?*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- D. MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington 2005.
- L. MENGONI, *Ermeneutica e dogmatica giuridica: saggi*, Giuffrè, Milano 1996.
- S. MICELI, *In nome del segno Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo 2005.
- F. MODUGNO, *Appunti per una teoria generale del diritto. La teoria del diritto oggettivo*, Giappichelli, Torino 1998.
- A. MONTANARI, D. UNGARO (a cura di), *Globalizzazione, politica e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.
- F.P. PINELLO, *Il cognitivismo di S. Privitera e il modello di scienza cognitiva proposto da D. Marr. I limiti del modello proposto da S. Privitera e i vantaggi dell'adozione, anche per l'etica, del modello di scienza cognitiva proposta da D. Marr*, Lampi di stampa, Vignate-Milano 2014.
- C. QUARTA (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Dedalo, Bari 2004.
- C.G. TROCCHI, *Sette sataniche e occultismo*, Newton & Compton, Roma 2005.
- O. TSCHANNEN, *Les théories des la sécularisation*, Droz, Genève-Paris 1992.
- B. WILSON, *Sects and Society*, University of California Press, Berkeley 1961.
- B. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1982.

PARTE III

Testi creativi. Tre racconti di Licia Canton

Nota introduttiva a cura di Annalisa Bonomo

La sezione «Testi creativi» del presente volume è dedicata interamente alla scrittura di Licia Canton, autrice italo-canadese tra le più attive all'interno del moderno panorama delle scritture migranti intente a promuovere e sostenere la letteratura e la cultura italo-canadese in tutto il mondo. La sua naturale poliglоссия racconta la storia di un'identità frammentata che fa da specchio ad una storia personale a cavallo tra due mondi accomunati dall'ispirazione alla scrittura. Da qui la volontà di preservare i frammenti di una complessa realtà multilingue qual è quella canadese, accompagnata da un'identità e un background multietnico e multiculturale altrettanto dinamico e quasi unico nel suo genere. In una sua breve intervista rilasciata a Silvana L. Rosei, per la rivista «Società italiana delle letterate», relativamente alla sua poliglоссия, Licia Canton afferma:

In genere preferisco l'inglese ma la scelta dipende dal tipo di testo che mi accingo a scrivere, oppure da chi mi commissiona un lavoro. Ultimamente sto scrivendo racconti in francese. I lavori di critica li scrivo di solito in inglese. Per alcuni scritti però trovo le parole più consone ed espressive solo in italiano, soprattutto quando scrivo poesie. Tempo addietro mi è capitato di scrivere versi ispirati a mia nonna che non vedeva più, né sentiva più. La prima stesura l'ho scritta in dialetto. Poi in italiano. Questa poesia è stata premiata in un concorso a Ottawa. Ho provato a scriverla in inglese e l'ho anche sottoposta a Mary di Michele, ma ho capito che non andava bene e così ho lasciato perdere. Chissà, forse ci riproverò in seguito. Anche quando scrivo in inglese, talvolta uso alcune parole o espressioni in francese perché la mia ispirazione nasce qui, nel Québec, dove si parla prevalentemente francese e non sempre esistono espressioni

equivalenti in inglese. Naturalmente esiste sempre una traduzione letterale, ma l'espressività non è la stessa¹.

Presidente dell'*Associazione di Scrittori/Scrittrici Italo-Canadesi* dal 2010-2014, Licia Canton trasforma la lingua della quotidianità – che scandisce il ritmo di tutti i suoi racconti – nella sovrastruttura più idonea all'ampliamento del concetto di «repertorio linguistico» già fornita da Berruto nel 1995. Tale repertorio, infatti, pur rappresentando la «varietà di lingua e dialetto simultaneamente disponibili alla maggior parte dei parlanti di quella comunità, in un certo periodo di tempo, non va semplicisticamente inteso come una mera somma lineare di varietà di lingua, ma comprende anche, e in maniera sostanziale, i rapporti fra di esse e i modi in cui questi si atteggianno, la loro gerarchia e le norme di impiego²». In realtà, la prospettiva promossa dalla Canton mira ancora oltre, verso quegli «*intrecci e intersezioni* dell'interculturalismo che possano evolvere verso la realizzazione dell'utopia della *fusione* auspicata dalla filosofia transculturale»³, per dirla con Massimiliano Arcangeli.

La sua esperienza narrativa rimanda ad una poliglossia tramutata in plurilinguismo. Questi due termini che – come nota Francesco Zamblera – rappresentano, oggi, il superamento, o meglio «l'estensione, di bilinguismo e diglossia⁴» delineano, infatti, un tessuto linguistico composito ed essenzialmente costituito dalla dissoluzione di una netta separazione dei diversi domini d'uso (condizione ancora tipica della diglossia) che, pur permanendo velatamente nella repertorio linguistico della scrittrice, lasciano il passo ad una sempre maggiore interscambiabilità delle varietà in diversi campi. Il riferimento alle differenti tipologie testuali (nell'intervista soprariportata indicate come *racconti, lavori di critica, poesie*) o ad un sistema di *patronage* ([...]

¹ S.L. ROSEI, *Intervista a Licia Canton, scrittrice italo-canadese*, in «Società italiana delle letterate», 53, disponibile all'URL: <http://www.societadelleletterate.it/2013/05/intervista-canadese/>.

² G. BERRUTO, *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 70-72

³ M. ARCANGELI, *Lingua e identità*, Meltemi, Roma 2007, p. 93

⁴ F. ZAMBLERA, *Plurilinguismo e poliglossia nella Lituania sud-orientale*, in «Res Balticae», no. 12, 2013, p. 179 (179-191).

la scelta dipende dal tipo di testo che mi accingo a scrivere, oppure da chi mi commissiona un lavoro [...] fanno della scelta plurilingue una strategia comunicativa finalizzata ad identificare un nuovo concetto di identità linguistica, impiantato sulla sovversione dei tradizionali riferimenti «romantici» all'appartenenza di ciascuna cultura ad un'unica lingua. Tutto ciò, identificherebbe il parlante come una «crocevia di appartenenze» – per dirla con Rigotti⁵ – o con uno «spazio tra» per dirla con il titolo del presente volume, all'insegna di un'educazione plurilingue matura e consapevole.

La scelta di pubblicare qui di seguito tre brevi racconti di Licia Canton, ciascuno dei quali elaborato in una lingua diversa e qui riproposti volutamente senza testo a fronte⁶, rivela interessanti spunti di riflessione sulle potenzialità comunicative di una migrazione interlinguistica che coinvolge e traduce le diverse facce di un unico soggetto parlante. L'alta qualità linguistica dei tre racconti diluisce, fino a farla scomparire, l'idea di un patrimonio linguistico scandito da una multicompetenza più o meno ristretta a campi specifici. Il risultato è una sorta di armonia imperfetta, un'esperienza e un gioco linguistico articolato da cui la scrittrice decide di raccontare lucenti diapositive della propria esperienza di migrazione tra l'Italia e il Canada.

L'inglese, pur mantenendo i tratti di lingua veicolare generalmente preferita ad altre, partecipa di una competenza discorsiva a maglie larghe, tipica di contesti autenticamente plurilingui come il Canada per l'appunto. Muovendo dall'interazione centripeta e centrifuga tra società e lingua, l'esperienza narrativa della Canton si inserisce a pieno titolo nella complessa risposta canadese alla diversità che da linguistica, culturale e geografica diviene terreno fertile allo sviluppo di ecceziona-

⁵ E. RIGOTTI, *Plurilinguismo e unità culturale in Europa*, in *Europa plurilingue*, a cura di B. CAMBIAGHI, C. MILANI, P. PONTANI, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 312.

⁶ Il racconto francese *Ma cinquième année* è il risultato di un interessante processo di auto-traduzione dell'autrice dall'originale *School Is Out* (tradotto in italiano da Marta Romanini con il titolo *La scuola è finita*) pubblicato in L. CANTON, *Almond Wine and Fertility*, Longbridge Books, Montreal 2008; quello italiano, *Il negozio della lana* è, invece, totalmente inedito. Il presente volume ripropone solo la traduzione italiana del racconto in inglese *In the Stacks* (In biblioteca) in appendice al contributo di Luisa Marino che ad essa fa specifico riferimento.

li competenze in lingue molto diverse tra loro (l'inglese e il francese in primis, seguite dall'italiano, che detiene un ruolo di assoluto rispetto specie in alcune provincie dell'Ontario e Québec).

La storia linguistica canadese rievoca e attualizza, d'altra parte, la natura delle società sviluppatesi e insediatesi in Canada sin dall'epoca delle primissime migrazioni presso il secondo paese più esteso del mondo, terra di confine e di conquista e oggetto di colonizzazione sin dagli inizi del XVII secolo. Il tessuto plurilingue che ne è conseguito si inserisce nell'«intersezione tra plurilinguismo individuale e plurilinguismo sociale» – per dirla con Gilardoni – «in cui entrano in gioco le diverse possibili manifestazioni discorsive del plurilinguismo⁷». La stessa sostiene che,

le manifestazioni di contatto tra le lingue nella comunicazione devono essere rintracciate nella variabilità della scelta linguistica da parte del parlante, cui conseguono differenti modalità di interazione (unilingue vs. bilingue), sia in quei fenomeni formali del discorso che costituiscono il risultato dell'influenza di una lingua sull'altra (interferenze, prestiti, *code-switching*, ecc.)⁸.

Di tali fenomeni di contatto, la narrativa della Canton è implicitamente consapevole. Ed ecco, quindi, che *In the Stacks* fanno capolino alcuni dei suoi protagonisti alle prese con un orecchio ben allenato all'individuazione di simili interferenze, esempio di un *melting pot* che ha ormai superato le annose questioni legate alla razza riconoscendosi in un pluralismo culturale che accoglie – come accade in Québec – circa 50,000 nuovi immigrati ogni anno.

