



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata

Corso di Laurea in
PLURALISMO CULTURALE, MUTAMENTO SOCIALE
E MIGRAZIONI

Tesi di laurea magistrale

«A cu appatteni».

L'identità terrona nello spazio e nel tempo: voci di
giovani meridionali fuorisede

«A cu appatteni».

The «terrone» identity through space and time: voices of young
Southern students away from home

Relatore
Prof. Luca Trappolin

Laureanda
Daniela Lombardo
Matricola
2076765

Anno accademico 2024/2025

*A tuttə lə compagnə,
A chi c'è e chi è andato via,
Allə compagnə con cui ho condiviso la casa, il sonno, il pane, l'amore,
A chi ha lasciato casa sua e a chi c'è rimasto,
A voi , parte di me, dedico tutto.*

*Cu ti lu dissi ca t'aiu allassari
Megliu la morti e no chistu duluri
Ahj ahj ahj ahj, moru moru moru moru
Sciatu de lu meu cori l'amuri mio s'è tu
Ahj ahj ahj ahj, moru moru moru moru
Sciatu de lu meu cori l'amuri mio s'è tu*

(Cu ti lu dissi - Rosa Balisteri)

*Pe tutte quante chille c'anna turnà a casa
Ca nun c"à fanno cchiù
Ca stanno spantecanno (poh, poh, poh)
Guagliù, chesta è pe vuje
Turnammo a casa*

(TURNÀ - LIBERATO)

Sommario

Introduzione	1
Capitolo 1 - Metodologia	11
1.1 Cornice epistemologica	11
1.2 Posizione dellə ricercatorə	13
1.3 Scelte metodologiche	14
1.3.1 Narrazione e biografia come pratiche epistemiche	15
1.4 Modalità di analisi	16
1.5 Scelte linguistiche	17
1.6 Considerazioni etiche	19
1.7 Limiti metodologici	21
Capitolo 2 - “Chi sono?”: <i>riconoscersi, narrarsi, esistere</i>	22
2.1 Teorie e modelli dell’identità	24
2.1.1 Identità come struttura e funzione: la prospettiva della scuola funzionalista	27
2.1.2 Identità come processo e negoziazione: la prospettiva dell’interazionismo simbolico	29
2.1.3 Identità come esperienza vissuta: la prospettiva fenomenologica	34
2.1.4 Conclusioni e sintesi teoriche: la narrazione	36
2.2 L’identità nel riconoscimento: narrarsi attraverso l’Altrə	37
2.2.1 I modelli di riconoscimento: tra processi di identificazione e processi di individuazione	38
2.2.2 Narrarsi come forma di riconoscimento	45
Conclusioni - Nel racconto con l’altrə, i contorni di noi	50
Capitolo 3 - “Dove e quando esisto?”: <i>il sé tra ricordo e spazio vissuto</i>	52
3.1 Il tempo come asse simbolico della soggettività	52
3.1.1 Memoria come costruzione sociale e selezione simbolica del passato	53
3.1.2 Memoria collettiva, memoria sociale e pratiche del ricordare	61
3.1.3 il contributo di Paolo Jedlowski	63
Conclusioni - Tempo, memoria e potere: verso una riapertura epistemologica.	68
3.2 Spazio e appartenenze	69
3.2.1 Sentirsi a casa: abitare i luoghi	69
Conclusione – Lo spazio come luogo dell’identità	81

Capitolo 4 - “Chi è, cos’è, cuand’è il meridione?”: storia e costruzione di un’alterità	83
4.1 Il Mezzogiorno nello Stato nazionale: percorsi storici	83
4.1.1 Il meridione nel risorgimento e nell’Unità d’Italia	85
4.1.2 Disuguaglianze strutturali e nascita di una coscienza politica meridionale	102
4.1.3 L’avvento del fascismo, la resistenza meridionale e il pensiero gramsciano	112
4.1.4 Ricostruzione, Cassa per il Mezzogiorno e nuove disuguaglianze	124
Conclusioni - Sguardi sul Sud: tra storia e immaginario nazionale	133
Capitolo 5 - Un altro immaginario è possibile - il pensiero meridiano	135
5.1 Lentezza e resistenza: il tempo come forma di critica alla modernità	137
5.2 Il Mediterraneo come spazio simbolico e modello relazionale	140
5.3 Frontiere e riconoscimento: abitare il confine come possibilità	145
5.4 Universalismo e deculturazione: la sfida del pensiero meridiano	149
Conclusioni: Per una postura obliqua: il Sud come possibilità critica del presente	158
Capitolo 6 – Voci di terron3: biografie in movimento	161
6.1 Tracce di partenze: genealogie del migrare	162
6.2 Relazione con la famiglia: partenza, distanza e legami	166
6.3 Senso di appartenenza: identità in movimento	172
6.4 Gesti che restano: pratiche quotidiane di sé	183
6.5 Riconoscersi differenti: sguardi e confini	190
6.6 Ritornare o restare altrove: radici che si spostano, orizzonti che si aprono	200
Conclusioni - E a fini ra fera, a cu appattenemu?	208
Bibliografia	212
Sitografia	213

Introduzione

Questa tesi prende avvio da una domanda identitaria semplice solo in apparenza: «*a cu apparteni?*», ovvero «a chi appartieni?». Un interrogativo che, nel linguaggio quotidiano di molte comunità del Sud Italia, rivela un modo di inquadrare l'altra attraverso la genealogia, la provenienza, l'intreccio tra storie familiari e luoghi. Il titolo in dialetto non è soltanto una scelta stilistica, ma un gesto politico e simbolico: restituisce dignità a una lingua spesso marginalizzata e richiama un senso di appartenenza che, per chi migra, è costantemente interrogato, negoziato, riformulato.

La domanda iniziale che ha orientato questa ricerca è: «in che modo i3 giovani meridionali fuorisede percepiscono, agiscono e negoziano la propria appartenenza territoriale?». Se inizialmente l'interesse si focalizzava solo sull'appartenenza al luogo d'origine, nel corso dell'indagine è emersa con forza anche la dimensione relazionale e simbolica dell'appartenenza costruita nei luoghi di arrivo e di come questa si intreccia con quella originaria. L'oggetto della ricerca sono dunque le traiettorie biografiche di student3 provenienti da Puglia e Sicilia, che hanno scelto Padova come destinazione per il proprio percorso universitario. L'obiettivo è esplorare in chiave qualitativa e relazionale come tali soggettività costruiscano e narrino la propria identità al di fuori del contesto di origine, interrogando le forme attraverso cui l'appartenenza territoriale viene vissuta, messa in discussione o rivendicata nei contesti di migrazione interna.

Oggi, identificarsi in una specifica area geografica non è un dato neutro.

Secondo i dati ISTAT relativi al decennio 2014-2023, il Mezzogiorno ha perso circa 550.000 residenti persi nei confronti del centro-nord¹. Non solo, emerge anche una significativa «emigrazione studentesca»: il 28,5% dei giovani meridionali si iscrive a un'università del Centro-Nord, il 39,8% consegue la laurea in quelle stesse aree, e dopo cinque anni dalla laurea solo il 51% lavora nel Mezzogiorno². Non si può non

¹ Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT). *Migrazioni interne e internazionali della popolazione residente: Anni 2022-2023*. 28 maggio 2024.

² Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT). *I giovani del Mezzogiorno: L'incerta transizione all'età adulta*. 12 ottobre 2023.

interrogarsi su come questi movimenti influiscano nella costruzione di un'identità multiforme che vive un continuo scontro interno, che da un lato spinge verso la necessità di evasione e di possibilità e mentre dall'altro dall'impossibilità di nascondere le proprie origini. In questo continuo viaggio di un'identità instabile, che fa difficoltà a rispondere quando viene chiesto di identificare una casa, i giovani fuorisede negoziano con se stesse e con gli altri la propria appartenenza.

Sebbene non esplicitamente tematizzato all'interno di questo lavoro, uno dei sentimenti che ne ha attraversato la costruzione è quello diasporico, concetto mutuato dagli studi postcoloniali e decoloniali. Applicato alle migrazioni dal Sud Italia, tale sentimento si lega a esperienze e significati ben precisi: esso permette di leggere nello spostamento continuo, spesso reiterato nel tempo, un tratto comune alle storie di molti soggetti meridionali. In questo movimento si riconosce una dimensione collettiva segnata dalla privazione di possibilità e dalla difficoltà di immaginare alternative, una condizione che si tramanda nella memoria sociale come dato quasi naturale, raramente interrogato nella sua profondità storica e politica. Nella rivista «*Menelique Magazine*», Giovanni Tateo definisce la diaspora meridionale come «un viaggio collettivo senza fine, che nasce da una mutilazione. Nel nostro caso, quella del futuro: la possibilità, il lavoro, i soldi»³. Per questo, da anni nelle storie che ci sentiamo raccontare, in quanto giovani meridionali, dalle nostre famiglie o da famiglie conosciamo, la premessa è sempre la stessa: «Vai al nord. Troverai più possibilità». Un dato. Vai emigra e troverai fortuna e possibilità ma in cambio dovrai rinunciare alle tue appartenenze, dovrai mascherarti e confonderti.

Difficili sono le sorti che vengono affidate a chi nasce nel Mezzogiorno, duplice faccia della stessa medaglia figlia di una condizione di alterità. Se come dato di partenza nasci con la percezione che il tuo luogo, la tua casa, non possa soddisfare le tue necessità, vivi immerso in una narrazione, altrui, che la tua terra sia arretrata e che la modernità risiede fuori e che puoi fare solo due scelte: o emigri, convinto in qualche modo di salvarti oppure rimani. Su chi emigra le narrazioni vanno dall'idealizzazione di chi ce l'ha fatta alla sponda opposta di chi viene giudicato come quello troppo debole per una terra difficile come il meridione, ci vuole troppa fatica per restare. Invece, su chi decide di

³ Giovanni Tateo, "Editoriale #8", in *Menelique Magazine*, n. 8, autunno/inverno 2022, pp. 14-19.

non migrare, decisione spesso frutto di condizioni materiali, la narrazione si ribaltata: da un lato si idealizza chi sceglie di non migrare vedendo in quest3 soggett3 delle figure eroiche che salveranno la propria terra e dal lato opposto si parla di queste come troppo pigre e immobili, classico tratto stereotipato di chi è meridionale. In questo binarismo di posizioni e di narrazioni si incontra l'identità diasporica del meridionale. La scelta di migrare o di rimanere di unə giovane meridionale comporta un calcolo attento delle possibilità, la messa in moto di sentimenti e sensi di colpa o di rivalsa non riscontrabili nella stessa misura nelle stesse scelte affrontate da coetane3 provenienti dal Nord del paese.

Il primo capitolo è dedicato alla metodologia adottata in questo lavoro, che si propone come una sfida consapevole alle convenzioni della ricerca scientifica tradizionale, collocandosi in una cornice epistemologica critica che attinge alle teorie post-strutturaliste, femministe e decoloniali. Essa problematizza la pretesa di oggettività e universalità del sapere, rivendicando invece la legittimità di un approccio conoscitivo situato, relazionale e dialogico. In tale prospettiva, la conoscenza non è un'entità neutra da scoprire, ma un processo dinamico e partecipativo che si costruisce nella relazione tra ricercatorə e intervistat3. Pur mantenendo una posizione non esplicitamente soggettivata all'interno del testo, lə ricercatorə si colloca in una condizione di *insider*, determinata da legami di fiducia, confidenza e prossimità con l3 partecipanti. Infatti, tutt3 condividono tra loro e con lə ricercatorə relazioni amicali, contribuendo così alla costruzione di uno spazio narrativo intimo e accogliente. Questa prossimità relazionale ha reso possibile l'attivazione di uno spazio dialogico e orizzontale, in cui la narrazione ha assunto una funzione generativa e condivisa di senso. In tale contesto, il paradigma conoscitivo classico — che separa rigidamente lə soggetto osservante dall'oggetto osservato — viene messo in discussione, a favore di una concezione relazionale e situata della conoscenza. Questo ha reso possibile l'emersione di narrazioni dense e significative, capaci di illuminare le dimensioni affettive, simboliche e soggettive dell'esperienza migratoria.

Due scelte linguistiche attraversano l'intero elaborato. La prima è l'impiego dello schwa (ə/3) nella forma scritta, affiancato dalla proposta di utilizzare il femminile universale

nella comunicazione orale: una scelta che mira a decostruire la norma maschile, proponendo un linguaggio più inclusivo e rappresentativo della pluralità delle soggettività. Questa scelta linguistica si configura come parte della postura epistemologica e politica che attraversa questo elaborato, con la volontà di mettere in discussione i codici dominanti della produzione scientifica e accademica. La seconda scelta riguarda l'impiego del dialetto all'interno della ricerca. Sebbene nelle intenzioni iniziali si auspicava che il dialetto potesse emergere spontaneamente nel corso delle interviste, ciò non si è verificato. La sua assenza – pur non voluta – ha messo in luce un possibile meccanismo di autocensura linguistica interiorizzata da parte degli partecipanti. Nonostante ciò, il dialetto ha mantenuto un ruolo simbolico rilevante: la sua importanza è stata comunque riconosciuta da tutti gli interlocutori, anche laddove non si è tradotta in una produzione verbale effettiva. Per questa ragione si è ritenuto significativo conservare il titolo in forma dialettale, in quanto elemento portatore di senso identitario, culturale e politico.

Il secondo capitolo «*Chi sono? Riconoscersi, narrarsi, esistere*», analizza i principali approcci sociologici all'identità – funzionalismo, interazionismo simbolico, fenomenologia – fino ad arrivare alla narrazione come dispositivo centrale nella costruzione del sé. Proseguendo il capitolo, partendo dallo strumento della narrazione, mette in campo lo schema del riconoscimento elaborato da Loredana Sciolla. Tale modello individua differenti modalità attraverso cui l'identità dell'individuo può essere confermata o negata nei processi di interazione sociale, fornendo una chiave di lettura utile per comprendere le dinamiche di inclusione ed esclusione che attraversano gli soggetti nel loro rapporto con la società. A chiusura del capitolo, viene proposta la prospettiva teorica di Alberto Melucci, il quale concepisce l'identità come un processo narrativo in cui passato, presente e futuro si intrecciano in una relazione di continuità con l'io. In questa visione, la narrazione diventa uno spazio privilegiato per l'elaborazione del sé, l'incontro con l'alterità e la possibilità di un riconoscimento simbolico che restituisca dignità e visibilità all'esperienza soggettiva.

Il terzo capitolo «*Dove e quando esisto? Il sé tra ricordo e spazio vissuto*» è dedicato a due dimensioni dell'identità: il tempo e lo spazio. Il tempo viene esplorato attraverso la

categoria della memoria, concepita non soltanto come facoltà individuale di ricordare, ma come dispositivo sociale e culturale che orienta la continuità dell'identità. La memoria si manifesta come processo selettivo, in cui il ricordo e l'oblio si configurano come atti significativi e mai neutrali. Questa sezione si propone di interrogare le dinamiche di potere implicite nella trasformazione di una memoria individuale o collettiva in memoria sociale o Storia: chi ha l'autorità di stabilire cosa viene ricordato e cosa, invece, viene escluso? Il contributo teorico di Paolo Jedlowski offre ulteriori strumenti per affrontare questa riflessione, introducendo la nozione di «*memorie del futuro*», intesa come intersezione tra ricordo e proiezione, in cui il passato influenza le aspettative, ma è sempre il presente a riformulare retroattivamente il senso del passato stesso. Ogni atto di conservazione della memoria è, dunque, anche un atto di costruzione. A partire da queste premesse, si rinnova l'interrogativo relativo alle soggettività subalterne: se queste risultando escluse dai repertori simbolici e dalle risorse discorsive necessarie per immaginare il futuro, possono comunque esercitare un orizzonte di possibilità? E tale orizzonte è autonomo o strutturalmente modellato dalla volontà egemonica? Il capitolo prosegue con un'esplorazione della dimensione spaziale dell'identità, muovendo dalla distinzione teorica tra spazio e luogo: mentre lo spazio è inteso come entità astratta e geometrica, il luogo si configura come spazio vissuto, carico di significati affettivi, simbolici e relazionali. A partire da questa distinzione, viene analizzato il luogo primordiale per eccellenza: la «casa». Quest'ultima, nell'evoluzione storica della modernità, si consolida come spazio privilegiato della sfera privata, separato dalla dimensione pubblica e costruito come ambito dell'intimità, della memoria e dell'identità individuale e familiare. È in questo contesto che prende forma la dicotomia moderno-borghese tra pubblico e privato: una separazione che assegna alla casa il compito di custodire la stabilità emotiva, in opposizione all'esterno percepito come dominio dell'anonimato, del lavoro e della competizione sociale. Con l'avanzare della contemporaneità, tuttavia, questa distinzione si fa più porosa e instabile: i processi di globalizzazione, la mobilità crescente e la frammentazione delle esperienze quotidiane ridefiniscono la possibilità stessa di abitare uno spazio come «casa». In tale scenario, la sfida si configura nel trovare un senso di dimora non più legato alla fissità del luogo d'origine, ma capace di radicarsi nella quotidianità vissuta, nei legami, nei ritmi e nelle pratiche che danno forma, giorno per giorno, a un'appartenenza situata.

Il quadro teorico si sviluppa ulteriormente con un capitolo di taglio storiografico, intitolato *«Chi è, cos'è, quand'è il Meridione: storia e costruzione di un'alterità»* dedicato alla genealogia storica e discorsiva della costruzione del Mezzogiorno come alterità interna al progetto nazionale. Il capitolo muove dall'assunto che l'unificazione italiana e l'annessione del Sud si configurino come un processo coloniale interno, in cui il Mezzogiorno viene rappresentato come problema da governare e redimere. Attraverso l'analisi delle principali tappe storiche, si evidenzia la violenta repressione del brigantaggio post-unitario, seguita dall'elaborazione delle prime riflessioni meridionaliste, sviluppatesi su due versanti: uno di matrice liberale, l'altro socialista. Con l'avvento del fascismo si assiste a un rafforzamento della dicotomia Nord industriale/Sud agricolo, attraverso una propaganda che, pur non svalutando esplicitamente il Mezzogiorno, ne esalta una presunta autenticità rurale, intesa come forza genuina, resistente e immune alla conflittualità sociale. Tale narrazione, apparentemente elogiativa, agisce in realtà come dispositivo di consolidamento della subalternità. Nella seconda metà del Novecento, accanto alla memoria spesso rimossa della Resistenza meridionale, si afferma la lettura gramsciana della *«questione meridionale»*, che individua proprio nella rivoluzione del Sud un elemento chiave per una trasformazione radicale dell'assetto egemonico nazionale. Il capitolo si chiude con l'analisi delle politiche pubbliche messe in atto a partire dal secondo dopoguerra, in particolare l'intervento straordinario della Cassa per il Mezzogiorno, interpretato come misura emergenziale e frammentaria, incapace di generare un'autonoma integrazione strutturale del Sud. L'industrializzazione *«imposta dall'alto»*, priva di radicamento territoriale, e la progressiva dismissione di questi interventi hanno contribuito alla ripresa di una nuova fase di spopolamento e marginalizzazione, rendendo la migrazione un tratto strutturale e continuo della storia meridionale fino ai giorni nostri.

L'ultimo capitolo dell'impianto teorico, da cui è scaturita la volontà stessa di scrivere questa tesi, è dedicato alla teoria di Franco Cassano e al suo pensiero meridiano. Questo capitolo, dal titolo *«Un altro immaginario è possibile - il pensiero meridiano»*, si configura come una duplice sfida: da un lato, offre uno strumento critico per ripensare il Mezzogiorno come soggetto attivo, capace di sottrarsi alla posizione subalterna cui è

stato relegato attraverso lo sguardo esterno; dall'altro, si propone come critica radicale all'universalismo occidentale, mettendone in discussione la presunta neutralità. Cassano non si limita a decostruire la logica dominante del pensiero moderno, ma chiama le soggettività subalterne a un atto di responsabilità: uscire dalla marginalità simbolica, riconoscersi come agenti di trasformazione e riappropriarsi del potere di narrare la propria storia.

Dopo l'articolazione del quadro teorico, che ha tracciato le coordinate concettuali attraverso cui leggere i fenomeni di costruzione identitaria, appartenenza e migrazione interna, si apre ora lo spazio dell'ascolto.

Il sesto capitolo «*Voci di terron3: biografie in movimento*» rappresenta il cuore pulsante della ricerca, lo spazio in cui le parole raccolte trovano forma e risonanza, restituendo la profondità delle esperienze vissute da sette student3 universitari3 meridionali che hanno scelto Padova come luogo di studio. L'obiettivo di questa sezione non è quello di giungere a conclusioni generalizzanti o a categorizzazioni rigide, ma di accogliere la pluralità delle narrazioni come espressione di una soggettività in movimento, segnata da continui processi di negoziazione identitaria. Le interviste non sono state trattate come semplici contenitori di contenuti da analizzare, ma come *dispositivi discorsivi* capaci di generare senso, rendere visibili i nodi simbolici, affettivi e materiali che attraversano l'esperienza della migrazione interna. In questo senso, il capitolo si configura come un attraversamento tematico delle biografie raccolte, articolato in sei aree principali che ne hanno orientato la costruzione e la successiva lettura: la storia della migrazione – intesa come traiettoria individuale ma anche familiare e intergenerazionale; la relazione con la famiglia rispetto alla scelta della partenza e alla distanza; il senso di appartenenza rispetto al luogo di origine e a quello di arrivo; le pratiche identitarie messe in atto per abitare lo spazio della migrazione; la percezione di sé come soggett3 meridionali e le dinamiche di alterità che da essa derivano; infine, le prospettive future, tra possibilità di ritorno, desiderio di radicamento altrove e apertura a ulteriori mobilità. Ciascuno di questi nuclei tematici non è stato imposto come griglia rigida, ma si è lasciato contaminare dalle narrazioni stesse, che hanno finito per ridefinire confini e priorità. La struttura del capitolo segue quindi una logica porosa e riflessiva, che accoglie la

frammentarietà e l'incompletezza come elementi costitutivi dell'esperienza migratoria. Emergono in filigrana tensioni profonde: tra nostalgia e trasformazione, tra permanenza e dislocazione, tra identità ricevute e identità scelte.

Attraverso questo lavoro di ascolto e interpretazione, il capitolo restituisce un mosaico di voci che – pur nella loro parzialità – interrogano con forza le categorie con cui pensiamo il Sud, la mobilità, la cittadinanza e l'appartenenza. L'identità meridionale, come emerge da queste biografie, non è mai un dato stabile né un'etichetta ereditata, ma un campo di possibilità in cui convivono appartenenze multiple, riconoscimenti negati, desideri di radicamento e posture di resistenza.

... una motivazione personale

Oltre alle motivazioni scientifiche e di ricerca che mi hanno spinto a trattare questo tema, la mia storia personale è stato uno dei punti di partenza per la scrittura di questa tesi. Nata a Siracusa, emigro in provincia di Milano con la mia famiglia all'età di due anni e al Nord Italia affronto buona parte della mia socializzazione secondaria, dall'asilo alle scuole medie. La Sicilia era per me semplicemente un luogo per le vacanze, mi percepivo come una «bambina del Nord» nonostante mi capitasse di essere chiamata «terrona». Siamo nel 2013, quando i miei genitori decidono che forse è il caso di ritornare in Sicilia a vivere, mai sventura più grande mi poteva capitare all'epoca. Rientro a Siracusa come una persona che ha vissuto gli anni più importanti della sua formazione al Nord e che non si percepisce come meridionale, mi sentivo straniera in quella che in realtà era la mia terra di origine, additata in paese come a «*furastera*». I cinque anni di scuola superiore saranno fondamentali per la riscoperta della mia meridionalità, forse anche per la scelta della scuola che avevo fatto prima di trasferirmi. Infatti, il mio ritorno a Siracusa avviene all'interno dell'istituto alberghiero della città. Immaginatevi voi, una ragazzina che si percepisce in qualche modo come «milanese» che arriva in quella che notoriamente viene concepita come la scuola di chi non ce la fa. Attorno a me la maggior parte delle persone parlava un dialetto che si comprendevo in qualche modo ma che non ero in grado di parlare, in quanto all'interno della mia famiglia l'utilizzo del dialetto è sempre stato negato, nonostante i miei genitori potessero parlarlo. Passano così, con non poche difficoltà i cinque anni di scuola superiore e, decido di trasferirmi nuovamente ma questa volta all'interno della mia

regione per affrontare il percorso universitario. Arrivo a Palermo e, tra le strade di questa enorme città, continuo il mio percorso di riscoperta. Inizio finalmente ad apprendere e parlare il dialetto che però è ancora in qualche modo sporco e non «puro» a causa di una qualche rimanenza milanese nella mia parlata e, non di rado, capitava di essere additata come quella che comunque ha vissuto al Nord. Finisco il mio percorso triennale e decido, o meglio, comprendo che per continuare il mio percorso di studi è necessario trasferirsi di nuovo, per aver delle possibilità sono costretta come i miei genitori nel 2002 ad andare al Nord Italia e, quindi, scelgo Padova. Siamo alla quarta migrazione interna in soli 25 anni di vita. La scelta di Padova, oltre al prestigio dell'università, è stata fatta perché sapevo che avrei trovato una rete di conoscenze e di sicurezza costruite negli anni tramite l'attivismo politico svolto in età adolescenziale e negli anni della triennale. Nonostante, quindi, un tranquillo insediamento sul territorio e all'interno di gruppi di socialità, sentivo la necessità di ritrovarmi con persone che condividevano la mia stessa condizione di soggetta meridionale emigrato al Nord e, all'interno gruppo allargato estremamente misto di persone che possedevo già, mi soffermo nella costruzione di rapporti prioritari e più intensi con le altre persone. Con queste persone provo a realizzare un ambiente che possa in qualche modo farci sentire a casa, che ci permetta di condividere la nostalgia e i sensi di colpa, con loro l'utilizzo del dialetto trova delle nuove funzionalità che vanno dalla sopravvivenza, utilizzandolo come uno strumento di comunicazione comune solo a noi, fino allo sperimentare di sensazioni ed emozioni non traducibili in italiano ma che trovano, in queste altre lingue, un territorio di comprensione familiare.

Attraverso le interviste condotte, ho avuto l'occasione di dare voce a sentimenti ed emozioni che avevo vissuto in prima persona, ma che fino a quel momento non ero mai riuscita ad esprimere pienamente. Si tratta di sensazioni che, per lungo tempo, mi avevano fatto sentire sola nella mia esperienza, quasi fossi l'unica a provarle. L'ascolto delle storie altrui ha invece rivelato una dimensione condivisa, capace di restituire legittimità e riconoscimento a un vissuto che credevo esclusivamente mio.

Capitolo 1 - Metodologia

La presente sezione si propone di delineare il quadro metodologico che ha orientato la costruzione e lo sviluppo del percorso di ricerca, collocandosi all'interno di una cornice epistemologica critica, ispirata alle teorie post-strutturaliste, femministe e decoloniali. Tali approcci problematizzano l'idea di un sapere oggettivo, neutro e universalizzabile, riconoscendo la conoscenza come un *processo relazionale, situato* e attraversato da *dinamiche di potere*. In questo contesto, la metodologia non è intesa come mero strumento tecnico di raccolta e analisi dei dati, bensì come atto epistemico e politico, che riflette precise scelte teoriche, etiche e posizionali. Seguendo questa impostazione, il processo di ricerca viene concepito come spazio di *co-costruzione* del sapere, in cui le soggettività coinvolte – inclusa quella dellə ricercatorə – non sono semplicemente fonti di informazione, ma agenti attivi nella produzione di conoscenza. La metodologia adottata si configura quindi come parte integrante del dispositivo teorico della ricerca, contribuendo in maniera sostanziale alla definizione dei suoi orizzonti interpretativi.

L'obiettivo di questo capitolo è rendere conto delle logiche che hanno orientato le scelte metodologiche, esplicitando le posture assunte, le pratiche adottate e le implicazioni epistemologiche e politiche che ne derivano. Lungi dal voler proporre un modello generalizzabile, l'intento è quello di offrire una riflessione fondata su un approccio situato e critico, capace di restituire la complessità delle dinamiche conoscitive implicate.

1.1 Cornice epistemologica

La presente ricerca si fonda su un approccio epistemologico di matrice post-strutturalista, che rifiuta l'idea di una verità oggettiva, universale e definitiva. Secondo questa prospettiva, la realtà sociale non è concepita come un'entità univoca da scoprire ma come complesso di sistemi in continua costruzione, situata e in costante trasformazione. Ne consegue che il sapere prodotto non si configura come neutro o distaccato, bensì come esito di un processo relazionale e partecipativo, in cui entrano in gioco i vissuti dellə partecipanti e lo sguardo posizionato dellə ricercatorə. L'approccio post-strutturalista prevede, infatti, l'esistenza di *visioni parziali* della realtà che devono essere ascoltate e decodificate nella loro specificità, senza ridurle a modelli

generalizzati. In linea con questa scuola di pensiero e di ricerca critica, lo studio affrontato in questa tesi assume la forma di un percorso conoscitivo condiviso, in cui si cerca di restituire valore alle soggettività coinvolte e alle loro narrazioni attraverso un'interazione non gerarchica tra chi ricerca e chi viene ricercatø. Il sapere qui prodotto non ha lo scopo di elevarsi come verità assoluta, ma come *costruzione collettiva e situata*, in grado di restituire la complessità, parziale, del reale.

In continuità con questa cornice teorica, l'indagine si ispira agli approcci femministi e decoloniali che pongono al centro la *conoscenza situata*, ossia che ogni produzione di sapere sia radicata in specifici contesti storici, culturali e relazionali. Come afferma Donna Haraway⁴, non esiste una conoscenza neutra o universale ma ogni sguardo è posizionato e, proprio per questo, portatore di una particolare prospettiva sul mondo.

Tali approcci mettono in discussione il paradigma scientifico tradizionale, che ha spesso costruito gerarchie tra chi osserva e chi è osservatø, tra chi produce conoscenza e chi ne è oggetto. Al contrario, la volontà di questa ricerca è di adottare una postura che valorizza la prossimità esperienziale tra ricercatorø e partecipante, riconoscendo la legittimità dei saperi che emergono dai vissuti di ambe le parti.

Partendo dal presupposto che l3 attori3 producono attivamente il senso di ciò che fanno, questo comporta una necessaria riduzione delle pretese oggettivanti da parte dell'osservatorø, nonché un riconoscimento esplicito del proprio sguardo. In un mondo in cui il significato si costruisce nella relazione, anche lo sguardo dell'osservatorø è situato, e proprio per questo è chiamato a fondare con rigore le proprie pretese di «scientificità⁵».

In questo contesto teorico si inserisce anche la dimensione della «riflessività», intesa come pratica necessaria per analizzare criticamente il proprio posizionamento nella ricerca. Longhurst definisce la «riflessività» come quella pratica utile ad esaminare la propria «*soggettività incorporata*» per acquisire nuove prospettive di ricerca e di

⁴ Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988).

⁵ Donatella Della Porta, Monica Greco, Árpád Szokolczai e Alessandro Pizzorno, *Identità, riconoscimento, scambio: saggi in onore di Alessandro Pizzorno* (Roma: GLF editori Laterza, 2000)

riflettere sul proprio sguardo da ricercatore⁶. Il ruolo dello ricercatore non è più quello di chi estrae conoscenza ma è intrinsecamente connesso nella costruzione del sapere in base alla propria identità situata nel tempo e nello spazio.

1.2 Posizione dello ricercatore

Elemento centrale della metodologia adottata è la riflessione sul posizionamento dello ricercatore all'interno del processo di ricerca. In linea con gli approcci post-strutturalisti, femministi e decoloniali, la relazione tra chi conduce l'indagine e le persone partecipanti non è intesa in termini di distanza oggettivante ma come una connessione situata, densa di implicazioni etiche, politiche ed epistemologiche.

In questa ricerca, i3 participant3 fanno parte di una rete relazionale stretta: condividono con chi ha condotto l'indagine esperienze quotidiane, contesti territoriali e dinamiche affettive. Tale prossimità esperienziale ha definito un posizionamento di tipo *insider*, che ha influenzato profondamente il disegno metodologico e l'interpretazione dei dati. L'essere parte della comunità di riferimento ha permesso l'emergere di narrazioni più profonde e complesse, facilitando la creazione di uno spazio dialogico di fiducia, ma al tempo stesso ha richiesto un continuo esercizio di riflessività.

Essere *insider* non implica una maggior autenticità rispetto ad altre forme di posizionamento; piuttosto, pone l'accento sulla responsabilità e sulla consapevolezza critica con cui si accede e si interpreta il vissuto altrui. Il riconoscimento del proprio coinvolgimento emotivo, sociale e politico nel campo di ricerca diventa così parte integrante del lavoro analitico. In questa prospettiva, la distanza non è più considerata garanzia di oggettività, ma al contrario, la vicinanza diventa occasione per produrre conoscenza situata, relazionale e condivisa. Il posizionamento dello ricercatore, pertanto, è stato tematizzato lungo tutto il percorso di ricerca: nella costruzione della relazione con i3 participant3, nella formulazione delle domande, nella restituzione delle interviste e nell'analisi interpretativa dei testi. La ricerca si configura così come un processo dialogico in cui i confini tra chi osserva e chi è osservato si fanno porosi, e la conoscenza emerge dall'intreccio tra prospettive diverse, ma reciprocamente coinvolte.

⁶ Alberta Giorgi, Marta Pizzolati e Elena Vacchelli, *Metodi creativi per la ricerca sociale: contesto, pratiche, strumenti* (Bologna: Il Mulino, 2021), 41

1.3 Scelte metodologiche

Coerentemente con l'approccio qualitativo adottato, la presente ricerca ha fatto ricorso a interviste semi-strutturate come principale tecnica di raccolta dati. Le interviste sono state costruite a partire da una traccia tematica elaborata nella fase progettuale, la cui struttura rifletteva una serie di categorie concettuali coerenti con la curiosità di ricerca di esplorare alcuni snodi significativi nei vissuti dell'3 fuorisede, oltre che con l'impianto teorico complessivo della tesi.

Le aree individuate – tra cui: storia migratoria, relazioni familiari, appartenenza territoriale, pratiche, sguardo al ritorno e percezione dell'alterità – non sono state concepite come griglie prescrittive, ma come dispositivi generativi, capaci di orientare la conversazione senza irrigidire il flusso narrativo. La costruzione della traccia ha seguito un criterio circolare e riflessivo: a partire dai concetti chiave emersi dal quadro teorico, sono stati delineati nuclei di senso che potessero intercettare le esperienze soggettive senza incanalarle entro risposte attese. In questa prospettiva, l'intervista non è stata trattata come un semplice strumento di raccolta dati, ma come spazio relazionale e dialogico, dove soggetto e ricercatore hanno potuto *co-costruire saperi*, produrre significati condivisi e restituire voce a vissuti spesso marginalizzati.

Il campione della ricerca è composto da sette persone, di cui tre donne e quattro uomini, con età compresa tra i 20 e i 25 anni. Le persone coinvolte provengono da contesti geografici differenti – due dalla Sicilia e cinque dalla Puglia – e sono tutt3 student3 universitar3 iscritt3 a corsi di laurea in ambiti diversi, dalle scienze umane alle discipline medico-sanitarie. Un criterio condiviso da tutt3 l3 partecipant3 è l'essere fuorisede da almeno un anno, condizione che ha permesso di esplorare vissuti legati alla mobilità, al radicamento e alla costruzione di senso in contesti non originari. La selezione è avvenuta attraverso un campionamento intenzionale, guidato da criteri di prossimità esperienziale e relazionale. Questa scelta, coerente con la postura epistemologica adottata, ha permesso la costruzione di un campo dialogico basato sulla fiducia, sulla reciprocità e sulla condivisione di codici culturali e simbolici. In questa prospettiva, la vicinanza tra ricercatore e partecipant3 non è stata vissuta come una minaccia all'obiettività, ma come una risorsa metodologica ed epistemologica che ha

reso possibile l'emersione di narrazioni profonde, spesso difficili da ottenere in contesti più formali o distaccati. La scelta di un campionamento intenzionale e relazionale è stata quindi guidata non solo dalla disponibilità delle persone coinvolte, ma anche dalla riconoscibilità condivisa del contesto e del linguaggio utilizzato, elemento ritenuto fondamentale per favorire l'emergere di esperienze complesse e multilivello. In tal senso, il campione non è rappresentativo in senso statistico, ma significativo in senso qualitativo: portatore di voci situate, incarnate e capaci di contribuire in modo rilevante alla co-costruzione dei significati analizzati.

Le interviste si sono svolte in ambienti informali, scelti congiuntamente da chi conduceva le interviste e da chi vi partecipava, al fine di creare un contesto accogliente e non giudicante, che favorisse un dialogo aperto e autentico. I luoghi selezionati, pur se eterogenei, erano conosciuti da ambe le parti, in modo da evitare che l'attenzione si distogliesse dalla conversazione a causa dello spaesamento derivante da un ambiente non familiare. L'atmosfera relazionale è stata considerata un elemento costitutivo del processo di produzione del sapere, in linea con la prospettiva che rifiuta la separazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. La raccolta dei dati si è conclusa con la trascrizione integrale delle interviste, rispettando le espressioni linguistiche originali e mantenendo il tono conversazionale dei racconti. Questo lavoro di trascrizione non è stato inteso come mera trasposizione testuale, ma come un atto interpretativo in sé, che ha richiesto attenzione al contesto, al ritmo e alla densità simbolica delle parole usate.

1.3.1 Narrazione e biografia come pratiche epistemiche

In linea con l'approccio qualitativo adottato, la narrazione assume in questa ricerca un ruolo centrale, non solo come forma espressiva, ma come *dispositivo epistemico* attraverso cui i soggetti danno senso alla propria esperienza. La volontà di utilizzare un approccio esclusivamente qualitativo permette alla ricerca di raccogliere fonti biografiche, che svolgono per lo ricercatore una funzione non solo di mera documentazione. L'uso di tali fonti consente infatti di accedere alla dimensione soggettiva dell'esperienza, ovvero a quella sfera in cui lo soggetto interpreta e rielabora continuamente il proprio agire, attribuendogli significati situati, affettivi, relazionali.

«Il narrare è uno dei modi per rispondere alle sfide dell'identità»⁷.

In questa prospettiva, la narrazione diventa uno strumento per articolare il rapporto tra sé e il mondo, tra identità e contesto. Il racconto biografico non è considerato come un dato da estrarre o un materiale grezzo da analizzare, ma come un atto di posizionamento, che produce sapere proprio nel momento in cui riorganizza l'esperienza e ne fa emergere le tensioni, le ambivalenze, le fratture. Il narrare è, in questo senso, uno dei modi per rispondere alle sfide dell'identità: consente ai soggetti di negoziare continuamente le proprie appartenenze, di dare voce a ciò che spesso rimane ai margini e di costruire una forma di memoria situata, fluida, parziale.