«You're Italian, aren't you?» He caught her off guard.
She didn't look Italian, she'd been told. Red hair and freckles. Maybe it was that maternal glow she had now which brought out her Italian-ness. Or maybe it was the protective way she held the books.
«You don't look Italian», he said, «but I can tell».
«Oh». Rita stared at his jean jacket.

⁷ S. GILARDONI, *Plurilinguismo e comunicazione: Studi teorici e prospettive educative*, EDU Catt, Milano 2009, p. 8.

⁸ *ibidem*.

«I can tell by your accent. You speak a polished, correct French with a very slight inflection. You're Anglophone Italian. Am I right?» He was beaming. Waiting for confirmation».

Who is this Québécois, she wondered, telling me I have an accent. She did have an accent, when she spoke French. And when she spoke English. And when she spoke Italian. She spoke properly, but in Québec, if you don't speak like a Québécois, you have an accent.

«I'm a Montrealer. Born in Italy. Raised in an Italian family in the east end. Went to English school. Studied French at Marie Clarac. Spanish in college. German in Germany. I speak a Venetian dialect with my parents. Yes, I have an accent. Everyone does».

Si tratta degli stessi «in-between spaces» o «intersezioni» cui fanno riferimento Weber e Horner nella loro descrizione del tessuto linguistico canadese specificatamente segnato dalle intricate relazioni tra inglese e francese nel passaggio «from a policy of identity to a politics of linguistic capital⁹».

La biblioteca nel racconto della Canton diventa, quindi, e non a caso, un non-luogo e uno spazio di confine tra i più adatti all'esperienza interculturale già rappresentata dai cognomi degli autori che si propongono a Rita (protagonista del racconto) tutti insieme e pur diversi sullo stesso scaffale (*Bagnell... Harney, Iacovetta... Ramirez... Scarpaci... The books were all on the same shelf at eye level...*).

La descrizione narrativa della migrazione, restituisce, dunque, qualcosa che supera lo studio dei fenomeni migratori e la prospettiva postcoloniale, riconfigurandosi come spazio o crepa dal quale è possibile trarre nuova linfa relativamente agli studi linguistico-traduttivi e a tutto ciò che intrinsecamente promana dalla contaminazione intesa come *framework* complesso (nel concetto di complessità formulato da Edgar Morin).

È nella consapevolezza del vuoto e della ricerca tipica del migrare che il concetto di appartenenza linguistica e culturale si ridefinisce all'insegna di un meticcio che decostruisce ogni monoliticità dell'individuo prima e della società poi, facendo implodere ogni idea di com-

⁹ J.J. WEBER, K. HORNER, *Introducing Multilingualism. A Social Approach*, Routledge, London-New York 2012, p. 101.

pattezza di un'identità incatenata ad un'unica terra, ad un'unica lingua o ad un'unica cultura. L'esperienza dell'altro da sé costituisce, quindi la vera essenza di quella che Sumaya Abdel Qader, giovane candidata musulmana del Partito Democratico italiano alle elezioni comunali milanesi del 2016, definisce «una vera sfida della società contemporanea», ovvero «vivere un'identità complessa e ricca che verrà continuamente sottoposta a riassetamenti e modifiche¹⁰».

¹⁰ S. ABDEL QADER, *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Sonzogno, Milano 2008, p. 22.

Il negozio della lana

di Licia Canton

Ridono. Le bocche spalancate, i corpi si muovono al ritmo delle risate. Un ridere esilarante.

Non si sente che ridono.

Guardano gli scaffali all'entrata del negozio. Chissà perché ridono così.

Non sanno che c'è qualcuno che le sta osservando.

Ora hanno smesso di ridere. La ragazza indica la mensola. Sta spiegando qualcosa alla donna sicuramente. Chissà cosa. La donna annuisce. Poi scompaiono nel negozio.

Non hanno visto che le sto guardando.

Sono seduta a un tavolino nel centro commerciale *Galleries d'Anjou* (*les Gals* come dicono i giovani) nella zona est della città. Ho appena mangiato un pezzo di torta alle carote con un cappuccino.

Sto aspettando mia madre e mia figlia. Sono rimaste all'ingresso del negozio di giocattoli una quindicina di minuti. A guardare la vetrina. A ridere.

Aspetto. Ho deciso di non chiamarle. Di non dire loro di sbrigarsi. Cosa che avrei fatto qualsiasi altro giorno.

Voglio essere paziente. Non importa quanto ci mettono, io non le chiamo.

Oggi è sciopero degli insegnanti. E perciò ci troviamo nel centro commerciale di martedì alle 15. Di solito sarei ancora al lavoro, mia figlia a scuola.

Ogni tanto faccio sciopero anche io.

Guardo l'orologio. Sono passati già venti minuti da quando mi hanno lasciata qui ad aspettare. Ma non le chiamo. Voglio vedere quanto ci metteranno.

Mi rendo già conto che la cena non sarà pronta alle 18:30 stasera. Non importa. È una giornata atipica.

Mi trovo qui a un'ora scomoda perché mia madre ha bisogno di lana. Vista la giornata libera inaspettata, avevo deciso di portare mia madre e mia figlia in palestra.

«Perché non andiamo a comprare la lana», aveva detto mia madre uscendo dalla palestra.

Avevo in mente di fermarmi al supermercato e alla posta prima di andare a casa per preparare la cena, ma il negozio della lana non è molto lontano dalla palestra. Avevo acconsentito.

«Ti aspettiamo qui ai tavolini», ho detto entrando nel centro commerciale. Il negozio della lana era vicino all'entrata del centro e ai tavolini del caffè.

«Fai con comodo», ho detto.

«Ma perché non prendiamo qualcosa?» mia madre ha indicato il caffè. «Questa bambina avrà senz'altro fame dopo tutta quella ginnastica».

Mia figlia non ha risposto subito. Forse stava formulando la risposta giusta perché sapeva che sono sempre di fretta.

«Hai fame, vero?» ha detto la nonna alla nipotina. «Perché non prendiamo un croissant al cioccolato!» Mia madre era felicissima all'idea di offrire qualcosa alla nipotina. «E anche il latte al cioccolato».

«OK», ha detto mia figlia guardandomi. Ero convinta che avrebbe detto di no.

«Vedi che vuole mangiare», mi ha detto.

Sono abituata a questa scena, ma di solito si fa a casa di mia madre quando entro in fretta per portarle qualcosa. Lei trova tutti i pretesti per tenermi più a lungo a casa sua. Anzi, sono i miei figli che vuole trattenere.

«Vado io. Sedetevi qui», ho indicato il tavolino più pulito.

Poi ci ho ripensato, «Cosa prendi tu, mamma?»

«Io? Io niente».

«Prendi qualcosa anche tu, dai».

«Ma non ho voglia di niente».

«Qualcosa da bere?»

«Quello che prendi tu».

Mia madre non è molto esigente. Lo è così poco che a volte mi fa impazzire.

Le guardavo mentre aspettavo in fila che mi servissero. La nonna era seduta lì, fissava la nipotina mentre l'ascoltava. Era in paradiso.

Pochi minuti dopo sono tornata con il vassoio di bevande e dolci.

«Non hanno più croissant. Ho preso il muffin al cioccolato».

«Non hanno più croissant! Ma come mai?» mia madre era dispiaciuta.

«Perché è quasi ora di cena».

«Ma la bimba voleva un croissant, vero cara?»

«Mi piace il muffin al cioccolato, nonna», ha detto mia figlia guardandomi.

Ho sorriso.

«Mamma, ho preso un cappuccino e un pezzo di torta alle carote per te», ho appoggiato il tutto sul tavolino.

«Ma io non voglio quel pezzo di torta così grande», ha detto. «Mangialo tu».

Lo sapevo già che sarebbe andata così.

«Ne ho preso un pezzo solo e mangeremo una metà ciascuna. Va bene?»

«Va bene».

Ho tagliato la torta e ne ho messo metà davanti a mia madre.

Lei ha guardato la nipotina e ha detto sottovoce, «Dopo ti do il mio».

È sempre stata così. Anni fa, quando io e mia sorella eravamo piccole la mamma ogni tanto comprava dei dolcetti o del cioccolato. Ci sedevamo per prendere il tè il pomeriggio mentre papà era al lavoro. La mamma preparava tre posti. Io e mia sorella eravamo felicissime perché c'era qualcosa di speciale: un cioccolato diviso in tre...

Noi bambine mangiavamo il nostro pezzo, ma la mamma non mangiava il suo.

«Mamma perché non mangi?»

«Non ho fame», diceva sempre. «Ora dividiamo in due il mio pezzo e lo mangiate voi che dovete crescere».

È sempre stata così.

«Ora che abbiamo finito, vai a comprare la lana», ho detto guardando mia madre. «Non ci mettere molto perché voglio fermarmi al supermercato. Poi devo andare a prendere i bimbi e devo preparare la cena. Ti aspettiamo qui».

«Mentre nonna è nel negozio della lana, posso andare nel negozio dei giocattoli?» aveva chiesto mia figlia. «Non per comprare. Solo per guardare», si era affrettata a precisare.

Il negozio *La tour des jouets* era proprio accanto ai tavolini, dall'altro lato del negozio della lana.

«Vado io con lei», ha detto subito mia madre alzandosi.

«Ma non devi comprare la lana?»

«Dopo. Prima andiamo al negozio di giocattoli». Non aveva aspettato la mia risposta. Aveva preso mia figlia per mano e si era indirizzata verso il negozio. «Tanto è tutto qui vicino. Facciamo presto».

«Sì, perché sai che ho da fare...»

«Facciamo presto», aveva detto allontanandosi.