Assumere la narrazione come pratica epistemica significa riconoscere che le storie non sono semplici testimonianze, ma modalità attraverso cui le soggettività prendono parola, agiscono, si espongono. In questa cornice, la ricerca non si limita ad ascoltare, ma si fa spazio relazionale dove le narrazioni trovano riconoscimento, si intrecciano, si trasformano.

1.4 Modalità di analisi

L'analisi dei dati raccolti attraverso le interviste semi-strutturate è stata condotta secondo un approccio *tematico* e *interpretativo*, volto a cogliere i significati profondi e situati emergenti dalle narrazioni. A differenza di una codifica classificatoria tradizionale, l'analisi si è configurata come un processo aperto e riflessivo, fondato sull'ascolto attento e sulla valorizzazione delle ambivalenze. Le aree tematiche che hanno guidato la costruzione della traccia di intervista – definite nella fase iniziale come nuclei concettuali coerenti con l'impianto teorico e con la curiosità di ricerca – hanno costituito anche il primo livello di organizzazione interpretativa. Tali aree non hanno però vincolato rigidamente l'analisi, ma sono state trattate come *campi mobili*, capaci di espandersi, contaminarsi e trasformarsi a contatto con le narrazioni. Ogni intervista è stata letta nella sua totalità e successivamente analizzata secondo una logica di attraversamento trasversale dei temi, cercando di cogliere sia le ricorrenze che le specificità. L'obiettivo non era restituire una sintesi uniforme, ma rendere visibile la

⁷ Alberto Melucci e Enzo Colombo, *Parole chiave: per un nuovo lessico delle scienze sociali* (Roma: Carocci, 2000),

pluralità delle voci, le tensioni interne, le discontinuità. In questo senso, il lavoro interpretativo ha assunto un carattere *circolare* e *iterativo*, continuamente rinegoziato tra ciò che i testi offrivano e ciò che la griglia iniziale suggeriva. L'adozione della nozione di *identità fluida*⁸ e dei concetti di *memoria selettiva* e *appartenenza spaziale situata* ha permesso di leggere le narrazioni come processi di negoziazione, dislocamento e riscrittura. I racconti delle persone intervistate sono stati così interpretati come attraversamenti multipli di confini simbolici, linguistici, affettivi e territoriali, più che come storie lineari o coerenti. Infine, l'analisi è stata condotta tenendo fermo il principio di *riflessività critica*: ogni interpretazione proposta è il risultato di un'interazione tra lo sguardo posizionato della ricercatorə e le soggettività partecipanti. Per questo motivo, ogni passaggio analitico è stato accompagnato dalla consapevolezza delle implicazioni etiche e politiche del raccontare – e dell'essere raccontatə – all'interno di un campo di ricerca condiviso.

1.5 Scelte linguistiche

Un ulteriore elemento metodologico che attraversa questo lavoro riguarda le scelte linguistiche che sono state fatte per la redazione dello studio.

La prima decisione consapevole di utilizzare un linguaggio inclusivo nella forma scritta, mediante l'adozione dello schwa (ə/ɜ). Sebbene tale scelta non sia accompagnata da un'analisi esplicita - all'interno della tesi - delle intersezioni identitarie relative al genere, all'orientamento sessuale o ad altre dimensioni dell'alterità, essa si configura come parte integrante di una postura epistemologica e politica che intende mettere in discussione i codici dominanti della produzione scientifica e accademica. L'uso dello schwa si propone come strumento linguistico capace di decentrare la norma maschile universalizzante, aprendo spazi di rappresentazione più ampi e plurali. Nel contesto orale, si è preferito fare ricorso al femminile universale, riconoscendolo come modalità comunicativa più fluida e immediata nel contesto sociale e relazionale in cui si inserisce la ricerca. Questa distinzione tra scritto e parlato non si fonda su una logica gerarchica, ma su una prospettiva di coesistenza e adattamento: le due forme vengono considerate come strumenti equivalenti, da modulare in base alle necessità comunicative, senza che

⁸ Cfr. Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987)

l'una venga considerata più valida, autorevole o corretta dell'altra. In questo senso, l'impiego dello schwa nella scrittura non è presentato come una norma linguistica da affermare, ma come un esperimento critico che si inserisce in una riflessione più ampia sul ruolo del linguaggio nella costruzione della realtà sociale. La lingua viene qui concepita come *dispositivo performativo*, che non si limita a descrivere il mondo, ma contribuisce attivamente alla sua configurazione simbolica e materiale. L'adozione di pratiche linguistiche non convenzionali, come quella dello schwa, diventa quindi parte di una metodologia che si pone in dialogo con gli approcci femministi, decoloniali e situati e che considera la scrittura accademica come spazio politico da rinegoziare. Coerentemente con questa prospettiva, il testo della tesi adotta una forma linguistica che non pretende di essere definitiva, ma che si propone come scelta consapevole, contestuale e trasformativa, in linea con la volontà di costruire una ricerca che sia non solo descrittiva, ma anche eticamente e simbolicamente responsabile.

Il secondo elemento linguistico rilevante per l'approccio metodologico adottato in questo lavoro riguarda il dialetto. Pur non essendo presente nel corpo testuale della tesi - fatta eccezione per il titolo della tesi e il la conclusione - né essendo emerso in modo esplicito nel corso delle interviste, il dialetto si è rivelato un elemento significativo nel processo di riflessione che ha accompagnato la scrittura. In particolare, attraverso il dialogo proseguito con una delle persone intervistate è emersa una consapevolezza condivisa rispetto alla sua assenza nei contesti «formali» di comunicazione. Una delle soggettività intervistate ha osservato:

«È incredibile come in contesti di serietà venga quasi automatico impostare un registro linguistico 'corretto', mentre tra di noi, nella vita quotidiana, parliamo costantemente il dialetto».

Questa osservazione, pur non provenendo direttamente dalle interviste registrate, mette in luce un meccanismo di *autocensura linguistica interiorizzata* che agisce nei contesti formali e istituzionali. A partire da questo spunto, si è consolidata l'idea che il dialetto, pur assente nei materiali trascritti, costituisca un elemento essenziale della vita quotidiana delle persone coinvolte e quindi anche delle loro narrazioni.

In questa prospettiva, la scelta di mantenere il titolo della tesi nella sua forma dialettale non ha valore puramente estetico, ma si configura come un atto simbolico e politico. Essa intende riconoscere il dialetto come lingua pienamente legittima, capace di esprimere vissuti, emozioni e appartenenze che la lingua standard tende spesso a neutralizzare.

Rifacendosi a prospettive semiotiche e decoloniali, secondo cui "*ogni atto di traduzione comporta una distorsione o una rielaborazione dei significati originari*", questa scelta intende decostruire le gerarchie linguistiche implicite nella produzione scientifica. La traduzione è inevitabilmente influenzata da modifiche interpretative e contestuali che alterano, in qualche misura, i significati originali. Questo concetto - «*ogni traduzione è un tradimento*» - si radica nelle idee di Walter Benjamin e Martin Heidegger⁹ sulla traduzione, sebbene non sia una citazione letterale di nessuno dei due autori. Entrambi sottolineano, tuttavia, come la traduzione non possa mai riprodurre in modo completo e fedele l'essenza e la ricchezza di un concetto o di un'esperienza. In questo senso, il dialetto non è solo un linguaggio alternativo, ma un mezzo autentico per esprimere realtà che la lingua dominante fatica a catturare, soprattutto per quanto riguarda le esperienze vissute in specifici contesti sociali e culturali.

L'adozione del dialetto, anche solo nel titolo, diventa così una forma di *restituzione simbolica*: un modo per riconoscere quelle dimensioni dell'esperienza che, pur non trovando spazio nella scrittura accademica, restano centrali nella soggettività e nei legami che la sostanziano.

1.6 Considerazioni etiche

Le questioni etiche hanno rappresentato un aspetto fondamentale in ogni fase del processo di ricerca, dalla progettazione alla raccolta dei dati, fino alla loro analisi e restituzione.

In primo luogo, è stato imprescindibile garantire un consenso informato chiaro e consapevole da parte di tutte le persone coinvolte. Ogni partecipante è stato

⁹ Per un approfondimento sulle riflessioni di Walter Benjamin in merito alla traduzione, si veda Walter Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, trad. it. di Renato Solmi (Torino: Einaudi, 1962), 23–43. Sulle implicazioni filosofiche della traduzione e del linguaggio nel pensiero di Martin Heidegger, si veda Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi (Milano: Longanesi, 1976), in particolare l'introduzione e i paragrafi dedicati al linguaggio come struttura dell'essere.

accuratamente informato sugli obiettivi della ricerca, sulle modalità di conduzione delle interviste, sulla gestione dei dati raccolti e sull'utilizzo dei propri racconti. Il rispetto della volontarietà della partecipazione è stato un principio cardine, assicurando che nessuna persona fosse forzata a partecipare e che potesse interrompere la sua partecipazione in qualsiasi momento senza alcuna conseguenza.

Una seconda scelta etica importante è stata quella di non anonimizzare le storie delle partecipanti. Questa decisione, presa in modo consapevole e discusso, nasce da una riflessione critica sulle pratiche accademiche tradizionali che, in nome della protezione, rischiano di neutralizzare e oggettivare le soggettività coinvolte. In linea con gli approcci femministi e decoloniali, che sottolineano l'importanza di riconoscere l'*agency* e l'autorialità delle persone partecipanti, è stato ritenuto importante attribuire visibilità ai nomi e alle storie condivise. Questa scelta non è stata assunta unilateralmente: tutte le persone coinvolte hanno espresso consenso informato esplicito all'utilizzo dei propri nomi reali. Inoltre, è stato garantito loro il diritto di rivedere le trascrizioni delle proprie interviste, suggerire modifiche, integrare o correggere parti del discorso. Questo processo ha permesso una partecipazione più attiva nella costruzione del sapere, riducendo la distanza tra ricercatore e partecipanti, favorendo un processo di co-creazione delle conoscenze. Tale attenzione alla revisione e all'autorevolezza dei racconti è stata cruciale nel favorire un dialogo non gerarchico, promuovendo un processo paritario di costruzione del sapere.

In sintesi, la ricerca ha adottato un approccio etico radicale, impegnandosi a rispettare le persone partecipanti non solo come oggetti di ricerca, ma come agenti di conoscenza, con la piena legittimità di raccontare e costruire il loro sapere in prima persona. Le pratiche etiche qui descritte non sono solo il rispetto di obblighi formali, ma rappresentano il cuore pulsante di un approccio che mira a una ricerca non solo descrittiva, ma trasformativa e rispettosa delle voci che emergono.

1.7 Limiti metodologici

Il percorso metodologico delineato, pur ancorato a una cornice epistemologica consapevole e situata, presenta alcuni limiti che meritano di essere esplicitati come parte integrante della sua parzialità.

Uno dei principali riguarda il posizionamento *insider* dellə ricercatorə rispetto al campo indagato. La prossimità esperienziale e affettiva con l3 partecipanti ha favorito l'emersione di narrazioni dense e complesse, ma comporta al tempo stesso il rischio di una sovrapposizione di codici e significati, che può rendere più difficile esercitare quello scarto critico necessario all'analisi. Tale vicinanza può inoltre innescare processi di auto-conferma, che limitano la possibilità di mettere in discussione visioni condivise o implicite. Anche la composizione del campione costituisce un elemento da considerare in termini di parzialità. La scelta di selezionare partecipanti appartenenti alla stessa rete relazionale dellə ricercatorə ha garantito un clima di fiducia e riconoscibilità, ma ha anche ridotto la diversità interna al gruppo. Le esperienze raccolte risultano fortemente contestualizzate, ma poco eterogenee sotto il profilo delle appartenenze culturali, sociali o politiche. Questo non compromette la qualità delle narrazioni, ma ne limita la portata a contesti affini, non generalizzabili.

Sul piano linguistico, l'adozione dello schwa nella scrittura e del dialetto rappresenta una scelta epistemica e politica, ma introduce anche alcune criticità. Tali pratiche, pur decostruendo le norme della scrittura accademica standard, possono risultare non immediatamente accessibili a chi non condivide gli stessi codici culturali o simbolici. Il rischio di incomprensione o marginalizzazione del testo è reale, soprattutto in contesti istituzionali ancora legati a modelli comunicativi tradizionali.

Infine, la non-anonimizzazione delle storie raccolte, sebbene frutto di consenso informato e confronto con l3 partecipanti, apre interrogativi importanti in merito alla gestione della visibilità e alla protezione delle soggettività coinvolte. Dare nome ai racconti permette di riconoscerne l'autorialità, ma espone anche le persone a una possibile vulnerabilità nel momento in cui le loro parole vengono rese pubbliche. Questo richiede una continua attenzione etica alla restituzione del materiale raccolto e alla sua circolazione.

Capitolo 2 - “Chi sono?": *riconoscersi, narrarsi, esistere*

Identità s. f. [dal lat. tardo identitas -atis, der. di idem "medesimo", calco del gr. taytótēs]. - 1. [l'essere identico: i. di due firme, di due concetti] ≈ coincidenza, conformità, identità, uguaglianza. ↔ difformità, disuguaglianza, diversità. 2. [l'essere un individuo; il percepirsi e l'essere percepito come tale] ≈ (burocr.) generalità, individualità.¹⁰

«Identità» è un termine di uso comune, ma carico di complessità concettuale, che si colloca all'incrocio tra dimensione individuale e dinamiche sociali. Secondo la definizione fornita dal vocabolario Treccani, essa indica da un lato la coerenza e la permanenza di un soggetto nel tempo e, dall'altro la capacità di essere percepito – e percepirsi – come individuo distinto e riconoscibile. In questa duplice definizione si annidano tre elementi fondamentali che attraversano l'intera riflessione sul tema: la dimensione temporale, quella spaziale e quella relazionale del riconoscimento. Il tempo è implicito nella necessità di continuità: costruire un'identità significa tracciare un filo narrativo che tenga insieme le esperienze, dando un senso di permanenza e coerenza anche di fronte al cambiamento. Lo spazio si manifesta come contesto materiale e simbolico entro cui lo soggetto prende forma: l'identità, infatti, si sviluppa sempre in relazione a un ambiente sociale, culturale e linguistico che ne condiziona possibilità e limiti. Il riconoscimento, infine, è la condizione relazionale che rende possibile la soggettività stessa: non si è qualcuno in senso pieno se non nella misura in cui si è riconosciuti da un'altro.

L'identità, dunque, non è una proprietà data né un'essenza stabile, ma un processo dinamico, situato, continuamente negoziato tra ciò che si è, ciò che si vuole essere e ciò che l'altro ci rimandano. Se tradizionalmente l'identità è stata concepita in termini essenzialisti, come una struttura stabile e coerente con cui l'individuo o il gruppo si identifica, le prospettive contemporanee ne propongono una riconcettualizzazione in chiave processuale. In questa visione, l'identità non è più ancorata a un nucleo metafisicamente saldo, ma è intesa come il risultato dinamico di processi di costruzione soggettiva e relazionale.

¹⁰ Treccani. *Vocabolario della lingua italiana*, s.v. “Identità.”

Oggi, il termine identità ha superato i confini del sapere accademico atterrando sul terreno dei mass media e inserendosi all'interno del linguaggio comune e del linguaggio politico, travalicando il suo significato *mainstream* e andando ad associarsi ad altri termini - si parla quindi di «crisi» d'identità, di «nuove» identità, di identità politica, religiosa o identità legata a qualche forma di alterità come quella femminile o LGBT e così via.¹¹

La ricchezza evocativa del termine è espressione della molteplicità di identità che coesistono e si intrecciano nello soggetto contemporaneo e, riflette la complessità degli immaginari cui esso rimanda. In un mondo globalizzato, pluralista e pluriforme, rispondere oggi alla domanda «*chi sono?*» crea non pochi problemi sia agli individui sia a chi fa ricerca. Se un tempo l'identità poteva essere descritta attraverso un elenco lineare di categorie stabili e binarie — come classe sociale, genere o etnia — oggi questa modalità risulta inadeguata, se non reinterpretata in una prospettiva intersezionale, capace di cogliere la molteplicità, la sovrapposizione e i confini sfumati delle appartenenze.

Ci troviamo dunque di fronte a un individuo caratterizzato da una pluralità di identità spesso in tensione tra loro, che possono generare conflitti interiori. Il riconoscimento dell'Altro - condizione necessaria per l'emergere del Sé, dal momento che ogni individuo esiste attraverso un processo relazionale e dialogico - avviene all'interno di tempi e spazi discontinui, molteplici e situati. Nello soggetto contemporaneo, immerso in dinamiche globalizzate, l'elenco delle appartenenze e delle definizioni con cui descriversi sembra non esaurirsi mai.

Se l'individuo stesso fatica a definire una narrazione stabile della propria identità, perché questa è sempre situata e parziale, allora anche sul piano teorico l'identità risulta difficile da ridursi a sintesi univoca.

Nel seguente capitolo vengono presentate tre grandi scuole di pensiero che hanno orientato la riflessione sull'identità: la prospettiva funzionalista, che interpreta l'identità come esito di un processo di interiorizzazione di norme e valori sociali; l'interazionismo simbolico, che sposta l'attenzione sulla dimensione relazionale e dialogica dell'identità;

¹¹ Loredana Sciolla, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia* (Roma-Bari: Laterza, 2008), 7

infine la fenomenologia, che indaga l'esperienza soggettiva e situata del Sé. Queste letture trovano un'articolazione sintetica nello schema dei modi di riconoscimento teorizzato da Loredana Sciolla, che distingue tra diverse modalità attraverso cui l'identità viene confermata o negata nel rapporto con la società. Lo schema offre una chiave interpretativa utile per comprendere come i soggetti vengano riconosciuti — o esclusi — entro cornici normative, simboliche e istituzionali.

A partire da questo percorso, il capitolo si apre infine alla prospettiva proposta da Alberto Melucci, secondo cui l'identità non è un dato, ma un processo di costruzione narrativa. Narrare sé stessi significa cercare continuità tra passato, presente e futuro, ma anche attribuire senso all'esperienza vissuta, in relazione a un immaginario condiviso. La capacità narrativa si configura allora come uno strumento attraverso cui l'individuo può elaborare la propria identità, confrontarsi con l'alterità e trovare forme di riconoscimento simbolico. In questa direzione, la narrazione diventa lo spazio in cui lo soggetto può non solo raccontare ciò che è stato, ma anche immaginare ciò che può essere.

2.1 Teorie e modelli dell'identità

La sociologia per anni ha cercato di dare un senso e un significato al termine identità, cercando una propria definizione, per fare questo le scienze sociali hanno cercato di interpretare l'azione umana dentro dei modelli di soggetto replicabili al fine di tracciare delle linee guida generali.

Indicativamente gli studi si sono mossi seguendo uno schema binario di due idealtipi di soggetti antitetici tra loro: *homo oeconomicus* vs *homo sociologicus*.

L'*homo oeconomicus*, è un soggetto attivo, padrone del proprio mondo e delle proprie scelte, che agisce secondo un calcolo razionale che cerca, secondo le risorse di cui dispone, di effettuare la scelta migliore¹². L'*homo sociologicus*, al contrario, rappresenta l'immagine di un soggetto passivo, dipendente dalle forze sociali dove le norme, le istituzioni, le appartenenze e l'ambiente governano la sua vita e le sue scelte¹³. L'idea dello soggetto razionale di stampo illuministico e neoclassico è oggi un filone di studi

¹² Arpad Szakolczai, Donatella della Porta e Monica Greco, a cura di, *Identità, riconoscimento, scambio: Saggi in onore di Alessandro Pizzorno* (Roma-Bari: Laterza, 2004), 7.

¹³ Ibidem

superato, riconoscendo che l'assoluta centralità individuale e indipendente non è coerente con lo soggetto e il mondo contemporaneo, in quanto la situazione di scelta non è così chiaramente definita come pretende la teoria economica, né l'agente risulta completamente consapevole dell'intero paniere di possibilità¹⁴.

Un'importante critica interna alle teorie dell'azione razionale è stata formulata da Alessandro Pizzorno, il quale non ne propone un rigetto totale, ma ne riconosce l'utilità entro limiti ben definiti. La sua posizione accetta provvisoriamente l'ipotesi che la realtà sociale sia il risultato dell'aggregazione di azioni individuali, ciascuna delle quali nasce da decisioni dello soggetto.¹⁵ Tuttavia, egli sottolinea che queste teorie sono efficaci solo se impiegate per spiegazioni parziali e situate e non come modelli privilegiati o universali dell'agire sociale. La forza della sua critica sta nel mostrare come i presupposti dell'homo oeconomicus siano troppo rigidi per cogliere la complessità delle scelte reali, soprattutto in contesti culturali, istituzionali e relazionali fortemente eterogenei.

Pur riconoscendo che in molte situazioni quotidiane il calcolo razionale in base ai propri interessi appare plausibile, Pizzorno ribalta questo presunto realismo mostrando come le teorie razionali non siano funzionali perché descrivono accuratamente la realtà, ma perché risultano più facilmente comunicabili e comprensibili in quanto rispondono agli assunti condivisi del senso comune. La loro forza, dunque, non risiede tanto nella capacità *descrittiva* quanto in quella *normativa*, ovvero nella funzione di orientare l'interpretazione dei comportamenti sociali secondo una certa logica dominante. In tal senso, esse assolvono a una vera e propria funzione egemonica, imponendo i propri criteri di intelligibilità come se fossero neutri e universali, rafforzando così il loro potere esplicativo in virtù della loro diffusione culturale, non della loro aderenza empirica¹⁶.

I limiti che fanno riferimento alle teorie di stampo razionale o neo utilitaristico sono principalmente di tre tipi. Il primo riguarda l'origine delle preferenze, date per scontate, ma che non sono spiegabili «a loro volta come effetto di una scelta razionale»¹⁷. Il secondo limite, legato al primo, concerne l'«*incertezza del valore*», trascurando così la persistenza e la continuità/discontinuità nel tempo delle preferenze¹⁸. Infine, il terzo

¹⁴ Ivi, 6

¹⁵ Ivi, X

¹⁶ Ivi, XIII

¹⁷ Ibidem

¹⁸ Ivi, XIV

problema fa riferimento alla possibilità di concepire l'*azione collettiva*¹⁹; visto che l'individuo si realizza come un Sé partecipando all'azione collettiva e attraverso il riconoscimento da parte di altre soggettività, escludere questa relazionalità negherebbe all'individuo stesso di operare le sue scelte individuali e quindi di giudicare le proprie preferenze.

Un cambio di prospettiva si rende quindi necessario, spostando l'attenzione dallo soggetto razionale a una concezione più relazionale, rappresentata dal modello dell'*homo sociologicus*. Quando ci si riferisce all'*homo sociologicus*, il discorso si fa più complesso in quanto - come descrive Durkheim - il campo decisionale in cui lo soggetto è in azione non è infinito ma è condizionato dalla situazione sociale, questo non significa però che l'individuo vada necessariamente considerato come un burattino che segue ordini da forze esterne o esecutore meccanico di ruoli.²⁰

La volontà di assegnare una spiegazione di stampo sociologico al concetto di identità ha rappresentato lo sforzo, con non poche difficoltà e ambiguità, di ridisegnare lo soggetto sociale sia come capace del suo destino sia come soggetto a forze non pienamente controllabili, dettate da forme culturali, istituzioni e norme diverse.

Alla domanda «*chi sono?*», la sociologia ha tentato di offrire risposte fondate su approcci teorici, paradigmi e immaginari diversi, talvolta in contrasto tra loro, talvolta complementari. Qualunque sia la prospettiva adottata, al centro della riflessione vi è un presupposto condiviso: la capacità dell'individuo di distaccarsi da se stesso, di compiere un atto di tipo *riflessivo*, che pone l'individuo fuori dal Sé; è richiesta la capacità di divenire oggetto a se stesso²¹. Questa capacità riflessiva e distintiva dell'essere umano è stata il centro dell'analisi di G.H. Mead nel suo lavoro "*Mind, Self and Society*"; l'autore fa riferimento all'esistenza di un «Sé» distinto dal corpo biologico, «[...] Il "Sé" si caratterizza coll'essere oggetto a se stesso, e questa caratterizzazione lo distingue dagli altri oggetti e dall'organismo fisico».²² La capacità riflessiva dell'individuo

¹⁹ Ivi, XV

²⁰ Ivi, 7

²¹ Loredana Sciolla, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, 17

²² George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 154.

implica due livelli di sguardo: quello che l'individuo, che distaccandosi, rivolge a sé stesso e quello dell' «Altro», che lo riconosce come simile o diverso, contribuendo alla costruzione della sua identità.

Individuando nella capacità riflessiva dell'individuo un punto di partenza, le principali prospettive teoriche che si sono occupate di definire e spiegare il concetto di identità possono essere sintetizzate in tre scuole di pensiero: il *funzionalismo*, l'*interazionismo simbolico* e la *fenomenologia*. Ciascuna di esse interpreta l'identità come un processo che nasce nell'interazione tra individuo e società, sebbene ne evidenzia aspetti diversi.

2.1.1 Identità come struttura e funzione: la prospettiva della scuola funzionalista

All'interno della scuola funzionalista, il riferimento principale è rappresentato dagli studi di Talcott Parsons. Secondo l'autore, l'identità è definita in termini della *funzione specifica* che essa svolge all'interno del sistema della personalità, che viene intesa in ottica di sistema e funziona in rapporto agli altri due sistemi generali: il *sistema sociale* e quello *culturale*. Questo esercizio è la «*pattern-maintenance*» (funzione di mantenimento dei modelli culturali) attraverso la quale la personalità mantiene una relazione con l'universo culturale dei valori, delle ideologie e dei simboli²³. Il sistema della personalità messo in campo da Parsons è composto da quattro sotto-sistemi, determinati dalla loro funzione specifica e che si differenziano nel corso delle varie fasi della socializzazione: l'*Id* a cui è attribuito il compito di mediare le relazioni con l'organismo, l'*Ego* che svolge il compito del conseguimento degli scopi, il *Super-ego* che integra e coordina i ruoli e le norme interiorizzate e infine l'*identità* che ha il compito di dare significato a questi processi coordinativi e realizzativi dell'attore individuale²⁴. L'identità occupa il livello più stabile e profondo, con il grado maggiore e la capacità di controllare le altre parti in causa. Secondo quest'ottica quindi l'identità «non agisce, ma è il terreno di riferimento per l'interpretazione del significato delle azioni sia da parte degli altri che dello stesso soggetto agente»²⁵. La funzione specifica dell'identità è quindi quella del «*senso*» - non inteso come nella tradizione fenomenologica, come elemento ontologico dello soggetto - ma come prodotto del

²³ Loredana Sciolla, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, 26

²⁴ Ivi, 27

²⁵ Ibidem

sistema culturale. La lettura parsonsiana dell'identità, quindi, va affrontata come una «*struttura di codici*»²⁶: uno schema di riferimento dentro il quale l'individuo attribuisce quali significati reali della sua storia personale possono essere concretamente esperiti e quali no.

L'identità ha lo scopo di orientare l'azione dellə soggetto, all'interno di sistemi ordinati culturalmente che si manifestano attraverso codici simbolici. Essa indica all'individuo la possibilità di alternative di comportamento preservando la coerenza interna attraverso l'accordo con il sistema di valori di riferimento. Riprendendo l'analisi di G.H.Mead, Parson sostiene che l'identità rappresenta il punto in cui l' "Io" e il "Me" coincidono, negando la possibilità di incongruenze tra la concezione che l'individuo ha di sé e gli atteggiamenti dellə altrə, così come tra i propri comportamenti di ruolo e le aspettative altrui²⁷.

Pur riconoscendo la validità di alcune argomentazioni di Parson, è opportuno evidenziare come l'idea dell'impossibilità di incongruenze così come quella in cui esiste un momento specifico del ciclo vitale dell'individuo in cui il processo di socializzazione può dirsi concluso e irreversibile, sollevi alcune problematiche. Un esempio che mette in discussione la rigidità del modello funzionalista è rappresentato dalle identità delle soggettività migranti, in particolare delle persone giovani di seconda generazione, che si trovano a negoziare – spesso in modo conflittuale – l'appartenenza culturale e valoriale trasmessa dalla famiglia con quella della società in cui sono cresciute. Se è vero, come afferma il funzionalismo, che l'identità agisce come motore dell'azione individuale, appare però evidente che tale identità è sempre più spesso attraversata da tensioni, ambivalenze e scelte incongruenti. In un sistema sociale globalizzato, caratterizzato da un ventaglio plurale e multiforme di possibilità, le opzioni identitarie a disposizione dellə soggetto non solo si moltiplicano, ma sono al contempo inquadrare da ordini istituzionali (culturali, scolastici, normativi) i cui confini risultano più sfumati e meno prescrittivi rispetto al passato. A differenza dellə soggetto moderno descritto dal funzionalismo, lə soggetto contemporaneo può sperimentare disorientamento o frammentazione, proprio a causa dell'eccesso di alternative, dell'ibridazione culturale e della mancanza di modelli identitari univoci.

²⁶ Ibidem

²⁷ *ivi*, 28

L'idea di un'identità completa e stabilizzata, che cessa di evolversi dopo un determinato momento del ciclo di vita, appare poco aderente alla realtà fluida, multilivello e relazionale in cui si trova oggi lo soggetto contemporaneo. La socializzazione secondaria, anziché essere un processo finito, costituisce un continuo adattamento riflessivo alle condizioni mutanti dei contesti culturali e relazionali in cui l'individuo è immerso.

Parsons prosegue affermando che la coerenza interna dello soggetto è in «funzione della conformità sociale» e il sistema culturale è concepito come *unitario* e *ordinato*²⁸, quindi organizzato secondo una gerarchia. Questa visione sembra riflettere una forma di *determinismo culturale*, in cui le culture sono intese come sistemi monolitici, dai confini rigidi e non attraversabili. Tuttavia, come già evidenziato, l'epoca contemporanea ci presenta una realtà culturale ben diversa: un intreccio di culture che si contaminano e si sovrappongono, rendendo sempre più difficile individuare confini netti.

In conclusione, la lettura funzionalista dell'identità, per quanto abbia offerto una struttura teorica solida per comprendere il legame tra individuo e contesto culturale, appare oggi parzialmente inadeguata a cogliere la complessità delle traiettorie identitarie contemporanee. La visione di un'identità stabile, coerente e definita all'interno di un sistema culturale unitario lascia poco spazio alla discontinuità, alla negoziazione e alla pluralità che caratterizzano le vite soggettive nella società globale.

2.1.2 Identità come processo e negoziazione: la prospettiva dell'interazionismo simbolico

Analizzando l'interazionismo simbolico è possibile notare come questo filone di pensiero non si trovi in una posizione antitetica rispetto al funzionalismo ma se ne differenzia per quanto riguarda le norme e i valori sociali.

Una delle differenze rispetto al modello parsonsiano risiede nel fatto che secondo l'interazionismo, l'identità fornisce la «cornice entro cui ha luogo l'azione sociale e non

²⁸ Ivi, 30

la determinante di quell'azione»²⁹. Questa differenza mette in campo l'elemento *interpretativo* della situazione in cui si trova lo soggetto in azione, ciò comporta che la definizione della situazione è a carico degli attori sociali e si configura come esito di un processo relazionale e negoziale. La realtà, pertanto, non si fonda su norme rigide e predefinite ma si costituisce attraverso un processo dialogico e relazionale necessario per attribuirle un senso, che è sempre situato e contingente.

La seconda differenza tra i due modelli risiede nel fatto che quelli che Parsons definisce come modelli di orientamento che prescrivono la condotta che ogni individuo deve seguire, la cui forza normativa risiede nel fatto che sono stati interiorizzati dagli soggetti, all'interno del filone dell'interazionismo questi sono più date come regole convenzionali che stabiliscono la soglia minima del processo interattivo³⁰. Al di fuori di queste regole, si entra nel dominio del conflitto aperto; queste regole dettano i limiti di un campo, la cui però organizzazione specifica è sempre situata prevedendo un «*consenso operativo*»³¹ tra gli attori sociali.

Secondo questo filone di studi, l'identità è intesa quindi come la *definizione* che l'individuo dà di sé: come congettura o rappresentazione che lo soggetto elabora e sulla base della quale orienta le proprie azioni. Tuttavia, queste definizioni non sono mai definitive né autonome poiché si costituisce e si riformula costantemente all'interno di un processo di verifica intersoggettiva che avviene nell'interazione sociale. Se da un lato Parsons attribuisce all'identità un carattere strutturale, i teorici dell'interazionismo ne specificano il carattere processuale, dinamico e negoziato.

Tra i principali esponenti della scuola interazionista si colloca Erving Goffman, il cui contributo teorico si sviluppa attraverso l'adozione di un modello drammaturgico dell'interazione sociale che contribuisce a sovvertire l'impianto strutturale del discorso parsonsiano. In questa prospettiva, la definizione che l'individuo offre di sé contribuisce attivamente a determinare la situazione generale in cui è immerso. Gli attori sociali cercano costantemente di mostrare all'Altro un'immagine convincente di se stessi, mettendo in atto strategie comunicative finalizzate al mantenimento del proprio Sé. In

²⁹ Arnold M. Rose, ed., *Society as Symbolic Interaction*, in *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach* (Boston: Houghton Mifflin, 1962).

³⁰ Loredana Sciolla, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, 31

³¹ Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (Milano: Garzanti, 1974).

tal modo, essi sono soggetti attivi che fanno funzionare il sistema per giustificare il proprio Sé.³² Poiché l'individuo si muove in una pluralità di contesti interattivi, ciascuno caratterizzato da specifiche regole e aspettative, le identità a sua disposizione si moltiplicano, dando luogo ad una gestione strategica e situata del Sé. La coerenza ricercata non deve rispondere ad una logica assoluta, bensì ai limiti e alle convenzioni della scena rappresentata. Visto che la presentazione della propria immagine è sempre negoziata con il «pubblico» con cui interagisce, permane costantemente il rischio che l'interpretazione altrui si discosti dall'intenzione dell'attore sociale. La gestione della veridicità dell'identità esibita si colloca dunque all'interno di un processo di negoziazione e verifica. L'auto-rappresentazione assume così confini mobili e dinamici, all'interno dei quali l'individuo modifica, scambia e adatta le parti della propria identità per garantirne la credibilità nello sguardo di altri.

Anche l'analisi drammaturgica di Goffman ha sollevato alcune perplessità all'interno del dibattito sociologico. In primo luogo, ci si interroga su come, a fronte della molteplicità di Sé che l'individuo è chiamato a gestire, quest'ultimo riesca a mantenere un senso di continuità identitaria senza dissolversi nella frammentazione. In secondo luogo, rimane aperta la questione relativa ai criteri attraverso cui lo soggetto seleziona, in un dato contesto, quale versione di sé mettere in scena. Per rispondere a tali limiti, Goffman utilizza il concetto di «distanza dal ruolo»; l'individuo adotta un distacco rispetto ai vari ruoli che potrebbero tra loro essere in conflitto³³. Tuttavia, anche questa prospettiva solleva ulteriori interrogativi, in particolare il presupposto implicito dell'esistenza di un Sé unitario³⁴. Una possibile interpretazione alternativa potrebbe suggerire che la «distanza dal ruolo» non implichi necessariamente l'esistenza di un sé autentico, ma piuttosto la capacità riflessiva dell'attore sociale di oggettivarsi, analogamente a quanto proposta da Mead e ripreso in parte anche da Parsons.

Prendendo come riferimento la raccolta antologica curata da Loredana Sciolla, «*Identità. Percorsi di analisi sociologica*», l'autrice include anche Ralph H. Turner tra i principali esponenti della scuola interazionista, presentando la sua analisi come un

³² Loredana Sciolla, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, 33

³³ Ivi, 34

³⁴ Ibidem

tentativo di chiarire e approfondire alcuni interrogativi lasciati aperti da Erving Goffman.

Il punto di partenza dell'analisi di Ralph H. Turner è la distinzione tra due dimensioni fondamentali del Sé: la *concezione di sé* e l'*immagine di sé*. Con concezione di sé si intende l'insieme dei valori, delle aspirazioni e degli scopi che l'individuo riconosce come costitutivi del proprio «*Io reale*». L'immagine di sé, invece, è definita come una sorta di «fotografia», ovvero una rappresentazione statica e momentanea che riflette l'apparenza dell'individuo in un dato istante³⁵. Questa distinzione opera secondo i due assi temporali: quello diacronico e quello sincronico. L'asse diacronico, che richiama la continuità, narrazione e trasformazione nel tempo, corrisponde alla concezione del Sé; l'asse sincronico, invece, è quello che restituisce un'istantanea statica dell'identità percepita in un preciso contesto sociale e si riferisce alla dimensione dell'immagine del Sé.

Secondo l'autore, è proprio nel confronto tra il Sé percepito dall'individuo e il Sé che appare all3 altr3 — e nelle incongruenze che da esso derivano — che si attiva la dinamica identitaria, la quale trova nell'interazione sociale il suo spazio di trasformazione e ricomposizione. Normalmente, la pressione generata dalle incongruenze tra concezione e immagine di sé non è tale da compromettere in modo significativo l'identità dell'individuo, né da generare veri e propri stati di disintegrazione psicologica. Il processo di superamento di tali discrepanze, che accompagna l'intero arco della vita, si manifesta come un continuo lavoro di revisione e aggiustamento della propria concezione di sé, alla luce dell'immagine che viene restituita dall3 altr3 nei contesti di interazione sociale.

L'identità, secondo Turner, è sia un *fattore determinante* sia un *prodotto* dell'interazione sociale³⁶. È un fattore determinante perché costituisce il riferimento attraverso cui l'individuo e l3 altr3 attribuiscono valore, responsabilità e coerenza ai comportamenti, rendendo così possibile la previsione delle azioni future. Quanto più efficace è la gestione delle incongruenze, tanto maggiore sarà la stabilità delle aspettative. Al contempo, l'identità è anche un prodotto, poiché si costruisce e si trasforma all'interno dei processi di interazione, attraverso continui momenti di verifica, confronto e

³⁵ Ibidem

³⁶ Ivi,35

revisione. In alcuni casi limite, l'incongruenza tra la concezione di sé e l'immagine di sé può diventare talmente marcata da minacciare la stabilità dell'identità dell'attore sociale. In queste situazioni, l'individuo può scegliere di non modificare la propria concezione di sé, ma di intervenire sull'immagine che viene percepita dagli altri, rielaborandola strategicamente. È proprio in questi casi che l'azione si sposta da una logica *task-directed* – cioè strumentale, orientata alla gestione efficace dell'interazione – a una logica *identity-directed*, in cui il comportamento è finalizzato alla riaffermazione della propria identità attraverso la produzione di immagini coerenti con il Sé³⁷. Ed è in questo passaggio che si evidenzia la differenza con Goffman: quest'ultimo privilegia una visione dell'attore sociale centrata sulla *performance situazionale*, in cui il comportamento è pensato in funzione del ruolo e del successo dell'interazione. Turner, invece, introduce la possibilità che l'azione sia motivata dal bisogno di preservare una coerenza interna, facendo dell'identità non solo un'espressione esterna, ma anche un'esigenza soggettiva e riflessiva.