Di solito lascio l'ufficio alle 15:15 e prendo i miei figli a scuola alle 15:30. Mia figlia fa la sesta elementare, mentre i suoi fratelli fanno la quarta, seconda e prima. Arriviamo a casa alle 16. Preparo loro una piccola merenda mentre mi raccontano della loro giornata e poi cerco di far sì che si sbrighino a fare i compiti. Mentre io inizio a preparare la cena mi interrompono in continuazione con domande, litigi, pianti...

«Ho bisogno del computer...»

«Ho bisogno del bagno. Sono due ore che è dentro lui».

«Mi ha fatto male...»

Cerco di essere paziente e sorridente, mentre calcolo che devono iniziare i compiti per poterli finire prima della cena. Ma loro vogliono mangiare ancora qualcosa, vogliono leggere il libro che non è quello di scuola, vogliono andare fuori sull'altalena...

Sorrido. Mi concentro. Rispondo alle loro domande, li incoraggio, dico di fare le cose più importanti prima di leggere il romanzo di fantascienza. E se suona il telefono. Sì, quello suona sempre. E se devo soffermarmi al telefono... allora sì che perdo il controllo.

È un periodo intenso quello dopo la scuola. Il tempo non basta mai per fare tutto...

Sono sempre di fretta. Ho sempre la testa altrove. Mentre sto facendo una cosa penso a cosa devo fare subito dopo. A volte non ascolto: né i bimbi, né mia madre, né mio marito. Quando dal tono sembra importante chiedo che ripetano. Non mi piace. Non *mi* piaccio. Mi dispiace. Chissà cosa mi sono persa.

Mi concentro. Cerco di essere paziente.

Tranquilla.

Seduta al tavolino tra il negozio della lana e quello dei giocattoli, guardo passare la gente. Cosa che non faccio mai. Guardo la mamma

che passa col neonato nel passeggino, il nonno che segue tre bambini più veloci di lui, il papà con due bimbi per mano. Tutti di fretta. Ognuno dovrebbe essere già altrove.

Ora vedo mia figlia e mia madre che stanno uscendo dal negozio.

Invece no. Si fermano di nuovo davanti alla vetrina. Vorrei chiacchiararle. Ma non lo faccio.

Mia madre sembra stanca, ma si sta divertendo con la nipotina.

Ridono.

Voglio captare questo momento di tenerezza, di intensa felicità, di legame tra due donne ai poli opposti della vita. Una che vorrebbe che il tempo passasse più veloce per prendere le proprie decisioni, mangiare quello che vuole, leggere tutta la notte, non dormire mai... L'altra stanca di una vita di lavoro lontana dalla sua terra di origine. Quanti anni le rimangono ancora? Chissà se vedrà questa ragazza diventare donna.

Dovrei alzarmi per dire loro di sbrigarsi. Invece aspetterò quanto sia.

Dopo poco le perdo di vista. Sono rientrate nel negozio.

Mando un messaggino a mio marito: «Giornata lenta. Cena in ritardo stasera. Sono alle Galeries d'Anjou».

«K. <3» la risposta è istantanea.

Chiamo mia suocera per dirle che sarò in ritardo. È una giornata di gioia anche per lei, ma sicuramente sarà stanca a quest'ora. Si è offerta di guardare i maschietti vista la giornata di sciopero. Si lamenta che non vede più i nipotini da quando vanno tutti a scuola.

Passano altri cinque minuti. Senz'altro mia madre avrà comprato qualcosa.

La nonna compra sempre quello che io non comprerei. Le mamme non hanno quello che hanno le nonne. Le cose funzionano in modo tale che le mamme sono sempre di fretta, ascoltano senza ascoltare, mentre le nonne hanno il tempo e il denaro dopo una vita di lavoro.

Mia madre – come tante altre della sua generazione – ha lasciato il suo mondo soleggiato per seguire l'uomo dalle idee stravaganti. Lo ha seguito in una terra lontana e fredda senza fare domande, nonostante non fosse sempre felice. Avrebbe preferito fare una vita vicino ai suoi genitori, ai suoi fratelli. Avrebbe preferito non lasciare un ambiente caloroso per stabilirsi in un piccolo appartamento nel seminterrato in

una città di ghiaccio dove non aveva né amici né lingua. Ha lavorato per tanti anni al freddo indossando stivali con la punta di ferro, guanti di ferro sotto quelli di cotone, maglia invernale sotto il grembiule bianco di macellaia. Ha passato le sue giornate al freddo anche d'estate a lavorare con uomini più giovani, più forti ma meno efficienti e meno coraggiosi di lei. Sempre al freddo. Senz'altro avrebbe preferito zappare la terra al sole come aveva fatto da ragazza.

Dopo una vita di freddo si sarebbe potuta ritrovare amareggiata o delusa della sua vita. E invece no. È sempre sorridente, ancora positiva, sempre giovanile. Anche oggi sembra più giovane della sua età. «Perché lavora al freddo», diceva mio padre.

Le sue mani però raccontano una vita difficile.

Dopo 37 minuti tornano da me.

Ridono.

Guardo l'orologio ma non dico niente. È una giornata diversa dal solito.

«Bene. Siete contente?»

«Sì», dice mia figlia.

«Avete comprato qualcosa?»

«Sì», sorridono tutte e due.

Mia figlia apre il sacco e scarta sei figurine minuscole che sono costate troppo: un leopardo, un orso polare, un pastore tedesco, uno scoiattolo, un tucano, un gufo.

«Ma come? Avevi detto che non compravi niente...»

Si guardano.

Ridono.

«Ora vado a comprare la lana», dice mia madre. «Faccio presto».

«Vengo anch'io», dice mia figlia.

«Fate presto...»

Non mi sentono... o fanno finta di non sentire.

Le guardo mentre si allontanano. E vedo che ridono.

Ma cinquième année

di Licia Canton

Quelle année d'enfer! Je n'aurais jamais cru que ça m'arriverait. Je n'aurais jamais cru pouvoir penser ces mots, les dire, les écrire.

Pourtant, ces mots étaient bien là. Tous les jours! Dès que je rentrais à la maison et que je me sentais en sécurité pour exprimer mon malheur dans l'intimité de ma chambre. Je les ai écrits dans chaque page de mon journal: je déteste l'école. Je la déteste!

Quelle perte de temps. Je ne peux pas croire que j'ai dû me réveiller tôt chaque matin pour aller en classe, où mon intellect n'était pas stimulé. Dix longs mois d'ennui.

Le 23 juin! Jour de délivrance. J'ai terminé ma cinquième année et je n'aurai jamais à revivre ça.

C'est tout nouveau pour moi. C'est une réaction, une cacophonie d'émotions contre laquelle j'ai dû lutter toute l'année. Pour être franche, j'aime apprendre, j'aime jouer avec mes amis. Et je me souviens que j'ai toujours voulu être la première dans la cour d'école. Mais c'était avant la cinquième année. Malheureusement.

La vérité est que j'étais heureuse à l'école, sauf pour un enseignant.

Mon professeur titulaire. Ce qui est tout à fait triste parce que, comme vous le savez peut-être, c'est avec notre professeur titulaire qu'on passe le plus de temps.

Je suis en immersion française.

À part l'anglais, ce professeur nous «enseignait» aussi la religion, les arts visuels et les sciences. Il était censé enseigner ces sujets. Imaginez-vous donc que nous passions beaucoup de temps à colorier en cinquième année. Oui! Croyez-moi! C'est bien vrai. À colorier. J'étais déjà experte en maternelle et j'avais colorié beaucoup depuis.

Il est certain que j'étais bien meilleure en cinquième année, mais quand même! Quelle insulte! Comment peut-on attendre avec impa-

tience le cours d'art si le seul défi qu'il présente est de colorier? Mais ça ne dérangeait pas tous les élèves parce que c'était une note facile. Et puis c'était comme une période libre. Tant que nous ne dérangions pas l'enseignant, tout allait bien. Une élève pouvait faire semblant de colorier tandis qu'elle prenait des notes pour un roman, un best-seller peut-être. L'enseignant n'en savait rien. Il ne s'en souciait pas... pas du tout.

C'est certain que ce cours-là ne nous aiderait pas à créer des œuvres pour le Musée des beaux-arts.

En fait, mes parents m'avaient inscrite au camp d'été du Musée des beaux-arts de Montréal. Je sais ce que c'est l'art. Au camp d'été on m'avait donné plusieurs défis.

Chaque jour en classe, on devait écrire dans notre journal. On passait beaucoup de temps à faire ça.

Et puis, le lendemain, l'enseignant nous demandait de lire devant la classe. J'étais très excitée au début. Je me portais toujours volontaire. J'avais des pages et des pages à partager chaque jour. Et j'avais un public. J'étais vraiment heureuse. Mais lorsque je me suis rendue compte que l'enseignant nous faisait faire ça pour passer le temps, pour ne pas avoir à enseigner, j'ai perdu intérêt.

Un jour, en lisant quelque chose de drôle, je jetai un coup d'œil au prof pour voir sa réaction. Toute la classe riait. Mais l'enseignant, assis dans un coin à l'arrière, avait les yeux fermés, les bras croisés. Il n'écoutait pas. Je me suis arrêtée pour voir s'il allait ouvrir les yeux. J'étais profondément déçue. J'ai lu le reste très rapidement, en sautant des paragraphes. Je me sentais trahie. Je n'y croyais pas! J'étais consternée! Consternée!

Est-ce possible? Un professeur qui s'endort en classe!

Ma mère dit que les personnes âgées ont du mal à dormir. Il avait sans doute une activité quelconque pour lui faire passer les heures jusqu'au moment de se rendre en classe le matin. C'est ce jour-là que je commençai à inventer des histoires sur ce qu'il faisait la nuit. C'était un agent secret qui se faisait passer pour un professeur afin de protéger son identité. Cela aurait pu expliquer aussi ses nombreuses absences. Il avait des missions spéciales à l'étranger, bien sûr. Cela semblait trop prévisible, même pour moi.