Il modello di Turner si distingue sia da quello parsonsiano sia da quello drammaturgico di Goffman per l'elasticità che riconosce all'individuo. Sebbene quest'ultimo sia situato all'interno di un campo definito da simboli e valori culturali, conserva comunque un margine di autonomia nell'azione, che dipende dalle rappresentazioni ha di quel campo. La chiave di lettura proposta da Turner permette così di comprendere come i3 individui affrontino le incongruenze tra concezione e immagine di sé, negoziando attivamente la propria identità nel corso dell'interazione sociale.

In conclusione, l'interazionismo simbolico nelle due articolazioni offerte, da Goffman e Turner, restituisce un'immagine dell'identità come processo continuo, situato e negoziale, profondamente radicato nell'interazione sociale. Se Goffman enfatizza il carattere performativo e strategico della presentazione del Sé, Turner ne approfondisce la dimensione riflessiva, mettendo in evidenza il ruolo delle incongruenze e la tensione costante tra concezione e immagine di sé. La differenza tra *task-directed* e *identity-directed* sottolinea un passaggio cruciale all'interno del pensiero: dall'identità come risposta di adattamento dell3 individui, all'identità come espressione di un'esigenza soggettiva di coerenza. Questa distinzione consente di attribuire alle3 attori3

³⁷ Ibidem

sociali una maggiore capacità di *agency*, evitando una rappresentazione riduttiva che li vede come soggetti completamente determinati dal contesto e dalle relazioni in cui sono immersi. La prospettiva interazionista, nel suo complesso e pur nelle differenze tra i suoi autori, si rivela uno strumento privilegiato per comprendere la flessibilità delle identità nella società contemporanea

2.1.3 Identità come esperienza vissuta: la prospettiva fenomenologica

Gli studi che fanno riferimento alla scuola fenomenologica per quanto riguarda l'identità, si riferiscono ad un approccio di tipo *descrittivo*, ponendo al centro delle riflessioni l'esperienza soggettiva dell'identità. La fenomenologia si concentra sul vissuto interno, sulla coscienza intenzionale e sul modo in cui l'individuo percepisce e dà senso a sé stesso nel mondo. L'identità è lo strumento per la comprensione teorica del mondo in cui la «*realtà oggettiva*» si trasforma, tramite le esperienze, in «*realtà soggettiva*».

Partendo dagli studi di Alfred Schütz, viene assunto come punto di partenza il concetto di «*mondo della vita quotidiana*», ovvero quel mondo intersoggettivo che precede l'individuo e che si compone di un insieme di conoscenze date per scontate, di schemi interpretativi e di «*ricette*» precostituite che orientano l'agire³⁸. Il quotidiano si presenta così come una sorta di *mappa oggettivata*, le cui coordinate - che rendono possibile l'immersione e la comprensione del mondo - sono fornite dal linguaggio. Attraverso i processi di socializzazione, primaria e secondaria, l'individuo sviluppa un atteggiamento «naturale», dovuto alla progressiva interiorizzazione delle cosiddette «*conoscenze oggettive*», che diventano per lui elementi costitutivi dell'identità. Quando l'individuo entra in relazione con l'Altro, ne assume il ruolo e interiorizza, insieme ad esso, il mondo simbolico e valoriale di riferimento. In questo senso, come affermano Berger e Luckmann, l'identità si forma attraverso un processo sociale in cui lo soggetto interiorizza le definizioni della realtà condivise, rendendole parte del proprio universo di senso. L'identità diventa così una struttura organizzativa della conoscenza, attraverso cui l'individuo fa esperienza di sé e spiega sé stesso, adottando modelli interpretativi

³⁸ Ivi, 37

che lo consentono di collocare e sistematizzare la propria esperienza e condotta entro un quadro teorico coerente.³⁹ L'identità diventa quindi lo strumento con cui l'individuo trova una simmetria tra la realtà oggettiva e la realtà soggettiva.

Nel tentativo di superare la rigidità del modello parsonsiano, Berger e Luckmann introducono una distinzione fondamentale tra socializzazione primaria e socializzazione secondaria. Secondo gli autori, solo i contenuti interiorizzati nella prima socializzazione - quella in cui l'individuo apprende per la prima volta le nozioni fondamentali di un «*mondo-base*» - sono resistenti al cambiamento. Tali interiorizzazioni costituiscono il nucleo stabile dell'identità e non possono essere modificate senza incorrere in comportamenti patologici o senza un processo profondo di ristrutturazione identitaria, che richiederebbe una risocializzazione completa. La possibilità di trasformazione dell'identità si manifesta invece nel contesto della socializzazione secondaria, che riguarda l'apprendimento di *mondi parziali* o *sotto-mondi istituzionali*.⁴⁰

Per quanto riguarda invece il confronto con l'interazionismo simbolico, la fenomenologia condivide alcuni elementi fondamentali, pur mantenendo un'impostazione epistemologica distinta. Sul piano dei punti in comune, entrambi hanno rifiutato la concezione struttural-funzionalista dell'identità come entità fissa e predeterminata, riconoscendone il carattere processuale, relazionale e negoziato. L'identità non è considerata un dato ontologico, ma un prodotto dinamico, che si costituisce attraverso l'esperienza quotidiana e l'interazione con l'ambiente e lo suo attore. Inoltre, fenomenologia e interazionismo sottolineano l'importanza che assume il ruolo della significazione e dell'interpretazione nella costruzione del Sé: l'individuo agisce e si percepisce all'interno di un mondo già dotato di senso, che viene continuamente negoziato e ri-significato.

Tuttavia, le due prospettive divergono per ciò che riguarda il *focal point* dell'analisi. Se da un lato, l'interazionismo simbolico si concentra sulle dinamiche esterne dell'interazione sociale, ovvero su come l'identità venga costruita, confermata o contestata nella relazione con lo altri, attraverso ruoli, performance e strategie di presentazione del Sé. Dall'altro lato, la fenomenologia sposta l'attenzione sul vissuto

³⁹ Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale* (Bologna: Il Mulino, 1969).

⁴⁰ Loredana Sciolla, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, 38

interno dell'individuo, sull'esperienza soggettiva del mondo e sulla coscienza intenzionale. Un'altra differenza rilevante riguarda il rapporto tra soggetto e realtà. Nell'interazionismo, la realtà sociale è costruita e mantenuta attraverso processi di interazione simbolica. Nella fenomenologia, invece, essa è sempre filtrata dalla prospettiva dello soggetto, che le attribuisce senso sulla base del proprio orizzonte esperienziale. In questo senso, la fenomenologia lavora più sul *come viene esperito* il mondo, mentre l'interazionismo si concentra *su come si agisce* nel mondo.

In sintesi, entrambe le prospettive offrono strumenti preziosi per comprendere la natura complessa dell'identità contemporanea: la fenomenologia privilegiando la soggettività del vissuto, l'interazionismo la dimensione relazionale e sociale dell'identificazione.

Conclusioni e sintesi teoriche: la narrazione

Dalle prospettive analizzate emerge chiaramente come il concetto di identità non possa più essere pensato in termini statici, essenzialisti o pienamente definiti. L'identità si configura piuttosto come un processo complesso, che si articola tra strutture culturali, interazioni sociali e vissuti soggettivi.

La scuola funzionalista ha fornito una prima cornice teorica in cui l'identità è concepita come una struttura stabile e funzionale all'ordine sociale; tuttavia, tale visione risulta oggi parzialmente inadeguata a spiegare la frammentazione e la fluidità dell'esperienza contemporanea. Le prospettive dell'interazionismo simbolico e della fenomenologia hanno messo in luce il carattere processuale, situato e relazionale dell'identità. Se l'interazionismo sottolinea la dimensione performativa e negoziale del Sé all'interno dell'interazione sociale, la fenomenologia pone invece l'accento sulla coscienza intenzionale e sull'esperienza soggettiva come luoghi primari di costruzione del senso di sé. Queste riflessioni aprono a un ripensamento dell'identità in chiave dinamica, come esito di una continua tensione tra coerenza interna e riconoscimento esterno, tra appartenenze molteplici e ricerca di unità. Una tensione che si rivela particolarmente acuta nel contesto della contemporaneità, dove l'identità si manifesta attraverso spazi plurali, temporalità discontinua e processi costanti di narrazione e rinegoziazione.

Un'alternativa che può essere letta come sintesi trasversale delle tre scuole di pensiero - quanto ognuna di essa può fornire una parziale lettura e spiegazione dell'individuo e della sua identità - può essere rintracciata nello strumento della *narrazione del Sé*.

Per quanto riguarda la fenomenologia, la narrazione eredita il focus sul vissuto soggettivo, sulla coscienza intenzionale e sull'esperienza del tempo. All'interno del pensiero fenomenologico, Ricoeur, in particolare, sviluppa il concetto di *identità narrativa*, che si definisce come una forma di sintesi riflessiva tra ciò che dell'identità cambia nel tempo (*ipse-identità*) e ciò che sembra restare stabile (*idem-identità*).⁴¹ La narrazione, quindi, è il mondo con cui lo soggetto esperisce sé stesso nel tempo e costruisce coerenza nel mutamento.

Proseguendo con l'intreccio tra narrazione e teorie dell'identità, l'interazionismo simbolico incorpora l'idea che l'identità si costituisca nelle relazioni, attraverso l'interazione con l'altro e la negoziazione dei significati. Il racconto di Sé è sempre rivolto a qualcun altro e richiede la messa in atto di forme di riconoscimento reciproco; nel raccontarsi, l'individuo seleziona, omette, enfatizza aspetti del Sé in funzione del contesto e dell'interlocutore. In sintesi, si può affermare che la narrazione è anche una *performance situata*, che si adatta alle relazioni e ai ruoli sociali.

Infine, sebbene più distante, anche il funzionalismo può richiamare indirettamente la narrazione. L'identità narrativa fornisce una struttura stabile e coerente, un ordine simbolico che permette all'individuo di integrare i ruoli e le aspettative sociali in una visione personale di sé. La narrazione, quindi, diventa uno strumento a dare continuità e integrazione tra le diverse istanze normative e strutturali.

La narrazione del Sé, dunque, può essere considerata una forma di sintesi teorica tra le principali scuole di pensiero sull'identità. Essa integra la dimensione esperienziale e riflessiva della fenomenologia, la dimensione relazionale e situata dell'interazionismo simbolico, e — in forma più mediata — la necessità di coerenza e continuità teorizzata dal funzionalismo. Raccontarsi diventa così un atto che unisce esperienza soggettiva, riconoscimento sociale e integrazione simbolica, rispondendo alla complessità dell'identità nella modernità.

⁴¹ Paul Ricoeur, *Sé come un altro* (Milano: Jaca Book, 1993).

2.2 L'identità nel riconoscimento: narrarsi attraverso l'Altro

L'identità non è una proprietà innata o un dato statico dell'individuo, ma si costituisce attraverso un processo dinamico e relazionale che coinvolge lo sguardo dell'altro e la riflessività del soggetto. L'identità si costituisce all'interno di un doppio processo di riconoscimento: da un lato, attraverso lo sguardo che l'individuo rivolge a sé stesso, in un movimento riflessivo che lo consente di attribuire senso alla propria esperienza; dall'altro, attraverso la relazione con l'altro, che rende possibile l'emergere del Sé in uno spazio intersoggettivo. In questa prospettiva, il riconoscimento rappresenta una condizione costitutiva dell'identità: è grazie all'interazione con l'altro — reale o simbolico — che lo soggetto può emergere come tale, confermare la propria immagine e, allo stesso tempo, ridefinirla.

L'identità non si limita dunque a un'autorappresentazione isolata, ma si costruisce nell'incontro, nello scambio e nella tensione tra riconoscimento interno e riconoscimento esterno, tra esperienza soggettiva e rispecchiamento sociale.

I paragrafi che seguono esploreranno alcune delle principali declinazioni teoriche di questo processo. A partire dalla tipologia dei modelli di riconoscimento proposta da Loredana Sciolla, si approfondiranno poi le pratiche narrative come dispositivi di mediazione tra Sé e Altro, fino ad arrivare alla questione della costruzione dell'alterità come condizione speculare dell'identità.

2.2.1 I modelli di riconoscimento: tra processi di identificazione e processi di individuazione

Una delle elaborazioni teoriche più articolate sul tema del riconoscimento identitario è quella proposta da Loredana Sciolla, la quale individua due assi fondamentali attorno a cui si organizza il processo: da un lato, l'*individuazione*, che riguarda l'auto-riconoscimento e i meccanismi interni con cui l'individuo costruisce la propria immagine di sé; dall'altro, l'*identificazione*, intesa come riconoscimento sociale, che si realizza all'interno delle relazioni e dei contesti istituzionali.

Ciascuna di queste due dimensioni è articolata a sua volta in due modalità: per l'individuazione, si distinguono meccanismi *psicologici* e meccanismi *linguistici*; per l'identificazione, si alternano logiche di *condizionamento* e logiche di *reciprocità*.

L'intersezione tra questi assi genera quattro modelli di riconoscimento, che verranno analizzati di seguito come strumenti utili a comprendere la complessità dei processi di costruzione identitaria.⁴²

Prima di esaminare le configurazioni che scaturiscono dalle loro intersezioni, è opportuno proporre una breve analisi sulle le modalità che articolano le due categorie teoriche di base.

Il riferimento a *condizionamento* sottolinea che la polarità dell'identificazione opera, prevalentemente, in maniera unidirezionale rispetto allə soggetto; mentre il riferimento alla *reciprocità* fa capo ad un processo biunivoco, cioè che comporta un'azione attiva di interpretazione e adattamento da parte dellə soggetto rispetto alle richieste di conformità di gruppi e istituzioni. Per quanto riguarda le modalità che rispondono al processo di individuazione, il meccanismo *psicologico* opera attraverso l'attivazione di motivazioni e di tratti della personalità; il piano *linguistico*, invece, fa riferimento al ruolo costitutivo esercitato dalle procedure di classificazione e dall'interazione mediata linguisticamente⁴³.

L'intreccio tra queste componenti genera quattro modalità di riconoscimento che, pur definite analiticamente in modo distinto, non sono da intendersi come alternative esclusive, ma come dinamiche che spesso si sovrappongono nei contesti reali.

Il primo modello, quello dell'*interiorizzazione*, evidenzia come il processo di identificazione con un «*noi collettivo*» si realizzi attraverso l'assimilazione di valori, norme e modelli culturali condivisi all'interno di una determinata comunità. Si fa dunque riferimento a sistemi di valori istituzionalizzati, appresi dall'individuo nel corso dei processi di socializzazione primaria e secondaria. Riprendendo la prospettiva parsonsiana, la capacità di autorappresentazione dell'individuo è il risultato di un processo evolutivo segnato da fasi successive di identificazione, distacco e reintegrazione.

Nell'epoca contemporanea, caratterizzata da una crescente differenziazione delle sfere sociali, la formazione dell'individualità dipende in larga misura dalla possibilità e dalla

⁴² Arpad Szakolczai, Donatella della Porta e Monica Greco, a cura di, *Identità, riconoscimento, scambio: Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, 9

⁴³ Ivi, 10

capacità dello soggetto di accedere a contesti sociali complessi, all'interno dei quali lo vengono richieste competenze, ruoli e responsabilità differenziate. Il riconoscimento non si configura come processo neutro, ma regolato secondo criteri normativi di conformità, all'interno di schemi di approvazione/disapprovazione.

Il potere di attribuire valore è esercitato dalli rappresentanti delle istituzioni e dei sistemi sociali, che stabiliscono quali caratteristiche, comportamenti o risultati siano meritevoli di legittimazione⁴⁴. Proseguendo nel solco del modello funzionalista parsonsiano, questo approccio si fonda su un immaginario stabile dell'identità, concepita come una struttura unitaria e coerente, la cui integrazione interna è garantita dalla conformità tra le disposizioni della personalità individuale e le aspettative del sistema culturale. In questa prospettiva, l'identità si sviluppa in modo equilibrato quando vi è armonia tra le *esigenze soggettive* e le *norme istituzionali*, secondo una logica di adattamento funzionale all'ordine sociale.

Questo modello non è però privo di limiti, alcuni dei quali già avanzati nei confronti della scuola funzionalista. Anzitutto, propone una concezione dello soggetto fortemente passiva: l'individuo viene descritto come plasmato dal contesto sociale, dove l'identità appare come il semplice risultato dell'assimilazione di norme e valori esterni, trascurando così la dimensione dell'*agency*, ovvero la capacità dello soggetto di interpretare, negoziare o rifiutare attivamente i significati sociali. Un ulteriore limite riguarda l'idea implicita di un sistema culturale coerente e condiviso. Nella realtà contemporanea, invece, i riferimenti culturali sono frammentati, plurali e spesso contraddittori; l'identità non si costituisce più attraverso un processo lineare e integrativo, ma piuttosto mediante forme di ibridazione, contaminazione e discontinuità. Va inoltre problematizzata la questione del riconoscimento. Sebbene il modello ammetta che non si tratti di un processo neutro, resta aperta la domanda su chi stabilisca i criteri di legittimazione. Il fatto che siano le istituzioni a determinare quali soggettività siano considerate valide o meritevoli di approvazione implica l'esistenza di cornici normative predefinite, che possono escludere identità non conformi o marginali. Infine, il modello tende a trascurare la dimensione performativa e situazionale dell'identità. Essa non si esaurisce nell'interiorizzazione, ma si costruisce e si trasforma nel corso delle interazioni, attraverso atti, pratiche e ripetizioni che la rendono dinamica e contestuale.

⁴⁴ Ivi,10-11

Come evidenziato anche da Loredana Sciolla, una prospettiva alternativa al modello di interiorizzazione è rappresentata dal modello dello *specchio*. Questo approccio, maggiormente incentrato sulla dimensione relazionale e simbolica, mette al centro l'importanza dello sguardo e del riconoscimento dell'altro nella costruzione dell'identità. Il riconoscimento sociale è un meccanismo basato sulla reciprocità e non sul giudizio di conformità espresso dalle istituzioni sociali e dai loro rappresentanti ufficiali. Consiste nella capacità di assumere il ruolo dell'altro con cui si interagisce in *situazioni focalizzate*⁴⁵.

L'immagine dello specchio - che riprende l'idea del *looking-glass self* di Cooley⁴⁶ - è utile nel comprendere come ogni partecipante all'interazione si riconosce nell'immagine che gli altri hanno di lei. Lo specchio però è "*distorto*", nel senso che ciò che si vede nello specchio non è esattamente come l'individuo appare agli altri, ma come pensa che gli altri lo giudichino. Esiste, quindi, sempre un *aspetto interpretativo*.

Il modello, si avvicina al primo, per quanto riguarda i meccanismi attraverso i quali l'individualità si forma, posizionandosi entrambi sul livello psicologico, di tipo però diverso. Non si fa riferimento alla struttura della personalità, operante al livello profondo dell'inconscio. I termini utilizzati sono «immagine di sé» o «concetto di sé» - già noti all'interno dell'interazionismo simbolico - che operano ad un livello intenzionale della coscienza⁴⁷. L'individuo, quindi, forma l'immagine di sé guardandosi attraverso lo sguardo altrui, come in uno specchio. Questo specchio - sociale - non riflette il Sé reale, ma una proiezione mediata, normata, a volte deformata dal giudizio altrui. Lo soggetto prende coscienza di parti di sé attraverso gli altri e costituisce la propria immagine sulla base dell'immagine riflessa, prendendo coscienza della propria differenza.

Sebbene questo modello offra una visione più dinamica e relazionale rispetto a quello dell'interiorizzazione, non è privo di limiti. Innanzitutto, l'accento posto sul riconoscimento da parte degli altri può sfociare in una forma di *eterodirezione del sé*: lo soggetto rischia di costruirsi esclusivamente sulla base di aspettative e giudizi esterni,

⁴⁵ Ivi, 12

⁴⁶ Il riferimento è al concetto di *looking-glass self* elaborato da Charles Horton Cooley, secondo cui il sé si forma attraverso l'immagine che l'individuo interiorizza del modo in cui è percepito dagli altri. Charles Horton Cooley, *Human Nature and the Social Order* (New York: Scribner's, 1902).

⁴⁷ Arpad Szokolczai, Donatella della Porta e Monica Greco, a cura di, *Identità, riconoscimento, scambio: Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, 13

compromettendo la propria autonomia. In secondo luogo, pur riconoscendo il ruolo dell'altro nella definizione dell'identità - come già avviene nel modello dell'interiorizzazione - non viene problematizzata la dimensione del potere: non tutti gli sguardi hanno lo stesso valore e alcuni sono in grado di imporre immagini legittime più di altre, escludendo o marginalizzando soggettività non conformi. Un terzo limite riguarda la concezione stessa del Sé come riflesso: si rischia di ridurre l'identità a un processo puramente speculare e reattivo, trascurando l'iniziativa, la creatività e la performatività del soggetto nella costruzione di sé. Inoltre, il modello tende a considerare lo «specchio sociale» come unico e omogeneo, mentre nella realtà contemporanea esistono molteplici specchi, frammentati e spesso in conflitto tra loro — dai media, alle istituzioni, ai gruppi di pari. Infine, se l'identità si fonda unicamente sul riconoscimento esterno, essa risulta strutturalmente instabile e fragile, costantemente esposta al mutamento dello sguardo altrui e vulnerabile alla mancata approvazione.

Proseguendo nell'analisi dei modelli, il terzo — detto della *conversazione* — integra la logica della reciprocità con la dimensione linguistica.

Il principale riferimento teorico è George Herbert Mead. Il punto di contatto con il modello dello specchio risiede nel processo di *interpretazione reciproca*, in cui ciascun individuo assume il punto di vista dell'altro per orientare il proprio comportamento. La differenza fondamentale, tuttavia, riguarda il piano in cui questo processo si sviluppa: è attraverso il linguaggio che mente e Sé si costituiscono socialmente⁴⁸. La capacità auto-riflessiva del soggetto deriva dall'aver imparato a evocare in se stesso il significato che un gesto vocale assume per l'altro con cui si comunica. Il Sé diventa una *conversazione di gesti (vocali) interiorizzata*⁴⁹. La manifestazione del Sé avviene all'interno di un *processo dialogico*, in cui i significati sono condivisi e legittimati attraverso una convenzione linguistica e simbolica tra i partecipanti. Poiché il linguaggio non è dato per natura ma costruito socialmente dagli parlanti, l'identità personale può risultare incomprensibile al di fuori dei propri schemi culturali e simbolici di riferimento. La narrazione di sé, dunque, implica un continuo processo di *ri-significazione*, volto a comunicare la propria identità nella forma più autentica e riconoscibile possibile.

⁴⁸ Ivi, 14

⁴⁹ Ivi, 15

Il *nómos* — inteso come capacità di dare nome alle cose — si configura come lo strumento fondamentale attraverso cui lo soggetto può rendersi comprensibile e riconoscibile. Nominare significa esistere nel linguaggio, entrare nello spazio del senso condiviso. Al contrario, l'impossibilità di nominare o di essere nominati comporta l'invisibilità dell'identità: ciò che non ha nome resta ai margini del discorso e della riconoscibilità sociale. Senza questa capacità, l'individuo resta confinato nella *phýsis*: una condizione pre-sociale, naturale, muta. Solo attraverso il *nómos* lo soggetto può emergere come identità riconoscibile all'interno dell'ordine simbolico; senza di esso, la sua esistenza resta esclusa dal campo del senso e del riconoscimento.

Nel quadro teorico qui proposto, il modello della conversazione rappresenta un'evoluzione significativa rispetto ai precedenti, ma non è privo di limiti. Anzitutto, si fonda sull'idea di reciprocità e comprensione intersoggettiva, presupponendo condizioni di simmetria comunicativa che, nella realtà, spesso non si verificano. Le interazioni dialogiche sono frequentemente segnate da asimmetrie dovute a differenze di potere, accesso al linguaggio e riconoscibilità sociale. I soggetti coinvolti non sono mai completamente neutri o equivalenti: non tutti hanno la possibilità di «prendere parola» allo stesso modo. In continuità con questa criticità, il modello assume l'esistenza di un codice simbolico condiviso, ignorando il fatto che le competenze linguistiche e comunicative sono distribuite in modo diseguale. Chi non padroneggia i codici dominanti rischia di non essere compreso o di non ricevere legittimazione all'interno del dialogo. Un terzo limite riguarda l'idealizzazione del linguaggio come spazio neutro di confronto. Il linguaggio, tuttavia, non è mai neutro: è impregnato di storia, gerarchie e valori impliciti. Un ulteriore limite è insito nella fragilità dell'identità dialogica: se il Sé si costruisce soltanto attraverso l'interazione, la sua stabilità dipende dalla qualità e continuità del dialogo stesso. In situazioni di esclusione o marginalità, diventa difficile mantenere una narrazione coerente di sé. Infine, il modello tende a universalizzare una forma occidentale, individualista e discorsiva di costruzione dell'identità, trascurando modalità alternative — non verbali, rituali, collettive — presenti in altre culture e tradizioni.

Infine, il quarto modello - quello dell'*attribuzione* - interseca il piano linguistico con la logica del condizionamento. Questo si differisce dai precedenti in quanto radicalmente

anti-psicologico; collocato nella stessa riga del modello della conversazione perché, anch'esso, slega l'individualità dall'esperienza soggettiva considerandola una pratica dell'interazione sociale mediata linguisticamente. Questo modello è situato all'interno di approcci differenti come l'etnometodologia e la fenomenologia sociale, facendo capo ad autori come Goffman, Wittgenstein e Foucault.⁵⁰ Nel modello dell'attribuzione, l'identità non viene soltanto interiorizzata, riflessa o costruita dialogicamente, ma è anche attribuita dall'esterno, spesso a prescindere dalla volontà o dalla consapevolezza dello soggetto. L'interpretazione dei simboli linguistici è interamente assimilata a comportamenti regolati da norme, che presuppongono accordi e convenzioni semantiche validi intersoggettivamente. In questa prospettiva, l'identità si configura come un prodotto sociale situato, risultato delle classificazioni, delle aspettative e degli stereotipi che la società applica all'individuo. Il riconoscimento opera quindi lungo una duplice traiettoria: può essere *desiderato* oppure *imposto*. La costruzione del Sé si sviluppa così all'interno di una tensione costante tra *eterodefinizione* e *autodeterminazione*, dove l'attribuzione sociale precede frequentemente l'autodefinizione soggettiva.

In linea con questo modello, si intreccia la proposta avanzata da Michel Foucault sul potere di controllo che ogni società esercita attraverso le procedure di *produzione del discorso*⁵¹. Il discorso, inteso come insieme di enunciati che determinano ciò che può essere detto, pensato e riconosciuto come vero, non è mai neutro: è il risultato di regole sociali, istituzionali e culturali che stabiliscono chi ha il diritto di parlare, su quali temi, in quali forme e con quale legittimazione. Poiché l'identità si manifesta attraverso il discorso e la capacità dialogica di presentarsi all'Altro, il potere che regola il discorso stabilisce anche i confini entro cui l'individuo può auto-rappresentarsi. In questo senso, il riconoscimento non dipende solo dall'incontro tra soggetti, ma è vincolato da cornici normative che definiscono quali identità siano dicibili, comprensibili e legittime.

Quest'ultimo modello rappresenta un avanzamento rispetto ai precedenti, in quanto introduce esplicitamente il ruolo del potere nei processi di riconoscimento e mette in

⁵⁰ Ivi, 16

⁵¹ Ivi, 17

luce la dimensione conflittuale legata alla dialettica tra rappresentazione eteronoma e autorappresentazione.

Nonostante ciò, anch'essa non è priva di limiti. In primo luogo, il modello pone l'accento sull'identità come esito di etichette imposte dall'esterno, trascurando la capacità dello soggetto di rielaborare, contestare o trasformare le definizioni ricevute. L'individuo è inteso più come oggetto di classificazione che come soggetto attivo di significazione. Questa impostazione richiama una delle principali critiche rivolte all'etnometodologia tradizionale che, pur avendo il merito di mostrare come i3 attori sociali costruiscano il senso del mondo attraverso pratiche quotidiane, tende in molte sue applicazioni a concentrarsi maggiormente sulle regole e sulle strutture che governano l'interazione, a scapito della dimensione trasformativa e creativa dello soggetto. In secondo luogo, l'enfasi sulle categorie sociali e sugli stereotipi rischia di irrigidire l'identità, concependola come quasi predeterminata dalle strutture sociali e, di oscurare i margini di cambiamento, resistenza e reinvenzione individuale. Il nodo centrale di questa teoria — *l'attribuzione dall'esterno* — evidenzia una terza criticità: il rischio di profezia che si autoavvera⁵². Le etichette sociali, soprattutto se stigmatizzanti o stereotipate, possono condizionare il comportamento dello individui fino a indurli, talvolta inconsapevolmente, a conformarsi all'immagine imposta. In questo modo, l'identità finisce per aderire alle definizioni esterne, rafforzando il ciclo di marginalizzazione e riproducendo la stessa logica da cui è originata. Proprio per l'impatto di queste attribuzioni e per il potere normativo del riconoscimento esterno, si manifesta un quarto limite: il potenziale conflitto tra ciò che lo soggetto sente di essere e ciò che lo viene riconosciuto di essere. Questo scarto può generare identità frammentate, instabili o socialmente non legittimate. Infine, il modello tende a rappresentare l'identità come qualcosa di «assegnato» piuttosto che costruito nel tempo. Risulta quindi poco valorizzata la dimensione narrativa, intesa come processo riflessivo e dinamico in cui l'individuo può integrare la propria percezione di sé con quella dello altri, rielaborandola continuamente. In quest'ottica, la narrazione diventerebbe uno strumento per negoziare o superare i confini imposti dall'esterno.

Ciascuno dei modelli proposti da Loredana Sciolla delinea una mappa teorica attraverso cui è possibile esplorare le molteplici modalità di riconoscimento dell'identità, sia sul

⁵² Robert K. Merton, "The Self-Fulfilling Prophecy," *The Antioch Review* 8, no. 2 (1948): 193–210.

piano interno che esterno. Nessuno di essi offre una spiegazione esaustiva e definitiva del processo identitario, ma ciascuno contribuisce, in modo parziale e complementare, a illuminarne alcune dimensioni fondamentali.

2.2.2 Narrarsi come forma di riconoscimento

Nella cultura contemporanea, l'esperienza del narrare si configura come uno strumento particolarmente adatto a esprimere l'identità, poiché permette di tracciare confini senza fissarli rigidamente, lasciando così spazio alla ridefinizione, all'immaginazione e alla continua apertura di nuovi significati. Narrare significa «mettere dei confini e nello stesso tempo superarli; significa anche stabilire una continuità [...] come possibilità di riconoscere il filo che ci lega al passato»⁵³. L'individuo, tramite questa capacità prettamente umana, si posiziona - tramite la *narrazione di sé* - in più luoghi e in più tempi.

Prima di delineare lo schema e gli aspetti positivi, Alberto Melucci, nel saggio *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, dedica attenzione ad alcune declinazioni contemporanee della narrazione, mettendone in luce anche i potenziali rischi.

La prima versione, possibilmente rischiosa, è quella che viene nominata *narrazione espressiva*. Essa fa riferimento alla possibilità di coincidere con lo sfogo, l'esibizione, in definitiva il narcisismo. Questo rischio era già stato evidenziato da Lasch, nel suo *La cultura del narcisismo*⁵⁴, evidenziato come questa sia il lato oscuro dei processi che permettono all'individuo di riconoscersi come soggetto⁵⁵. In un'epoca globalizzata, segnata da una crescente complessità sociale e da una moltiplicazione dei contesti di vita, aumenta il *potenziale di individuazione*, cioè la possibilità per l'individuo di distinguersi, autodeterminarsi e costruire un'identità autonoma. Tuttavia, quanto più cresce questo potenziale, tanto più diventa necessario disporre di *risorse di autonomia e auto-limitazione*: capacità di orientarsi in spazi sociali plurali, prendere decisioni

⁵³ Ibidem

⁵⁴ Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'epoca di disillusioni private* (Milano: Bompiani, 1981).

⁵⁵ Melucci e Colombo, *Parole chiave*, 125

responsabili e porre confini al proprio agire. Quando tali risorse vengono a mancare, la cultura delle società complesse può slittare verso forme narcisistiche⁵⁶. Allora la narrazione rischia di diventare uno sfogo autoreferenziale, una continua rincorsa di un Io che cerca di rispondere alla complessità e alla frammentazione del mondo contemporaneo. In questo scenario, l'identità si costruisce in modo instabile, centrata su sé stessa e sganciata da legami significativi con l'altra.

Questa forma di narrazione si può trasformare facilmente nella sua versione speculare, che Melucci chiama *narrazione depressiva*⁵⁷. Data la velocità dei cambiamenti, l'assenza di strutture stabili e una visione del futuro sempre più priva di prospettive a lungo termine — sostituita da una logica di «attimi fuggenti» — l'individuo è spesso tentato di rifugiarsi nell'immobilità del passato. In questa dinamica, la narrazione depressiva trasforma il passato in un mito delle origini, bloccando la possibilità di vivere pienamente il presente e di immaginare il futuro.

Infine, l'ultima alterazione negativa della narrazione è rappresentata dalla *narrazione proiettiva* - intesa nel suo senso letterale del termine *pro-jectum*⁵⁸. In continuità con quanto detto, di fronte a un futuro che incalza e rende instabile ogni riferimento, la tentazione opposta rispetto al rifugio nel passato è quella di lasciare tutto alle spalle, costantemente. In questo scenario, non si realizza alcuna intersezione tra passato, presente e futuro: ogni esperienza viene riscritta da zero, e la memoria si dissolve. Il racconto, così dislocato continuamente da sé, perde la sua intenzione comunicativa originaria — quella di dare coerenza temporale all'identità, tenendo insieme le dimensioni del tempo in un *continuum* narrativo.

Se queste forme patologiche del narrare segnalano i rischi insiti nell'uso distorto della narrazione, esse rivelano l'impossibilità di separare il narrare dalla relazione in cui questa pratica si situa. Le narrazioni sono sempre storie che individui o gruppi raccontano *a* qualcuno e *per* qualcuno: atti comunicativi situati, che assumono significato solo entro specifici contesti relazionali e in rapporto al tempo in cui vengono prodotti.⁵⁹

⁵⁶ Ivi, 125-126

⁵⁷ Ivi, 126

⁵⁸ Ibidem

⁵⁹ Ibidem

Lo schema costruito da Melucci tiene insieme quattro dimensioni della narrazione: innanzitutto, noi raccontiamo *a noi stessi* e raccontiamo *noi stessi*; poi raccontiamo *a altri* raccontiamo *l3 altri*. Questo schema mostra come il racconto che facciamo di noi stessi sempre dentro la dinamica io-altro. L'io non può affermarsi senza la presenza di un Tu: la mia individualità prende forma solo nel riconoscimento dell'altro nella sua alterità. Allo stesso modo, non può esistere un Noi, un gruppo in cui riconoscersi, senza contrapporlo a un Voi, ovvero un gruppo percepito come altro e distinto da sé.

La prima parte dello schema, quella che risponde all'imperativo di «*raccontare a noi stessi*» mette in campo la capacità dell'individuo di investire una parte dei propri discorsi e delle proprie rappresentazioni a costruire la propria identità. Non vengono considerate le possibili differenze tra attore individuale o attore collettivo, in quanto le pratiche messe in atto rispondono alla stessa azione: quella di costituirci come attore, volti a dare un senso alla propria azione⁶⁰. La narrazione è dunque un *atto identitario*: raccontare a sé stesso permette di ordinare il tempo, di dare coerenza del vissuto e costruire un senso di continuità. Si dimostra come un processo dinamico, in quanto l'identità si costruisce e si trasforma attraverso la capacità di raccontarsi. Anche nel raccontarsi a sé stesso, lo soggetto utilizza linguaggi, simboli e codici appresi nel proprio contesto culturale. Pur trattandosi di una narrazione interna, essa è strutturalmente relazionata all'ambiente sociale, che fornisce le risorse cognitive e simboliche per darsi senso.

Proseguendo, anche nel «*raccontare noi stessi*», l'individuo investe risorse nel chiedere riconoscimento: domandiamo a altri di confermare la nostra immagine di noi. Il narrare, dunque, si intreccia profondamente con l'identità su due livelli: da un lato, è attraverso le narrazioni che lo soggetto costruiscono il proprio Sé; dall'altro, è attraverso le narrazioni che ci si rende visibili e comprensibili a altri⁶¹. Tuttavia, la possibilità di rendersi visibili e comprensibili dipende dall'esistenza di un immaginario simbolico e linguistico condiviso: è solo entro un orizzonte di significato comune che il racconto può essere accolto, ascoltato e compreso. Vi è quindi una premessa imprescindibile per la narrazione di sé: la presenza di un Altro capace di riconoscere, che condivida almeno in parte le chiavi interpretative del discorso identitario. Vengono così identificati dell3

⁶⁰ Ivi, 127

⁶¹ Ibidem

interlocutor₃, componente fondamentale per rendere possibile una narrazione di Sé dotata di senso. Infatti, ci «raccontiamo a altr₃» e non nel vuoto: quest₃ altr₃ non sono figure astratte o generiche, ma soggetti situat₃ in un determinato campo d'azione, selezionat₃ sulla base del valore simbolico e relazionale che assumono per noi. La costruzione di un determinato Sé, dunque, ha significato in funzione del riconoscimento atteso da parte dell₃ interlocutor₃ specific₃ ritenut₃ rilevanti₃ rispetto all'identità che desideriamo affermare. La reciprocità nel riconoscersi come significativi per l'altr_o — ossia nel considerare e nel sentirsi considerati come parte rilevante della relazione — è una possibilità che la narrazione apre, ma non costituisce una condizione necessaria per la sua esistenza. Anche in assenza di reciprocità, infatti, la narrazione mantiene la sua natura fondamentale di costruzione identitaria situata e orientata verso l'altr_o⁶². L'unica condizione necessaria, come già affermato, è la presenza di un *campo d'azione condiviso*, di un linguaggio comune e di un immaginario di significati riconosciuti. L'assenza di queste condizioni impedisce il riconoscimento, poiché rende impossibile la comprensione reciproca. Senza un terreno simbolico condiviso, il racconto di sé non trova un_o interlocutor_o in grado di decodificarne il senso. In questi casi, la narrazione si interrompe o perde efficacia comunicativa, non riuscendo a tradursi in significato per l'altro. Il Sé narrato, così, resta invisibile o inascoltato. Inoltre, nel narrarci – a noi stessi e all₃ altr₃ – noi sempre «raccontiamo l₃ altr₃»: l₃ rappresentiamo, attribuiamo loro un'immagine che ci consente di sostenere la relazione. Questa immagine è coerente con la rappresentazione che abbiamo di noi stessi e della relazione, ed è funzionale a rendere la nostra identità narrativamente sostenibile⁶³. Costruendo una narrazione su chi sono l₃ altr₃, costruiamo simultaneamente una narrazione su chi siamo noi: nel definir_{l₃}, definiamo anche la relazione che ci lega a loro. Possiamo raccontar_{l₃} come simili, e allora delineiamo un «Noi», un'appartenenza condivisa, una comunanza di senso e di destino. Oppure possiamo raccontar_{l₃} come differenti, ed è così che si produce un «Voi», ovvero un'alterità che ci distingue, che delimita i confini del nostro Sé rispetto a ciò che non siamo.

Lo schema di Melucci introduce un vero e proprio gioco di specchi, contrapponendosi all'immagine più statica dello specchio unico proposta da Loredana Sciolla. L'individuo non si confronta con una sola immagine riflessa, ma è immerso in una molteplicità di

⁶² Ibidem

⁶³ Ibidem

riflessi simultanei: la rappresentazione che ha di sé (raccontiamo a noi stessi), quella che cerca di comunicare (raccontiamo noi stessi), quella che chiede venga riconosciuta (raccontiamo l3 altr3), e infine quella che attribuisce all3 altr3 (raccontiamo l3 altr3). Queste immagini non sono ordinate in modo lineare, ma si intrecciano in un processo continuo di negoziazione tra sé e l3 altr3. Lo scopo non è ottenere una verità fissa, ma raggiungere, nel tempo, una rappresentazione di sé sufficientemente coerente da essere vissuta come «reale» e condivisibile. Tuttavia, tale immagine resta sempre mobile, poiché si ridefinisce costantemente in base ai contesti d'interazione e ai campi d'azione in cui l'attore sociale si muove.

«Narrare è sempre un tentativo di con-fondere: di unire ciò che è stato diviso e contemporaneamente di spiegare l'esperienza a quel particolare punto di vista, irrimediabilmente situato, che ogni attore presenta.⁶⁴»

Conclusioni - Nel racconto con l'altr3, i contorni di noi

In un mondo attraversato da frammentazioni, pluralità e trasformazioni continue, l'identità si rivela non come un'entità statica da possedere, ma come un *processo da abitare*. I modelli teorici esaminati — dal funzionalismo all'interazionismo simbolico, dalla fenomenologia ai modelli di riconoscimento — hanno evidenziato la molteplicità di piani su cui l'identità si costruisce: quello strutturale, quello relazionale, quello soggettivo, fino a quello linguistico e simbolico. Nessuno di questi approcci, da solo, è in grado di restituire la complessità dell'identità contemporanea, in quanto, come l'identità stessa, anche la capacità di spiegarla è situata e parziale. Non esiste un'unità fissa e universale, ma molteplici prospettive che, pur nella loro parzialità, offrono lenti preziose per coglierne alcuni aspetti.

In questa direzione si colloca anche il contributo di Loredana Sciolla, che attraverso la tipologia dei modi del riconoscimento evidenzia come l'identità si configuri come un equilibrio instabile tra processi di individuazione e processi di identificazione, tra interiorizzazione e negoziazione, tra attribuzione esterna e costruzione soggettiva. I suoi modelli aiutano a comprendere le molteplici modalità con cui l3 soggetto

⁶⁴ Ivi, 128

contemporaneø si definisce e viene definita, sempre in relazione a contesti sociali, simbolici e comunicativi.

È nella narrazione — come pratica riflessiva, relazionale e simbolica — che si può trovare una sintesi possibile.

«Narrare non significa soltanto raccontare chi si è, ma anche chi è l'Altra: l'identità prende forma nel racconto dell'incontro, del legame, della differenza.»

Lo soggetto si definisce non solo attraverso ciò che dice di sé, ma anche attraverso ciò che riconosce — o rifiuta — nell'altra. La narrazione, dunque, diventa un dispositivo in cui si intrecciano autorappresentazione e riconoscimento reciproco, memoria e proiezione, esperienza e aspettativa.

Chi siamo, dunque? Forse la risposta più onesta è che siamo il modo in cui raccontiamo — a noi stessi e all'altra — chi crediamo di essere, chi desideriamo diventare, e chi l'altra ci permette o ci impedisce di essere. L'identità non è un punto d'arrivo, ma un cammino in divenire, da percorrere con consapevolezza, apertura e senso critico.

Capitolo 3 - “Dove e quando esisto?”: *il sé tra ricordo e spazio vissuto*

Nel capitolo precedente, l'identità è stata affrontata come un processo dinamico e relazionale, che prende forma attraverso la narrazione e il riconoscimento. A partire da questa prospettiva, il presente capitolo intende approfondire due dimensioni fondamentali che concorrono alla costruzione situata dell'identità: il *tempo* e lo *spazio*. Questi due assi non operano separatamente, ma si intrecciano nell'esperienza vissuta dei soggetti, contribuendo alla definizione delle appartenenze e alla configurazione del sé.

Il *tempo* verrà esplorato attraverso il concetto di *memoria*, intesa non solo come facoltà individuale, ma come dispositivo sociale e culturale capace di orientare la continuità simbolica dell'identità. Lo *spazio*, invece, sarà indagato nella sua valenza affettiva e simbolica, con particolare attenzione all'esperienza dell'abitare e al sentimento del «*sentirsi a casa*».

L'obiettivo del capitolo è dunque analizzare le coordinate temporali e spaziali che rendono possibile l'emergere di forme di soggettività storicamente situate, ponendo attenzione ai modi in cui tali dimensioni contribuiscono a radicare l'identità nei contesti vissuti. L'identità, intesa come processo in divenire, si struttura nel passaggio del tempo e si ancora nei luoghi attraversati o desiderati, riflettendo tensioni tra stabilità e cambiamento, appartenenza e mobilità.

3.1 Il tempo come asse simbolico della soggettività

La dimensione del tempo rappresenta un asse costitutivo dell'esperienza umana, non riducibile a una semplice successione cronologica di eventi. È nel tempo che si radicano le traiettorie biografiche, si elaborano le memorie e si costruiscono le continuità simboliche che rendono possibile l'identità. In tal senso, il tempo non è una cornice neutra, ma un *dispositivo culturale e sociale che orienta la soggetto nel mondo*. Ogni società, infatti, struttura il tempo secondo forme simboliche condivise – calendari, cicli rituali, narrazioni storiche – che condizionano il modo in cui l'individuo percepisce sé stesso, l'altro e la propria posizione all'interno di un orizzonte collettivo.

L'attenzione si concentra, in particolare, sulla memoria come modalità privilegiata di organizzazione del tempo sociale. Essa non si limita alla conservazione del passato, ma

ne rappresenta una continua ricostruzione, selettiva e situata, orientata dalle esigenze del presente. Attraverso la memoria, lo soggetto articola la propria identità nel tempo, creando connessioni tra esperienze vissute, attese future e narrazioni condivise. Il paragrafo che segue approfondisce tali dinamiche, indagando la memoria non solo come funzione individuale, ma come pratica sociale e collettiva, profondamente intrecciata ai rapporti di potere e ai processi di riconoscimento simbolico.

3.1.1 Memoria come costruzione sociale e selezione simbolica del passato

La memoria può essere intesa come una dimensione cruciale nella quale le esperienze temporali – *ciò che è stato, ciò che è, e ciò che potrà essere* – si incontrano e si influenzano reciprocamente nel processo di definizione del Sé. Essa non si limita a un semplice deposito di ricordi, ma si configura come una facoltà *relazionale e trasformativa*: un sistema capace di reagire agli eventi, incorporando le informazioni derivate dall'esperienza e modificando la propria organizzazione interna in funzione delle conoscenze pregresse. Questa facoltà consente all'individuo di conservare le tracce significative del passato e di attivarle nel presente, rendendo la memoria un ponte attivo tra la continuità dell'identità e la mutevolezza del tempo.

L'individuo esercita una facoltà selettiva rispetto alla memoria: è in grado di stabilire cosa ricordare e cosa lasciare cadere nell'oblio. Tale processo non è puramente soggettivo, ma si manifesta anche su un piano collettivo, operando tanto all'interno di gruppi sociali specifici quanto a livello macrosociale, in relazione alle configurazioni storiche e culturali di una determinata società. *Ricordare e dimenticare* non sono operazioni opposte, bensì complementari: entrambe costituiscono esiti di dinamiche selettive e simboliche che plasmano il senso del passato in funzione del presente. Così come si costruisce una *memoria collettiva*, allo stesso modo si può assistere a fenomeni di *rimozione collettiva*, funzionali al mantenimento di un determinato ordine sociale o narrativo. La memoria si configura come uno strumento orientato al presente, in quanto contribuisce a definire le traiettorie future a partire dall'elaborazione del passato. Essa si articola secondo una logica generazionale, trasmettendosi sia all'interno della stessa generazione (*memoria intra-generazionale*), sia tra generazioni differenti (*memoria inter-generazionale*). Questo duplice movimento sostiene, da un lato, la continuità simbolica e identitaria; dall'altro, mette in evidenza le discontinuità storiche e culturali

che segnano il passaggio tra una generazione e l'altra⁶⁵. In questa prospettiva, la tradizione viene intesa come una forma di memoria collettiva, una trama di riferimenti, valori e pratiche condivise che si trasmettono nel tempo. Ogni nuovo ingresso in un sistema sociale – sia a livello micro che macro – dà origine a nuove strutture di relazione che trasformano le esperienze, non solo dell3 soggetti che vi accedono, ma anche di coloro che già vi appartenevano. Le tensioni implicite a ogni tradizione derivano proprio da questi ingressi: da un lato, l3 nuov3 soggettività membri sono chiamat3 a interiorizzare le norme e i saperi ereditati; dall'altro, il loro stesso processo di apprendimento può produrre trasformazioni nell3 custod3 della tradizione stessa. Inoltre, il fatto che coorti e generazioni non si succedano rigidamente ma convivono per lunghi tratti temporali, implica che esse non solo interagiscono tra loro, ma condividono eventi e vicende storiche comuni. Questo intreccio attenua l'idea di una *discontinuità generazionale radicale*. Nella maggior parte dei casi, ciò che si osserva è piuttosto un processo dinamico in cui la continuità coesiste con il cambiamento. In altri termini, il rapporto tra coorti e generazioni costituisce il terreno su cui si costruiscono e si trasmettono le tradizioni – intese, appunto, come *forme di memoria* –, ma anche lo spazio in cui emergono difficoltà nei meccanismi comunicativi di riconoscimento e appartenenza. Tali difficoltà si rendono manifeste soprattutto quando una tradizione perde valore, oppure quando non è più possibile elaborarla come narrazione condivisa e legittima del passato⁶⁶.

Gli atteggiamenti nei confronti della memoria non sono immutabili né omogenei: essi variano non solo tra individuz differenti, ma anche all'interno del vissuto di un3 singolo soggetto3 nel corso del tempo. Inoltre, è fondamentale evidenziare come tali atteggiamenti siano profondamente influenzati dai contesti culturali di appartenenza. Ogni cultura, infatti, definisce il quadro simbolico e normativo entro cui la memoria viene elaborata, trasmessa e valorizzata. Di conseguenza, è lecito attendersi configurazioni differenti della memoria tra culture diverse.⁶⁷ Questa premessa costituisce un passaggio necessario per decostruire l'idea di una memoria sociale intesa

⁶⁵ Annalisa Tota, *La memoria contesa: la comunicazione sociale del passato*, (Milano: Franco Angeli, 2008), 35

⁶⁶ Franca Bimbi, Antonio Carbonaro e Carla Facchini, *Biografie e costruzione dell'identità: tradizione e innovazione nella riproduzione sociale* (Milano: FrancoAngeli, 1993), 43

⁶⁷ Tota, *La memoria contesa*, 40

come entità universale e neutra, e per mettere in discussione quei modelli teorici che, implicitamente, assumono la memoria come dato omogeneo. In realtà, ciò che viene ricordato – e ciò che viene dimenticato – è spesso il risultato di una selezione operata da soggetti o istituzioni dotati di potere, capaci di trasformare specifiche memorie in storia ufficiale. In questa prospettiva, è legittimo ritenere che la specifica configurazione culturale della modernità imponga condizioni peculiari al modo in cui i3 individui si rapportano alla memoria. Le forme attraverso cui il passato viene ricordato, interpretato o rimosso risultano infatti profondamente influenzate dalle logiche, - economiche simboliche e istituzionali - proprie dell'epoca moderna.

In linea generale, ciò che viene definito «*moderno*» si costituisce per contrasto rispetto a ciò che è considerato «*antico*». Tuttavia, la linea di demarcazione tra moderno e non-moderno è in costante slittamento: con l'avanzare del tempo, ciò che in un dato momento storico appariva come moderno tende a essere percepito, successivamente, come superato o obsoleto. L'idea stessa di modernità si fonda, dunque, su un principio dinamico: essa non si presenta come una condizione stabile, ma come un processo continuo di superamento del passato, orientato verso il nuovo. In tal senso, la modernità si definisce non tanto per ciò che è, quanto per il suo essere incessantemente in divenire.⁶⁸ Allo stesso modo, logicamente, le culture occidentali moderne hanno pensato a loro stesse negli stessi termini e si sono contrapposte alle società tradizionali immaginate come statiche. Il continuo slittamento in avanti della modernità comporta una trasformazione radicale nel rapporto tra il presente e il passato: sul piano sociale, ciò si traduce in una progressiva perdita di senso della memoria come tradizione e nella sua riconfigurazione in chiave di sapere storico⁶⁹. Mentre la tradizione tendeva a rendere il passato vivo e presente all'interno del vissuto collettivo, la Storia, come forma di sapere istituzionalizzato, si configura come conoscenza sul passato, attraverso un distacco analitico e critico. Questa distinzione alimenta una tensione strutturale tra memoria e storia. Entrambe, infatti, non sono così oggettive come comunemente si ritiene, ma operano secondo logiche selettive.

La parzialità non va intesa come difetto: nella produzione del sapere, il fatto che un contenuto sia selezionato non implica necessariamente la sua falsità, ma segnala

⁶⁸ Ivi 41

⁶⁹ Ibidem

piuttosto che esso risponde a bisogni o visioni situate nel presente. Questo tema è stato affrontato con lucidità da Maurice Halbwachs, il quale, in *La mémoire collective* (e in *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, 1941), sottolinea come la memoria collettiva non sia una riproduzione fedele del passato, bensì una ricostruzione attiva, orientata dalle credenze e dai bisogni spirituali del presente. In questo senso «la realtà del passato non è più nel passato, ma nel presente». Se da un lato Halbwachs riconosce che le condizioni attuali influenzano ciò che viene ricordato, dall'altro non intende la memoria come arbitraria: essa, piuttosto, si avvicina a una *forma di percezione*, e come ogni percezione, è selettiva⁷⁰. Ciò comporta un'importante implicazione epistemologica: il fatto che le memorie siano condizionate dal presente non implica che esse siano false, ma che i fatti, per avere un'esistenza sociale durevole, devono essere trasmessi, selezionati e valorizzati nel presente. Gli eventi, per diventare oggetto di memoria o di storia, devono essere ricordati da chi li ha vissuti o riconosciuti da chi li eredita. In questo quadro si inserisce il problema del potere epistemico: chi ha il potere di decidere quali eventi debbano essere fissati nella Storia? La possibilità di stabilire cosa vada ricordato nella narrazione storica non è distribuita equamente. È prerogativa dell3 soggetti o istituzioni che detengono l'accesso privilegiato ai mezzi di trasmissione e legittimazione del sapere: archivi, sistemi educativi, media, istituzioni politiche. La storia, in quanto forma ufficiale e istituzionalizzata della memoria, tende così a fissare determinati eventi in forme spesso monolitiche e durature. Al contrario, la memoria si sviluppa come un processo sociale dal basso, soggetto a continua riconferma e condivisione, e quindi più fragile, più vulnerabile all'oblio.

In tale dinamica, emergono l3 “*imprenditor3 della memoria*”⁷¹, soggetti– individuali o collettivi – che riescono a orientare la rilevanza attribuita a specifici eventi nel discorso pubblico. Tuttavia, la loro efficacia dipende dalla capacità di costruire narrazioni condivise, dalla posizione sociale che occupano e dalla consonanza con l'ordine simbolico dominante. La selezione dei ricordi storicamente rilevanti è quindi un atto profondamente politico, che riflette rapporti di forza culturali e istituzionali.

Come ha affermato Paul Ricoeur, «la memoria è minacciata dall'oblio, mentre la storia è sottoposta alla prova della verità» (*Memory, History, Forgetting*, 2004). Questa

⁷⁰ Anna Lisa Tota, Lia Luchetti e Trever Hagen, *Sociologie della memoria: verso un'ecologia del passato* (Roma: Carocci, 2018),38

⁷¹Ibidem

formula sintetizza con efficacia la duplice fragilità delle due dimensioni: da un lato, l'*instabilità* e la *selettività* della memoria; dall'altro, la *tensione della storia* verso un'oggettività che, pur dichiarata, resta sempre costruita. Entrambe, in definitiva, sono strumenti di mediazione del passato attraversati da tensioni politiche, culturali e simboliche che ne determinano la funzione sociale.

Un limite dell'elaborazione di infa riguarda l'assenza di un confronto con la psicoanalisi, che gli avrebbe permesso di considerare con maggiore profondità le dimensioni dell'inconscio, del rimosso e del desiderio nei processi mnestici. La sua teoria della memoria collettiva, pur essendo pionieristica nell'individuare la dimensione sociale del ricordo, non arriva a tematizzare in modo esplicito la selezione del passato come possibile strumento di *dominio e manipolazione simbolica*⁷². Questa carenza impedisce una piena comprensione della memoria come pratica anche politica, capace tanto di costruire identità quanto di occultare dissidenze o conflitti.

Il rapporto tra memoria e società, così come quello tra memoria e storia, è stato ulteriormente sviluppato dalla scuola storiografica delle *Annales*⁷³. Questi storici hanno sottolineato l'esistenza di una molteplicità di memorie sociali riferibili a uno stesso evento e, di conseguenza, la necessità di un controllo critico sulla verità storica operata dalle narrazioni ufficiali. La storia si configura come ambito sottoposto a sorveglianza, una forma di costruzione organizzata dell'oblio, funzionale alla legittimazione di determinati ordini simbolici e all'esclusione di altri. Solo il confronto con *memorie alternative* – dissonanti, subalterne o marginali – può svelare le operazioni di rimozione e selezione operate dalla storia istituzionale. In tale quadro, si impone una riflessione più ampia sul rapporto tra memoria e oblio. L'*oblio* non rappresenta, come già detto in precedenza, l'opposto della memoria, bensì una sua componente strutturale. Non esiste memoria senza selezione, e ogni atto di ricordare implica inevitabilmente l'esclusione di altri elementi. La memoria è, in questo senso, il prodotto di una dialettica costante tra ciò che viene conservato e ciò che viene dimenticato. Comprendere questa dialettica significa riconoscere che ogni forma di ricordo è parziale, situata e attraversata da

⁷² Tota, *La memoria contesa*, 73

⁷³Ivi 72

logiche che rispondono a esigenze presenti – affettive, politiche, culturali – più che a una ricostruzione oggettiva del passato.

Poiché il costruttivismo si manifesta chiaramente nei processi attraverso cui vengono selezionati, formulati e interpretati i problemi legati alla memoria, è necessario riconoscerne tanto i meriti quanto i limiti epistemologici. Il paradigma costruttivista, infatti, costituisce una provocazione teorica: un invito a interrogare la memoria non come archivio neutro, ma come *atto interpretativo situato*, strettamente connesso ai contesti sociali, culturali e storici in cui si produce. Nessuna memoria è invariabile nel tempo o nello spazio: essa non è la riproduzione oggettiva del passato, bensì una ricostruzione interpretativa filtrata da cornici simboliche e cognitive. In questo senso, la memoria non è mai completamente stabile attraverso le generazioni o uniforme nei diversi contesti culturali. Tuttavia, il costruttivismo può scivolare in un relativismo radicale quando si assume che ogni rappresentazione del passato sia irrimediabilmente distorta dalla situazione sociale in cui si forma, negando così la possibilità di accedere a verità parziali o condivisibili.

A dimostrazione che la *distorsione* è sì reale ma limitata e spiegabile, sono spesso richiamati gli esperimenti condotti da Frederic C. Bartlett nei primi decenni del Novecento. In uno studio ormai classico, Bartlett fece leggere a un gruppo di soggetti britannici il racconto popolare dell'3 nativ3 nordamerican3 «*La guerra dei fantasmi*». A distanza di venti minuti, chiese loro di ripetere la storia, applicando il metodo della riproduzione ripetuta (*repeated reproduction*), cioè facendo raccontare nuovamente la storia all'3 stess3 soggett3 in momenti successivi. I risultati mostrarono una progressiva semplificazione narrativa: con ogni ripetizione, la storia perdeva dettagli rilevanti, si riducevano i riferimenti agli elementi soprannaturali, cambiava l'ordine degli eventi e venivano introdotti contenuti più familiari al contesto culturale dei soggetti. Il racconto sacro divenne profano; da leggenda indigena si trasformò in una narrazione coerente con i codici culturali britannici. Per spiegare questo processo, Bartlett elaborò il concetto di schema (*framework*)⁷⁴: una struttura cognitiva che organizza l'esperienza e orienta il ricordo, permettendo all'individuo di elaborare e interpretare nuovi contenuti sulla base di conoscenze pregresse. La trasformazione della storia dell'3 nativ3 può

⁷⁴Tota, Luchetti e Hagen, *Sociologie della memoria*, 40

dunque essere letta come una *trasposizione culturale*: i3 soggetti sottoposti al test reinterpretano la narrazione secondo schemi mentali propri del loro background britannico.⁷⁵ Con questo e altri esperimenti, Bartlett mise in evidenza il carattere *costruttivo e sociale* dei processi mnestici, sottolineando il ruolo centrale del linguaggio e della sfera dei significati nella selezione, organizzazione e deformazione dei ricordi. Il suo approccio si distingue per l'interesse rivolto non solo alla struttura cognitiva, ma anche alle dimensioni motivazionali ed emotive implicate nel ricordo⁷⁶. Bartlett aprì così lo studio della memoria a una prospettiva *qualitativa*⁷⁷, riconoscendo che gli atteggiamenti e gli schemi utilizzati per ricordare dipendono dal significato affettivo attribuito all'esperienza. In linea con questo orientamento, anche l'approccio storico-culturale ha evidenziato come i processi cognitivi, inclusa la memoria, non siano mai puramente individuali, ma radicati in pratiche sociali e contesti culturali. Tale prospettiva mostra come la memoria individuale sia sempre culturalmente mediata, e come anche le funzioni cognitive di base siano influenzate dal tipo di attività svolta e dal livello culturale dello soggetto.

Tuttavia, uno dei limiti dell'esperimento è che i3 soggetti non disponevano di strumenti culturali adeguati per comprendere a fondo il racconto originale, ed erano quindi costretti ad affidarsi a opzioni cognitive di *default*⁷⁸. Questo non implica necessariamente una carenza, ma evidenzia che la cognizione umana è *economica*: nella maggior parte dei casi, i3 individui organizzano l'informazione in modo parsimonioso, selettivo e funzionale. Va tuttavia ricordato che, in molte situazioni, i3 individui sono fortemente motivati a ricordare. La memoria non è solo frutto di processi cognitivi automatici, ma può essere attivata strategicamente in base agli interessi personali o collettivi. Quando questi interessi sono in gioco, la capacità mnestica può mostrarsi sorprendentemente precisa: l'impegno a ricordare dipende spesso dal valore attribuito a ciò che si intende ricordare

Esperimenti come quello condotto da Bartlett e altri studi sulla memoria hanno dimostrato come i ricordi tendono, in una certa misura, a distorcere la realtà. Questa

⁷⁵ Ivi, 40-41

⁷⁶ Tota, *La memoria contesa*, 71-72

⁷⁷ Ibidem

⁷⁸ Tota, Luchetti e Hagen, *Sociologie della memoria*, 41

distorsione non è illimitata né casuale: si manifesta regolarmente entro confini riconoscibili, specialmente quando agiscono pressioni esterne, come la conformità culturale o il bisogno di coerenza narrativa. Proprio questi limiti, tuttavia, mostrano che la memoria non è interamente plastica: esiste un vincolo della realtà, una resistenza che la realtà stessa oppone alla malleabilità della percezione. È in questo margine che si può ancora parlare di veridicità, sebbene relativa. La relazione tra memoria e storia si configura, da questo punto di vista, come un nodo critico ma indispensabile. Sebbene non possa esistere storia senza memoria, il problema dell'accuratezza dei contenuti mnemonici non può essere risolto esclusivamente all'interno del paradigma della memoria stessa: esso necessita di criteri storici per essere valutato⁷⁹. La questione si complica quando non disponiamo di alcuna base documentaria solida per verificare un evento. In tali casi, non possiamo nemmeno rivendicare che quel ricordo sia stato «inventato», poiché manca ogni punto di riferimento esterno che consenta di confrontare la memoria con una realtà accertata. Anche quando si dispone di una base documentaria attendibile, e persino quando si conservano forme di trasmissione orale coerenti, queste fonti non garantiscono di per sé che un evento venga integrato nella memoria sociale. In altri termini, il fatto che qualcosa sia stato ricordato da alcuni non significa che venga riconosciuto pubblicamente come parte del patrimonio mnemonico condiviso. A questo punto si ripropone una domanda cruciale, già sollevata in precedenza: perché determinati eventi, pur ricordati, non appartengono alla memoria sociale e risultano dimenticati, salvo eccezioni limitate a piccoli gruppi o individui? In questo contesto, anche la narrazione orale, pur essendo uno strumento valido per la conservazione del passato, può rimanere marginale se non riesce a entrare nei circuiti istituzionali o mediali in grado di trasformarla in memoria condivisa. Il problema non risiede solo nella veridicità o nella forza esperienziale del ricordo, ma nella sua capacità di essere riconosciuto e trasmesso come rilevante per l'identità sociale più ampia.

3.1.2 Memoria collettiva, memoria sociale e pratiche del ricordare

In termini sociologici, la memoria è tipicamente intesa come un fenomeno collettivo e sociale. Per comprendere cosa sia una *memoria collettiva*, è necessario – come evidenziato da Maurice Halbwachs – considerare i suoi strumenti fondamentali: i *quadri*

⁷⁹ Ivi 42

*sociali della memoria*⁸⁰. Come già evidenziato nel capitolo, questi quadri, costituiti da categorie e strutture sociali condivise, rappresentano il contesto che permette sia la fissazione sia il riconoscimento dei ricordi individuali, rendendoli intelligibili e utilizzabili all'interno di un gruppo.

La memoria collettiva non è un ritorno fedele e immutabile del passato, ma un *processo di ricostruzione*⁸¹: il passato che si presentifica nell'atto del ricordo è sempre selezionato, filtrato e parziale, orientato dagli interessi e dagli affetti che agiscono nel presente. In questo senso, la memoria collettiva ha la funzione di garantire all'individuo e ai gruppi un *senso di continuità simbolica*, elaborando rappresentazioni del passato che siano rilevanti per l'identità collettiva. Ciò che qualifica propriamente la memoria collettiva non è tanto il contenuto condiviso, quanto il fatto che tali contenuti siano *elaborati in comune*, attraverso l'interazione sociale. La memoria collettiva, quindi, è frutto di una costruzione intersoggettiva, che seleziona ciò che è significativo in relazione agli orizzonti culturali e identitari del gruppo. A differenza della memoria collettiva, la *memoria sociale* non è necessariamente legata a un gruppo concreto⁸².

Secondo Namer, essa può essere definita come *memoria della società* e può situarsi sia *al di qua* sia *al di là* della memoria collettiva. Nel primo caso, si tratta di una cultura diffusa, veicolata prevalentemente dai mezzi di comunicazione, che si trasmette indipendentemente dall'esistenza di un gruppo coeso: è dunque una memoria *nella* società, non fondata sulla partecipazione diretta ma sulla circolazione simbolica e mediatica. Tuttavia, questa apparente assenza di un soggetto collettivo coeso risulta problematica, poiché la produzione e diffusione dei contenuti mediali è spesso governata da gruppi dominanti. L'egemonia culturale esercitata attraverso i media rende evidente che, anche in assenza di un gruppo esplicitamente riconoscibile, esistono soggetti sociali che definiscono quali memorie diventano pubbliche, condivise e legittimate. Nel secondo caso, la memoria sociale si manifesta nella memoria individuale come effetto dell'azione della società sulle soggettività: i quadri sociali che strutturano la nostra capacità di ricordare ne sono l'esempio. In tal modo, la memoria sociale agisce *oltre* la memoria collettiva, permeando l'individuo anche in assenza di un

⁸⁰ Ivi 74

⁸¹ Ibidem

⁸² Ivi 75

legame diretto con un gruppo⁸³. La memoria sociale e la memoria collettiva sono dunque in una relazione dinamica: la prima può trasformarsi nella seconda, qualora si costituisca un gruppo che assume quei contenuti come propri; allo stesso modo, una memoria collettiva può diventare memoria sociale quando perde il supporto del gruppo che la custodiva.

Quando si parla di memoria collettiva, ci si riferisce a ciò che una società conserva come patrimonio culturale da trasmettere di generazione in generazione: saperi quotidiani e specialistici, arti, linguaggio, costumi, conoscenze. Essa rappresenta un sistema di rappresentazioni del passato che vengono istituzionalizzate, custodite e trasmesse attraverso l'interazione sociale.⁸⁴ Questo processo ha una natura comunicativa e si articola in tre momenti: *produzione*, *trasmissione* e *ricezione*. Tuttavia, come sottolinea Franco Grande, si tratta di un processo circolare più che lineare: minoranze attive rielaborano continuamente elementi del passato già pre-interpretati, generando nuove sintesi attraverso un continuo lavoro di risignificazione. Questo ci invita a riconoscere il nesso profondo tra memoria collettiva e rapporti di potere⁸⁵.

Le *pratiche sociali della memoria* rappresentano il modo in cui la memoria si rende osservabile nella società: rituali, narrazioni, celebrazioni, monumenti, archivi. Seguendo Pierre Nora, possiamo considerare questi come veri e propri *luoghi della memoria* (*lieux de mémoire*)⁸⁶, dove il passato non si limita a essere commemorato, ma entra in tensione con il presente e viene continuamente negoziato e rielaborato. Tra le pratiche più rilevanti si colloca quella *narrativa*, in cui il linguaggio assume un ruolo centrale nella costruzione e nella trasmissione della memoria.

La modernità ha visto l'espansione delle *memorie artificiali*, ossia di pratiche istituzionalizzate e tecnicamente mediate di fissazione e conservazione del passato, segnando il passaggio da una memoria incorporata a una memoria esternalizzata. Come evidenziato da Bartlett, le *forme* di organizzazione del ricordo sono inseparabili dai *contenuti* della memoria⁸⁷: il cosa ricordare e il come ricordarlo si determinano

⁸³ Ibidem

⁸⁴ Melucci e Colombo, *Parole chiave*, 142

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ Tota, *La memoria contesa*, 76

⁸⁷ Ivi 77

reciprocamente. Le pratiche di memoria offrono accesso a una memoria già selezionata e precostruita; esse veicolano *una* versione del passato, escludendone altre. Namer sottolinea che tali pratiche sono il risultato di un lavoro di sintesi su una pluralità di memorie, le quali vengono gerarchizzate secondo logiche sociali e politiche⁸⁸. Questo ci riconduce sempre alla stessa domanda fondamentale: chi decide cosa ricordare e cosa dimenticare? Chi possiede il potere di definire quali versioni del passato diventeranno memoria pubblica condivisa?

Riconoscere che ogni memoria trasmessa attraverso una pratica sociale costituisce una versione situata del passato significa ammettere che la memoria è sempre anche campo di conflitto. Il discorso ufficiale e l'immagine del passato che esso veicola partecipano alla costruzione di una *realtà consensuale*, che si cristallizza nel senso comune e nel sapere condiviso. In questo modo, attraverso il gesto della conservazione e della trasmissione, la memoria diventa terreno di battaglie simboliche e politiche del presente.

3.1.3 il contributo di Paolo Jedlowski

Nel volume *Sociologie della memoria. Verso un'ecologia del passato*, a cura di Anna Lisa Tota, Lia Luchetti e Trever Hagen, viene dedicato ampio spazio all'analisi di Paolo Jedlowski e alla sua riflessione sul rapporto tra memoria e futuro.

Nel campo delle neuroscienze, l'espressione «*memorie del futuro*» viene utilizzata per indicare programmi d'azione e aspettative orientate al futuro, immagazzinati nella corteccia frontale e prefrontale del cervello. Tali schemi possono essere riattivati – consciamente o inconsciamente – in presenza di situazioni simili a quelle già vissute. Analogamente, anche a livello sociale è possibile individuare forme di *memorie del futuro*: tradizioni, istituzioni, norme e progetti collettivi funzionano come programmi d'azione e sistemi di attesa, incorporati nel tessuto simbolico e organizzativo di una società⁸⁹. Questi elementi possono essere rievocati, discussi e reinterpretati attraverso una molteplicità di pratiche comunicative. Tuttavia, l'espressione *memorie del futuro* non ha ancora uno statuto teorico consolidato all'interno delle scienze sociali. Come osservano Barbara Adam e Chris Groves, tali memorie possono essere comprese come

⁸⁸ Ivi 78

⁸⁹ Tota, Luchetti e Hagen, *Sociologie della memoria*, 57

ricordi delle aspettative che individui e collettività hanno coltivato nel passato. L'analisi delle *memorie del futuro* apre così uno spazio di riflessione inedito, in cui il ricordo non riguarda soltanto ciò che è stato, ma anche le rappresentazioni, spesso deluse o trasformate, di ciò che si pensava potesse essere.⁹⁰ Non potendo conoscere ciò che accadrà, ogni immagine del futuro è una *proiezione*: una costruzione simbolica alimentata da desideri, timori e aspettative. Allo stesso modo, la memoria non è una registrazione oggettiva del passato, ma una sua interpretazione sempre riletta attraverso le lenti del presente. In questa prospettiva, la *memoria del futuro* si configura come un incrocio tra proiezione e ricordo: è la traccia, nel presente, di ciò che si immaginava sarebbe stato. Il campo della memoria è dunque attraversato da una *dialettica temporale*. Il fluire della vita nel tempo comporta che il passato influenzi il futuro, ma è sempre il presente a dare forma al passato, selezionandolo, ordinandolo e reinterpretandolo secondo interessi e codici culturali attuali. Ogni atto di conservazione è al tempo stesso un atto di costruzione: non esiste memoria senza mediazione, e questa mediazione è sempre inserita in quadri sociali che ne definiscono i confini, stabilendo cosa venga ricordato e cosa cada nell'oblio. Per affrontare con rigore questa dinamica, risulta utile la distinzione proposta da Niklas Luhmann tra «*presenti futuri*» e «*futuro presente*»⁹¹. I primi indicano ciò che deve ancora avvenire: il futuro in senso stretto. Il *futuro presente*, invece, è l'insieme delle aspettative formulate nel presente sulla base dell'esperienza passata. Si tratta di un «*orizzonte di attese*» che conferisce senso al presente e orienta le scelte che produrranno, a loro volta, i futuri possibili.

«La caratteristica essenziale di un orizzonte è che non possiamo mai toccarlo, né superarlo, ma che nonostante ciò, contribuisce alla definizione della situazione⁹²»
(Luhmann, 1976, p.140; trad.mia)

Le attese che formuliamo nel presente possiedono una natura *performativa*⁹³: le nostre azioni dipendono, almeno in parte, da ciò che ci aspettiamo. Il presente genera il futuro attraverso le scelte che mettiamo in atto, ma anche il futuro, nella misura in cui viene anticipato e immaginato, contribuisce a modellare il presente. È infatti l'anticipazione di ciò che potrà accadere a orientare il modo in cui agiamo nel qui e ora.

⁹⁰ Ivi 57-58

⁹¹ Ivi 58

⁹² Ivi 59

⁹³ Ibidem

L'efficacia di tali anticipazioni dipende anche dal loro carico emotivo: affetti e sensazioni contribuiscono a modellare le nostre immagini del futuro e la loro forza propulsiva. I modi in cui anticipiamo il futuro derivano non solo dalle esperienze individuali vissute, ma anche da quelle collettive, così come dai discorsi e dagli immaginari socialmente condivisi. La capacità di proiettarsi nel futuro è quindi anche una competenza culturale. Persino le ispirazioni personali che popolano il nostro orizzonte d'attesa hanno un versante sociale: esse corrispondono ai cosiddetti «*futuri preferiti*»⁹⁴, ma tali preferenze sono intimamente legate alle relazioni sociali cui lo soggetto partecipa. Questo implica che quanto più un individuo è inserito in un panorama variegato di esperienze e linguaggi condivisi, tanto maggiore sarà la sua capacità discorsiva di costruire aspettative e immaginare possibilità.

Ma cosa accade quando questi elementi – esperienze, linguaggi, possibilità – sono assenti? O, peggio, quando esistono soltanto all'interno del discorso egemone, come immagini di futuro costruite da altri e non accessibili come proprie? La domanda cruciale che si intende porre è: lo soggetto subalterno – privo delle esperienze e delle competenze simboliche dominanti necessarie per immaginarsi nel futuro – possiede comunque un orizzonte di possibilità? E se sì, in che modo si configura?

Il tema della subalternità e della sua capacità di immaginazione progettuale sarà affrontato più avanti; qui si intende semplicemente aprire la riflessione su come – e se – lo soggetto subalterno utilizzano la memoria come strumento di proiezione nel tempo a venire.