Peut-être faisait-il partie d'une équipe de chercheurs québécois qui étudiait l'effet sur les étudiants d'un professeur qui n'enseigne jamais. Ils deviennent paresseux. Ils régressent. Voilà le résultat.

Et ils ne s'en aperçoivent pas à moins qu'ils ne décident de travailler par eux-mêmes. Combien d'élèves en cinquième année se plaignent de ne rien faire en classe? Les plus futés et ceux qui ne s'intéressent pas à l'école ne le diraient même pas à leur parents. Eh bien, je suppose que je ne suis pas très futée puisque j'en ai parlé à mes parents.

C'est donc comme ça qu'en cinquième année, je commençais des «études indépendantes», comme disait mon père. Il m'a dit que c'était une préparation à l'apprentissage qui me serait utile plus tard, lorsque j'aurais à faire la plupart du travail par moi-même. Je faisais semblant d'être à l'université. Je me sentais importante.

Chaque matin, je regardais les nouvelles à la télé. Cela me donnait plein d'information pour mes textes de création.

J'en ai tiré un intérêt pour la politique et l'histoire. Je posais beaucoup de questions à mon père, et il me répondait tout ce qu'il savait. Puis il disait:

«Si tu veux en savoir plus, fais des recherches sur Internet».

Je m'intéressais à un certain Paul Martin qui essayait de prendre le poste de Jean Chrétien. Le Premier ministre.

Ils avaient été amis. Maintenant, ils étaient ennemis. C'était assez clair. Mais pourquoi étaient-ils devenus ennemis? Les nouvelles nous disent ce qui se passe, mais je ne connaissais pas l'histoire des événements... ce qui s'était passé avant.

Puis, un matin, on annonça l'ouverture d'une nouvelle bibliothèque à Montréal: la Grande Bibliothèque, située à la station de métro Berri-UQAM. J'avais pris le métro une fois, il y avait longtemps. La nouvelle bibliothèque avait des millions de livres, de CD et de DVD sur six étages. Et tout le monde pouvait y aller. Même moi! Je pouvais m'y rendre et emprunter des livres et des DVD. Mais il me fallait une carte d'abonnement.

Je l'ai mentionné en classe. Bien sûr, le prof n'était pas du tout impressionné par le fait que je savais où était la bibliothèque, ni par la Grande Bibliothèque elle-même. Il le savait déjà.

Il aurait dû être impressionné par le nombre d'étages et les millions d'outils d'apprentissage.

J'ai suggéré que notre classe visite la Grande Bibliothèque.

«Nous pourrions prendre l'autobus et le métro».

«Non. Ce n'est pas possible», dit-il. «Cette sortie n'est pas prévue».

Je ne fus pas surprise. Je pense que je l'avais suggéré pour le provoquer. Je ne sais pas s'il s'en était rendu compte. J'avais du mal à imaginer ce prof prenant l'autobus et le métro avec sa classe!

Ce qui me dérangeait vraiment était que nous n'allions jamais à la bibliothèque de l'école.

Je ne comprenais pas pourquoi. Je lui ai posé la question et il m'a répondu que ce n'était pas possible. Apparemment, notre classe ne figurait pas dans l'horaire hebdomadaire. Je sais que toutes les classes allaient à la bibliothèque, toutes les deux semaines, chaque année, chaque classe. Mon frère, qui était un peu plus jeune que moi; mon ami, qui avait un an d'avance sur moi; mon cousin en première année; l'enfant du voisin de ma grand-mère; chaque élève dans l'autobus scolaire. Tout le monde! Tous ceux qui avaient un professeur autre que le mien allaient à la bibliothèque toutes les deux semaines.

J'avais fait des recherches. Je l'ai dit au prof. J'étais à ma place à l'arrière de la classe. Je me souviens très bien de ce jour-là.

«Bi-bli-o-thèque, bi-bli-o-thèque, bi-bli-o-thèque». Les élèves s'égosillaient. «Bi-bli-o-thèque, bi-bli-o-thèque, bi-bli-o-thèque». Tout le monde criait, même les élèves qui n'aimaient pas lire. L'enseignant n'était pas content.

Il y avait trop de bruit.

«On n'ira pas à la bibliothèque», dit-il en sortant de la classe. Il ne revint que quand le bruit s'arrêta.

Je demandai à ma mère de m'expliquer. Je voulais comprendre mon professeur.

«Ton professeur est probablement très fatigué. Il devrait partir à la retraite bientôt», dit-elle. «Et il n'est pas motivé. Peut-être qu'il se sent incapable de contrôler la classe dans la bibliothèque».

«C'est à quel âge, la retraite?» lui demandai-je.

«Ça dépend du nombre d'années d'enseignement», répondit-elle.

Le lendemain, je posai la question. Je levai la main au début de la journée, quand nous n'étions pas trop occupés.

«Puis-je vous demander combien d'années vous avez enseigné?» Tous les élèves se tournèrent vers l'arrière de la classe pour me regarder.

«Ah! Beaucoup, beaucoup d'années...» dit-il en repensant à sa jeunesse.

«J'ai commencé à enseigner tout de suite après l'université». À ce moment-là, il était ailleurs. Il parlait de toutes ses qualifications et des difficultés qu'il avait eues à poursuivre ses études. Il aurait pu enseigner n'importe où. Il aurait pu devenir professeur d'université, dit-il fièrement. (C'était donc ça. Il faisait semblant d'enseigner à des étudiants d'université.)

Les étudiants le dévisagèrent. Je le regardai avec attention. Ces détails étaient fascinants mais il n'avait pas répondu à ma question.

«Et en quelle année avez-vous commencé à enseigner?» Encore une fois les têtes se tournèrent vers moi.

Le professeur me regarda à l'arrière de la classe et eut un sourire rusé.

«Tu es très intelligente. Je l'ai su dès le moment où tu es entrée dans ma classe, au mois de septembre. Je sais, je sais. Tu veux calculer mon âge. Mais je ne le dirai pas».

Cette réponse entraîna une série de «Ah! Dites-le-nous! Allez, Monsieur! On veut savoir. Vous ne pouvez pas être si vieux que ça». Puis, en ricanant et en souriant, il passa à autre chose et je n'eus pas de réponse à ma question pourtant très simple.

Mes parents firent de grands efforts pour me garder motivée tout au long de la cinquième année. Ils avaient parlé de moi au directeur. Il n'y a rien à faire, avait-il dit. Cet enseignant prendra bientôt sa retraite.

«Il faut le respecter en tant que personne», répétait maman chaque matin avant que je quitte la maison. «Même si tu ne le respectes pas comme professionnel, il est important de le respecter comme personne».

Je n'avais même pas essayé de cacher mes sentiments. Mes parents savaient que je détestais l'école. J'avais dit ouvertement à plusieurs reprises que mon professeur était paresseux et irrespectueux. Ma mère avait peur que je devienne impolie en classe. Je devenais un peu arrogante, fit-elle remarquer.

C'est parce que j'étais convaincue qu'il amenait toute une génération à sa perte.

J'en étais certaine. J'étais dans cette classe tous les jours. Je devais vivre avec cette situation. Je savais que certains élèves qui avaient aimé l'école comme moi, jusqu'à la cinquième année, n'étaient plus intéressés à apprendre à cause de notre enseignant pourri.

Ils auraient pu faire de grandes contributions à la société plus tard, s'ils n'avaient pas eu cet imposteur comme prof. Le système scolaire était

un échec – on nous avait abandonnés – on nous laissait agoniser. L’instruction à domicile! Je suppliai mes parents. Une autre école, s’il vous plaît!

«Oui maman. Je le respecte comme personne, comme être humain, mais je ne comprends pas pourquoi il est enseignant s’il ne veut pas ou ne peut pas enseigner. Il gaspille mon temps, celui des élèves et le sien».

J’entends encore sa voix. «Respecte-le comme personne, avant tout. Regarde le côté positif. Tu apprends à être indépendante».

«Alors, pourquoi reçoit-il un salaire?»

Je voulais savoir. Ma mère se plaignait souvent qu’elle et mon père devaient travailler très fort. J’avais tout entendu à propos du «rendement» et du risque de perdre son emploi lorsqu’un de nous était malade. Elle était obligée de rester à la maison quand elle ne trouvait pas de gardienne.

Vers la fin de l’année scolaire, je devins un peu plus audacieuse.

Je demandais la permission d’aller à la bibliothèque dès que j’avais fini mon travail en classe. Je passai de nombreuses heures dans la bibliothèque à lire, et lire, et lire... C’était comme une limonade fraîche lors d’une journée très chaude.

Un jour, je lui ai demandé à l’avance si je pouvais aller à la bibliothèque après avoir fini l’examen.

«Tiens», dit le professeur, «tu peux faire l’examen à la bibliothèque. Vas-y».

C’est à ce moment-là que je compris qu’il en avait assez. Il voulait simplement se débarrasser de moi. Ou peut-être qu’il voulait me rendre heureuse. Ce serait la façon positive de voir les choses.

Ma mère ne trouvait pas qu’il était acceptable de passer un examen toute seule à la bibliothèque.

«Maman», lui dis-je, «il me fait confiance. Penses-tu que j’aurais triché? J’ai fini en quelques minutes. C’était tellement facile».

Je ne lui ai pas dit tout de suite que parfois l’enseignant me demandait de taper l’examen pour lui. Donc, je voyais les questions à l’avance. Parfois, aussi, il me demandait d’évaluer les présentations orales de mes camarades de classe. Il me donnait une grille et me disait ce qu’il fallait faire.

J'ai su que d'«établir un contact visuel» avec la classe valait des points. Je me sentais importante ce jour-là, et je ne pus m'empêcher d'en parler à ma mère.

«Quoi!» Elle était furieuse. «Tu évalues les autres élèves? C'est quoi cette histoire? Où est le professeur pendant que tu fais ça?»