La nostra comprensione degli eventi e delle azioni è sempre mediata da aspettative costruite a partire da esperienze precedenti. Tuttavia, tali aspettative possono essere contraddette da nuove esperienze, determinando un mutamento dell'orizzonte delle attese nel tempo. Ciò che sappiamo oggi sullo sviluppo successivo degli avvenimenti, così come il modo in cui li interpretiamo retrospettivamente, influisce sull'immagine che conserviamo di quei momenti passati. Allo stesso tempo, però, ogni momento del passato conteneva in sé un proprio orizzonte di attesa, una proiezione sul futuro che ne orientava il significato. Il ricordo ci consente di rientrare in relazione con quel futuro

⁹⁴ Ibidem

ormai trascorso. Possiamo definire questa relazione come «*memoria di un futuro passato*»⁹⁵: ovvero la memoria del futuro che, in un determinato momento storico, veniva immaginato e che contribuiva a dare senso al presente di allora. In linea con la logica della modernità, tuttavia, questo *futuro passato* tende a essere silenziato. L'esperienza moderna si caratterizza per la progressiva perdita di rilevanza degli orizzonti di attesa del passato: è tipico della modernità mettere fuori gioco le esperienze già acquisite, privilegiando l'innovazione rispetto alla continuità. Ne deriva una crescente dissociazione tra spazio dell'esperienza e orizzonte delle attese. A questa dinamica contribuisce l'accelerazione del tempo sociale, che si manifesta – ancora oggi – in un ritmo di vita dominato dalla fretta, dove le esperienze si susseguono senza avere il tempo di sedimentarsi.

L'ultimo passaggio è dedicato alle «*memorie del progresso*» e alle «*utopie del passato*». Talvolta, il confronto con il passato si cristallizza in un'idealizzazione nostalgica dei futuri un tempo ritenuti possibili. La nostalgia si configura come un sentimento che investe il desiderio di un passato perduto, e può articolarsi lungo due direttrici principali: la *nostalgia restauratrice* e la *nostalgia riflessiva*⁹⁶.

La prima si traduce nel tentativo di ricostruire ciò che è stato, non come ripiegamento reazionario, ma come ricerca di un'origine autentica. La seconda, invece, accetta la perdita, la elabora e apre alla possibilità di un avanzamento: il passato non viene riproposto come modello da ripristinare, ma come elemento critico attraverso cui interrogare il presente. In tal senso, la nostalgia riflessiva può svolgere una funzione emancipativa. Le funzioni critiche della memoria si rintracciano chiaramente nei *postcolonial studies*, dove si mette in discussione la distanza tra il programma simbolico della modernità e le sue realizzazioni storiche. L'idea di progresso si è imposta per lungo tempo come cornice dominante entro cui ogni orizzonte d'attesa veniva disegnato, generazione dopo generazione. Oggi questa cornice è oggetto di crescente critica. Secondo molte correnti postmoderne, essa rappresenta una *grande narrazione* da decostruire. Tuttavia, la sfida critica non può ridursi a una rimozione del passato. È necessario interrogarsi su cosa abbiano significato gli orizzonti d'attesa passati, se possano ancora produrre senso, per chi abbiano avuto valore e per chi, invece, ne siano

⁹⁵ Ivi 61

⁹⁶ Ivi 65

stati esclusi. Si può tornare al passato come «*progetto incompiuto*» – come suggeriscono Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, dove non si tratta di conservare il passato, ma di realizzarne le speranze – oppure riflettere sulle conseguenze storiche e materiali della modernità, riconoscendo gli effetti ambivalenti del progresso tecnologico e sviluppando nuove forme di riflessività⁹⁷.

In entrambi i casi, ciò che viene rielaborato sono le *memorie del futuro*: ovvero la riattivazione critica di progetti, attese e promesse che hanno animato la modernità e contribuito a legittimarla. Non va dimenticato, tuttavia, che la memoria del futuro non è esclusiva dell'Occidente. Essa è anche memoria dei colonialismi: ai futuri delle popolazioni oppresse e colonizzate si sono sovrapposte le aspettative che altr3 avevano costruito per loro. Il futuro, in molte regioni del mondo, è stato un futuro *già accaduto altrove*, un passato di qualcun altr3⁹⁸. Contro questa logica si è sviluppata – e continua a svilupparsi – una resistenza: nei movimenti postcoloniali, nei riferimenti al passato precoloniale, o nei frammenti di futuri alternativi rimasti ai margini. L'idea stessa di progresso, in alcuni contesti, si declina al passato: come nostalgia delle promesse mancate dell'indipendenza. Il processo di decolonizzazione deve allora attraversare anche questo campo simbolico: quello del futuro disegnato da altr3. Solo così diventa possibile riattivare l'immaginazione e costruire orizzonti di senso propri, non imposti.

Nel libro di Thomas More compare per la prima volta il termine *utopia*, con un significato originariamente spaziale: designava un «*altrove desiderabile*», collocato in uno spazio inaccessibile ma coesistente al presente. A partire dal XVIII secolo, tale significato è stato progressivamente sottoposto a un processo di temporalizzazione: l'*altrove* si è spostato nel futuro, diventando ciò a cui si aspira e che potrebbe realizzarsi attraverso una rottura del continuum storico, spesso rappresentata dalla rivoluzione⁹⁹. La rivoluzione, in questa prospettiva, è anche memoria delle violenze subite e riscatto simbolico di un futuro negato alle vittime: un invito alla giustizia a venire. L'utopia diventa così uno strumento mnestico per le soggettività subalterne: non solo una visione alternativa del possibile, ma anche una forma di resistenza contro la chiusura

⁹⁷ Ivi 66

⁹⁸ Ibidem

⁹⁹ Ivi 67-68

dell'immaginario prodotta dagli ordini dominanti. Essa apre lo spazio – e il tempo – per pensare un *fuori*: una possibilità situata altrove, al di là del dogma.

Conclusioni - Tempo, memoria e potere: verso una riapertura epistemologica.

La memoria, come si è visto, non è una semplice conservazione del passato, ma una pratica sociale attiva, capace di orientare le soggettività nel tempo e di strutturare aspettative, identità e visioni del futuro. Essa non opera mai in modo neutro: è sempre inscritta in rapporti di potere, selezione e riconoscimento. In questo quadro, emerge con forza l'esigenza di ampliare lo sguardo della sociologia della memoria, tradizionalmente focalizzata su forme collettive e istituzionalizzate di trasmissione culturale, per includere dimensioni critiche e decentrate del ricordare. Gli studi postcoloniali – ancora troppo marginali nel campo della memoria sociale – offrono strumenti cruciali per interrogare non solo *cosa* viene ricordato, ma *chi* detiene il potere di ricordare, *in quale lingua*, e *a partire da quali coordinate culturali*. L'analisi delle memorie subalterne solleva così una doppia esigenza: da un lato, riportare alla luce soggetti e narrazioni esclusi dai processi ufficiali di storicizzazione; dall'altro, riconoscere come validi anche modelli mnemonici non occidentali, non scritti, non lineari, spesso fondati sull'oralità, sulla ritualità, sul gesto o sull'esperienza spaziale e corporea. Si tratta di un'apertura epistemologica che mette in discussione l'egemonia della memoria documentale, archivistica o monumentale, a favore di una pluralità di pratiche di trasmissione e conservazione del senso.

Assumere questa prospettiva implica interrogare non solo il tempo vissuto, ma anche gli spazi attraversati e le pratiche quotidiane che veicolano memorie alternative, silenziate o rimosse

3.2 Spazio e appartenenze

Se la memoria costituisce l'asse attraverso cui lo soggetto si orienta nel tempo, è nello spazio che tale orientamento si concretizza e si manifesta attraverso pratiche quotidiane, relazioni e forme di appartenenza. La costruzione dell'identità, infatti, non si sviluppa esclusivamente nel tempo, ma si radica anche nei luoghi: è attraverso lo *spazio vissuto*, *attraversato* o *perduto* che l'individuo organizza simbolicamente la propria presenza nel mondo. Così come il tempo non è una dimensione neutra ma strutturata da narrazioni e cornici sociali, allo stesso modo lo spazio non può essere pensato come un contenitore fisico indifferente. Esso è impregnato di significati affettivi, culturali e politici che lo rendono teatro dell'esperienza vissuta.

Nel passaggio che ci conduce dal concetto di memoria alla riflessione sullo spazio, il tema dell'abitare assume un ruolo centrale. «*Abitare*», infatti, non coincide semplicemente con l'occupazione di un luogo, ma implica la costruzione di un rapporto significativo con esso: un legame che intreccia dimensione materiale e simbolica, esperienza sensibile e memoria, quotidianità e identità. Il luogo non è dato, ma costruito: è il risultato di una negoziazione continua tra soggetti, pratiche e configurazioni storiche. In questa prospettiva si inserisce il paragrafo successivo, dedicato al sentimento del «*sentirsi a casa*» e alla complessità dell'esperienza dell'abitare nei contesti contemporanei, segnati da mobilità, frammentazione e deterritorializzazione.

3.2.1 Sentirsi a casa: abitare i luoghi

L'interesse per l'esperienza della casa ha alimentato un ampio dibattito internazionale, segnato anche dal crescente disagio generato dall'incertezza teorica che circonda questo concetto. La nozione di «*casa*» si configura infatti come un fenomeno multidimensionale, la cui complessità può essere colta solo adottando una prospettiva pluridisciplinare. Nel contesto socio-culturale occidentale, attualmente in trasformazione, il concetto di casa sta assumendo configurazioni nuove e fluide. Il principale dilemma da affrontare riguarda il tipo di relazione che l'individuo è in grado di stabilire con l'ambiente in cui si sviluppa l'esperienza dell'abitare, alla luce delle profonde modificazioni spazio-temporali introdotte dalla globalizzazione. In

un'epoca caratterizzata da una crescente mobilità e dalla possibilità di essere connessi ovunque ma radicati in nessun luogo, il sentimento di appartenenza a uno luogo definito — il «*sentirsi a casa*» — non può più essere considerato un dato acquisito.

In passato, tale esperienza era radicata in una specifica dimensione spazio-temporale, in cui si condensavano appartenenze a un ordine socio-culturale ereditato dalle generazioni precedenti. Oggi, ci si interroga se lo spazio fisico stia perdendo definitivamente la sua funzione di ancoraggio simbolico alle traiettorie esistenziali, o se al contrario si stiano delineando nuove modalità di abitare, ancora poco riconosciute.

L'indeterminatezza semantica del concetto è accentuata anche dall'ambiguità linguistica. In italiano, la parola «casa» assume significati diversi: può riferirsi all'aspetto materiale dell'abitazione, corrispondente all'inglese *house*; all'unità sociale e relazionale che si sviluppa al suo interno (*household*); oppure a una dimensione più profonda e simbolica, quella dell'*home*, che unisce elementi fisici e relazionali, ma si caratterizza per una valenza emotiva, affettiva e identitaria¹⁰⁰.

Le definizioni di *home* sono molteplici: secondo Mallet, essa è un luogo virtuale, contenitore delle memorie legate agli spazi vissuti; per Douglas, è la realizzazione concreta delle idee che le persone hanno circa la propria collocazione nel tempo e nello spazio; Heller la descrive come ciò che una persona indica per mostrare il centro della propria vita; per Seamon, infine, è il contesto in cui si sperimenta una relazione intima con il luogo, ci si prende cura di esso e ci si sente autenticamente «a casa»¹⁰¹. In ogni caso, la casa riveste una centralità specifica nel vissuto delle persone, nella misura in cui richiama un'esperienza emotivamente connotata dell'abitare, racchiusa nell'espressione «*sentirsi a casa*».

La casa, così intesa, è un *luogo* e non semplicemente uno *spazio*, sebbene i due concetti siano strettamente interdipendenti. Lo spazio è inteso come un'estensione indeterminata, un insieme di concetti astratti; il luogo è una porzione di spazio a cui le persone attribuiscono un significato soggettivo e che si caratterizza attraverso l'esperienza, il tempo trascorso, le attività e la storia individuale e/o sociale che vi si

¹⁰⁰ Carmen Leccardi, Maria Grazia Gambardella e Marita Rampazi, *Sentirsi a casa: i giovani e la riconquista degli spazi-tempi della casa e della metropoli* (Torino: UTET Università, 2011), 6

¹⁰¹ Ibidem

svolgono; è una realtà che dev'essere chiarita e compresa dalle prospettive delle persone che vi hanno dato significato.¹⁰²

Per comprendere la natura multidimensionale del concetto di «casa», è utile riprendere la definizione proposta da Mary Douglas, secondo cui «la casa è la realizzazione delle idee che le persone hanno circa la collocazione della propria vita nello spazio e nel tempo¹⁰³». Questa affermazione, per quanto efficace, apre a una pluralità di interpretazioni, in quanto tali idee possono mutare nel tempo, sia in funzione delle condizioni storico-sociali, sia in base alle inclinazioni soggettive e alle circostanze individuali. La «casa», in questo senso, può concretizzarsi nello spazio-tempo della tradizione, implicando un *processo di assimilazione* a una cultura di riferimento consolidata; oppure può manifestarsi nello spazio-tempo di un progetto individuale o collettivo, orientato al superamento di tale tradizione. Ancora, può emergere attraverso lo sviluppo di un rapporto di intimità con un luogo, o nella semplice organizzazione quotidiana di una comunità coesa da legami solidaristici. L'idea di casa, dunque, non si esaurisce in una funzione abitativa, ma chiama in causa dimensioni affettive, simboliche, funzionali e relazionali. La casa si configura come un punto di convergenza tra affettività e strumentalità, tra memoria e progetto, tra vissuto individuale e pratiche sociali condivise. In quanto spazio finito, essa assume al contempo valenze emotive e significati funzionali, che si traducono nelle pratiche quotidiane di cura, convivenza e organizzazione. Ma la casa può anche assumere una dimensione simbolica, rappresentando un *luogo virtuale di rappresentazione collettiva*, storicamente legato al rapporto tra socialità, territorio e istituzioni. Essa evoca familiarità, sicurezza, riconoscimento e condivisione, elementi che concorrono a definirla come uno:

«spazio umano [...] per il quale proviamo sentimenti [...] un centro di esperienza e intenzionalità, memorie e desideri [...] [una fonte] di identità, individuale e collettiva¹⁰⁴».

¹⁰² Laura Ceriotti, *Spazi o luoghi? Riflessioni su significato e influenza del contesto nelle situazioni di cura* (Bologna: Società editrice il Mulino, 2017), 198.

¹⁰³ Maria Luisa Rampazi, *Il posto dell'abitare. Percorsi nella sociologia della vita quotidiana* (Milano: FrancoAngeli, 2019), 18

¹⁰⁴ Ivi 17

Tradizionalmente, questa condizione è stata associata tanto all'idea del focolare domestico quanto a quella del paese di origine.

La definizione di Douglas si rivela particolarmente interessante per almeno due ragioni: in primo luogo, essa sottolinea la connessione tra dimensione temporale e spaziale insita nell'idea di casa; in secondo luogo, essa non si limita a una visione conservativa e statica, ma include anche la prospettiva del cambiamento, riconoscendo che le idee e le loro realizzazioni sono soggette a trasformazioni. Le idee che le persone nutrono sulla propria collocazione esistenziale variano infatti in base al contesto culturale e alle risorse materiali e simboliche disponibili. Gli orizzonti culturali in cui si è immersi definiscono *i confini spazio-temporali dell'esperienza*, influenzando la possibilità stessa di progettare e abitare una casa. All'interno di tali orizzonti, le concezioni della casa cambiano da individuo a individuo, così come cambia il modo di realizzarle, a seconda della distribuzione diseguale di vincoli e opportunità all'interno della stessa comunità. La collocazione dell'individuo è quindi descrivibile come un processo in continuo divenire, che accompagna l'individuo per tutto l'arco della vita. Per cogliere appieno questa dimensione processuale, è necessario assumere una prospettiva fenomenologica, che consenta di osservare come «collocare la propria vita nello spazio e nel tempo» significhi, in ultima analisi, *cercare un senso alla propria presenza nel mondo*¹⁰⁵. Questo sforzo si confronta con l'incompiutezza della condizione umana e con il fluire ininterrotto dell'esperienza. Ne deriva un campo di ricerca intrinsecamente incerto, che riflette le ambiguità e le tensioni del rapporto dei soggetti con il proprio habitat fisico, culturale e relazionale. Tale rapporto è spesso segnato da una condizione di precarietà esistenziale, sospesa tra la *tirannia della necessità* — imposta dalla dimensione corporea — e il *desiderio di libertà e trascendenza*, che anima la ricerca di significato e riconoscimento.

Oltre alla questione della multidimensionalità semantica del termine «casa», un secondo ordine di problemi riguarda la difficoltà di liberarsi dalla tendenza, tipica del pensiero moderno, a ragionare in termini dicotomici: pubblico/privato, interno/esterno, familiare/estraneo. Questo approccio rischia di oscurare la natura ambivalente e processuale dei fenomeni sociali, tra cui quello dell'abitare. Questa polarità si fonda

¹⁰⁵ Ivi 19

sull'idea che la casa corrisponda a un contesto *fisso*, chiaramente delimitato da confini tangibili e organizzato secondo *criteri di funzionalità*, garantiti dall'ordine sociale¹⁰⁶. Mandich ha mostrato come questi criteri di delimitazione siano in realtà il risultato di trasformazioni relativamente recenti, frutto del processo di razionalizzazione illuminista che ha tentato di sistematizzare il flusso dell'esperienza sociale. Tale razionalizzazione si è sviluppata parallelamente all'espansione urbana e ha determinato la separazione tra *luogo di produzione* e *luogo di riproduzione sociale*: il lavoro è uscito dalla sfera domestica per concentrarsi nelle fabbriche, negli uffici e in altri spazi esterni alla casa. Ne è derivata una segmentazione dello spazio e del tempo quotidiano secondo una logica *monofunzionale*¹⁰⁷, che ha reso possibile delimitare e differenziare i luoghi del lavoro da quelli della vita familiare, separandoli a loro volta dagli spazi destinati alla partecipazione politica, alle attività di mercato e al tempo libero. Questa trasformazione ha portato alla creazione di luoghi specifici destinati alla partecipazione politica, al consumo, alla mobilità, ridisegnando la struttura urbana e extraurbana. Se in epoca premoderna l'abitare si estendeva alla città, al quartiere, al borgo, alla dimora signorile — spazi connotati da funzioni multiple intrecciate tra loro in modo fluido, in relazione al contesto geografico, economico e culturale — con la modernità si afferma progressivamente una concezione dell'abitare centrata sulla casa come dimora privata della famiglia nucleare.

Lo spazio domestico si restringe, i suoi confini si precisano e la casa viene investita di una funzione specifica: quella della riproduzione e degli aspetti affettivo-emotivi. Essa diventa un luogo interno e separato, dove la comunità familiare può realizzare una presunta unità. Parallelamente, la divisione funzionale dello spazio si accompagna a una frammentazione del tempo quotidiano, scandito da orari e ritmi rigidamente strutturati, imposti dalle esigenze dei nuovi contesti produttivi. Il tempo del lavoro assume centralità, imponendo una sincronizzazione forzata tra la vita domestica e quella economica. La casa moderna si consolida così come la localizzazione spaziale dell'ideale borghese di vita privata.

Tale visione si fonda su due presupposti fondamentali. Il primo, in parziale continuità con la concezione premoderna, è che la *domus* sia uno spazio specifico, esclusivo, nel

¹⁰⁶Leccardi, Gambardella e Rampazi, *Sentirsi a casa*, 9

¹⁰⁷Rampazi, *Il posto dell'abitare*, 44

quale solo la permanenza nel tempo e il legame con la memoria familiare garantiscono le condizioni dell'abitare autentico. Il secondo presupposto consiste nella distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, che porta a identificare la casa come luogo privilegiato per l'intimità e la protezione, contrapposto a un esterno percepito come estraneo o potenzialmente ostile, regolato da logiche strumentali e impersonali¹⁰⁸.

In epoca contemporanea, il progresso tecnologico ha inciso profondamente sulla definizione dei confini, inclusi quelli che tradizionalmente delimitavano la casa come spazio privilegiato di familiarità, prossimità e riservatezza. Con l'avvento della *de-territorializzazione* delle relazioni e la diffusione delle telecomunicazioni in tempo reale, si è progressivamente attenuata la distinzione classica tra vicino e lontano, tra interno ed esterno. Le abitazioni del passato si fondavano su un presupposto di «*stabilità territoriale*», oggi messo in crisi dall'accelerazione della mobilità, sia fisica sia virtuale. Questa riformulazione dello spazio si estende anche all'altra polarità del binomio, ovvero alla dimensione pubblica dell'agire, a ciò che si colloca al di fuori delle mura domestiche e che viene tradizionalmente inteso come «pubblico». Non è soltanto il lavoro a subire trasformazioni, ma anche le modalità attraverso cui si concepisce l'agire nello spazio pubblico. Il rapporto tra comportamenti individuali e cornici politico-istituzionali si riconfigura, mentre i confini tra sfera privata e sfera pubblica si fanno progressivamente più porosi, fluidi e permeabili.

In questo scenario di crescente instabilità, si assiste a un indebolimento dell'identificazione dei soggetti con un «*centro spaziale univoco*»¹⁰⁹, in cui confluivano la collocazione territoriale, l'identità culturale e la rete relazionale di riferimento. La mobilità e l'interdipendenza proprie della globalizzazione sollevano interrogativi radicali sulla condizione dell'abitare, sul significato attribuito alla casa e su cosa possa ancora essere considerato tale nel presente.

Come già sottolineato, nella tradizione occidentale la casa si identifica principalmente con uno spazio fisico, la cui prima funzione è quella di delimitare ciò che è interno da ciò che è esterno. Questa distinzione non è puramente geometrica, ma culturale: entro

¹⁰⁸ Ibidem

¹⁰⁹ Leccardi, Gambardella e Rampazi, *Sentirsi a casa*, 14

questo spazio definito si sviluppa una tradizione che si consolida nella consuetudine, nelle pratiche quotidiane e nei legami relazionali stabili. Tale configurazione permette all3 soggetti di sperimentare una coerenza tra la propria esperienza sensibile, il bisogno di simbolizzarla e l'esigenza di condividere tali simboli con altri. È proprio questa coerenza che costituisce la base della «*centratura di sé nello spazio*», oggi resa più fragile dai processi di deterritorializzazione e fluidificazione introdotti dalla globalizzazione.

Riprendere questo punto serve a rafforzare una tesi di fondo: abitare non è solo occupare uno spazio, ma attivare una relazione profonda con esso. In questa direzione si inserisce la riflessione di Martin Heidegger, secondo cui abitare significa «*dimorare presso le cose*», ovvero instaurare con esse un rapporto di cura e di attenzione¹¹⁰. Le cose non sono semplicemente oggetti da utilizzare: sono elementi attraverso cui lo spazio si trasforma in luogo, diventa ricettacolo di senso, memoria e orientamento. «Abitare», in questo senso, è un atto che raccoglie la vita e la rende possibile: si raccolgono le cose per utilizzarle, certo, ma anche per prendersene cura, poiché esse rappresentano tracce tangibili del presente e potenzialità aperte sul futuro. Da qui, l'abitare si rivela inseparabile dal «*costruire*»: modificare lo spazio, trasformarlo, è il modo umano di attribuirgli significato. La casa, in questa prospettiva, è il luogo in cui l'«*esperienza dell'abitare*» prende forma e si struttura. Essa si presenta come centro della familiarità con l'esperienza sensibile dello spazio, poiché è qui che le cose sono raccolte, custodite, manipolate e incorporate nelle pratiche della quotidianità. Tornare su questo concetto permette inoltre di collocare l'analisi in una prospettiva teorica capace di tenere insieme più livelli: da un lato, l'esperienza soggettiva e biografica dell'abitare; dall'altro, le pratiche quotidiane istituzionalmente strutturate; infine, la dimensione formale, ovvero l'aspetto visibile e configurato in cui queste esperienze si concretizzano. Una simile impostazione consente di superare la frammentazione disciplinare, offrendo uno sguardo intrinsecamente multidisciplinare e flessibile. Inoltre, permette di affiancare alla tradizionale rappresentazione rassicurante della casa anche le sue dimensioni più incerte, instabili e dinamiche¹¹¹.

¹¹⁰ Ivi 16

¹¹¹ Rampazi, *Il posto dell'abitare*, 20-21

L'«abitare», in questo quadro, non è solo adattamento al contesto, ma anche trasformazione attiva di esso. È un processo che coinvolge l'interiorità dello soggetto e la sua capacità di manipolare ciò che lo circonda. Proprio attraverso l'uso e la frequentazione degli spazi e degli oggetti, l'individuo sviluppa una conoscenza incarnata del mondo, che genera familiarità. Questa familiarità, radicata nella ripetizione e nella consuetudine, *de-problematizza* l'esperienza, rendendola fluida, naturale, «data per scontata». Al tempo stesso, è nel gesto della manipolazione che si esercita la libertà umana, superando i vincoli della configurazione originaria per aprire lo spazio alla possibilità e al cambiamento.

«La casa non è uno spazio qualsiasi ma è quello che corrisponde alla tradizione forse più antica dell'homo sapiens, quella che privilegia un posto, o certi posti, rispetto a tutti gli altri¹¹². »

In quanto *luogo*, e non semplice *spazio*, la casa è per definizione uno spazio umano, per il quale si provano sentimenti perché riconosciuto come familiare, significativo, proprio. Uno degli elementi principali che caratterizza la casa in quanto luogo è la *memoria*¹¹³. La casa ricorda, e soprattutto aiuta a ricordare. Attraverso la sua consistenza materiale e la presenza fisica delle cose che la abitano, il passato diventa parte visibile del presente: sopravvive nella misura in cui lo soggetto lo attualizzano, integrandolo nella continuità della propria esistenza. Il radicamento in uno spazio familiare, in cui so cosa aspettarmi e cosa lo altri si aspettano da me, rappresenta un'esigenza connaturata alla condizione umana. È in questo senso che la casa risponde a un bisogno di *stabilità* e *riconoscibilità*.

Storicamente, come si è visto, la dimensione spaziale della casa ha coinciso con luoghi differenti — città, quartieri, corti, villaggi — ma ciò che accomunava queste forme era il fatto che la collocazione nello spazio comportava, *de facto*, l'assimilazione dello soggetto a una specifica cultura di riferimento. L'intreccio tra esperienza spaziale e appartenenza culturale garantiva un'acquisizione per lo più irreflessiva della familiarità con i luoghi: *vivere in un certo spazio significava partecipare a una trama di significati condivisi*.

¹¹² Leccardi, Gambardella e Rampazi, *Sentirsi a casa*, 18

¹¹³ Ibidem

Tuttavia, la sola familiarità non è sufficiente per restituire l'intero spettro di elementi che definiscono l'esperienza della casa. In particolare, non basta a spiegare il significato profondo del «sentirsi a casa». Tale sentimento, come osserva Agnes Heller, non è un'emozione semplice, ma una «*disposizione affettiva*»¹¹⁴ complessa che racchiude in sé molteplici emozioni, dimensioni valutative e implicazioni cognitive.

Secondo Heller, la condizione del «sentirsi a casa» si fonda su almeno due elementi. Il primo riguarda la capacità dello spazio fisico di fungere da testimone e custode della *memoria culturale*: ci sentiamo a casa in un luogo in cui si sono sedimentate tradizioni riconoscibili, che lo rendono unico e distintivo. Abitare quel luogo significa vivere quotidianamente a contatto con simboli della propria tradizione, incorporati nello spazio e immediatamente distinguibili da altri contesti. Il secondo elemento riguarda la condivisione di uno stesso spazio discorsivo con altri: ci sentiamo a casa quando possiamo intessere relazioni, comunicare, entrare in sintonia con chi condivide con noi lo spazio vissuto. In questo senso, il sentirsi a casa non è solo un fatto individuale, ma un'*esperienza relazionale*, che si consolida nella *prassi quotidiana* e si struttura entro *coordinate simboliche e comunicative*.

La casa, dunque, è luogo della memoria, della familiarità e della comunicazione. È il punto di intersezione tra spazio e cultura, tra materia e significato, tra individualità e appartenenza. Sentirsi a casa non è semplicemente *essere* in uno spazio, ma *riconoscersi* in esso, insieme agli altri.

I segni lasciati dai quadri sociali nella struttura dello spazio non garantiscono di per sé la loro persistenza nel tempo. La loro vitalità dipende dall'effettivo radicamento nelle pratiche quotidiane e nelle relazioni tra i membri della comunità. Allo stesso modo, la continuità di tali relazioni si fonda sulla permanenza di quei quadri simbolici che le rendono possibili. È in questa dinamica di reciproca dipendenza che si colloca l'interrogativo, posto sia da Maurice Halbwachs che da Agnes Heller, riguardo al modo in cui l'individuo si rapporta a una tradizione culturale che ha perso il legame esclusivo con un territorio specifico¹¹⁵.

¹¹⁴ Ivi 19

¹¹⁵ Ivi 21

La comunità di riferimento, in questo senso, non è definita da una prossimità spaziale, ma dalla condivisione di un linguaggio simbolico e operativo, utilizzato per comunicare, interagire e agire in modo solidale. Halbwachs, a questo proposito, fa riferimento alla memoria collettiva dei musicisti, costruita non sulla base di un'appartenenza geografica, ma sull'esperienza condivisa della musica, degli strumenti e delle pratiche che li accompagnano. Allo stesso modo, Heller parla di una «*casa dello spirito assoluto*»¹¹⁶, una forma di radicamento priva di localizzazione spaziale definita, alternativa alle forme tradizionali di abitare legate a uno specifico territorio.

Ogni casa — anche la più astratta — implica tuttavia una qualche forma di organizzazione, cura, attenzione e assimilazione a una tradizione, la quale si incarna, in maniera più o meno esplicita, negli spazi e nelle relazioni che li attraversano. È per questo che Heller sottolinea come «*tutte le case siano tiranniche*»¹¹⁷: in cambio della sicurezza, esse impongono forme di appartenenza e riconoscimento, riproducendo strutture simboliche che regolano la vita collettiva. La sicurezza che la casa offre poggia su due elementi fondamentali. Il primo riguarda la garanzia di forme di *riconoscimento* e *reciprocità* — ovvero le basi su cui si fonda la coesione comunitaria. Il secondo è legato alla dimensione «*pratica della quotidianità*»: la casa, attraverso la ripetizione di gesti e rituali, produce familiarità, e questa familiarità alimenta il senso di controllo. Tale controllo è cruciale per la percezione soggettiva di sicurezza, ma non implica necessariamente confini rigidi o invalicabili. Come sottolineano diverse riflessioni contemporanee, i confini della casa moderna non sono impermeabili, bensì *porosi*, ovvero selettivamente aperti. Questa porosità consente all'abitante di modulare il rapporto tra interno ed esterno secondo criteri mobili e differenziati, adattabili alle circostanze e ai bisogni. Ciò che risulta determinante, quindi, non è tanto l'esistenza di barriere nette, quanto la possibilità di operare una selezione tra ciò che è estraneo e ciò che può diventare familiare. In questo contesto, il criterio tradizionale della «*monogamia del luogo*»¹¹⁸ — ovvero il vincolo esclusivo a uno spazio d'origine — ha subito una profonda trasformazione. Il luogo di riferimento non coincide più con la

¹¹⁶ Ibidem

¹¹⁷ Ivi 22

¹¹⁸ Rampazi, *Il posto dell'abitare*, 63

«piccola patria» locale, bensì con una rappresentazione mobile della nazione, fino ad arrivare, nell'epoca globalizzata, alla dimensione simbolica del mondo intero.

Il principio di «*monogamia del luogo*» — ovvero il legame esclusivo con uno spazio determinato — inizia a incrinarsi, secondo Georg Simmel, già agli albori della modernità, con l'avvento dell'economia monetaria e la crescente divisione del lavoro. Questi due processi contribuiscono a una progressiva *intellettualizzazione* dell'esperienza sociale, che comporta una maggiore astrazione nei rapporti e una separazione funzionale tra ambiti di vita un tempo unificati nello spazio domestico o comunitario.

Nell'epoca contemporanea, questo processo si è intensificato e generalizzato sotto la spinta della globalizzazione e delle nuove tecnologie comunicative. L'interdipendenza globale delle società attuali fa sì che, all'interno dello stesso ambito spaziale, coesistano individui e comunità provenienti da contesti culturali molto differenti. In questo scenario, la *tradizione incorporata nello spazio fisico* — ovvero il legame tra luogo, memoria e appartenenza — appare meno stabile. È soggetta a continue contaminazioni, che rendono difficile, se non impossibile, identificare un unico spazio con una sola comunità culturale. In questo contesto, il presupposto della vita quotidiana non può più essere ereditato, ma va costruito attraverso un processo di negoziazione continua con gli altri. L'ampliamento dei confini dell'esperienza possibile, se da un lato apre nuove opportunità, dall'altro comporta il rischio di una «*ipertrofia del transito*»¹¹⁹, che secondo Giaccardi e Magatti compromette le possibilità di radicamento. Quando viene meno la possibilità di stabilire un legame significativo con un luogo, diventa difficile anche dare forma al tempo, cioè organizzare il proprio vissuto secondo una narrazione coerente.

Tuttavia, questo punto di vista merita una riflessione critica. La loro lettura tende a considerare il radicamento in termini rigidi, come un ancoraggio fisso e duraturo. Ma in un contesto globale, i confini territoriali non sono più i principali referenti dell'identità. Si potrebbero invece rileggere come «*spazi di frontiera*», luoghi in cui non è più solo la soggetta che si radica, ma in cui *l'io e l'altra coesistono*, costruendo insieme una relazione nello spazio — non più chiuso, ma poroso, attraversabile, condiviso. Secondo

¹¹⁹ Leccardi, Gambardella e Rampazi, *Sentirsi a casa*, 24

Giaccardi e Magatti, la perdita di significato dell'esperienza della soglia renderebbe impossibile la distinzione tra un «dentro» da abitare e un «fuori» da conquistare, e di conseguenza metterebbe in crisi la costruzione dell'identità¹²⁰. Tuttavia, è lecito interrogarsi sul presupposto implicito di questa tesi: perché dovrebbe essere necessario *conquistare* qualcosa per riconoscersi? L'identità può anche emergere da forme di coabitazione *non conflittuali*, da intrecci simbolici, da memorie condivise in movimento. Inoltre, c'è una dissonanza nei ritmi: la velocità con cui avvengono gli spostamenti fisici non coincide con i tempi lenti del cambiamento culturale. Le culture, spesso, si dimostrano più rigide e resilienti di quanto si pensi, e resistono al mutamento rapido dei contesti. In questo senso, la *malinconia* può diventare un dispositivo di conservazione simbolica: non necessariamente segnale di perdita, ma *strumento di mantenimento della memoria culturale*, anche in luoghi nuovi, lontani dal territorio d'origine.

L'avanzamento della contemporaneità ha comportato un relativo allentamento del vincolo imposto dalla tirannide dell'assimilazione tradizionale e dalle logiche di appartenenza a gruppi ristretti. I soggetti possono oggi abitare spazi molteplici, attraversare confini simbolici e costruire appartenenze più flessibili, anche se non prive di nuove forme di disciplina e controllo. L'abitare, quindi, non è più circoscritto alla staticità di un luogo, ma si apre alla possibilità di una molteplicità di radicamenti parziali, situati, negoziati — e proprio per questo, forse, più consapevoli.

Nel contesto contemporaneo, è sempre più frequente la possibilità di attraversare luoghi diversi senza realmente abitarli, sia perché nessuno di essi ci rappresenta, sia perché le condizioni materiali e sociali ci spingono verso una mobilità continua e non sempre scelta. In teoria, questo ampliamento delle possibilità spaziali sembrerebbe consentire una maggiore autonomia, una libertà inedita nel costruirsi un proprio «posto nel mondo»¹²¹. Tuttavia, questo posto non si presenta quasi mai come uno spazio già definito o organizzato: al contrario, richiede uno sforzo costante da parte dell'individuo, chiamato a costruire attivamente il senso della propria esistenza, in assenza delle certezze offerte dai contesti tradizionali. La necessità di esercitare questa responsabilità

¹²⁰ Ibidem

¹²¹ Ivi 38

in modo continuo può rivelarsi faticosa, talvolta insostenibile nel lungo periodo. Per rendere abitabile l'incertezza, è spesso necessario recuperare *forme di radicamento limitate e temporanee*, legate a spazi circoscritti che, proprio per la loro scala ridotta, appaiono controllabili e riorganizzabili in modo più diretto. Lo *spazio della vita quotidiana* si presenta in questo senso come l'ambito privilegiato per gestire l'incertezza diffusa: esso consente l'emergere di pratiche routinarie che rendono lo spazio vissuto meno anonimo e più significativo.

Attraverso le pratiche quotidiane si sviluppa una forma di *domesticazione dello spazio*: si tratta di una trasformazione progressiva, capace di convertire luoghi di passaggio in contesti dotati di senso personale. È in questo quadro che si colloca la dialettica dell'abitare, intesa come alternanza tra *dimensioni di interiorità* — legate all'identità individuale, alla riflessione su di sé — e *dimensioni sociali*, fondate sulla condivisione, sulla comunicazione e sull'appartenenza. L'effettiva integrazione tra queste due componenti — l'«*essere per sé*» e l'«*essere con*» — determina la possibilità di riconoscersi in un luogo, di sentirsi a proprio agio e, quindi, di trasformarlo in espressione visibile del proprio orientamento esistenziale¹²².

«*Abitare la quotidianità*» significa allora trovare, nella ripetizione e nella continuità dei gesti comuni, un punto di stabilità possibile. È all'interno di questo spazio-tempo ordinario che si sedimentano le tradizioni personali, che si accumulano esperienze e si costruisce un senso di permanenza. Tuttavia, questo processo non si compie mai in modo esclusivamente individuale: avviene sempre all'interno di reti relazionali, che comprendono tanto i legami originari — come la famiglia biologica — quanto quelli elettivi, frutto di affinità e scelte condivise.

Conclusioni – Lo spazio come luogo dell'identità

L'analisi dello spazio e, in particolare dell'esperienza dell'abitare, ha evidenziato come esso non possa essere ridotto a semplice dimensione fisica o materiale, ma debba essere compreso come costruito simbolico, affettivo e relazionale. La casa, in questo senso, rappresenta un luogo emblematico: non solo spazio dell'intimità e della sicurezza, ma anche ambito in cui si intrecciano memorie, appartenenze e processi di identificazione.

¹²² Ivi 39

Tuttavia, le trasformazioni sociali e culturali della contemporaneità — dalla crescente mobilità alla fluidificazione delle soglie tra pubblico e privato — hanno reso l'abitare una condizione meno stabile e più problematica. Lo spazio domestico non è più garanzia di radicamento identitario, ma luogo di negoziazione continua, in cui lo soggetto è chiamato a rielaborare costantemente il proprio rapporto con il mondo e con sé stesso.

In questo quadro, il «sentirsi a casa» assume un significato che trascende il perimetro abitativo per farsi espressione di una tensione soggettiva e sociale verso la costruzione di luoghi di senso, capaci di ospitare l'identità in condizioni spesso precarie, mobili e contraddittorie.

Capitolo 4 - “Chi è, cos’è, quand’è il meridione?”: storia e costruzione di un’alterità

«Soltanto più tardi avrei saputo come in realtà ero italiano, sì, ma un po’ particolare, abitante di un’Italia minore, marginale, maltrattata. La questione meridionale era una mia questione e lentamente mi avvicinavo a una sorta di identità di persona del Sud»¹²³.