«Eh bien... il est dans la salle de classe». J'aurais dû me douter qu'elle réagirait de cette façon. J'étais assez naïve. Ou peut-être voulais-je qu'elle le sache.

«C'est le travail de l'enseignant. Ce n'est pas ta responsabilité!» dit-elle à voix haute. «La prochaine fois qu'il te le demandera, c'est ce que tu lui répondras. Et tu iras tout de suite voir le directeur, et tu lui diras de m'appeler».

Maman avait déjà renoncé à appeler le directeur chaque fois que je lui racontais un méfait en revenant de l'école.

Un jour, mon camarade de classe avait trouvé des arachides dans l'armoire avec les fournitures scolaires. Notre école est censée être sans arachides.

Les parents reçoivent plusieurs fois par année des lettres pour leur rappeler de ne pas envoyer de nourriture qui pourrait contenir «des traces d'arachides».

Puis il y eut le jour où le professeur me gronda en revenant d'une excursion. Les élèves venaient de monter à bord de l'autobus, et il m'avait demandé de les compter.

«Ce n'est pas ma responsabilité» lui dis-je avec fermeté. Il me regarda avec incrédulité. Peut-être que j'étais impolie, mais c'était quelques semaines avant la fin de l'école et j'en avais assez.

«Je suis vraiment surpris», dit-il. «N'importe quel élève aurait été fier d'être choisi».

Peut-être, mais ce n'était pas mon travail et il s'agissait certainement d'une grande responsabilité. Je sais bien qu'il me faisait confiance, j'aurais compté correctement. Mais c'est de l'exploitation, même en cinquième année.

Ma cinquième année a eu de bons moments, après tout. J'avais beaucoup d'amis de toutes sortes – même les tannants ont de bonnes journées, et les super sages peuvent être tolérables.

J'ai appris l'importance des activités parascolaires quand on déteste l'école. J'ai fait partie du comité de l'album annuel et de l'ensemble de

flûtes. J'avais hâte d'aller à l'école quand j'avais ces activités à l'heure du déjeuner. J'ai décidé que je ne m'ennuierai plus jamais. L'année prochaine, je vais m'impliquer dans toutes les activités parascolaires.

Je ne sais pas combien de livres j'ai lus en cinquième année, mais je les ai tous dévorés.

Je n'ai jamais sorti les livres de la bibliothèque. Je lisais autant de pages que je pouvais, puis je remettais le livre à sa place. Le lendemain, j'étais certaine de le trouver exactement au même endroit.

Je suis en fait reconnaissante envers mon professeur qui m'a permis de passer tout ce temps à la bibliothèque.

Quand j'y pense, il me semble que toute l'école était dans le coup – c'était un complot pour me tenir tranquille et heureuse. Après tout, personne ne m'a jamais demandé pourquoi je passais tant de temps à la bibliothèque: ni les bibliothécaires, ni les enseignants, ni les administrateurs qui me croisaient dans le couloir. Personne ne m'a jamais demandé pourquoi je n'étais pas en classe. Je dois donc conclure qu'ils ont tous accepté de me laisser faire. Gardez-la heureuse, celle-là. Il prendra sa retraite l'année prochaine.

Maman a raison, il y a un bon côté à toute chose. Sans le savoir, mon professeur de cinquième année m'a inspiré dans ma création littéraire. J'ai déjà écrit un livre de nouvelles. Pourrais-je le publier? Si je rentrais dans le bureau d'un éditeur très poliment et respectueusement, me prendrait-on au sérieux? Est-ce que mon jeune âge pourrait être un avantage?

Je me souviendrai de ma cinquième année comme d'un tournant très important – c'est l'année où j'ai découvert que je voulais devenir écrivaine. Je sais, je sais, je suis jeune. Je peux encore changer d'idée. Ma mère espère que je changerai d'idée parce qu'elle dit que les écrivains ne font pas beaucoup d'argent. Mais jusqu'à présent, j'ai atteint tous les objectifs que je m'étais fixés. Et je ne suis même pas encore adolescente.

J'ai décidé d'étudier la littérature à l'université. Il me semble que c'est une bonne première étape. Je ne sais pas encore à laquelle j'irai. Mais je sais que je devrai aller au CÉGEP d'abord.

Avant tout, je dois terminer la sixième année. J'espère que mon professeur sera enthousiasmant et motivant l'année prochaine. Par pitié! Sinon, j'espère au moins que j'aurai la permission d'aller à la bibliothèque pour lire et pour écrire mes nouvelles.

In the Stacks¹

di Licia Canton

Should I grab them all and have a seat at one of the tables, Rita wondered.

«Bagnell... Harney, Iacovetta... Ramirez... Scarpaci...» she whispered.

The books were all on the same shelf at eye level. What luck. I won't have to roam about, she thought. And she wouldn't have to get the footstool. She hated getting up on that thing. She didn't have very good balance. It would be good to sit on it, though. Rita looked up and down the aisle to see if the stool was within reach.

She just wanted to look through the books. She wasn't sure she wanted to lug them all on the subway. She should have taken the car. It would have been easier on her back. But parking near the library was hard even at the end of the day. She didn't think there would be so many books to look through. Who would have thought, in a French university library. This is probably the last time I'll be here for a while, she thought.

She picked up Bagnell's *A Portrait of the Italian Canadians* and leafed through it. Rita had begun reading the introduction when she heard someone coming towards her.

«Excuse-moi», a man was trying to get past her.

¹ *In the Stacks* è stato pubblicato per la prima volta in M.A. LEE (a cura di), *Bridges: A Global Anthology of Short Stories*, Tememos Publishing, Little Rock, AR 2012. Lo stesso è apparso anche in *Writing Our Way Home*, a cura di L. CANTON, C. MORGAN DI GIOVANNI, Guernica, Toronto 2013; e in *A Word after a Word is Power: saggi per Anna Pia De Luca*, a cura di D. SAIDERO, Forum Editrice, Udine 2014.

«OK». She didn't look up. She moved over a bit but the man couldn't get through. She realized now how tight the aisle was and how wide she had become. He wasn't moving so she turned sideways.

«Sorry», Rita said in French. «Go ahead».

He moved over to the other side and then took a few steps back.

Rita continued reading Bagnell's book. She had read it years ago. She remembered. She had taken notes, but she might check it out of the library, she thought. They could ask her some historical questions. Rita wanted to be as prepared as possible even though she did not have a date yet. She did not want to waste any time. She had already wasted too much.

She picked up Ramirez's *The Italians of Montreal*. It was a dated book but still useful. And Ramirez taught in the history department at the university. She had never met him. He probably did not know about her research.

A light cough brought her back to the stacks. The man was still standing there. Not moving. She moved over slightly so he could reach the other shelves. He did not move.

Rita was uncomfortable with a man so close to her in the deserted library stacks. She remembered the man who had purposely stood behind her at the pharmacy while she pondered which brand to purchase. She had become increasingly nervous. She had walked out of the store without buying anything.

She turned around.

«Am I in your way?» she asked boldly.

He stood there tall, satchel in hand, leaning slightly against the stacks.

«J'attends», he grinned. «It's OK. Take your time. I'll wait».

«You are waiting for...?» She looked at him quizzically. «What?»

«I need those books». He indicated the shelf.

«Which ones?» she asked, hopeful that he wasn't referring to the ones she needed.

«All of them», he answered.

«Oh». She wasn't sure if he was serious or just toying with her. He wasn't making a pass at her, was he? That belly of hers was sure to keep men away for a while. But she was weary of French-speaking artsy types who smiled too easily.

«You're looking at the books on Italian immigration. Right?» he asked.

«Yes», she said firmly. «Do you need to take them out?»

«I'd like to. But first, I'd like to browse through them». He smiled again.

He will not get these books, she thought. He was too self-confident for her liking.

«You're Italian, aren't you?» He caught her off guard.

She didn't look Italian, she'd been told. Red hair and freckles. Maybe it was that maternal glow she had now which brought out her Italianness. Or maybe it was the protective way she held the books.

«You don't look Italian», he said, «but I can tell».

«Oh». Rita stared at his jean jacket.

«I can tell by your accent. You speak a polished, correct French with a very slight inflection. You're Anglophone Italian. Am I right?» He was beaming. Waiting for confirmation.

Who is this Québécois, she wondered, telling me I have an accent. She did have an accent, when she spoke French. And when she spoke English. And when she spoke Italian. She spoke properly, but in Québec, if you don't speak like a Québécois, you have an accent.

«I'm a Montrealer. Born in Italy. Raised in an Italian family in the east end. Went to English school. Studied French at Marie Clarac. Spanish in college. German in Germany. I speak a Venetian dialect with my parents. Yes, I have an accent. Everyone does».

«I didn't ask for your CV», he chuckled. Then in a serious, kind voice: «I didn't want to offend you».

«No, of course not». It's the hormones, Rita said to herself.

«So where did the red hair come from? It's natural, right?»

«Now I could be offended by that», she smiled. «Do you know that there are twenty different regions in Italy? Do you know that not every Italian has dark hair and an olive complexion? Some are blond and have blue eyes or green eyes, and some have red hair like me».

«Of course I know that», he smiled.

«Oh?» Rita was intrigued.

«I know quite a bit about Italians. I'm from the east end, too».

«Oh».

«And my father is Italian», he grinned.

«Oh!»

«My name is Massimiliano». His pronunciation was perfect, mahs-see-mee-lee-ah-no but he put the accent on the o, as a Francophone would. He looked québécois, he sounded québécois, but his name – a very long Italian name – was not a common one. This man was not a Tony, Frank or Joe.

She stared at him. He was not a Réal or Jean-Guy either.

Rita hadn't realized that she was hugging the books by Bagnell and Ramirez.

He smiled. He could tell she was confused.

«Nice to meet you», Massimiliano said, putting out his hand.

«Nice to meet you, too», Rita shifted the books and shook his hand. It was a genuine, firm handshake.