Il Meridione italiano è stato, sin dall’inizio del processo unitario, molto più che una semplice entità geografica: è stato costruito, narrato e amministrato come una categoria politica e simbolica, spesso utilizzata per definire cosa l’Italia doveva essere — per contrapposizione. Come ricorda Vito Teti, la coscienza di essere «italiano, ma un po’ particolare» non è solo una percezione individuale, ma il risultato di un processo storico e culturale di lungo periodo in cui il Sud è diventato l’*Altra interna* della nazione, funzionale a un’identità nazionale omogenea ma fittizia. Nel corso della storia unitaria, il Meridione è stato rappresentato come «problema», come spazio da correggere, da integrare, da redimere. La sua alterità è stata costruita nel momento stesso in cui si affermava il progetto nazionale e, la «*questione meridionale*» è diventata un paradigma centrale nel discorso politico, economico e culturale italiano.

4.1 Il Mezzogiorno nello Stato nazionale: percorsi storici

Dalla proclamazione dell’Unità d’Italia fino all’inizio del XXI secolo, la storia del Mezzogiorno si configura come un elemento strutturale – e al contempo problematico – nella costruzione dello Stato nazionale italiano. L’inclusione del Sud nel progetto unitario non ha assunto i caratteri di una piena cittadinanza simmetrica, bensì quelli di un’*integrazione asimmetrica*, fondata su rapporti di potere squilibrati e su un’interpretazione eterodiretta delle specificità territoriali. A partire dal 1860, il Mezzogiorno viene costantemente rappresentato secondo categorie imposte dal nuovo centro politico e culturale – prevalentemente settentrionale – che ne codificano la diversità come arretratezza, e la sua complessità come anomalia da correggere. Il processo di unificazione nazionale, lungi dall’essere un movimento lineare e inclusivo, ha generato profonde fratture territoriali, economiche, culturali e simboliche.

¹²³ Vito Teti, *Maledetto Sud* (Torino: Einaudi, 2013), 5.

Il presente paragrafo si propone di ricostruire, secondo una prospettiva storico-critica, le principali tappe che hanno segnato la traiettoria del Mezzogiorno all'interno dello Stato unitario, evidenziando le modalità attraverso cui la «questione meridionale» si è costituita come nodo politico e discorsivo persistente. Dalla repressione del brigantaggio alle politiche di omologazione scolastica e linguistica, fino all'elaborazione di una prima riflessione meridionalista di matrice liberale e socialista, si delineano i contorni di una marginalità strutturale che si accentua tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo con la crisi del modello agrario e l'esplosione dell'emigrazione di massa. Parallelamente, l'industrializzazione a geometria variabile contribuisce a consolidare il divario territoriale, sancendo l'esclusione del Sud dai principali processi di modernizzazione produttiva.

Il Novecento inaugura una fase di profonda ambivalenza: se da un lato emergono esperienze locali di sviluppo e modernizzazione, dall'altro il Mezzogiorno diviene oggetto di nuova propaganda, in particolare sotto il regime fascista. La riflessione gramsciana sulla subalternità e sull'egemonia introduce un'interpretazione innovativa della «questione meridionale» come elemento costitutivo del blocco storico nazionale.

Il percorso storico compreso tra l'unificazione e la soglia del nuovo millennio mostra dunque come la «questione meridionale» non possa essere ridotta a mera arretratezza economica, ma debba essere compresa come il risultato di una complessa articolazione di fattori politici, culturali e ideologici. Rintracciare le origini e le metamorfosi di questa subordinazione interna consente non solo di problematizzare la narrazione unitaria del progresso italiano, ma anche di interrogare criticamente le radici delle disuguaglianze territoriali che continuano a caratterizzare il Paese.

4.1.1 Il meridione nel risorgimento e nell'Unità d'Italia

L'Unità d'Italia, lungi dall'essere un semplice processo di annessione territoriale, è anche un processo di *ridefinizione delle identità*. In questo quadro, il Mezzogiorno non è solo incluso nei confini del nuovo Stato, ma viene reinterpretato, narrato e classificato secondo una logica esterna, imposta dal centro politico e culturale settentrionale. La rappresentazione del Sud si costruisce attraverso un doppio movimento: da un lato la celebrazione dell'unificazione come atto di modernizzazione, dall'altro la stigmatizzazione del Meridione come spazio arretrato, bisognoso di guida e disciplina. Il Mezzogiorno entra così a far parte di qualcosa di «più grande» sotto la dominazione sabauda, e le sue peculiarità – un tempo questioni locali, economiche, culturali – vengono rilette come problemi da risolvere secondo una logica nazionale. È in questo passaggio che nasce la «questione meridionale»: una categoria ideologica e narrativa utilizzata per descrivere una presunta arretratezza del Sud rispetto al Nord, diventato il modello di riferimento per lo sviluppo dell'intera nazione.

Con la campagna garibaldina del maggio 1860, e il successivo plebiscito, il Regno di Napoli perse per sempre la sua dimensione di Stato autonomo per divenire un insieme di province. Non v'è dubbio che l'annessione provocò contraccolpi negativi per la realtà meridionale, soprattutto quella napoletana: l'abolizione delle vecchie tariffe protezionistiche, a partire dall'ottobre del 1860, espose di colpo una parte delle industrie dell'ex Regno alla concorrenza esterna, mettendola in grave difficoltà e costringendola talora alla chiusura. Con la perdita del ruolo di capitale, Napoli si avviava su una strada di ridimensionamento politico ed economico destinato a influenzare anche le attività produttive delle province. L'abolizione della corte, la chiusura di tanti uffici e istituzioni di governo, la soppressione dello stesso esercito borbonico, privarono la città di molte importanti funzioni amministrative che alimentavano le economie locali.

Ma esisteva davvero un problema da risolvere? Il Sud era davvero investito da una forma di primitività incompatibile con il progresso, oppure tale rappresentazione è il frutto di una costruzione ideologica, funzionale a giustificare un disegno politico e amministrativo che marginalizzava sistematicamente il Mezzogiorno?

Secondo Giuseppe Giarrizzo, la rappresentazione del Meridione come un blocco unitario e arretrato è priva di fondamento storiografico: essa nasce all'interno di un «*immaginario ideologico*». Sul piano dei dati, due sono i punti forti delle sue argomentazioni: da un lato, i censimenti del 1861 e 1871 mostrano una maggiore percentuale di addetti all'industria nel Sud; dall'altro, il sistema fiscale borbonico aveva permesso un'accumulazione significativa di capitali privati¹²⁴. Queste affermazioni sono state successivamente ridimensionate, soprattutto per quanto riguarda la reale portata dell'industrializzazione meridionale e l'effettiva capacità di investimento del tessuto produttivo. Eppure, al di là dei dati, la narrazione pubblica si è consolidata attorno a un'idea di Sud povero e statico, retaggio del dominio borbonico, ignorando quella che era la complessiva situazione di povertà lungo tutta la penisola. Se dal punto di vista economico non esisteva un divario così netto, le differenze diventano evidenti sul piano delle potenzialità di sviluppo: mentre al Nord si andava consolidando un sistema industriale capitalistico, il Sud rimaneva ancorato a un'economia latifondista, a rapporti personali e feudali, priva delle condizioni materiali necessarie alla modernità.

L'Italia unita, fin dalla nascita, corre su binari a velocità diverse, inseguendo un progresso modellato su un altro Nord: quello europeo, che assume come metro di giudizio lo sviluppo economico in termini capitalisti e il senso di modernità che questo sistema sviluppa. All'interno di questo paradigma valutativo, il Meridione può solo risultare manchevole: mancano la borghesia imprenditoriale, l'autogoverno, l'efficienza infrastrutturale¹²⁵. Questa visione, radicata soprattutto nei centri decisionali settentrionali, trova conferma anche nella composizione politica del nuovo Stato. Non è certo senza significato che, dall'Unità fino al 1876, per più di nove anni su quindici, i Presidenti del Consiglio siano stati di origine piemontese, così come prevalenti furono i piemontesi nei quadri più elevati dell'amministrazione statale¹²⁶. La centralità sabauda nella gestione dello Stato contribuì a rafforzare un'ottica unilaterale che guardava al Sud più come a un problema che come a una risorsa.

Siamo alla prima riunione del nuovo parlamento del Regno d'Italia, il 18 febbraio del 1861, quando un parlamentare del Nord esclama, rivolgendosi ai colleghi del Sud:

¹²⁴ Giuliano Minichiello, *Meridionalismo* (Milano: Bibliografica, 1997), 16.

¹²⁵ Ivi, 19

¹²⁶ Piero Bevilacqua, *Breve storia dell'Italia meridionale* (Roma: Donzelli, 1993), 34.

«Sono arrivati i sudici»¹²⁷. Tra i banchi istituzionali, sintesi dell'Unità d'Italia, il Sud viene accolto e salutato come il marcio della Nazione, qualcosa di repellente. Nella letteratura composta dai resoconti e le lettere dei *Carteggi di Camillo di Cavour*, pertinenti a *La liberazione del Mezzogiorno e la formazione del Regno d'Italia*, si racconta della popolazione meridionale come di beduini³, primitivi³, sporchi³, degenerati³ e oziosi³¹²⁸. Nella seconda metà dell'Ottocento, però, la sporcizia, l'indecenza e la malattia attraversavano l'intera penisola ma, nella costruzione dell'Altro diventano uno strumento retorico capace di mantenere quella distanza tra Nord e Sud - tra civile e barbaro. Quelle che erano situazioni comuni a quell'epoca non vengono più lette come sintomo di una condizione sociale ma etichettate come intrinseche alla popolazione del Mezzogiorno, una tendenza tipica di quell' «etnia», capaci di valutazione morale.

«Ricordo [...], nel far avanzare gli emigranti, gridasse come per abitudine acquisita: “avanti i nordici”, e poco dopo, squadrando gli altri che si ammassavano al cancello, aggiunse: “ed ora avanti i sudici”¹²⁹.»

Si modella nell'immaginario dell'Italia, la rappresentazione di ciò che un territorio non ha contro ciò che un'altra parte ha e alla quale ci si deve allineare senza però tenere conto delle possibilità e delle caratteristiche specifiche che il Meridione già possiede. Il passaggio da un'entità autonoma a una parte marginale della nazione segna una perdita di centralità, che trasforma l'identità del Sud in un vuoto da colmare.

Le strutture preunitarie, per quanto arcaiche, garantivano una relativa stabilità sociale, attraverso un delicato equilibrio tra élite locali, autorità politica e comunità rurali. Il Mezzogiorno era investito da dei tratti essenziali - che non sono stati valutati - ad esempio la presenza di un unico centro di governo politico, localizzato in un unico spazio urbano di tipo metropolitano o la contrapposizione funzionale tra zone costiere e zone interne¹³⁰. L'unificazione rompe questi meccanismi e impone un modello amministrativo e giuridico - quello subalpino - che ignora le specificità territoriali. La reazione a questa rottura è il fenomeno del brigantaggio politico, che rappresenta la risposta armata delle masse contadine meridionali. Non si tratta di un ritorno nostalgico al passato, ma della denuncia concreta di un'esclusione.

¹²⁷ Vito Teti, *Maledetto Sud*, 30

¹²⁸ Ivi

¹²⁹ Macola, F. (1894). *L'Europa alla conquista dell'America Latina*. Venezia: Ongania.

¹³⁰ Giuliano Minichiello, *Meridionalismo*, 21.

Le terre demaniali, un tempo accessibili per la sopravvivenza, vengono vendute a notabili locali. La borghesia si rafforza, mentre le povere vengono progressivamente spinte ai margini, in una condizione di miseria strutturale. A spingere le meridionali alla ribellione fu anche la nuova pressione fiscale, l'antico bisogno di terra delle popolazioni rurali – riaccessi e presto delusi dal modo in cui si era conclusa l'impresa garibaldina, specie in Sicilia – lo scioglimento e lo sbandamento dell'ex esercito borbonico, che privava d'un colpo migliaia di soldati e ufficiali di qualsiasi status sociale e collocazione e la leva obbligatoria imposta dal nuovo Stato, che sottrae per cinque anni le più giovani braccia da lavoro alla famiglia contadina. Le briganti vennero presto a godere dell'omertà e del sostegno delle masse contadine. Anche il nuovo assetto politico-istituzionale, fortemente accentrato, contribuì a rafforzare la percezione di un potere distante e ostile, poco incline al riconoscimento delle realtà locali. Allo stesso tempo, le briganti ottennero il sostegno attivo del Re deposto Francesco II, rifugiato a Roma, che sperava per loro tramite di fomentare una rivolta popolare in grado di riportarlo al trono. Anche la Chiesa non mancò di dar loro supporto, soprattutto attraverso l'opera di protezione e aiuto condotta dai conventi¹³¹. Il brigantaggio nasce in questo contesto, come esito della disillusione: le promesse della rivoluzione garibaldina vengono disattese, l'esercito dei Mille viene sciolto, le contadine non ricevono né terre né diritti. Alcuni ex garibaldini vengono addirittura perseguitati, ricercati o incarcerati. Così, si diventa briganti: perché si è affamati, indebitati, perseguitati; o semplicemente perché non si vuole servire nell'esercito. Talvolta si è spinti da parentele, amicizie o promesse borboniche di terre e protezione.

La prima insurrezione importante esplose nel settembre 1860. All'inizio, molti briganti si dichiarano fedeli ai Borboni, nel tentativo di darsi una copertura simbolica. Ben presto, tuttavia, il conflitto si estende e assume i tratti di una guerra sociale: le nuove proprietarie liberali vengono attaccate, poi l'intera classe dirigente locale. Le briganti comprendono che le loro esigenze divergono sia dallo Stato unitario sia dalle vecchie aristocrazie reazionarie.

La reazione dello Stato fu durissima: l'intervento dell'esercito piemontese, poi italiano, si intensificò con l'arrivo di generali come Cialdini e La Marmora. Le campagne meridionali furono devastate e messe a ferro e fuoco. Briganti e loro sostenitori

¹³¹ Piero Bevilacqua, *Breve storia dell'Italia meridionale*, 35.

vennero giustiziati sommariamente, senza processo, sotto legge marziale. Nel 1863 fu promulgata la «legge Pica», che autorizzava l'istituzione dello stato d'assedio nei territori colpiti dal brigantaggio. Nello stesso anno, il deputato Massari, incaricato dalla commissione d'inchiesta della Camera di ampliare il rapporto sul fenomeno nelle province meridionali, riportò dati terribili e ancora provvisori riguardo alla repressione: circa 3.451 morti tra i briganti, a fronte di 307 tra soldati e ufficiali dell'esercito¹³². Nel 1864, alla repressione erano impiegati 120.000 soldati e guardie nazionali. Proprio in quelle zone, dove sarebbe stato fondamentale ottenere consenso e un radicamento nelle coscienze popolari, la nuova autorità statale si presentava invece agli occhi della maggioranza con il volto crudele e violento della repressione armata.

Sorge spontanea la domanda: si può definire guerra civile lo scontro tra i briganti e lo Stato italiano?

La risposta è complessa. Da un punto di vista strettamente formale, il conflitto non risponde ai canoni tradizionali della guerra civile: non si tratta di due fazioni organizzate con pari legittimità e forza. Ma dal punto di vista politico e sociale, lo scontro è interno al corpo della nuova nazione: si combatte tra cittadini dello stesso Stato, tra chi detiene il potere e chi è stato escluso dal processo di unificazione. Il termine «*guerra civile asimmetrica*» può dunque descrivere questa situazione: uno Stato moderno, centralizzato, dotato di esercito, leggi, riconoscimento istituzionale, contro una massa proletaria armata, senza struttura, senza strategia politica, ma con una forte coscienza del proprio abbandono. È una guerra tra legittimità e sopravvivenza, in cui la violenza statale si esercita non solo contro la ribellione, ma contro una condizione sociale.

Giuliano Minichiello, nel suo *Meridionalismo*, parla di dominatori e dominati. Una coppia semantica che può apparire eccessiva, ma che ben descrive la relazione di potere instaurata nel Mezzogiorno con l'Unità: un dominio imposto dall'esterno, legittimato politicamente ma respinto socialmente. La formazione del Meridione come alterità non è solo una narrazione: è un sistema, un meccanismo di subordinazione reale, in cui la repressione del brigantaggio è il primo grande atto di colonizzazione interna.

¹³² Ivi, 36

Con la fine della stagione brigantesca e l'affermazione definitiva dello Stato unitario, la violenza militare lascia spazio a un altro tipo di dominio: quello culturale. Inizia così un processo di costruzione dell'identità nazionale attraverso strumenti pedagogici e simbolici, nei quali il Mezzogiorno viene progressivamente rappresentato non solo come arretrato, ma come corpo sociale da rieducare, redimere e uniformare al modello settentrionale.

Sarà attraverso la scuola che il giovane Stato italiano costruisce una *coscienza nazionale* omogenea.

Il potere coloniale non si limita alla dimensione economica e politica, ma si estende profondamente anche alla sfera culturale, contribuendo al mantenimento di assetti sociali arcaici, come le strutture feudali, che ostacolano ogni reale sviluppo secondo modelli moderni. Economia, politica e cultura non operano come ambiti separati, bensì come spazi interconnessi e permeabili, in cui si producono e riproducono visioni del mondo, gerarchie e rapporti di potere all'interno di sistemi di interdipendenza. In questo quadro, l'annessione del Mezzogiorno – intesa come la trasformazione imposta al suo assetto politico, sociale e culturale da parte dello Stato unitario – dà origine a un immaginario che lo rappresenta come un corpo Altrø, - primitivø - che necessita di essere addomesticato. Con «*immaginario*» si intende quel complesso di idee, simboli, narrazioni e credenze che contribuiscono a definire una comunità e a formare la sua memoria collettiva.

Nei processi di colonizzazione, il potere di costruire e orientare l'immaginario – e dunque di agire sulla cultura – è sempre nelle mani di chi domina. In questa logica, strumenti apparentemente emancipatori come la scuola pubblica, l'istruzione obbligatoria e l'unificazione linguistica assumono un ruolo centrale. Pur presentandosi come mezzi di progresso, essi vengono impiegati per forgiare il «*nuovo cittadino italiano*» secondo un'unica narrazione nazionale: omogenea dal punto di vista linguistico, culturale, morale e storico. La formazione dellø soggetto italiano passa dunque attraverso un processo di normalizzazione e assimilazione che marginalizza le identità locali, soprattutto quelle meridionali, e rafforza la distanza tra centro e periferia, tra Nord e Sud

Al momento dell'Unità d'Italia, nel 1861, l'analfabetismo era estremamente diffuso, con una media nazionale del 78%. Sebbene questo fenomeno interessi tutta la penisola,

le regioni del Sud e le Isole registrano i livelli più alti, raggiungendo punte del 90-91%, a fronte del 57% in Piemonte e del 60% in Lombardia. Su una popolazione che non raggiungeva i 22 milioni di abitanti, più di 14 milioni erano totalmente analfabeti, tre quarti della popolazione sopra i cinque anni di età non sapevano né leggere né scrivere. Si trattava di individui ripartiti equamente in tutte le classi di età, ma con forti disuguaglianze territoriali. Questo dato non sorprende se si considera che la povertà, sia economica che culturale, era diffusa in tutto il Paese; tuttavia, la situazione risultava particolarmente critica in quelle aree che avevano vissuto un'unificazione tormentata e violenta, aggravando ulteriormente le condizioni già precarie¹³³. Inoltre, la stragrande maggioranza della popolazione non conosceva altro idioma che il dialetto locale. L'uso pieno dell'italiano si trovava ristretto ai soli ceti colti e in situazioni pubbliche o solenni. La situazione del nuovo Stato, il numero degli cittadini, le loro condizioni economiche e civili, le attività produttive e l'apparato amministrativo delle diverse regioni erano, peraltro, in gran parte ignoti.

«Il compito più urgente di fronte al quale si trovò il nuovo governo fu perciò quello di costruire l'immagine stessa dell'Italia attraverso una serie di rilevazioni sistematiche che rendessero ben visibile l'identità del paese» (Vigo 1993: 38).

Fu quindi effettuato nel 1861 il primo censimento della popolazione, che mostrò quanto fosse ancora lungo il cammino da percorrere per costruire una nazione moderna¹³⁴. Nel Mezzogiorno il processo educativo si presenta come un'imposizione dall'alto, vissuta dalle popolazioni locali più come un'operazione di addomesticamento che come reale emancipazione. L'educazione si configura come una pratica di «*colonizzazione simbolica*», attraverso cui lo Stato cerca di rimodellare i corpi, i linguaggi e le coscienze del Sud secondo un modello costruito altrove: settentrionale, urbano, borghese. La maestra, spesso proveniente dal Nord o da aree più istruite, diventa la mediatrice di un sapere egemonico, incaricato non solo di alfabetizzare, ma di «*moralizzare*» e «*civilizzare*» gli allievi. Come ha evidenziato Nicola Trebisacce, l'alfabetizzazione al Sud non fu solo lenta e difficile per motivi materiali, ma si scontrò con una diffidenza culturale e politica profonda: l'istruzione era vissuta come strumento dello Stato

¹³³ Mari D'Agostino e Giuseppe Paternostro, "Parlanti e società dall'Unità ai giorni nostri," in *Lingua e cultura in Sicilia*, a cura di Giovanni Ruffino (Palermo: Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 2013).

¹³⁴ *ibidem*.

colonizzatore, non come diritto. I programmi scolastici celebravano l'Unità come liberazione, oscurando le lotte contadine, il brigantaggio e le specificità culturali meridionali¹³⁵. In questa narrazione pedagogica e nazionale, il Meridione veniva rappresentato come arretrato, superstizioso, infantile – un soggetto da portare alla «*maturità civile*» grazie alla guida del Nord. Il libro di lettura scolastica, la grammatica nazionale e la geografia patriottica diventano così dispositivi ideologici che rinforzano la visione dicotomica tra un Nord civilizzatore e un Sud da redimere. La scuola dell'Italia unita non si limitava a insegnare a leggere e scrivere: insegnava a sentirsi italiani, ma solo secondo i codici della cultura dominante. Secondo Arturo Arcomano, questo tipo di pedagogia «non ha mai realmente interrogato il Sud» ma lo ha rappresentato come uno «*spazio pedagogico da colonizzare*»¹³⁶. Il sapere nazionale si costruiva senza il Sud, ma parlando sul Sud, attribuendo all3 meridionali la funzione passiva di alunni da correggere. Il sapere esperienziale, i dialetti, le memorie locali e le pratiche sociali venivano bollati come «errori», «residui», «follie folkloriche». In questo quadro, la scuola si trasforma in un luogo di *dissonanza e disidentificazione* per larghe fasce della popolazione meridionale, che faticano a riconoscersi nel progetto nazionale. L'alterità non viene accolta, ma rimossa; la diversità non è valorizzata, ma corretta; il dissenso non è ascoltato, ma silenziato.

È in questo spazio di tensione tra la cultura imposta dallo Stato e la cultura vissuta dalle comunità, tra la pedagogia ufficiale e le pedagogie popolari, che prende forma la seconda frattura nella costruzione del Paese. Dopo quella politica dell'unificazione e repressione, si apre la frattura simbolica dell'Italia unita: quella tra chi insegna la Nazione e chi ne subisce la forma.

Come osservava già nel 1866 Mario Campo, maestro a Palermo, l'insegnamento risentiva fortemente della distanza culturale tra i maestri e i alunni:

«Quanto poi alle scuole rurali non so consigliare che si mandino maestri che non sanno il dialetto siciliano, e che non conoscono bene le abitudini, le usanze dei nostri contadini [...]»¹³⁷.

¹³⁵ Nicola Trebisacce, *Scuola e Mezzogiorno prima e dopo l'Unità* (Catania: Jonia Editrice, 2015).

¹³⁶ Per saperne di più, vedi Antonio Arcomano, riflessioni in vari scritti sull'educazione nel Mezzogiorno.

¹³⁷ D'Agostino e Paternostro, "Parlanti e società," 5

Questa testimonianza rivela l'inadeguatezza del modello educativo imposto rispetto ai bisogni reali delle comunità locali. Tullio De Mauro ha mostrato, nella sua *«Storia linguistica dell'Italia unita»*, che l'identità linguistica nazionale fu a lungo un costrutto teorico più che reale: l'italofonia era ristretta a chi aveva ricevuto un'istruzione prolungata¹³⁸. La mera alfabetizzazione elementare, spesso affidata a insegnanti semianalfabeti, non era sufficiente a creare veri italofoeni. L'introduzione dell'obbligo scolastico, pur sancita dalla «legge Casati» del 1859 e ampliata dalla legge Coppino del 1877 (cinque anni), si rivelò inizialmente inefficace in assenza delle condizioni materiali che ne permettessero la concreta applicazione. In un contesto di grave povertà, l'istruzione veniva percepita come un lusso: per molte famiglie, la scuola significava rinunciare al contributo lavorativo di bambini e bambine, risorsa essenziale per la sopravvivenza economica. Di conseguenza, nel 1870 il 62% della popolazione eludeva ancora l'obbligo scolastico. Solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, con il progressivo miglioramento delle condizioni socio-economiche e l'espansione dell'apparato scolastico, si iniziarono a registrare effetti più significativi nella scolarizzazione di massa.

Nel 1868, Alessandro Manzoni consegnò al ministro Broglio una Relazione nella quale proponeva come mezzo fondamentale per diffondere il fiorentino al di fuori della Toscana: una grammatica e un vocabolario. Nella stessa relazione Manzoni affermava che in tutte le scuole della penisola dovessero esserci o insegnanti toscani o insegnanti educati in Toscana. Nel 1872, Graziadio Isaia Ascoli pubblicò un Proemio alla sua rivista *«Archivio glottologico italiano»* nel quale delineava una politica linguistica differente da quella manzoniana: per l'autore, l'unificazione linguistica poteva avvenire solo ampliando il numero «della operosità della cultura», quindi colmando i vuoti tra i grandi intellettuali e il resto della popolazione. La soluzione ai problemi stava nella circolazione del sapere, nell'organizzazione della società civile, nella modernizzazione delle istituzioni culturali – Università e Scuole – e nel progredire della scienza e della tecnologia.

In definitiva, l'educazione non fu solo un mezzo di crescita, ma anche uno strumento di egemonia simbolica e linguistica: un processo unificatore che impose un modello unico, dimenticando o marginalizzando la pluralità delle culture italiane.

¹³⁸ Tullio De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita* (Bari: Laterza, 1963).

Nel contesto dell'Italia unita, si configura un ulteriore strumento di legittimazione del dominio culturale e politico sul Mezzogiorno: la scienza positivista.

Mentre la scuola e la lingua erano usate per «educare» e uniformare le popolazioni meridionali, le teorie positiviste e antropologiche rappresentavano il Sud come un territorio non solo arretrato culturalmente, ma anche biologicamente «diverso e inferiore». In questo ambito, Cesare Lombroso emerge come una figura centrale nella costruzione scientifica di un'immagine patologica e criminale dell' meridionale. Attraverso le sue teorie, Lombroso propose una visione biologica e deterministica della criminalità, con conseguenze profonde sulla percezione del Sud e dell' suoi abitanti. La figura dell' brigante, emblema della resistenza e dell' opposizione allo Stato unitario, fu trasformata in un simbolo di «selvatichezza» e «primitività» in termini etnico-razziali. Già nel 1862, Lombroso associava la criminalità «barbarica» calabrese a presunte componenti razziali, sostenendo che la delinquenza «di sangue» fosse tipica di una «civilizzazione inferiore» ancora presente nel Mezzogiorno¹³⁹. La sua analisi non si limitava a fenomeni sociali o economici, ma ricercava spiegazioni «somatiche», basate su caratteristiche fisiche e biologiche percepite come «ataviche» e immutabili. Questa impostazione riduceva la complessità della realtà meridionale a un destino naturale di devianza, rendendo la popolazione meridionale oggetto di un vero e proprio «profilo criminale» basato su tratti ereditari. Un episodio significativo di questa indagine scientifica fu il caso di Giuseppe Villella, brigante calabrese settantenne originario di Motta Santa Lucia, analizzato da Lombroso nel 1872 nel manicomio di Pesaro. Villella, contadino più volte condannato per furto e sospettato di brigantaggio, divenne soggetto di una dettagliata craniometria¹⁴⁰. Lombroso identificò nella sua struttura cranica la presenza della fossetta occipitale, considerata un segno di «atavismo» e collegata, secondo la sua teoria, a comportamenti antisociali e criminali. Tale evidenza «scientifica» fu utilizzata per giustificare la rappresentazione di intere popolazioni come geneticamente predisposte alla devianza e all' irregolarità sociale. Le implicazioni di queste teorie furono enormi: consolidarono stereotipi che associavano il Mezzogiorno all' ignoranza, alla violenza, legittimando politiche di controllo, repressione e

¹³⁹ Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente* (Torino: Fratelli Bocca Editori, 1876). Il presente riferimento si basa su fonti secondarie e conoscenza generale dell' opera, non su consultazione diretta.

¹⁴⁰ Vito Teti, *Maledetto Sud*, 74.

discriminazione. Inoltre, la criminalizzazione biologica dell3 meridionale servì a rafforzare il discorso pedagogico e linguistico precedentemente descritto, dove il Sud era dipinto come un territorio da «civilizzare» attraverso la scuola, l'italianizzazione e l'assimilazione culturale.

Sempre all'interno del filone positivista, anche l'antropologia si occupa di analizzare le tradizioni del Meridione - in particolare quelle religiose - considerandole pratiche arcaiche e primitive, senza coglierne l'orizzonte culturale e spirituale legato a una storia di difficoltà e resistenza. Un folklore che, pur considerato distante dalla modernità, attraversa in realtà l'intera penisola, coinvolgendo anche il Nord «avanzato», anch'esso impegnato in rituali sacri e magici. È proprio questa «*miopia selettiva*», che decide cosa elevare a fatto storico e cosa escludere, a permettere a chi domina di autolegittimarsi come Soggetto superiore, moralmente e culturalmente. Le maledizioni, la fede e il culto dell3 sant3 diventano caratteristiche distintive di una parte di popolazione, un tratto percepito come intrinseco - quasi biologico - che lega il Mezzogiorno e l3 su3 abitanti alla loro condizione di decadenza. Eppure, la *maledizione*, collocata in quello spazio grigio tra gioco e serietà, è in realtà la voce disperata di chi vive nella miseria, nella difficoltà economica, colpiti da calamità naturali. Una ritualità collettiva, necessaria per lo sfogo della rabbia e per la sopravvivenza in una situazione di crisi costante. L'ingiuria, la bestemmia e l'anatema diventano così strumenti per verbalizzare all'esterno la propria condizione materiale.

Sono sudic3, barbar3 e ora anche maledett3.

Si aggiunge alla costruzione di questa entità, l3 meridionali, un altro tassello utile a spiegare l'inferiorità economica, morale e civile; si distingue la criminalità barbara e primitiva del Sud, caratterizzata dalla violenza, da quella più raffinata e civile del Nord, che prevede l'uso di intelletto e astuzia. Anche all'interno della sfera del crimine si crea una distinzione e una distanza, se una parte è evoluta l'altra sarà per forza il suo opposto. Il pensiero positivista, secondo Giuseppe Galasso in *Lo stereotipo del napoletano e le sue variazioni regionali* (1982), si preoccupa di schematizzare la narrazione che si ha dell3 meridionale in termini stereotipati, rendendolo una categoria metastorica, a fondamento antropologico naturalistico. L3 meridionali sono maledett3 e

incapaci di cambiare e progredire e questa stessa «*razza maledetta*» crede a questo sguardo esterno, che, passo dopo passo, aggiunge nuovi tasselli nella costruzione di un'alterità.

In questo senso, la scienza positivista non fu mai neutrale, ma partecipò attivamente alla costruzione di un dispositivo di potere e controllo sociale, volto a mantenere un ordine nazionale che escludeva e marginalizzava il Sud. La sua influenza si estese ben oltre l'ambito accademico, entrando nel dibattito pubblico e nelle pratiche politiche, e contribuendo a creare quella frattura culturale e simbolica tra Nord e Sud che, come si è visto, si traduceva anche in una frattura pedagogica e linguistica.

Il potere di produrre la cultura non solo permette di creare da zero immagini non reali ma di modificare anche il significato di quelle esistenti. Riprendendo l'opera di Vito Teti, l'autore racconta di come la conoscenza che aveva della sua terra e della sua comunità non erano in sintonia con la rappresentazione dominante.

Una popolazione che aveva patito, che si era dedicata al lavoro e alla sopravvivenza, viene raccontata, in termini opposti, oziosa e apatica. L'ozio, o l'*otium*, per Cicerone è legato al *negotium*: cioè il tempo che l'individuo dedica alla cultura è importante quanto quello dedicato alle attività pratiche e alla «politica»¹⁴¹. Con il passare dall'età classica al Medioevo, questa coppia semantica, vive un rapporto di contrasto riproducendo tendenze opposte che vanno dalla nobilitazione dell'ozio alla suo scredito. Si considera l'ozio la causa della melanconia e, con l'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento, questa tipizzazione negativa viene, inizialmente, associata all'Italia tutta, coinvolgendo il Settentrione quanto il Meridione. La penisola, considerata meridionale rispetto al settentrione europeo, viene descritta secondo fattori climatici; il metro di paragone stabilito su cui il tutto viene giudicato e categorizzato è quello che si stabilisce nei paesi protestanti, una nuova realtà economica e commerciale detta i limiti di ciò che è moderno e di ciò che non lo è. Già dall'epoca del Grand Tour, la classe sociale borghese europea - composta da viaggiatori e intellettuali - racconta di differenze storiche, climatiche e geografiche rendendole differenze di tipo etnico. Il caldo clima della penisola rendeva gli italiani un popolo di «poltron3, vizios3, superstizios3, apatic3»¹⁴² -

¹⁴¹ Vito Teti, *Maledetto Sud*, 13

¹⁴² Ivi 15

un'entità mitologica e fuori dalla Storia. L'élite italiana, sofferente di questi giudizi negativi, si muove nella produzione a sua volta di stereotipi e narrazioni volte alla creazione di una situazione di restauro dove gli antichi vizi dovevano essere abbandonati. L'ozio, considerato il peggiore di questi vizi deve essere abbandonato e l'unificazione nazionale sarà lo strumento necessario a questo fine.

«L'etnicizzazione dell'ozio diventa il segno di un'alterità interna all'Italia e fornisce alibi per scelte di colonialismo interno¹⁴³.»

È sulla scia di queste problematiche che inizia a svilupparsi un pensiero politico e culturale capace di individuare, nel malessere del Mezzogiorno, non caratteristiche intrinseche che ne giustificerebbero una presunta inferiorità, ma l'assenza di condizioni materiali favorevoli, determinata in larga parte dall'annessione forzata di questa area al nuovo Stato unitario. Come già evidenziato, alla base della «questione meridionale» si trova una duplice spinta contraddittoria: da un lato, l'evoluzione della società meridionale in una condizione di dipendenza rispetto ai processi di trasformazione imposti dall'unificazione nazionale; dall'altro, una modernizzazione forzata che, anche se fosse stata efficace, non sarebbe stata complementare a quella del resto del Paese, bensì sovrapposta e disarmonica¹⁴⁴. Di questa contraddizione non erano ancora pienamente consapevoli i primi intellettuali che si occuparono della «questione meridionale». Come osserva Bevilacqua, questi pionieri si posero il problema dell'integrazione tra i due sistemi come una *questione di consenso*: ovvero, la necessità di ottenere l'adesione piena e convinta delle masse popolari meridionali al nuovo Stato liberale¹⁴⁵. Tuttavia, pur nella loro diversità, le posizioni espresse da questi meridionalisti risultavano essere di gran lunga più avanzate rispetto a quelle della coeva élite intellettuale di matrice liberale.

A partire dalla metà degli anni Settanta dell'Ottocento, un ristretto gruppo di intellettuali — riunitosi attorno alla rivista fiorentina *La Rassegna Settimanale* — cominciò a interrogarsi sulle reali condizioni del Mezzogiorno rurale e sul tipo di radici politiche effettivamente poste dallo Stato unitario all'interno di quella società. È in

¹⁴³ Ivi 19

¹⁴⁴ Giuliano Minichiello, *Meridionalismo*, 25.

¹⁴⁵ Piero Bevilacqua, *Breve storia dell'Italia meridionale*, 36.

questo contesto che, a partire dal 1875, Pasquale Villari pubblica le sue *Lettere Meridionali*, considerate il primo manifesto di denuncia dell'esistenza di una vera e propria «questione meridionale» nel cuore del giovane Stato unitario. In queste lettere, Villari mette in luce per la prima volta le condizioni di sfruttamento e di sottomissione personale in cui viveva la grande massa contadina del Sud, rivelando anche la distanza profonda tra lo Stato e la società meridionale. Villari proponeva una revisione critica dell'intero processo risorgimentale, da lui considerato una rivoluzione politica non accompagnata — né preceduta — da una vera rivoluzione sociale. Lo storico denunciava inoltre l'adozione di una politica fiscale estremamente onerosa, in particolare in alcune regioni come la Sicilia. Tale pressione veniva giustificata con la necessità di finanziare la costruzione materiale della nazione: ferrovie, strade, porti, e tutte le infrastrutture necessarie all'unificazione territoriale dell'Italia. Tuttavia, queste opere non vennero distribuite equamente su tutto il territorio nazionale. Nel 1861, l'Italia disponeva di 2.064 km di linee ferroviarie: 1.400 km al Nord, 500 km al Centro e solo 150 km al Sud e nelle isole. Nel 1870 la rete salì a 5.600 km, con 3.500 km al Nord, 1.200 km al Centro e 900 km al Sud e isole. Infine, nel 1880 si raggiunsero 9.400 km complessivi, suddivisi in 5.500 km al Nord, 2.000 km al Centro e 1.900 km al Sud e nelle isole¹⁴⁶. Questi dati evidenziano chiaramente le profonde disparità infrastrutturali fra le diverse aree del Paese.