«My mother is a Québécoise so I was raised in both cultures. But my father was the dominant force, of course. You know what I'm talking about, right? Italian men. Always right», he said. «I'm not like that».

She was surprised by his candor.

Italian men are all the same, she thought, whether they are born in Italy or not. She had stopped trying to convince herself otherwise.

«So you speak Italian then?» Rita asked.

«No, not at all».

His Italian father was the dominant force but he does not speak Italian, she thought. In all of her years at this university, all the hours she'd spent at the library, she had never seen him before. Where had he been hiding? This very Québécois-looking, non-Italian speaking man, who had a very long name.

«So what do your friends call you?» she asked.

«Massimiliano», he said again with the accent on the o.

«I mean your Francophone friends».

«I only have Francophone friends... that's the way it is since I work in a francophone milieu and I don't speak Italian and I am uncomfortable with English. They call me Massimiliano. Everyone does».

«Not Max or Maxime?» she insisted.

«No. Why?» he laughed. «Why would I change my name? My name is Massimiliano. I like it. It's not Guy or Jean».

«Interesting! How about your mom and your girlfriend? What do they call you?»

«Massimiliano, of course! I have a mom, but no girlfriend», he said smiling.

He's a funny guy, she thought.

«We can speak English. That way you can tell me if I have an accent», Rita suggested.

«But I said I don't speak English».

«You must speak a little», she was surprised.

«I understand, but I don't speak».

«Why not?»

«I don't like the language», he said bluntly.

«You're serious?»

«Yes. And I went to French school, raised in a French neighborhood, work in a French office. No need to speak English. We're in Québec, remember?» He smiled again.

Oh no, so he is a *real* Québécois, she thought. She did not want to get into a political debate.

«Yes. We're also in Canada», she smiled.

«Yes, but *I* live in Québec. Have you noticed that the signs are all in French?»

She sensed trouble looming in the next few minutes. She should just smile and leave it...

«What are you doing waiting for these English books then?» She couldn't help herself.

«I said I don't speak English, but I can certainly read it». He wasn't smiling now.

She wasn't sure if he didn't speak or if he refused to speak.

«Books on the history of Italians...» he said.

«Italians in *Canada*», she stressed.

«... for my thesis», he sighed. «My thesis is in anthropology. On Italians in Montreal... Écoute», Massimiliano was not annoyed. «Listen. I don't want to put pressure on you so why don't we take all the books and sit at a table?»

Rita wasn't sure what to say.

«We can go through them and decide which we need», he said, looking at her belly. «Besides you must be getting tired, standing here».

«Yes, good idea. I *am* getting tired of standing», she said. «Thank you». She was glad the mood had changed.

He picked up all of the books on the shelf. «I'll carry these», he said.

She glared at him.

«Don't worry, I won't run off with them», he teased, as if he could hear her thoughts. «I'm a good Québécois-Italian guy».

She followed him slowly down the aisle.

«When are you due?» he asked as they reached the tables. There were very few people around on a Thursday night.

«In about ten days».

«Wow, you must be quite the multi-tasker», he said amused. «One of those women who wants it all».

Rita wasn't sure what to say to that. Was he being complimentary or critical? Was he making fun of a pregnant graduate student?

«I want to get my thesis out of the way. Just polishing it up. Getting references, reading for the defence. I don't have a date yet but I want to read as much as possible before the baby comes».

«Is the father Italian, too?»

«Yes. *He* is dark and olive-skinned. Born here of Italian parents and if anyone asks him where, he'll say he is from St. Leonard. Won't say he's Italian though. He's Montreal-born».

«Oh you are a St. Leo dame, too. Very, very Italian then».

«Well, I adopted St. Leonard. Don't get me confused with the stereotypes», she said. The words had slipped out too quickly.

«Stereotypes? My thesis is in anthropology, remember?»

They sat in front of each other for the next 45 minutes. He picked up one book at a time and wrote in his notebook. She read sections of Ramirez rapidly, worried that she might lose the book to the québécois anthropologist. She looked up at him every so often, and he smiled promptly every time. She was self-conscious, still unsure what to make of him.

He put the last book onto the pile on the table and put his notebook in his satchel. He waited for her to look up at him.

«I would ask you to join me for a coffee or a glass of wine, but you probably don't drink coffee or wine. And as a good Italian wife you will say «no» because hubby is waiting for you».

She smiled at the fact that this very unItalian man had asked and answered for her. She looked at her watch.

«It's 7:30. I'd like to get home in time to put my twins to bed».

«Twins?»

«Yes, I have two little girls».

«Oh. This is your third child then?»

«Yes...» she hesitated.

«An education and lots of children. Wow. A good little Italian girl».
He wasn't teasing. His voice was serious, almost caring.

«Well...»

«I was married once», his voice was sad. «Now at my age... I look young, jean jacket and all, but I'm not. And I died many years ago when I lost her. I fell apart. I was so in love with her. I've only picked up my thesis again this year. I started it years ago. The therapy, the job...»

She was touched by his openness. She did not want to interrupt him.

«Now I want to finish. Coming here brings me back. Meeting you, like this, unexpectedly...» he sighed. «Sorry. I feel like I know you. I didn't mean to spill my whole story on you».

«Oh it's fine... I...» she paused.

«You have quite a bit of your own weight to carry», he chuckled.
He was trying to get back into the happy-go-lucky guy she'd met in the stacks.

«You can take the books. I've waited fifteen years to come back, I can wait a couple more weeks or months».

«Are you sure?» she was sincere. «I probably won't have time to read them all».

«You take them home», he insisted.

«Massimiliano», Rita said softly. «We all have our stories. It's not always as it seems. I fell in love with the wrong man... And yes, now I am in a good place. But I know about therapy». Until then she had only ever said this to women.

«Give me your phone number and I will let you know when I bring the books back», she said warmly.

«Wow, a very pregnant, good Italian girl asking for my number!»

They laughed.

«I'm so happy to have met you», Massimiliano said, as he wrote his number on a scrap of paper. «I came over after work to look for books... And it looks like I found a friend».

Rita reached over to take his number and smiled.

Note bio-bibliografiche degli autori

NINO ARRIGO è dottore di ricerca in «Studi Inglesi e Angloamericani» e in «Metodologie della Filosofia». Da anni conduce ricerche sul mito, in relazione alla letteratura, all'arte e alle sue permanenze nella società tardo-moderna. È assegnista di ricerca presso la cattedra di Letterature Compare dell'Università di Enna «Kore». Autore dei volumi: *Herman Melville e Cesare Pavese. Mito, simbolo, destino ed eterno ritorno* (2006); *Mito: itinerari di una storia intertestuale* (2012), *René Girard. Cristianesimo, etica, complessità nella società globalizzata* (2014), ha pubblicato numerosi saggi e collabora alle riviste: «Letteratura & Società», «Complessità», «Carte Allineate» e «Rivista di Studi Italiani», del cui comitato scientifico è membro. All'attività di ricerca affianca quella di corsivista e di critico e curatore d'arte contemporanea.

DOMENICO A. BENEVENTI è professore associato presso il Dipartimento di Lettere e Comunicazione dell'Università di Sherbrooke, dove insegna Inglese, Letterature Compare e Traduzione. Le sue pubblicazioni e i suoi interessi di ricerca sono rivolti alla scrittura urbana, alla condizione dei senzاتetto, agli studi di genere, alla teoria *queer*, e all'etnicità nella letteratura canadese e del Québec. Ha curato la pubblicazione del volume *Adjacencies: Minority Writing in Canada* (Guernica 2004) e, più recentemente, ha curato un numero speciale del periodico *Canadian Literatures* intitolato *Queer Frontiers* (2015).

ANNALISA BONOMO è ricercatrice di Lingua Inglese e Traduzione presso l'Università di Enna «Kore». Dal 2005 svolge attività di ricerca nel campo dei *Translation Studies* e della comunicazione interculturale, con particolare attenzione al plurilinguismo investigato alla luce del fenomeno dei *World Englishes*. È stata relatrice a numerosi convegni nazionali e internazionali e coordina due progetti di ricerca internazionali mirati ad investigare il ruolo della lingua inglese alle prese con un crescente numero di varietà. Tra le sue pubblicazioni: *World English(es) and the Multilin-*

gual Turn (Cambridge Scholars Publishing 2017), *Discutere di plurilinguismo nell'epoca della complessità* (Guerra Edizioni 2012), *Philip Pullman. «Finzione originale» e «verità tradotta» in His Dark Materials* (Maremmi 2009). È inoltre autrice di numerosi articoli scientifici apparsi su riviste e volumi nazionali ed internazionali specializzati.

LICIA CANTON è l'autrice di *Almond Wine and Fertility* (2008) – pubblicato in Italia col titolo *Vino alla mandorla e fertilità* (2015) – racconti brevi per donne e i loro uomini. Critico letterario e traduttrice, è la direttrice di «Accenti», la rivista canadese con l'accento italiano. I suoi racconti e saggi – in inglese, francese, cinese e italiano – sono apparsi in numerose antologie e riviste. È stata *guest speaker* presso diverse università e ha partecipato a eventi letterari in Europa, Asia e Nord America. Ha curato diversi volumi di narrativa e di saggi critici e due libri sull'internamento degli italo-canadesi. Ha fatto parte del consiglio della *Québec Writers' Federation* (2007-10) ed è stata presidente dell'*Associazione di Scrittori/Scrittrici Italo-Canadesi* (2010-14). Ha insegnato letteratura e narrativa e da diversi anni fa da *mentor* per scrittori emergenti. Licia Canton è scrittrice ed *editor* professionale da più di venti anni: ha lavorato con autori, editori, professori e professionisti del marketing. Ha ottenuto il dottorato di ricerca presso l'Université de Montréal e un Master da McGill University. Nata a Cavarzere (Venezia) e emigrata in Canada all'età di quattro anni, vive a Montréal con il marito e i loro tre figli.