All'analisi di Villari si aggiunsero ben presto i contributi di Sidney Sonnino e Leopoldo Franchetti, che nel 1876 condussero una celebre inchiesta sulla Sicilia. Questo lavoro segnò un momento decisivo nella formalizzazione politica e culturale della «questione meridionale», contribuendo alla costruzione di un corpus articolato di indagini sociali, denunce civili, polemiche e proposte. I due intellettuali percorsero per mesi le campagne siciliane, realizzando analisi approfondite dei rapporti sociali, dei meccanismi della vita politica e delle condizioni di vita della contadinanza, con risultati di rara profondità e forza descrittiva. Le loro proposte si possono sintetizzare in due punti principali: da un lato, la necessità di favorire l'emergere di una classe di piccoli proprietari agricoli; dall'altro, l'impegno dello Stato a garantire l'affermazione dell'autorità della legge — civile,

¹⁴⁶ Le cifre sono stime basate su fonti storiche aggregate e possono variare leggermente in base ai criteri di conteggio (linee in esercizio, in costruzione, statali vs. private)

penale e amministrativa — sulle forme di potere privato locale. Questo avrebbe comportato, se necessario, l'impiego di personale esterno alle comunità locali per funzioni di polizia giudiziaria e amministrazione. Solo in tal modo, secondo Franchetti e Sonnino, il Mezzogiorno e la Sicilia avrebbero potuto entrare realmente nei quadri della modernità, grazie alla funzione redentrice dello Stato unitario¹⁴⁷. Quella sin qui delineata è la visione tipica del *meridionalismo liberale*, che — pur muovendosi entro i confini dello Stato unitario e delle sue istituzioni — riconosceva l'urgenza di colmare il divario tra Nord e Sud attraverso interventi riformatori, legalitari e infrastrutturali. Esso si distingueva per l'approccio empirico, per l'analisi delle condizioni materiali e per la volontà di promuovere una modernizzazione «dall'alto», fondata sul primato della legge e dell'intervento statale.

Tuttavia, il limite di questa visione — che non metteva in discussione i fondamenti socio-economici del nuovo Stato — aprì negli anni successivi la strada a un meridionalismo d'opposizione, che si intrecciava con la diffusione dei movimenti anarchici, socialisti, marxisti e sindacalisti. Questi ultimi mettevano in discussione l'idoneità stessa dello «Stato borghese» a risolvere il problema del Mezzogiorno, configurando la lotta meridionalista come una *lotta di classe*: nasce così il meridionalismo socialista e democratico.

All'interno di questo filone, una figura centrale è rappresentata da Gaetano Salvemini, che criticò i meridionalisti borghesi accusandoli di elaborare discorsi edificanti e rivolti a suscitare un'indignazione morale e una reazione di tipo etico, più che politico. Secondo Salvemini, il Mezzogiorno soffriva di tre «tre malattie»: lo Stato accentratore, l'oppressione economica da parte dell'Italia settentrionale e la struttura semi-feudale della società meridionale, caratterizzata da una gerarchia in cui al vertice si trovava la classe dei latifondisti — residui dell'aristocrazia —, al centro una piccola borghesia soffocata dai potenti e, infine, una vasta classe di contadini oppressa da entrambe. Queste classi sociali erano dominate dall'egemonia del capitalismo settentrionale, che chiedeva in cambio protezione ai latifondisti meridionali, i quali a loro volta garantivano al parlamento deputati governativi, i cosiddetti «ascari». Per mantenere tale controllo, i latifondisti manipolavano le elezioni con l'appoggio dei prefetti,

¹⁴⁷ Giuliano Minichiello, *Meridionalismo*, 31.

strumenti del centralismo statale. Questo meccanismo pesava soprattutto sulla parte più numerosa della società meridionale: le famiglie proletarie, private del diritto di voto e di un'effettiva partecipazione politica.

Mancava inoltre nel Mezzogiorno una borghesia capitalistica in grado di opporsi alla nobiltà locale. L'equilibrio di potere tra latifondista e piccola borghesia si manteneva solo finché nessuna forza esterna interveniva per sovvertire le condizioni esistenti e mobilitare politicamente le masse popolari. Questa alleanza trovava un'ulteriore conferma a livello nazionale, nell'intreccio tra alta borghesia settentrionale e forze latifondiste meridionali, una collaborazione economica basata sul protezionismo che favoriva l'industria settentrionale, eliminando la concorrenza, e garantiva rendite fisse ai proprietari terrieri del Sud con i dazi sul grano¹⁴⁸.

Da questa analisi nasce la necessità di individuare un soggetto popolare in grado di rompere questo circolo vizioso e opporsi all'«*alleanza di classe*». In uno dei suoi primi scritti, intitolato *La questione meridionale*, Salvemini si interrogava su chi potesse realmente rimediare alla miseria del Mezzogiorno, osservando:

«Gli studiosi della questione meridionale hanno indicato una serie di riforme a favore del Mezzogiorno, ma nei loro lavori, “se ne sono studiati benissimo i rimedi, non è stato ancora detto chi rimedierà. In generale gli studiosi del problema meridionale questa domanda o non la mettono mai o rispondono con una bisillaba: lo Stato [...] Lo Stato italiano non farà mai nulla, come non ha fatto finora mai nulla”. Il problema vero è trovare una forza capace di imporre per virtù propria il problema meridionale: si tratta di sapere “se esista nell'Italia meridionale una forza capace di attuare — con o senza violenza, poco importa — le riforme da tutti ritenute necessarie [...]”»¹⁴⁹. (G. Salvemini, *Scritti sulla questione meridionale*, pp. 36-38).

Salvemini si chiedeva se nel Mezzogiorno esistesse un partito riformista o se fosse possibile che ne sorgesse uno, e se sì, da chi sarebbe stato formato. Questa domanda rappresentava la questione fondamentale da risolvere, poiché solo a partire dalla formazione di un soggetto politico popolare si sarebbe potuta avviare una reale trasformazione sociale e politica. Con la sua analisi, dunque, Salvemini non solo

¹⁴⁸ Gaetano Salvemini, come riportato in Giuliano Minichiello, *Meridionalismo* (Milano: Bibliografica, 1997), 40.

¹⁴⁹ Giuliano Minichiello, *Meridionalismo*, 42.

chiarisce i lineamenti essenziali della «questione meridionale» ma aggiunge un elemento cruciale che mancava al meridionalismo liberale: la consapevolezza che la trasformazione delle condizioni sociali richiede la nascita di un soggetto politico capace di rappresentarla, e che a sua volta la nascita di questo soggetto dipende dalla trasformazione sociale stessa.

Con Salvemini si conclude un ciclo fondamentale della riflessione meridionalista: quello compreso tra l'Unità d'Italia e la fine dell'Ottocento, segnato dalla denuncia delle disuguaglianze strutturali tra Nord e Sud e dall'elaborazione di proposte riformiste nel quadro dello Stato liberale. Tuttavia, mentre il dibattito politico si interrogava sulle modalità per integrare il Mezzogiorno, milioni di meridionali sceglievano un'altra strada: quella dell'emigrazione. Tra la fine dell'Ottocento e con ritmo crescente nel nuovo secolo, il Meridione fu investito da un'ondata migratoria di massa, diretta prima verso le Americhe e poi verso l'Europa settentrionale. Questa «fuga» rappresentava una risposta concreta al fallimento delle politiche nazionali nel garantire condizioni dignitose di vita e lavoro, e segnava profondamente l'identità e la struttura sociale del Sud. L'ingresso nel nuovo secolo non porta con sé una reale trasformazione delle condizioni materiali del Mezzogiorno. Anzi, con l'irrigidimento dei rapporti di potere e l'inadeguatezza delle risposte istituzionali, prende forma una nuova stagione del meridionalismo: più radicale, più consapevole del legame tra subalternità sociale e culturale. È in questo contesto che emerge il pensiero rivoluzionario di Antonio Gramsci, che interpreta «la questione meridionale» come nodo centrale della lotta per l'egemonia, e propone un'alleanza strategica tra proletariato del Nord e masse contadine del Sud. A ostacolare questa visione, però, si afferma negli anni Venti il regime fascista, che reprime ogni forma di dissenso e neutralizza il dibattito meridionalista attraverso il controllo ideologico, la censura e l'uso della forza.

4.1.2 Disuguaglianze strutturali e nascita di una coscienza politica meridionale

Il XIX secolo si chiude con la delusione di quella grande illusione che aveva convinto buona parte della classe dirigente italiana: fare dell'agricoltura la leva dello sviluppo economico nazionale. Negli ultimi decenni dell'Ottocento, questa visione si infrange contro una profonda crisi agricola, segnata dalla caduta dei prezzi sui mercati internazionali, innescata dall'arrivo massiccio di grano proveniente da paesi extraeuropei come Stati Uniti e Russia. Nel Mezzogiorno, però, la crisi assume un carattere ancora più drammatico. Non è solo il mercato globale a minare l'equilibrio già fragile dell'economia agricola meridionale, ma una serie di fattori concomitanti: malattie che colpiscono i raccolti, in particolare gli uliveti; la guerra commerciale con la Francia che penalizza l'export vinicolo; e la perdita di quote di mercato per gli agrumi, travolti dalla concorrenza spagnola.

La campagna meridionale entra così in una fase di impoverimento strutturale¹⁵⁰. Paradossalmente, però, i medesimi strumenti che avevano reso possibile questa apertura dei mercati – l'ammodernamento tecnologico, le grandi navi transoceaniche, lo sviluppo delle reti ferroviarie e portuali – diventano il veicolo di un nuovo processo epocale: l'emigrazione di massa. Da un lato, le campagne italiane affrontano il collasso economico e la disoccupazione rurale; dall'altro, paesi come il Brasile e l'Argentina, e successivamente gli Stati Uniti, lanciano politiche attive per attrarre manodopera straniera. È a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento che le contadinze meridionali iniziano a emigrare, prima verso il Sud America – Argentina e Brasile – e poi, in modo sempre più massiccio, verso l'America del Nord, in particolare verso città come New York e Philadelphia. Si tratta di un vero e proprio esodo rurale di proporzioni enormi: tra il 1876 e il 1914 si calcola che oltre 5.400.000 meridionali abbiano lasciato la propria terra¹⁵¹. Questa ondata migratoria segna una prima grande rottura con il passato: il declino dell'assoluto potere delle grandi proprietarie terriere. In un sistema in cui la terra rappresentava il principale fattore di potere e di controllo sociale, l'emigrazione offre alle contadinze un'opportunità inedita: la possibilità di decidere del proprio destino. Chi parte acquista libertà e chi resta beneficia indirettamente di un nuovo potere contrattuale: la carenza di manodopera aumenta il valore del lavoro agricolo e permette, in alcuni casi, un miglioramento delle condizioni economiche locali.

¹⁵⁰ Piero Bevilacqua, *Breve storia dell'Italia meridionale*, 59

¹⁵¹ Ivi, 60

L'emigrazione agisce anche su un piano inaspettato: l'istruzione. Con l'*Immigration Act* del 1917, gli Stati Uniti iniziano a imporre criteri più restrittivi per l'ingresso, tra cui l'obbligo di saper leggere e scrivere. Questa norma, apparentemente tecnica, ha un effetto profondo in molte comunità del Sud: diventa una leva straordinaria per contrastare l'analfabetismo. Nelle aree toccate dal fenomeno migratorio, nascono scuole popolari, corsi serali e iniziative locali per permettere ai contadini di ottenere la «carta dell'espatrio». L'alfabetizzazione, dunque, non è vissuta come imposizione statale o come strumento di integrazione nazionale, ma come opportunità di emancipazione personale e di mobilità sociale. L'apprendimento non è finalizzato all'identità italiana, ma alla possibilità di lasciarsela alle spalle.

L'ultimo, ma non meno importante, effetto dell'emigrazione di massa riguarda l'afflusso di capitale monetario verso il Mezzogiorno. Le rimesse inviate dall'emigrato, spesso sotto forma di semplici lettere contenenti denaro contante, si trasformano in una fonte vitale di sostegno economico per milioni di famiglie meridionali. In un'economia rurale ancora basata sul baratto e sul credito informale, l'arrivo di denaro liquido rappresenta una trasformazione radicale. Le rimesse consentono a molte famiglie di sottrarsi alla morsa dell'usura, di acquistare beni di prima necessità, di riparare le abitazioni, di accedere al mercato in modo nuovo. In alcuni casi, i fondi inviati dai parenti all'estero permettono l'accesso al credito bancario, modificando la posizione sociale ed economica dei nuclei familiari rimasti nei paesi d'origine. Le cifre in gioco sono tutt'altro che marginali. Secondo le stime, tra il 1902 e il 1925, considerando l'intera emigrazione italiana, sarebbero entrati in Italia almeno un miliardo di lire l'anno (al valore pre-bellico). Si tratta di una fase eccezionale della storia economica nazionale, durante la quale la lira italiana aveva un valore superiore a quello dell'oro. Il Mezzogiorno contribuì in maniera decisiva a questo afflusso: tra il 1901 e il 1913, l'emigrazione meridionale fu più del doppio di quella settentrionale, il che rende verosimile che oltre la metà di queste rimesse provenisse proprio dal Sud¹⁵². Questa rivoluzione silenziosa, fatta di denaro spedito da milioni di lavoratori emigrati, interrompe la logica secolare della dipendenza economica nel Mezzogiorno. Per la prima volta, ampie fasce di popolazione rurale si trovano ad avere potere d'acquisto, con tutte le implicazioni che questo comporta anche in termini di trasformazioni sociali,

¹⁵² Ivi, 62

tensioni politiche e mobilità di classe. È l'emigrazione, ancora una volta, a offrire quegli strumenti di emancipazione che lo Stato nazionale aveva negato.

Naturalmente, accanto ai benefici individuali e familiari che l'emigrazione rende possibili, non vanno ignorati i suoi aspetti problematici, tanto sul piano umano quanto su quello economico e demografico. La migrazione di massa comporta, innanzitutto, un profondo sradicamento: uomini e donne lasciano i propri territori, abbandonano famiglie, affetti e comunità, affrontando viaggi lunghi e incerti verso destinazioni sconosciute, spesso ostili. Questo processo segna profondamente il tessuto sociale delle aree di partenza, lasciando vuoti affettivi, culturali e generazionali. Ma le conseguenze più durature si osservano anche sul piano strutturale. L'emigrazione implica infatti la perdita della manodopera più giovane e dinamica, quella che avrebbe potuto contribuire alla modernizzazione dell'agricoltura, all'avvio di nuove attività, alla trasformazione delle comunità locali. Con la partenza della più forti e coraggiosi – spesso proprio coloro che cercavano un futuro diverso – il Sud vede compromessa la possibilità di uno sviluppo autonomo, e viene avviato verso un progressivo invecchiamento demografico e una riduzione della base produttiva. Questo fenomeno accentua un circolo vizioso: le terre meno produttive vengono abbandonate, i borghi si svuotano, l'economia locale si deprime ulteriormente, e nuovi flussi migratori vengono innescati. L'emigrazione, pur funzionando come valvola di sfogo per milioni di individui, diventa così un processo di impoverimento collettivo, che priva il territorio di risorse umane e vitali nel lungo periodo.

Gli effetti combinati della crisi agraria e della successiva migrazione di massa contribuiscono a rafforzare, nel dibattito politico ed economico italiano, l'idea che lo sviluppo del Paese dovesse passare attraverso l'industrializzazione. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio della Prima guerra mondiale si consolida una base industriale nazionale, localizzata prevalentemente nel cosiddetto «triangolo industriale» compreso tra Genova, Milano e Torino. In quest'area si concentrano capitali, infrastrutture, manodopera qualificata e una rete di servizi in grado di sostenere la produzione su larga scala. Questo processo di sviluppo, tuttavia, non si distribuisce equamente sul territorio nazionale. Al contrario, ciò che fino ad allora erano apparse come disparità regionali – già profonde – si cristallizzano in una vera e propria frattura strutturale tra Nord e Sud.

L'accumulazione di capitale e competenze nel Settentrione genera un *effetto di agglomerazione*: le nuove imprese tendono a insediarsi dove già esiste un sistema produttivo consolidato, dotato di manodopera, infrastrutture e mercato. Dove l'industria è già presente, essa attira altra industria. Il Mezzogiorno, al contrario, rimane escluso da questa dinamica virtuosa. In assenza di un tessuto industriale preesistente, la mancanza di servizi, di collegamenti efficienti e di capitale umano specializzato scoraggia l'iniziativa privata. Si innesca così un meccanismo di *dissuasione invisibile*, ma estremamente efficace, che disincentiva ogni tentativo di industrializzazione autonoma¹⁵³.

Il processo di industrializzazione non solo allarga il divario economico tra Nord e Sud, ma incide anche sulle priorità politiche rappresentate in Parlamento. Le istanze che emergono nel dibattito pubblico e nelle scelte legislative sono, fin dall'Unità, profondamente differenziate a livello territoriale. L'Italia settentrionale, grazie alla nascita di un tessuto industriale articolato e alla presenza di nuclei urbani economicamente dinamici, riesce a esprimere una classe politica capace di rappresentare e difendere gli interessi del proprio sviluppo manifatturiero. Attraverso reti di influenza e coesione interna, le élite industriali del Nord riescono spesso a convogliare risorse, investimenti e provvedimenti legislativi verso le proprie aree di riferimento. Nel Mezzogiorno, al contrario, l'assenza di un ceto imprenditoriale forte e radicato comporta una fragilità strutturale della rappresentanza politica. I parlamentari meridionali, spesso espressione dei notabili locali o dei ceti agrari, raramente riescono a imporre all'agenda nazionale strategie efficaci per uno sviluppo moderno e autonomo del Sud. I bisogni della popolazione, costituita in larga parte da braccianti e contadini senza terra, vengono tradotti in rivendicazioni generiche, legate per lo più alla richiesta di infrastrutture minime: strade, ponti, scuole, opere pubbliche elementari. Nella fase storica in cui lo Stato liberale gioca un ruolo nello sviluppo e nel progresso di industrializzazione del paese, la classe dirigente meridionale si ritaglia un'area di influenza particolare: si pensi o alla politica generale, con riferimento a Crispi oppure più sociale che economica, di tipo assistenziale più che di sviluppo, e dove avviene quel percorso di sviluppo si inquadra solo nel mercato imprenditoriale agricolo.

¹⁵³ Ivi, 63

Non va tuttavia dimenticato che, all'inizio del Novecento, il divario economico tra Nord e Sud non era ancora strutturalmente invalicabile, né si presentava con le caratteristiche estreme che avrebbe assunto nel secondo dopoguerra. In quegli anni, alcuni territori del Mezzogiorno mostravano segnali concreti di vitalità industriale, che lasciavano intravedere la possibilità di uno sviluppo economico autonomo. La provincia di Napoli, ad esempio, nel 1903 rappresentava il 5% della popolazione del Regno d'Italia, e registrava un numero di stabilimenti industriali pari al 5% del totale nazionale. In termini di potenza installata, Napoli raggiungeva i 52.000 HP (*horsepower*, intesa come unità di misura della potenza installata), un dato secondo solo a quello della provincia di Milano, che si attestava a 88.000 HP. Anche in termini di addetti, Napoli era superata soltanto da Milano e Firenze, precedendo realtà industriali importanti come Genova e Torino¹⁵⁴. Questi numeri mostrano come, almeno in alcune aree, il potenziale per una via meridionale all'industrializzazione fosse reale. Tuttavia, nonostante questi segnali, già a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento e con maggiore intensità nei primi anni del Novecento, nelle regioni del Sud si registra una progressiva riduzione della forza lavoro impiegata nel settore industriale. Secondo le stime ufficiali del 1905, le regioni meridionali contavano 322.416 addetti all'industria, contro un totale nazionale di 1.389.912: meno di un quarto del totale, a fronte di una popolazione meridionale che rappresentava circa un terzo del Paese¹⁵⁵.

Questi dati indicano che non fu l'assenza assoluta di iniziativa o vocazione industriale a determinare l'arretratezza, ma piuttosto una mancanza di politiche strutturali, di investimenti e di volontà politica capaci di sostenere lo sviluppo di quelle realtà locali. Le potenzialità industriali di alcune province del Sud furono isolate, non integrate in una rete nazionale, e finirono per spegnersi in assenza di un progetto coerente di modernizzazione del Meridione.

Nel suo importante contributo alla storiografia meridionalista, Piero Bevilacqua mette in guardia da letture semplicistiche o deterministiche della storia d'Italia post-unitaria. In particolare, egli sostiene che sarebbe ingiusto e storicamente infondato affermare che l'industrializzazione del Nord sia avvenuta «a spese» del Sud, o che lo Stato unitario

¹⁵⁴ Ivi, 65

¹⁵⁵ Ibidem

abbia deliberatamente promosso una politica coloniale interna. Bevilacqua, pur riconoscendo la persistenza del divario territoriale, invita a evitare narrazioni troppo lineari o ideologicamente orientate, eccessivamente vittimistiche o prive di fondamento empirico. Tuttavia, per quanto questa cautela interpretativa sia utile per evitare semplificazioni, non può eludere un'analisi critica della modalità con cui il Mezzogiorno è stato inserito – o subordinato – nel processo di costruzione nazionale. Non si tratta semplicemente di attribuire colpe, ma di riconoscere le condizioni strutturalmente diseguali in cui l'Unità è avvenuta e il costo economico, politico e culturale che questa integrazione ha comportato per le regioni meridionali. Nel primo decennio post-unitario, infatti, le politiche economiche, amministrative e istituzionali messe in atto dallo Stato centrale hanno di fatto fissato le «*regole del gioco*» per il lungo periodo, consolidando una struttura nazionale sbilanciata. Mentre il Nord vedeva avviarsi un processo di industrializzazione favorito da investimenti infrastrutturali, incentivi e protezione doganale, il Sud veniva ricondotto quasi esclusivamente a una funzione agricola, un settore già fragile, soggetto a fluttuazioni esterne e privo di tutele strutturali. Lo sforzo statale si concentrò così nel conservare il Meridione come riserva agricola del Paese, destinata a garantire manodopera a basso costo, alimenti a buon mercato e, soprattutto, a non intralciare lo sviluppo industriale del Nord evitando possibile concorrenza interna alla penisola. Come già evidenziato, nelle regioni del Settentrione, dove erano presenti le condizioni materiali di base – infrastrutture, accesso ai servizi, capitale sociale e una rete produttiva embrionale – è stato possibile avviare un processo di industrializzazione. Al contrario, in vaste aree del Mezzogiorno, nonostante fossero trascorsi ormai quarant'anni dall'Unità, continuavano a mancare elementi essenziali: l'accesso all'acqua potabile non era garantito ovunque, le strade erano spesso impraticabili o inesistenti, le scuole e gli ospedali insufficienti o del tutto assenti. In questo contesto, parlare genericamente di ritardo rischia di naturalizzare una condizione storicamente costruita, rendendo invisibili le responsabilità politiche che l'hanno generata. Lo Stato unitario, nella sua fase fondativa e nei decenni successivi, non ha operato per garantire pari condizioni di partenza tra le diverse aree del Paese. Al contrario, ha contribuito – anche attraverso l'inerzia o la miopia – a consolidare le disuguaglianze territoriali. Anche laddove Bevilacqua riconosce che le rimesse degli emigrati meridionali contribuirono indirettamente allo sviluppo economico nazionale –

ad esempio sostenendo il sistema bancario e la bilancia dei pagamenti – tende a sottovalutare il peso strutturale delle diseguaglianze di partenza e il ruolo decisivo che ha avuto l'accentramento del potere politico, finanziario e decisionale nel favorire lo sviluppo del Nord a scapito del Sud.

Volendo riprendere il potere epistemologico dello soggetto dominante, la narrazione delle meridionali oziosità già accennata in precedenza altro non è che una profezia che si autoavvera, conseguenza di una condizione di disagio e sofferenza, dove la distruzione di economie e forme produttive tradizionali seguite dall'unificazione ha lasciato una terra senza gli strumenti necessari per inserirsi nel ciclo della modernità. Ettore Ciccotti, in *La questione meridionale* a cura di A.Renda (1990), racconta come nelle antiche forme agricole, il proprietario avesse creato un ambiente agiato per sé e per i collaboratori più laboriosi. Con l'avvento di forme economiche capitalistiche e la scomparsa delle forme tradizionali, « lo proprietario è divenuto un vero parassita [...] e che, sotto l'azione dell'ozio e del solletico di nuovi bisogni, sperpera il patrimonio, già compromesso dal nuovo ambiente economico, il buon nome e la tradizionale moralità della sua famiglia».¹⁵⁶ L'ozio non va letto in termini di causa ma di conseguenza successiva alla nascita di un mercato nazionale, alla crisi agraria, all'erosione delle forme produttive e alla chiusura delle già misere realtà industriali, creando così un popolo senza lavoro, ozioso per forza. Il sistema di dipendenza in cui verteva il Sud Italia, profila quello che fino ai giorni nostri conosciamo come un'economia di assistenza, vittima di sistemi clientelari e raccomandazioni, dove vengono creati mestieri improduttivi per una terra sempre più povera di capitale sia economico che sociale; la continua rincorsa ad un sistema capitalistico che non tiene conto delle vere capacità che appartenevano e appartengono al Mezzogiorno è la causa di questa oziosità, non tanto figlia di un sentimento di nullafacenza ma più dettato da uno stato di trasformazione antropologica forzata e abbandono.

In una continuazione creazione e manipolazione di conoscenza, identità e paesaggi, lo stesso ozio si ri-accaparra, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, di significati positivi. Questo è il tempo della critica ad un mondo veloce dove l'industrializzazione ha occupato lo spazio dello svago e del pensiero, una critica che

¹⁵⁶ Ivi pp. 20

denuncia come i corpi, il tempo e l'ambiente vengono sfruttati da un sistema che arricchisce poch3. Ora che l'ozio viene rivendicato come diritto, il Meridione è oggetto di un nuovo sguardo, un'alterità, questa volta positiva. Di nuovo, il Mezzogiorno esiste come oggetto dello sguardo altrui, uno spazio senza tempo e senza Storia dove le contraddizioni spariscono in un immaginario mitico e onirico.

Esiste, dunque, il Nord, una rappresentazione della società industriale e capitalistica, dove i ritmi di lavoro e produzione, imposti dalla logica della modernità, determinano una condizione di alienazione e sfruttamento, che investe le singole soggettività e la collettività nel suo insieme. Questo modello non solo è stato accettato, ma è stato imposto anche sull'Altrə, dentro i termini dello sviluppo e della modernità. La logica del progresso e del capitalismo è stata diffusa come conoscenza universale, come sguardo centrale della Storia. Secondo questo binarismo - *alienazione e progresso* -, che non solo produce categorie di pensiero, ma le interiorizza e le riproduce come naturali, il Nord, eletto come Soggetto, costruisce al di fuori di sé due opposti speculari: da un lato una lentezza, un *ozio idealizzato*, simbolo di resistenza ai ritmi innaturali del Nuovo Mondo, di una modernità che non permette all'individuo di esistere oltre gli schemi produttivi dell'economia; dall'altro lato, questa stessa caratteristica viene interpretato come dato intrinseco del Mezzogiorno e dell3 meridionale, incapace quest3 di adattarsi ai ritmi della modernità. Questa distorsione come oggetto Altrə, astoricə, immobile, contribuisce alla narrazione che mantiene il Sud in una posizione subordinata, descritta e prodotta al di fuori di sé.

Proseguendo nell'analisi storiografica della fase post-unitaria, è fondamentale ricordare lo sforzo politico e la resistenza sociale che attraversarono la Sicilia tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Intorno al 1892, sull'isola iniziarono a formarsi leghe contadine note come «*fasci*», il cui scopo principale – anche se non esclusivo – era l'organizzazione sindacale dell3 lavorator3 agricol3. Si trattava del primo tentativo moderno di strutturare forme di organizzazione del lavoro e della protesta sociale nel Mezzogiorno: nuclei di vita politica collettiva in cui si sperimentavano modelli di solidarietà, partecipazione e rappresentanza, volti a dare voce a una classe fin lì esclusa e marginalizzata dal dibattito politico nazionale.

Il governo guardava fin dall'inizio con crescente sospetto a questo movimento. Il 20 dicembre 1893, in occasione di un'occupazione collettiva delle terre demaniali organizzata dai fasci, la polizia intervenne con violenza, aprendo il fuoco sulle manifestanti. La reazione popolare fu immediata e diffusa, soprattutto nelle province di Palermo e Trapani: i contadini assaltarono municipi, posti daziari, occuparono terreni e si scontrarono con i proprietari terrieri. Paradossalmente, questa repressione diede nuovo slancio alla mobilitazione: alla fine del 1893 si contavano in Sicilia ben 163 fasci completamente organizzati e 35 in fase di formazione.

Tuttavia, questa straordinaria esperienza di autorganizzazione dal basso ebbe vita breve. Il presidente del Consiglio Francesco Crispi reagì duramente: inviò in Sicilia un commissario governativo dotato di poteri straordinari e accompagnato da un contingente militare. Il 3 gennaio 1894 fu dichiarato lo stato d'assedio, i centri più attivi furono occupati, i fasci sciolti e anche le società di mutuo soccorso vennero chiuse con la forza, ponendo fine a una delle più significative esperienze di mobilitazione popolare dell'Italia liberale¹⁵⁷. Lo Stato italiano mise in atto nei confronti della Sicilia una vera e propria prova di forza, scegliendo la via della repressione dura e sistematica contro una sola regione. I principali leader dei fasci siciliani, tra cui Giuffrida e Petricca – che sarebbero poi divenuti deputati socialisti – furono arrestati e condannati con estrema severità. La reazione del governo non si limitò alla repressione fisica: vennero sequestrati giornali, abolita di fatto la libertà di stampa, violato il segreto postale e sospeso il diritto alla difesa. Una risposta così drastica rivelava il profondo senso di sfiducia che lo Stato nutriva nei confronti delle masse popolari meridionali. Una sfiducia alimentata dallo scarso consenso che lo Stato liberale era riuscito a consolidare nell'isola dopo l'Unità. L'abolizione forzata di quella che era stata la prima forma moderna di organizzazione collettiva e sindacale nel Mezzogiorno lasciava una nuova, profonda frattura tra potere pubblico e popolazione, aggravando ulteriormente la distanza politica, culturale e sociale tra il centro e la periferia del Paese.

Ma ormai le trasformazioni sociali erano in atto, uno spirito critico di resistenza si muoveva tra le campagne del meridione. Seguendo l'esempio siciliano, altre regioni si muovevano verso un'organizzazione collettiva sindacale.

¹⁵⁷ Ivi, 83-84

Questi mutamenti si accompagnarono ad un processo più ampio di democratizzazione, in parte avviato dalla Sinistra storica. Già nel 1888 una nuova legge aveva introdotto l'elezione diretta dell3 sindac3 e ampliato la base elettorale. La svolta decisiva arrivò però con il suffragio universale maschile del 1913, che estese il diritto di voto a tutti gli uomini, eliminando ogni discriminazione di censo o istruzione. Per la prima volta, i ceti popolari – contadini, artigiani, operai – poterono partecipare ufficialmente alla vita politica del Paese. Questo ingresso nella sfera pubblica fu sostenuto anche da nuove forme di socialità politica, come le società di mutuo soccorso, che divennero spazi di organizzazione, solidarietà e formazione civica.

Alla fine dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, il tradizionale mondo dell3 contadin3 meridionali – isolat3, spesso analfabet3, esclus3 dalla vita pubblica – iniziava lentamente a trasformarsi. Nuove idee e sollecitazioni, in particolare di natura politica e ideologica, penetravano anche nelle campagne, aprendo spazi di consapevolezza e partecipazione. Parallelamente, nelle città meridionali, segnate dalla crescita demografica e dall'ascesa delle borghesie locali, si affermavano inedite forme di impegno civico e politico. Le istanze collettive – come l'accesso a servizi essenziali quali acqua potabile, illuminazione pubblica, sicurezza urbana – si accompagnavano alla richiesta di maggiore trasparenza e controllo sull'operato delle amministrazioni locali. Tutto ciò spinse ampi settori della popolazione urbana, soprattutto nei centri maggiori, a una partecipazione più attiva e strutturata alla vita politica. In Sicilia, e in particolare a Catania, si sviluppò un movimento cittadino sostenuto da dirigenti di ispirazione socialista, capaci di costruire un'alleanza trasversale che univa operai3, artigiani3, ceti medi e piccola borghesia in un blocco politico coeso. In questo contesto, porzioni sempre più significative del proletariato urbano cominciarono a riconoscersi come classe sociale autonoma, organizzandosi attorno a obiettivi politici chiari e ispirati alle nuove idealità del socialismo.

Il Mezzogiorno, dunque, si affacciava con crescente forza sulla scena politica nazionale, portando con sé istanze concrete, una rappresentanza più orizzontale e una coscienza di classe in via di maturazione. Non era più, come spesso rappresentato, una massa informe da amministrare dall'alto: anche al Sud si stava formando una società civile attiva, consapevole e capace di rivendicare diritti e trasformazioni

4.1.3 L'avvento del fascismo, la resistenza meridionale e il pensiero gramsciano

L'ascesa del fascismo nel Mezzogiorno presenta tratti peculiari rispetto a quanto avvenne nel Settentrione, riflettendo – ancora una volta – la specificità della storia politica e sociale meridionale. La penetrazione del regime va letta non semplicemente come esito di una mancata resistenza popolare, ma come il risultato di un insieme di fragilità strutturali che caratterizzavano il Sud sin dall'Unità. Tali debolezze – tra cui la scarsa presenza di partiti di massa, l'impostazione inadeguata del socialismo meridionale già criticata da Gaetano Salvemini e il radicamento di una gestione clientelare del potere da parte delle élite liberali – furono facilmente convertite in terreno fertile per l'ideologia fascista. Mussolini seppe strumentalizzare questo contesto di instabilità e malcontento, soprattutto nelle campagne, costruendo una narrazione propagandistica in cui il fascismo si presentava come forza di ordine e rinnovamento. Come osserva Adryan Lyttelton ne *«La conquista del potere»*, il fascismo seppe assumere i tratti di un movimento populista capace di mobilitare direttamente le masse, aggirando la mediazione delle vecchie classi dirigenti e capitalizzando sulla frustrazione sociale diffusa¹⁵⁸. Il 1921 segna un punto di svolta nella propaganda fascista, come si evince dalla crescente attenzione che il Popolo d'Italia dedica alla «questione meridionale»

La forza e la capacità di penetrazione della propaganda fascista nei suoi primi anni (1919-1922) vanno comprese all'interno di un contesto storicamente favorevole, in cui essa si innesta su un malcontento diffuso e preesistente. In particolare, nel Mezzogiorno, il fascismo intercetta le tensioni sociali latenti e si salda con le istanze eversive di alcuni strati sociali, soprattutto tra i reduci contadini, protagonisti di un attivismo che, in parte, si sovrapponeva ad alcune rivendicazioni di Salvemini in chiave antisocialista. È in questo intreccio – tra malessere sociale, ritorno dei combattenti e disillusione nei confronti del socialismo settentrionale – che si delinea una prima declinazione meridionalista del fascismo nascente. Alcune figure di spicco del sindacalismo del primo dopoguerra, come Silvano Fasulo, Ernesto Rossi e Agostino Lanzillo, portarono inizialmente all'interno del fascismo una linea di pensiero meridionalista. Tuttavia, una volta compreso il carattere del ruolo loro assegnato dal regime – ridotto a funzione

¹⁵⁸ *Mezzogiorno e fascismo*, atti del convegno nazionale di studi promosso dalla Regione Campania, Salerno e Monte S. Giacomo, dicembre 1975, Edizioni Scientifiche Italiane, volume 1, 50

strumentale o funzionale a una strategia reazionaria – si allontanarono da quell'esperienza. Il loro contributo, in origine animato da intenti rivoluzionari e riformatori, venne progressivamente neutralizzato all'interno dell'apparato fascista.

La crisi che investì il Mezzogiorno all'indomani della Grande Guerra rappresentava la somma di una lunga stagnazione strutturale e degli effetti devastanti del conflitto. A rientrare nelle campagne furono masse di contadini-veterani, mobilitati in nome di promesse mai mantenute – come l'assegnazione delle terre –, accanto a ceti emergenti di piccoli proprietari gravati da debiti contratti nel clima inflazionistico del primo dopoguerra. In questo scenario, la già cronica depressione economica meridionale – esito dell'esclusione dalle scelte industriali e protezionistiche operate dallo Stato unitario – si aggravò ulteriormente, alimentando un diffuso sentimento eversivo nei confronti dell'assetto liberale. Tale energia sovversiva poteva essere indirizzata lungo due direttrici: da un lato il movimento socialista, che – almeno fino alla rielaborazione gramsciana – faticava a interpretare efficacemente la questione agraria e le specificità del Mezzogiorno; dall'altro, il fascismo nascente, che seppe invece cogliere l'occasione, sfruttando il malcontento, la crisi agraria e le tensioni sociali per legittimare il proprio progetto di conquista del potere.

Il commento di Di Crollalanza pubblicato sul Popolo d'Italia nel 2 luglio 1924 è iconico nel rappresentare il vuoto teorico e politico lasciato dal socialismo nel Mezzogiorno permettendo al fascismo di insediarsi e dare quelle promesse e risposte che una popolazione, devastata dalla guerra e dalla povertà aspettava dagli esponenti politici:

« [...] Se i socialisti fossero stati intelligenti, se si fossero preoccupati dell'anima delle masse e non soltanto delle loro condizioni economiche, se avessero compreso l'alta missione che ad essi poteva essere riservata, avrebbero certamente guadagnato il Mezzogiorno e fatto la fortuna del loro partito politico »¹⁵⁹.

Il fascismo non si limitò a riconoscere l'esistenza di una «questione meridionale», ma la utilizzò attivamente all'interno della propria narrazione ideologica, contrapponendo l'operaio del Nord all'contadino del Sud e riaffermando la centralità simbolica della campagna e della ruralità come pilastri dell'identità nazionale. In questo quadro, la popolazione agricola meridionale veniva elevata a emblema della nazione «sana» e

¹⁵⁹ Ivi, 53

«originaria», contrapposta alla classe operaia industriale, percepita come più conflittuale e potenzialmente sovversiva. Una simile visione emerge anche negli scritti di Ernesto Rossi per «Il Popolo d'Italia», dove l'autore sottolineava come le masse agricole, iniziando a organizzarsi, finivano per «prestarsi al gioco» delle organizzazioni operaie, pur essendo — secondo lui — loro antagoniste naturali: mentre i contadini auspicavano prezzi alti per i prodotti agricoli, i operai miravano a contenere i costi di questi beni per alzare il proprio potere d'acquisto. In tal modo, l'Italia settentrionale industriale si configurava come soggetto privilegiato, in grado di sfruttare un Mezzogiorno ancora essenzialmente agricolo¹⁶⁰.