BIANCA CHIRCOP lavora da undici anni come assistente sociale nelle scuole dell'Arcidiocesi di Malta. Ha conseguito il baccellierato in Assistenza Sociale presso l'Università di Malta nel 2004. Ha successivamente intrapreso studi di specializzazione sulla terapia familiare presso il *Tavistock Clinic* (Londra). Nel 2016 ha conseguito un Master in Assistenza Sociale laureandosi con una tesi sulla dinamica formativa degli assistenti sociali e degli insegnanti presso l'Università di Malta. Si interessa di diversi ambiti di assistenza sociale: quello formativo, scolastico e interdisciplinare.

KARL CHIRCOP è docente di Lingua e Letteratura Italiana presso il *Junior College* dell'Università di Malta. Ha conseguito il dottorato di ricerca in italianistica nel 2010 congiuntamente presso le università di Malta e di Roma «Tor Vergata». Ha partecipato a convegni internazionali a Praga, Dublino, Belfast, Londra, Bari, Salisburgo, Napoli. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni tra le quali il recente volume *Maschere della Moder-*

nità: *Joyce e Pirandello* pubblicato presso Franco Cesati Editore, Firenze (2015). Collabora con il comitato scientifico della sezione «Mediterraneità Europea» della rivista *Sinestesiaonline*. È attivo nella Facoltà di Scienze dell'Educazione e nel *Centre for Liberal Arts and Sciences* (CLAS) dell'Università di Malta. Si interessa principalmente di Dante, Pirandello, Joyce, Kafka e il Modernismo.

GIUSEPPINA DI GREGORIO è docente a contratto presso l'Università degli Studi di Catania, dove insegna Lingua inglese. Ha conseguito il Dottorato in Studi Inglesi e Angloamericani nel 2012 con una tesi sui romanzi neovittoriani dal titolo *Following Neo-Victorian paths. Il personaggio storico tra realtà e trasposizione letteraria*. Autrice di diversi articoli su *English for Specific Purposes* e sulla letteratura vittoriana, nel 2014 ha pubblicato il volume *State of Soul. L'immaginario di D.H. Lawrence in The Study of Thomas Hardy*. Collabora da anni in qualità di *peer reviewer* per *Victorian Network*, *The International Journal of Multicultural Education*, *Athens Journal of Philology – AJP* e *WCJ – The Wilkie Collins Journal*, e come *reviewer* per diverse riviste scientifiche, tra cui *Victoriographies*. I suoi interessi di ricerca includono gli Studi Vittoriani; la letteratura Neovittoriana; gli *Adaptation Studies*; ESP e EAP; la Didattica delle lingue e i *Translation Studies*.

VENERA FAZIO è autrice del libro di poesie, *Fabric of My Soul* (2015) e ha curato la pubblicazione di otto antologie sulla cultura italiana, la sua cultura d'origine. Di recente è stata premiata dall'*Associazione degli scrittori e delle scrittrici italo-canadesi* (AICW) per «lo straordinario contributo offerto alla comunità degli scrittori italo-canadesi e alla letteratura canadese in genere».

GABRIELLA IACOBUCCI è la traduttrice italiana di Nino Ricci e di scrittori canadesi di origine italiana come Mary Di Michele e altri. Alla loro scrittura ha dedicato numerosi scritti e iniziative in Italia e in Canada. Dopo aver fatto parte del *Coordinamento dei Molisani nel Mondo*, ha fondato l'*Associazione Molise d'Autore*, con lo scopo di promuovere la conoscenza della letteratura straniera di origine molisana. L'ultimo progetto, intitolato *Biblioteche Aperte* e patrocinato da Regione Molise e Ambasciata Canadese, ha portato la lettura di questi scrittori direttamente sul territorio, nelle biblioteche e nei centri culturali dei piccoli paesi. È anche autrice di testi radiofonici, di articoli, interviste e dedicati a tali tematiche.

LUISA MARINO è laureanda in Letterature e Culture Comparete presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» con una specializzazione in lingua inglese e in lingua portoghese. Alcune delle sue traduzioni letterarie dall'inglese e dal portoghese sono state pubblicate dal periodico bolognese «Rivista!unaspecie». Attualmente collabora al progetto editoriale «I Dragomanni». I suoi interessi di ricerca sono rivolti verso la letteratura dell'immigrazione, e verso la rappresentazione dell'ambiente urbano e del conflitto nelle letterature postcoloniali di lingua portoghese e inglese. Ha collaborato, inoltre, con alcune aziende italiane per la traduzione e l'adattamento di prodotti audiovisivi destinati al mercato documentaristico.

FRANCESCO PAOLO PINELLO, nato a Gangi (PA), è laureato in Giurisprudenza (Università degli Studi di Palermo) e in Scienze Religiose (Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia); ha, inoltre, conseguito un Master in Bioetica (Istituto di Studi Bioetici "Salvatore Privitera"). Avvocato, è cultore di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi «Kore» di Enna, socio del GRIS (Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-Religiosa) e collaboratore dell'Istituto di Alta Formazione "Giovanni F. Marinelli – Achille Passalacqua" – GRIS. Tra le sue pubblicazioni: *Per signa sensibilia: provocazione per una "prima comprensione" semiotica del linguaggio liturgico cristiano* (Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 2013); *Il cognitivismo di S. Privitera e il modello di scienza cognitiva proposto da D. Marr. I limiti del modello proposto da S. Privitera e i vantaggi dell'adozione, anche per l'etica, del modello di scienza cognitiva proposta da D. Marr* (Lampi di stampa, Vignate-Milano 2014); *L'amore è il peso che dà il moto all'anima. Giansenismo e massoneria nella seconda metà del Settecento siciliano* (Lampi di stampa, Vignate-Milano 2016); *Gli affreschi di Palazzo Bongiorno, "dimora filosofale" a Gangi. Letti mediante l'Iconologia di Cesare Ripa e alcuni concetti ricavati dalle opere pubblicate a stampa, dal 1758 al 1777, dall'Accademia degli Industriosi di Gangi* (Lampi di stampa, Vignate-Milano 2016).

Indice dei nomi

- Acocella, J., 139
Acquaviva, S., 142, 142n, 143, 150
Agnello-Hornby, S., 18, 77, 78, 78n, 79, 82, 82n, 83n, 84, 84n, 85, 85n, 86
Ahmed, S., 132, 132n, 133, 136, 139
Algozino, G., 78n, 79, 86
Alighieri, D., 185
Allan, L., 65
Alloy, L.B., 139
Alvstad, C., 13, 13n
Amer, M.M., 132, 132n, 133, 136, 139
Andersen, H.C., 106
Anderson, C.G., 9n
Anselmo, A., 8n
Antonello, P., 90n
Apuleio, L., 107
Arcangeli, M., 156, 156n
Aridi, A., 134, 134n, 135, 138, 139
Arrigo, N., 7, 18, 145n, 150, 183
Auden, W.H., 109n, 110
Bachelard, G., 64, 74, 95
Bachtin, M., 107n, 109, 110
Bagnasco, A., 146n, 150
Baker, M., 86
Bakhtiar, L., 134, 134n, 135, 138, 139
Barbagli, M., 146n, 150
Barth, J., 107n
Barton, C., 114, 122
Basile, G., 106
Bassnett, S., 86
Bedon, E., 41n, 50n
Benedetto XVI, 150
Beneventi, D. A., 18, 59, 67
Benjamin, W., 40, 40n
Benvenuti, D., 183
Berezowski L., 87
Berger, P.L., 141, 141n, 142n, 143n, 150
Berne, P.H., 115n, 119, 123n, 128
Berretta, M. 87
Berruto, G., 156, 156n
Berruto, G., 87
Bhabha, H., 7, 7n
Bianchi, R., 104n
Biffi, G., 145n, 150
Blyton, E., 114, 122
Bobbio, N., 150
Bonomo, A., 7, 18, 103, 155, 183
Bosco Colestos S., 106n, 109, 110
Bosinelli Bollettieri, R. M., 45n, 48, 49
Bouvet, R., 74
Brooks, V.W., 105
Bunyan, J., 109
Butler, S., 107
Buzzati, D., 107
Cacioppo, M., 145n, 150
Caillois, R., 104, 104n, 110
Calvino, I., 106
Cambiaghi, B., 157n
Camilleri, A., 77, 79, 80, 80n, 81, 81n, 82, 82n, 87
Campanella, T., 107
Campbell, R.A., 133n, 134, 134n, 136, 136n, 137, 139
Canton, L., 18, 41, 41n, 42, 43, 44, 45, 46n, 48, 49, 50, 155, 156, 157, 157n, 158, 159, 161, 167, 175, 175n, 184

- Caretti, P., 150
 Carlson, M., 117, 124, 126
 Carravetta, P., 100
 Casareo, V., 150
 Castro Rocha (de), J. C., 90n
 Cavalli, A., 146n, 150
 Cavell, R., 64, 74
 Chambers, I., 7n
 Chanady, A., 65, 74
 Chircop, B., 18, 131, 184
 Chircop, K., 7, 17, 184
 Cipriani, R., 141, 141n, 143n, 144, 145n, 150
 Ciurana, E.R., 16n, 17n, 92n, 99n, 100
 Clarke, A., 61, 62, 65, 70, 71n, 72n
 Clarke, G. E., 59, 60, 62, 65, 68, 68n, 74
 Claveria H., 17n
 Colantonio, F., 18, 34, 35, 36, 38, 39, 39n, 40
 Copernico, N., 93
 Costa, C., 143n, 144, 144n, 145n, 146n, 150
 Costa, M., 106n, 109, 110
 Cottrell, D., 136, 136n, 137, 138, 139
 Crabtree Ashencaen, S., 131, 131n, 135, 136, 139
 Crociata, M., 148n, 150, 151,
 Curcio, A.M., 150
 Cusato, D.A., 79
 D'Alfonso, A., 34, 43, 44, 44n
 De Luca, A.P., 175
 De Roberto, F., 116, 125
 De Santis, D., 117n, 119, 126, 128
 Dermine, F.M., 144n, 151
 Derrida, J., 97, 97n, 100
 Dessi, M., 149n
 Di Fiore, T., 144n, 151
 Di Giovanni, E., 45n, 48, 49
 Di Gregorio, G., 18, 77, 185
 Di Michele, M., 155, 185
 Di Tora, M., 142n, 147, 148, 148n, 149n, 151
 Dobbelaere, K., 142n
 Dodds, J.M., 87
 Douki, S., 135, 135n, 138, 138n, 139
 Dupuy, J.P., 97n
 Eco, U., 87, 151
 Elster, J., 151
 Epimenide, 97
 Eschilo, 98
 Esposito, R., 144n, 151
 Euripide, 98
 Even-Zohar, I., 105n, 109, 110
 Fanon, F., 65, 75
 Fazio, C., 117, 126
 Fazio, V., 18, 113, 117n, 119, 121, 126, 128, 185
 Ferraris, M., 97n, 100
 Ferrarotti, F., 142, 142n, 143, 143n, 144, 145n, 151
 Filoramo, G., 146, 151
 Fiorito, J., 34
 Fiorucci, M., 12, 12n
 Fortunati, V., 95n, 100
 Foster, C., 65
 Foster, C., 75
 Foucault, M., 65, 75
 Franci, G., 95n, 100
 Gaiman, N., 107
 Galileo, G., 93
 Galimberti, U., 144n, 151
 Galli, S., 98n
 Gautier, T., 107
 Ghazala, M., 136, 136n, 137, 139
 Gherri, P., 147n, 151
 Gilardoni, S., 158, 158n
 Giordano, G., 16n, 94n, 100
 Girard, R., 14, 15, 15n, 18, 89, 90, 90n., 91, 91n., 92, 95, 96n, 97, 97n, 98, 98n, 100, 145n, 183
 Glissant, É., 44, 44n, 49, 108, 108n, 109n, 110
 Gnisci, A., 95n
 Gödel, K., 97
 Goldie, T., 64, 74

- Grandi, W., 109n, 110
 Grosz, E., 65, 75
 Guillen, C., 15, 98
 Halbreich, U., 135, 135n, 138, 138n,
 139
 Haque, A., 132, 132n, 133, 134, 137,
 139
 Hardy, T., 82, 185
 Harvey, D., 65, 75
 Hegel, G.W.F., 108
 Heidegger, M., 10, 11, 11n
 Hoffman, E.T.A., 107
 Holiday, B., 65, 75
 Holmes, J.S., 105n, 109, 110
 Hooper, J., 105n, 109, 110
 Horner, K., 159, 159n
 Housden, W., 115, 117n, 119, 123,
 123n, 128
 House, A., 136, 136n, 137, 138, 139
 Hubert, H., 96
 Husain, F., 131, 131n, 135, 136, 139
 Iacobucci, G., 18, 185
 Introvigne, M., 144n, 151
 Isaacs, N.D., 109n, 110
 Islam, F., 133n, 134, 134n, 136, 136n,
 137, 139
 Jackson, R., 108, 108n, 111
 Jacobson, N.S., 139
 James, H., 107
 Janovic, C.S., 107n
 Johnson, S., 79
 Joyce, J., 8, 9n, 10, 11, 11n, 185
 Kafka, F., 185
 Katan, D., 87
 Keith, M., 65, 75
 Kelly, E.W., 134, 134n, 135, 136, 138,
 139
 Khalil, S., 147, 148, 148n
 Kristeva, J., 65, 75
 Krolle, E.M., 65
 Kröller, E. M., 75
 Lahiri, J., 45, 45n, 49
 Lambert, C., 64
 Lambert, J., 105n, 109, 110
 Lamri, T., 7, 7n
 Langland, W., 107
 Lawrence, D.H., 82, 185
 Le Guin, U.K., 107
 Lee, M.A., 175n
 Lewis, C.S., 107n
 Liberati, C., 149n
 Lorimer, R., 64
 Luatti, L., 103, 111
 Luciano di Samosata, 107
 Luckmann, T., 142n, 145n, 151
 Machado, A., 7
 Magatti, M., 150
 Magocsi, P.B., 67n,
 Manghi, S., 94n, 100
 Manning, E., 60, 65, 69, 69n
 Manzoni, A., 91
 Marinelli, G.F., 186
 Marino, L., 18, 50, 50n, 67, 121, 157n,
 186
 Marr, D., 147n, 186
 Martelli, S., 32
 Martin, D., 142n, 151, 152
 Maupassant, G., 107
 Maurice, A. L., 41
 Mauss, M., 96
 Mazziotti Gillian, M., 116, 118, 124,
 125n, 128
 McEwen, A., 79, 84, 87,
 McMillan, D., 136, 136n, 137, 138, 139
 Melfi, M., 34
 Mengoni, L., 152
 Merville, H., 183
 Miceli, S., 152
 Milani, C., 157n
 Modugno, F., 152
 Montanari, A., 152
 Moretti, F., 16, 16n,
 Moretti, F., 99, 99n, 100
 Morgan Di Giovanni, C., 41n, 46n, 48,
 175n

- Morin, E., 7, 8n, 13, 14, 14n, 15, 17n,
 18, 89, 90, 90n., 92, 92n., 93, 93n.,
 94n, 95n, 98, 98n, 100, 159
 Moro, T., 107
 Motta, R.D., 17n, 92n, 100
 Mulchay, D. F., 46, 49
 Mulhallen, K., 116n, 119, 125, 125n,
 128
 Murdoch, I., 107n
 Nacef, F., 135, 135n, 138, 138n, 139
 Newmark, P., 81, 87
 Newton, I., 93
 Nietzsche, F., 94n, 100
 Nightingale, F., 114, 122
 Nodier, C., 107
 Oliver, M., 114, 122
 Omari, B., 74,
 Orwell, G., 107n
 Paolucci, G., 148n
 Passalacqua, A., 186
 Patel, A.D., 135
 Pavese, C., 183
 Peake, M., 107
 Pearson-Vasey, G., 113n
 Perniola M., 16n, 94n, 100
 Perrault, C., 106
 Pietravalle, L., 32
 Pile, S., 65, 75,
 Pinello, F.P., 18, 141, 147n, 152, 186
 Pirandello, L., 10, 11, 21, 22, 22n, 23,
 23n, 24, 25, 25n, 26, 27, 28, 29, 93,
 100, 116, 185
 Pisapia, B., 106, 106n, 111
 Pivato, J., 44
 Poe, E.A., 107
 Pontani, P., 157n
 Potocky-Tripodi, M., 132, 132n, 133,
 134, 138, 139
 Privitera, S., 147, 186
 Proust, M., 91
 Puccini, P., 43, 49
 Pullman, P., 109, 109n, 110, 110n, 111
 Qader Abdel, S., 160, 160n
 Quarta, C., 152
 Razack, S., 66, 75
 Restori, E., 44n
 Ricci, N., 18, 32, 33, 33n, 34, 36, 37n,
 38n, 39, 40, 185
 Rigotti, E., 157, 157n
 Ripa, C., 186
 Romanini, M., 157n
 Rosei, S.L., 155n, 156
 Said, E., 15, 15n, 98, 98n, 100
 Saidero, D., 41n, 48, 175n
 Sallis, E., 12, 12n
 Sanga, G., 145n
 Sartarelli, S., 11, 81, 84, 87
 Savary, L.M., 115, 115n, 119, 123,
 123n, 128
 Sayad, A., 12, 12n,
 Sbenaglia, M., 105, 105n, 111
 Seamus, D., 10, 10n
 Sennet R., 66, 70n, 75
 Serianni, L., 87
 Severino, S., 145n, 150
 Shugaar, A., 79, 84
 Silvera, M., 60, 66, 68, 68n, 69, 69n, 75
 Simeti, M.T., 116, 125
 Sinopoli, F., 95n
 Smith, C.A., 107
 Sobrero, A.A., 146n, 150
 Sofocle, 98
 Sontag, S., 48, 49
 Spalek, B., 131, 131n, 135, 136, 139
 Spedicato, P., 100
 Spencer, E., 107
 Steiner, G., 17, 17n, 103, 104n, 111
 Stella, R., 142n, 150
 Stephens, J., 105, 105n, 111
 Swift, J., 107
 Tabarroni, E. 7, 7n
 Tolkien, J.R.R., 107, 107n
 Tomasi di Lampedusa, G., 116, 125
 Torregrossa, G., 77n, 86
 Trifone, P. 87
 Trivedi, H., 49

- Trocchi, C.G., 144n, 152
Troeltsch, E., 144n
Tschannen, O., 142n, 152
Twain, M., 107n
Ungaro, D., 152
Van Der Broeck, R., 105n, 109n, 110
Varela, F., 97n
Vattimo, G., 94n, 95n, 100
Vax, L., 104, 104n, 111
Veneziano Broccia, L., 117, 117n, 119,
125, 126, 128
Venuti, L., 87
Verga, G., 116, 125
Vittorini, E., 116, 125
Walcott, R., 59, 60, 64, 66, 68, 68n, 73,
75
Walker, J., 59, 66, 67n
Walpole, S.C., 136, 136n, 137, 139
Weber, J.J., 159, 159n
Wells, H.G., 107n
Welton, D., 66, 75
Whyte, D., 115, 115n, 117, 117n, 123,
123n, 127, 127n
Williams, C., 107n
Williams, S., 115n, 119, 123n, 128
Wilson, B., 141, 143, 144, 148, 152
Zangrilli, F., 24, 29
Zimbardo, R.A., 109n, 110