In questo modo si consolida un ulteriore tassello della strategia del consenso nel Mezzogiorno. Due, in particolare, risultano essere gli elementi centrali da considerare nella retorica fascista: da un lato, la persistente incapacità del socialismo tradizionale di intercettare e rappresentare le istanze reali delle masse contadine meridionali; dall'altro, l'elaborazione di una polemica anti siderurgica che alimenta nel Sud una contrapposizione simbolica e materiale nei confronti dell'operaio settentrionale, ritratto come «*scioperaiolo*» privilegiato, titolare di salari elevati e sostenuto da un sistema industriale protetto. In questa narrazione, l'industriale del Nord e i lavoratori delle fabbriche vengono rappresentati come nemici naturali dell'economia agricola meridionale, percepiti come attori esterni che traggono beneficio da un ordine economico penalizzante per i ceti rurali. Un momento emblematico nella costruzione ideologica della retorica fascista sulla «questione meridionale» si rintraccia in un'intervista rilasciata da Benito Mussolini al *Mattino* il 12 agosto 1922, divenuta in seguito una sorta di carta statutaria del fascismo meridionale. In essa si consacra pienamente l'elemento retorico del dualismo tra industria e agricoltura, ponendo in contrapposizione l'operaio del Nord e il contadino del Sud.

«il “cafone” che gratta disperatamente la terra sulle arsicce, malariche pianure della Basilicata o se ne va in America a cercar lavoro, vale moralmente assai più di taluni ceti operai e federativi del nord, ben spesso associati ai filibustieri delle industrie parassitarie nell'assalto alle casse dell'Erario»¹⁶¹.

¹⁶⁰ Ivi, 54

¹⁶¹ Ibidem

In tal modo, il fascismo si proponeva non solo come forza d'ordine e di pacificazione, ma anche come interprete di un rinnovato nazionalismo agrario, in grado di canalizzare il malcontento contadino contro l'élite industriale e operaia del Nord, percepita come estranea e ostile agli interessi del Mezzogiorno. In questo modo il fascismo è in grado di presentarsi come l'unica soluzione possibile della «questione meridionale»

Dopo la Marcia su Roma e l'ascesa del fascismo al potere, si registra, già a partire dalla seconda metà del 1923, un cambiamento significativo nell'atteggiamento e nei toni della propaganda rispetto alla «questione meridionale». I viaggi ufficiali di Benito Mussolini tra giugno e agosto di quello stesso anno segnano un momento strategico nella costruzione del consenso, rivelando il valore eminentemente elettorale che la «questione Sud» assume nella retorica del regime. In questa fase, la «questione meridionale» torna a occupare una posizione centrale nel discorso politico, non più come problema da risolvere attraverso riforme strutturali o rivendicazioni sociali, ma come leva simbolica per legittimare l'autorità fascista presso le masse. La sua funzione ideologica è riformulata: se prima poteva rappresentare una denuncia delle responsabilità storiche dello Stato liberale, ora viene completamente svuotata di ogni potenziale conflittuale, in quanto le istituzioni statali e il partito unico coincidono. Mussolini rivendicava come nessun altro capo di governo avesse fatto lo sforzo di conoscere la popolazione del meridione e conoscere i loro bisogni, indicando questi viaggi non erano politici o ufficiali ma un pellegrinaggio di devozione; nel frattempo il Popolo d'Italia stesso pubblicava che questi viaggi «rivestono un carattere squisitamente politico» ottenendo l'effetto di raccogliere e di esprimere intorno al Duce la solidarietà entusiastica¹⁶². Secondo Francesco D. Perillo, nel suo contributo contenuto negli *«Atti del Convegno Nazionale di Studi promosso dalla Regione Campania»*, pubblicati sotto il titolo *«Mezzogiorno e fascismo»*, i pochi provvedimenti adottati dal governo Mussolini a favore del Mezzogiorno nel primo anno di governo vanno interpretati non tanto come parte di una coerente strategia di sviluppo, quanto piuttosto come strumenti di consenso elettorale. In tale prospettiva, l'azione fascista sul Meridione appare finalizzata ad alimentare, in chiave demagogica, l'illusione di una politica di intervento meridionalista, funzionale a legare simbolicamente il Sud alla causa del regime in vista dello sforzo elettorale del 1924. I provvedimenti a cui Perillo

¹⁶² Ivi, 56

fa riferimento includono: l'applicazione – peraltro relativa a una normativa antecedente al fascismo – della legge per l'impianto di serbatoi e laghi artificiali sull'altopiano della Sila; lo stanziamento di fondi per la ristrutturazione dei porti di Bari e Napoli; e l'investimento in opere di comunicazione viaria in Calabria.¹⁶³

In questa fase elettorale – durante la quale il governo cercava di rispondere alle necessità popolari e al malcontento che aveva strumentalizzato nella sua ascesa – si assiste a un progressivo abbandono delle istanze radicali del meridionalismo fascista della «prima ora». L'esigenza di costruire un consenso stabile sul territorio meridionale comportava, infatti, la necessità di scendere a compromessi con le reti clientelari locali, accantonando ogni tentativo di rottura con gli assetti tradizionali di potere.

Tuttavia, proprio in coincidenza con il discorso tenuto da Giunta il 21 gennaio 1924, i fasci meridionali della prima ora rivendicarono con forza un ruolo fondativo e primario all'interno del movimento. Essi affermavano di essere stati i primi sostenitori del fascismo nelle regioni meridionali, accompagnandolo fin dagli albori, ben prima della sua legittimazione istituzionale. Tale rivendicazione, più che una semplice dichiarazione d'orgoglio, esprimeva il malessere di quella componente del fascismo che si vedeva marginalizzata in favore dei compromessi con le vecchie élite locali, determinando così un'ulteriore ambiguità nel rapporto tra il regime e il Mezzogiorno. A questa rivendicazione da parte dei fasci meridionali, Giunta aveva:

«Deplorato che vi sia stato e vi sia ancora in Napoli un piccolo nucleo di dissidenti, i cosiddetti puristi o puritani, che non vedono come il fascismo sia entrato oggi in un periodo nuovo della sua storia»¹⁶⁴.

Tuttavia, al di là della retorica ufficiale, questo «periodo nuovo» si configurava piuttosto come una continuità – se non una restaurazione – dello Stato liberale.

Le elezioni del 6 aprile 1924, abilmente orchestrate dal Partito Fascista grazie alla riforma Acerbo e ad altri strumenti di controllo, si configurano come vere e proprie «elezioni plebiscitarie». Mussolini si presenta all'opinione pubblica come il garante dell'ordine interno, un «normalizzatore», sfruttando l'apparente legalità del processo

¹⁶³ Ivi, 56-57

¹⁶⁴ Ivi, 58

elettorale. Il successo del «listone» governativo risulta tuttavia geograficamente disomogeneo: se al Nord il fronte fascista viene sconfitto in diverse circoscrizioni, nel Mezzogiorno conquista la maggioranza quasi ovunque. Questo risultato conferma l'efficacia dell'organizzazione del consenso nel Sud, dove la propaganda del regime aveva trovato terreno fertile. Tuttavia, il delitto Matteotti del giugno 1924 incrina profondamente il consenso fascista, anche in quelle aree dove il regime sembrava più radicato. L'indignazione suscitata dall'assassinio contribuisce a far emergere le opposizioni e a mettere in luce i limiti della propaganda ideologica, fino a quel momento efficace nel mantenere il controllo delle masse meridionali.

Questa crisi si inserisce in un contesto più ampio, noto come «*crisi napoletana*», che va ben oltre l'ombra gettata sul regime dal delitto Matteotti. Essa esprime un diffuso malcontento popolare legato al caro vita, alla dilagante disoccupazione e, soprattutto, alla mancata realizzazione della «rivoluzione meridionale» promessa dal fascismo. La retorica propagandistica del partito si scontra così con la realtà socio-economica del Sud, rivelando una frattura profonda tra promesse ideologiche e condizioni materiali. L'unica soluzione possibile per fronteggiare la crisi e contenere il malcontento — proveniente dall'opposizione, dalli dissidenti fascisti e, soprattutto, dal popolo napoletano — è intervenire sulle cause reali del disagio sociale. Occorre rilanciare l'originaria vocazione meridionalista del fascismo, puntando sui fatti e non sulla violenza. È necessario abbandonare l'abusato compromesso politico e recuperare le autentiche istanze di rinnovamento con cui il fascismo si era inizialmente presentato sulla scena politica del Mezzogiorno. Solo attraverso un'azione concreta, che dia risposte tangibili ai problemi del Sud, sarà possibile ricostruire un rapporto di fiducia con le masse popolari e ridare legittimità al progetto fascista nella regione. Ci si comincia a interrogare sul problema della disoccupazione, istituendo uffici di collocamento e di assistenza, e convocando un convegno delle autorità fasciste della provincia per esaminare la condizione dei lavoratori in Campania. I sindacati fascisti iniziano a occuparsi delle crisi occupazionali che investono le officine ferroviarie del Mezzogiorno e le industrie meccaniche napoletane. Tuttavia, questi interventi non si configurano come l'avvio di un'autentica ricostruzione economica del Sud, bensì come parte di una strategia mirata alla restaurazione dell'egemonia politica e al rafforzamento del consenso nel Mezzogiorno.

Ancora una volta, nella storia meridionale, si assiste a un copione già noto: promesse parziali, interventi frammentari e operazioni simboliche che non affrontano le radici della marginalizzazione, ma cercano di contenere il disagio sociale attraverso concessioni minime. Un popolo stremato dalla crisi e affamato continua a reclamare ascolto e dignità, come faceva sin dai primi anni dell'Unità, ricevendo in cambio solo soluzioni di facciata e retoriche pacificatrici.

Con un balzo temporale di vent'anni, il 25 luglio 1943 segna ufficialmente la caduta del regime fascista. Tuttavia, nella narrazione scolastica e istituzionale della Liberazione, l'Italia appare, anche in questo caso, divisa: il Nord è celebrato come teatro della Resistenza armata antifascista, mentre al Sud la fine del fascismo viene attribuita quasi esclusivamente all'intervento degli Alleati. Questa visione parziale ha finito per oscurare molte storie locali di opposizione e di risveglio civile nel Mezzogiorno, rimosse o dimenticate da una memoria nazionale troppo selettiva.

Già qualche anno prima, nell'aprile dell'40 - alla vigilia dell'entrata in guerra - si percepiva il senso di apatia e distacco delle popolazioni meridionali nei confronti delle iniziative belliche fasciste. Le necessità erano altre, il popolo già affamato e fortemente disoccupato era preoccupato della pressione fiscale e delle terribili condizioni in cui viveva la popolazione meno abbiente. La guerra e la conquista non era un priorità. Gli esempi di insoddisfazione e di passività sono diversi nel meridione, ad esempio la popolazione lucana accoglieva la prospettiva della guerra come un destino cui non sia possibile sottrarsi, come una necessità fatale e ineluttabile¹⁶⁵; o in Puglia dove «la popolazione non desidera la guerra, la subisce¹⁶⁶.»

Nella notte tra il 23 e il 24 maggio 1940, le strade di Bari furono tappezzate di volantini antifascisti e antinazisti: un gesto simbolico ma di forte impatto, che segnava il primo segnale di una rinnovata opposizione al regime. Promossa dagli intellettuali e da alcuni esponenti socialisti ancora attivi in clandestinità, l'iniziativa rappresentava una voce isolata ma significativa contro la guerra imminente e il controllo totalitario.

Tuttavia, fu soprattutto nelle campagne che, fin dai primi mesi del conflitto, si manifestò un malcontento profondo. Il peso del fiscalismo oppressivo, le sperequazioni sociali e

¹⁶⁵ Ivi, 142

¹⁶⁶ Ivi, 143

l'assenza di prospettive reali contribuirono ad alimentare una crescente tensione tra le masse rurali. Come accaduto in precedenti momenti storici del Mezzogiorno, fu proprio dal mondo contadino che si accesero le prime scintille di protesta popolare. Le agitazioni, spesso spontanee e prive di una guida politica organizzata, esplosero con forza ma senza coordinamento. Anche dopo la caduta del regime fascista, nel luglio 1943, queste forme di protesta continuarono in maniera disarticolata, evidenziando una delle criticità strutturali del Sud: la debolezza dell'organizzazione e dell'incidenza politica delle forze antifasciste, incapaci – almeno inizialmente – di offrire una direzione unitaria al malcontento diffuso. Se da un lato l'entusiasmo popolare fu generalizzato, espresso attraverso l'assalto alle sedi dei fasci e la distruzione degli enti ammassatori, dall'altro le esigue élites antifasciste, colte di sorpresa dal crollo del regime e ancora legate alle dinamiche del prefascismo, non furono in grado di indirizzare quella mobilitazione verso obiettivi politici coerenti e organizzati.

Le manifestazioni e la risposta di liberazione fu diversa nei vari territori meridionali. A Napoli, il 26 luglio si svolsero spontanee manifestazioni soprattutto ad opera di donne e ragazzi. Si identifica la fine del fascismo con la fine della guerra e quindi con la fine dei bombardamenti e della fame. Ma la velocità con cui il regime è caduto non diede tempo allo ristabilirsi della normalità e ad una vera espulsione della politica fascista dalle istituzioni. Ad esempio, Francesco Araba ricorda che la mattina del 26 luglio, diversi antifascisti presero iniziativa di rimuovere e devastare la fotografia del Duce in un circolo di Sorrento, la polizia non esitò a intervenire arrestarli. Uguale una situazione nel pomeriggio del 27 che vede l'arresto di alcuni occupanti della sede del Mattino, dove venne arrestato l'intellettuale antifascista Italo De Feo¹⁶⁷. Napoli e la Campania in generale, sin dall'inizio della guerra fino allo sbarco degli alleati in Sicilia visse un clima politico e amministrativo equivoco, con le autorità compromesse dall'atteggiamento del regime e restie ad abbandonare quel *modus operandi*. In questo panorama caotico si va incontro all'armistizio e a quelle che passeranno alla storia come le «Quattro giornate di Napoli». La resistenza cittadina si sviluppò in realtà per tutto il mese di settembre 1943, articolandosi in forme diverse di opposizione, da quelle insurrezionali a quelle civili. Nella prima metà del mese si registrarono i primi episodi di reazione armata da parte di reparti militari; successivamente, prese corpo una

¹⁶⁷ Ivi, 147

resistenza collettiva e diffusa, espressa soprattutto nella protezione degli uomini ricercati dai tedeschi per la deportazione. Si trattava dei renitenti alla leva, coloro che non avevano risposto al bando di reclutamento imposto dopo l'armistizio, dando così vita a una significativa forma di disobbedienza di massa. Tale scelta, non violenta ma consapevole, può essere a buon diritto considerata una delle modalità della Resistenza che caratterizzarono il Mezzogiorno e l'Italia occupata. L'insurrezione vera e propria esplose a partire dal 26 settembre, in seguito ai rastrellamenti sistematici attuati dai tedeschi. La reazione popolare fu immediata: in tutta la città – nei quartieri centrali come in quelli periferici – si svilupparono forme spontanee di guerriglia urbana. Vi parteciparono uomini e donne, militari sbandati, giovani, adulti, cittadini di ogni estrazione sociale, uniti dalla volontà di cacciare l'occupante e i collaborazionisti fascisti. In tempi brevissimi – e proprio questa rapidità è uno degli elementi distintivi e, forse, dei meriti della Resistenza meridionale – si costituì un comando insurrezionale che assunse anche il ruolo di coordinamento politico delle azioni. In soli quattro giorni, la popolazione napoletana riuscì a liberare la città, costringendo le truppe tedesche e i fascisti locali alla ritirata. Il 1° ottobre 1943, quando gli Alleati entrarono a Napoli, trovarono una città già libera, frutto dell'azione autonoma e determinata di suoi abitanti¹⁶⁸.

Numerosi furono gli episodi di resistenza popolare e manifestazioni antifasciste in Campania durante l'estate del 1943. Tra i più significativi si ricordano gli assalti e la devastazione delle sedi fasciste a Nola, Arienzo, Casoria, Casavatore, Afragola, Cardito e Carditello. In altri centri, come Giugliano, Melito, Marano e Mugnano di Napoli, la protesta si manifestò in forme più pacifiche, ma non per questo meno rilevanti dal punto di vista simbolico e politico.

Anche la Puglia fu teatro di fermento civile. In particolare, a Bari e nella sua provincia, si registrarono manifestazioni studentesche, atti di sabotaggio contro simboli del regime e una fitta diffusione di volantini clandestini. Tra il 26 e il 29 luglio si susseguirono violente dimostrazioni, spesso sfociate in scontri tra militanti antifascisti e gruppi fascisti, repressi con durezza dalle forze dell'ordine. Né arresti, né provvedimenti di confino, né la costante pressione esercitata da un apparato poliziesco riuscirono,

¹⁶⁸ Associazione Nazionale Partigiani d'Italia. *Le Quattro Giornate di Napoli*. ANPI.

tuttavia, a spegnere l'ansia di libertà che percorreva larga parte della popolazione barese.

Questi episodi di rivolta e resistenza che attraversano il Mezzogiorno nell'estate del 1943 – dagli assalti alle sedi fasciste in Campania alle manifestazioni studentesche e popolari in Puglia – rivelano un Sud tutt'altro che passivo di fronte alla crisi del regime. Eppure, la frammentarietà di quelle mobilitazioni, la mancanza di un coordinamento politico maturo e la debolezza delle organizzazioni antifasciste meridionali segnalano anche la profondità della frattura tra masse popolari e struttura statale, una frattura che ha radici ben più antiche della caduta del fascismo stesso.

È proprio in questo vuoto di rappresentanza e coscienza politica che la riflessione di Antonio Gramsci si colloca con forza, non come risposta al crollo del regime, ma come analisi profetica e interna al periodo fascista stesso.

Per quanto Gramsci non pensasse a definirsi un meridionalista, e per quanto potesse essere propenso a simpatizzare per un Mezzogiorno visto nei termini salveminiiani, egli riteneva che l'asse meridionalista rappresentasse un momento importante della sconfitta della rivoluzione¹⁶⁹. Posta questa premessa, non si può non considerare quanto il pensiero gramsciano sia fondamentale per comprendere e agire sulla «la questione meridionale». Nel pensiero e nell'azione politica di Gramsci «la questione meridionale» costituì il nucleo centrale di una rivoluzione italiana intesa a trasformare in direzione socialista e comunista la società nazionale. Il suo ragionamento di base era quello che vedeva la possibilità di una rivoluzione solo in un *sistema di alleanze* più ampie, quella tra la classe operaia e la classe agricola, quella stessa alleanza che la propaganda fascista nel Meridione ha provato a distruggere. Questa classe contadina coincideva con il proletariato meridionale e dunque tale alleanza non poteva prescindere dalla rivoluzione sociale e dalle rivoluzione meridionale. Secondo l'intellettuale, la forza proletaria meridionale - isole comprese - rappresentava la seconda forza rivoluzionaria presente dopo quella operaia. I punti partenza della sua analisi sono due: che il fascismo aveva aggravato il divario tra Nord e Sud tramite, come già detto la propaganda anti-operaia; e che a differenza dell3 contadin3 settentrionali o del centro, quelli

¹⁶⁹ Lupo, Salvatore. "Storia Del Mezzogiorno, Questione Meridionale, Meridionalismo." *Meridiana*, no. 32 (1998):, 33.

meridionali non disponeva di esperienze organizzative autonome, rendendosi sensibili a cogliere l'appello all'unità con la classe operaia¹⁷⁰.

La costruzione di alleanze, punto centrale del progetto rivoluzionario, non poteva prescindere dalla *questione dell'egemonia*, la cui soluzione implicava una profonda rivoluzione culturale e morale. Solo attraverso una trasformazione intellettuale e morale delle masse sarebbe stato possibile porre le basi per un autentico processo rivoluzionario. Da ciò l'importanza che per Gramsci venivano ad acquisire gli intellettuali di tipo nuovo, animati dalla volontà di contrastare e di distruggere la presa degli intellettuali conservatori della tradizione politica sugli intellettuali medi e minori e conseguentemente sulle masse più dipendenti, meno autonome, e cioè su quelle contadine meridionali. Nell'analisi gramsciana Giustino Fortunato e Benedetto Croce rappresentavano quella tipologia di intellettuale dominante. Emblematica della visione ambigua e gerarchizzante che caratterizzava questa forma di egemonia culturale è la celebre definizione che lo stesso Croce dà del Mezzogiorno come «*paradiso abitato da diavoli*»¹⁷¹. In questa formula, il Sud viene raffigurato come terra mitica e incantata, ma anche intrinsecamente corrotta e viziosa. Si tratta di una rappresentazione che, pur riconoscendo la ricchezza culturale e paesaggistica del Mezzogiorno, ne cristallizza l'immagine in una dimensione morale negativa e atemporale, alimentando la percezione di un'alterità irriducibile rispetto al Nord. Proprio questo tipo di immaginario è ciò che Gramsci intendeva scardinare con il suo progetto di costruzione di una nuova egemonia culturale, capace di restituire al Sud la propria dignità storica e politica.

Secondo Gramsci, gli comunisti avrebbero dovuto abbandonare la strategia della forza per adottare quella del consenso, rivolgendo la propria attenzione in particolare agli intellettuali. Il fascismo, infatti, metteva in evidenza l'esistenza di una profonda frattura tra la retorica dell'unità nazionale e la reale condizione morale e intellettuale del Paese. Di fronte a tale scenario, l'obiettivo doveva essere la formazione di una nuova classe di intellettuali, in grado di cogliere le potenzialità insite nelle situazioni di crisi e di orientare le trasformazioni sociali verso un nuovo ordine. Si trattava, tuttavia, di un progetto a lungo termine, fondato non su rotture improvvise, ma su lente e continue

¹⁷⁰ Giuliano Minichiello, *Meridionalismo*, 46

¹⁷¹ Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Torino: Einaudi, 2017)

trasformazioni, poiché il gruppo intellettuale, più di ogni altro, richiede tempi lunghi per consolidarsi e svilupparsi¹⁷². Per Gramsci, la cultura rappresentava la chiave di volta della rivoluzione: non come sistema unitario e omogeneo di significati condivisi, ma come corpo vivente, dinamico, caratterizzato da molteplici articolazioni e continue metamorfosi. Il suo interesse per la cultura popolare era profondo e intrinsecamente politico. Il folklore, infatti, non veniva interpretato come residuo di un passato arcaico, bensì come spazio di tensione e confronto tra forme culturali diverse. Attraverso l'analisi della cultura «dal basso», era possibile cogliere la molteplicità interna del tessuto sociale e le trasformazioni generate dall'interazione con la cultura prodotta dall'intellettuali.¹⁷³In questa prospettiva, la cultura popolare diventava uno strumento privilegiato per decostruire l'egemonia dominante e aprire spazi di contro-egemonia.

L'idea di colonia interna è ben descritta anche dal pensiero gramsciano. L'autore utilizza l'immaginario della «*colonia interna*» in cui le risorse e la gestione politica erano accentrate al di fuori del territorio in oggetto, lasciando così il Sud in una condizione di arretratezza e di dipendenza. Si evidenzia come l'Unità d'Italia, che sarebbe servita non solo a creare una Nazione ma avrebbe anche aiutato una parte della stessa a modernizzarsi e ad uscire da quello stato arcaico e feudale in cui si ritrovava, non avviene su una base di uguaglianza ma come «egemonia del Nord sul Mezzogiorno». Secondo Gramsci:

«Lo Stato italiano è stato una dittatura feroce che ha messo a ferro e fuoco l'Italia meridionale e le isole, squartando, fucilando, seppellendo vivi sia i contadini poveri che scrittori salariati, tentarono d'infamare col marchio di briganti [...]. Il Nord era una piovra che si arricchiva a spese del Sud [...] il suo incremento economico-industriale era in rapporto diretto con l'impoverimento dell'economia e dell'agricoltura meridionale.¹⁷⁴»

Concludendo il progetto di Gramsci voleva riprendere e rilanciare quel percorso interrotto dal liberalismo: incorporare il Sud nello Stato nazionale. Ma proprio perché

¹⁷² Urbinati, Nadia. "Le passioni e la politica. Il Meridione di Antonio Gramsci." *Studi Storici* 37, no. 2 (1996), 7

¹⁷³ Ivi, 11

¹⁷⁴ Antonio Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, 1920. In "Gramsci e la questione meridionale", citato in I Nuovi Vespri, "Gramsci: 'Lo Stato italiano è stato una dittatura feroce...'", pubblicato il 19 febbraio 2021,

egli non considerava il Sud come un semplice problema locale, il Meridione assumeva per lui il valore di una categoria capace di rappresentare l'intera nazione

«La rivoluzione nazionale o sarà meridionale o non sarà¹⁷⁵.»

4.1.4 Ricostruzione, Cassa per il Mezzogiorno e nuove disuguaglianze

La fine della guerra segna il rientro in patria di migliaia di reduci, molti dei quali tornano a essere braccianti e contadini in un Mezzogiorno più povero e marginalizzato di prima. Le campagne meridionali si trasformano nuovamente in luoghi di forte tensione sociale: nelle aree a tradizionale struttura latifondistica, la presenza di masse disoccupate alimenta movimenti di occupazione delle terre, inizialmente spontanei, poi sempre più organizzati grazie all'azione dei sindacati. Nell'ottobre del 1944, il Ministero dell'Agricoltura emana un decreto – poi perfezionato nel 1946 – che regola l'assegnazione delle terre incolte e mal coltivate, spingendo i braccianti a intensificare le occupazioni. In questo clima sembrava riemergere, con rinnovata energia, lo spirito di rivendicazione che aveva animato i Fasci siciliani sul finire dell'Ottocento.

In questo quadro, il mondo contadino che durante il ventennio fascista aveva sperimentato forme pervasive di irreggimentazione e controllo, venne improvvisamente esposto a espressioni libere di vita politica. I contadini e i operai, tramite l'azione congiunta dei sindacati e dei partiti politici, entrarono nella lotta politica attiva, trovando in questi spazi una nuova possibilità di rappresentanza e di partecipazione. Le organizzazioni sindacali, articolate su basi ideologiche differenti – dai democristiani ai comunisti, fino ai socialisti – offrirono una pluralità di linguaggi e orizzonti ideali. Sebbene le lotte condotte in quegli anni non abbiano prodotto risultati immediatamente quantificabili in termini economici o statistici, esse furono di fondamentale importanza per la nascita della democrazia repubblicana, contribuendo a scardinare le resistenze conservatrici ancora radicate nei ceti dominanti e nelle istituzioni locali.

È in questo contesto che si colloca la strage di Portella della Ginestra, episodio emblematico della fragilità democratica italiana nel secondo dopoguerra. Il 1° maggio

¹⁷⁵ Questa intuizione si deve a Guido Dorso, intellettuale che Antonio Gramsci menziona nella sua riflessione sulla necessità di una nuova classe dirigente e culturale, capace di trasformare radicalmente gli assetti politici e sociali del Paese.

1947, 13 contadini provenienti da tre comuni della provincia di Palermo si radunano a Portella per celebrare la festa del lavoro. Solo pochi giorni prima, il Blocco del Popolo – coalizione formata da PCI, PSI e Partito d’Azione – aveva ottenuto un successo significativo nelle elezioni regionali del 20 aprile, conquistando il 30,38% dei voti e 29 seggi all’Assemblea Regionale Siciliana¹⁷⁶. Questo risultato, maturato in un clima di forte mobilitazione popolare, suscitò preoccupazione e aperta ostilità da parte dei grandi proprietari terrieri, dei settori conservatori e di parte dell’apparato statale. Durante la manifestazione, alla quale partecipano circa 1.500 persone, viene improvvisamente aperto il fuoco con mitragliatrici per circa un quarto d’ora: undici persone vengono uccise e sessantacinque ferite. L’attacco viene attribuito alla banda del noto fuorilegge Salvatore Giuliano, che intendeva lanciare un messaggio chiaro e sanguinoso sulla distribuzione effettiva del potere nelle campagne siciliane. Ma la sua responsabilità diretta, pur indiscutibile nell’esecuzione materiale, non basta a spiegare la portata politica dell’accaduto. Secondo numerosi storici – tra cui Paul Ginsborg, Nicola Tranfaglia e Giuseppe Casarrubea – la strage fu tutt’altro che un gesto isolato. Essa rappresenterebbe l’avvio di una strategia della tensione *ante litteram*, volta a fermare l’avanzata della sinistra e a reprimere le rivendicazioni contadine. Le ricostruzioni più accreditate parlano di connivenze istituzionali, mandanti politici e persino di una regia internazionale, con il coinvolgimento degli Alleati sbarcati in Sicilia nel 1943, interessati a stabilizzare l’area nel quadro della nascente Guerra Fredda e a contenere l’influenza socialista¹⁷⁷. Come diretta conseguenza di questo clima di tensione e violenza, nel maggio del 1947, il presidente del Consiglio Alcide De Gasperi forma un nuovo governo gettando le basi per quella che sarà, con le successive elezioni del 1948, la lunga stagione dell’egemonia democristiana nella storia repubblicana italiana, destinata a durare per decenni. La strage di Portella, in tal senso, assume un significato storico e simbolico decisivo: è il momento in cui si chiude la possibilità di una piena apertura democratica e si inaugura una traiettoria politica centrata sulla stabilità, ma costruita sulla repressione delle istanze sociali e sulla marginalizzazione delle classi popolari meridionali.

¹⁷⁶ Assemblea Regionale Siciliana, *Elezioni dell’Assemblea Regionale Siciliana del 20 aprile 1947: Risultati ufficiali*, Palermo: ARS, 1947. Consultabile presso l’Archivio Storico dell’Assemblea Regionale Siciliana

¹⁷⁷ Ferrari, Paolo. 2025. *Portella della Ginestra, 1° maggio 1947: Documenti sulla strage*.

Il 18 aprile 1948, si svolgono le prime elezioni della nascente Repubblica italiana, con la netta vittoria elettorale, la Democrazia Cristiana assume la guida del nuovo governo, consolidando un controllo pressoché assoluto sulla macchina statale e inaugurando una stagione politica caratterizzata da un sistema semi-monopolistico della rappresentanza e della gestione della cosa pubblica. L'ascesa democristiana, sostenuta da un'ampia alleanza internazionale antisocialista e da una fitta rete di potere territoriale, segna una profonda ridefinizione degli equilibri politici nazionali, destinata a durare per decenni.

Nel frattempo, le tensioni sociali nelle campagne del Mezzogiorno non si attenuano. Nel 1949, l'uccisione di tre contadini a Melissa, in Calabria, durante una manifestazione per l'occupazione delle terre, da parte della polizia, riporta drammaticamente all'attenzione dell'opinione pubblica e delle istituzioni il problema agrario. Anche in questo caso, le rivendicazioni sociali degli braccianti vengono percepite non come richieste legittime di giustizia e redistribuzione, ma come minacce all'ordine pubblico. Lo Stato risponde non con il riconoscimento pieno dei diritti, ma con una logica di contenimento, spesso repressiva. Tuttavia, il governo non può più ignorare il malcontento diffuso, e nel tentativo di disinnescare le tensioni sociali, vara un piano di riforma agraria, che mira a trasformare in senso strutturale il regime fondiario del Sud. Si avvia così il processo di superamento giuridico del latifondo, almeno dal punto di vista della distribuzione formale della proprietà.

La prima misura significativa è rappresentata dalla «Legge Sila» (12 maggio 1950), che interviene in Calabria, seguita pochi mesi dopo, nell'ottobre dello stesso anno, dalla cosiddetta «Legge Stralcio», che estende l'intervento riformatore alle altre regioni meridionali, comprese le isole¹⁷⁸. Questa operazione rappresenta una svolta istituzionale importante, segnando l'inizio di una fase di riorganizzazione dell'assetto agrario e della struttura proprietaria nel Sud Italia. Inoltre, vennero istituiti gli *Enti di riforma*, destinati non solo a governare la distribuzione delle quote di terra ma anche a fornire assistenza tecnica e finanziaria ai contadini assegnatari. Si calcola che fra il 1950 e il 1960 oltre 417000 di terra fossero di proprietà di contadini e braccianti¹⁷⁹. I risultati di queste riforme furono di respiro sociale, ma con un effetto economico limitato: da un lato si

¹⁷⁸Piero Bevilacqua, *Breve storia dell'Italia meridionale*, 97

¹⁷⁹ Ibidem

apriva la strada all'emergere di nuovi gruppi sociali e si permetteva a molte famiglie contadine di realizzare il sogno di possedere un pezzo di terra, garantendo loro un fondo da cui ricavare redditi autosufficienti; dall'altro, pur dando origine a nuove piccole aziende coltivatrici, la riforma non si rivelò una leva capace di trasformare la struttura economica del Mezzogiorno né di correggere il dualismo tra un Nord industriale e un Sud agricolo. L'agricoltura, infatti, rappresentava un settore sempre meno decisivo nella formazione del reddito nazionale. Si trattò dell'ennesima riforma che, sebbene offrisse qualcosa a chi prima non aveva nulla, continuava a relegare il Mezzogiorno alla sola dimensione agricola, mentre il Settentrione e l'Europa avanzavano verso un'economia industriale. Mancava uno sforzo strutturale per uscire dall'instabilità e dalla precarietà del sistema rurale e per permettere anche al Sud di affacciarsi a un'economia industriale stabile. Sembra quasi che vi fosse una volontà intrinseca, da parte del sistema politico, di mantenere i meridionali chiusi nelle campagne, offrendo loro solo soluzioni temporanee e parziali, capaci di tamponare la loro condizione precaria ma non di risolverla in modo definitivo.

Dal punto di vista politico, queste iniziative consentirono allo Stato, attraverso gli enti di riforma — veri e propri partiti di Stato — di insediarsi nelle campagne, tessendo per la Democrazia Cristiana una fitta rete assistenziale e clientelare. Questo sistema discriminava i contadini appartenenti ad altre fedi politiche, richiedendo alla assegnazione dei terreni una piena adesione politica e ideologica allo schieramento cattolico. Ancora una volta, l'apparato statale non mostrò alcuno sforzo reale nel promuovere tra le popolazioni meridionali una coscienza identitaria e nazionale. Al contrario, i meridionali venivano trattati come pedine all'interno di una strategia politica orientata esclusivamente alla raccolta del consenso elettorale¹⁸⁰.

Per quanto riguarda l'aspetto industriale del Meridione, esso uscì gravemente danneggiato dallo scontro bellico, e la politica di ricostruzione fu avviata tardi e con lentezza, a differenza di quanto avvenne per l'apparato industriale del Nord. Lo Stato non si assunse mai una reale responsabilità in merito.

¹⁸⁰ Ivi, 98-99

Fu solo nel 1950, lo stesso anno della riforma agraria, che i dirigenti politici intervennero per cercare di correggere i dati dello sviluppo industriale, che minacciavano di riproporre la storica frattura dualistica del paese. Il 10 agosto di quell'anno venne istituita la Cassa per il Mezzogiorno, dotata di risorse finanziarie specifiche, con l'obiettivo di promuovere politiche mirate per sostenere le economie e le strutture sociali dell'Italia meridionale. Pur nascendo dall'impulso degli intellettuali appartenenti a diverse aree politiche e rappresentando un atteggiamento di interesse riformatore verso il Sud, l'azione della Cassa si inseriva in un panorama di interventi frammentari, episodici, e privi di un respiro strutturale. Ancora una volta, il Mezzogiorno veniva trattato come un'eccezione, come un corpo «altro» rispetto alla Nazione, su cui intervenire in modo accessorio e non nell'ambito di una visione complessiva dello Stato.

La Cassa per il Mezzogiorno avviò un'attività di credito agricolo agevolato, erogato alle imprese attraverso istituti specializzati come l'Istituto per lo Sviluppo Economico dell'Italia Meridionale, l'Istituto Regionale per il Finanziamento delle Industrie in Sicilia e il Credito Industriale Sardo. Inoltre, elaborava piani di riforma che realizzava tramite strumenti specifici e mirati. Nella sua prima fase, la Cassa concentrò i propri sforzi soprattutto sull'agricoltura e sul settore infrastrutturale: vennero costruite strade, acquedotti, fognature e linee elettriche. Lo spirito che animava queste iniziative era quello di creare le condizioni di base per un decollo industriale del Mezzogiorno¹⁸¹. Senza infrastrutture e servizi essenziali, infatti, non era possibile immaginare la nascita di una moderna economia secondaria. A novant'anni dall'Unità d'Italia, il Meridione doveva ancora essere dotato dei servizi basilari. Dopo decenni di retorica sull'arretratezza strutturale del Mezzogiorno, lo Stato sembrava finalmente riconoscere le proprie responsabilità, cercando di fornire al Sud quella modernità che il Nord aveva già conquistato da tempo. Queste trasformazioni comportarono costi ingenti e richiesero notevoli risorse, spesso destinate alla costruzione di infrastrutture in aree remote — interventi che avrebbero dovuto essere avviati già con l'annessione del Sud al Regno d'Italia. In contrasto con quanto afferma Piero Bevilacqua, quelle strade nei paesi più isolati non andavano abbandonate, ma costruite progressivamente lungo i novant'anni di storia nazionale. Il Mezzogiorno era già vittima di uno svuotamento costante dell

¹⁸¹ Ivi, 101

giovani menti e braccia, costrette ad abbandonare la propria terra perché lo Stato non aveva garantito loro le condizioni minime per poter vivere dignitosamente nel luogo in cui erano nati.

Nel 1957 si inaugura una nuova fase della politica di intervento, orientata direttamente alla creazione di economie industriali nel Mezzogiorno. In quegli anni era ormai evidente come la crescita dei settori industriali del Nord, favorita da un costante incremento delle esportazioni internazionali, stesse accentuando il divario economico tra le due aree del paese a un ritmo sempre più rapido. La soluzione adottata prevedeva che le amministrazioni dello Stato riservassero alle imprese meridionali il 30% delle forniture e delle lavorazioni messe a concorso. Inoltre, alle regioni meridionali doveva essere destinato il 40% degli investimenti effettuati dalle amministrazioni pubbliche. Le imprese industriali a partecipazione statale, infine, erano obbligate a localizzare nel Sud il 60% dei nuovi impianti produttivi. Sempre a partire da quegli anni venne autorizzata la costituzione di consorzi tra enti locali per la creazione e la gestione di «aree di sviluppo» industriali¹⁸². La crescita industriale nel Mezzogiorno si concentrò in poche aree regionali, realizzata prevalentemente grazie all'iniziativa dell'industria pubblica o all'intervento di imprese già attive nel Nord. In Puglia fu costruito il quarto centro siderurgico nazionale a Taranto, mentre a Brindisi sorsero importanti complessi chimici e petrolchimici. Oltre al territorio pugliese, vennero sviluppati altri grandi poli industriali: in Sardegna, nelle aree di Cagliari, Sassari e Porto Torres, con impianti petrolchimici e industrie della carta; a Gela, con l'insediamento di un complesso petrolifero che portò alla nascita della raffineria ANIC; nei pressi di Siracusa, con la raffineria Sincat. In Campania, si registrò una forte presenza dell'industria pubblica, in particolare dell'IRI: nelle sue imprese era impiegato il 90% della forza lavoro attiva nel settore industriale pubblico regionale, pari a circa 60.000 lavoratori su un totale regionale di 70.000¹⁸³. I risultati di una spesa pari a novantamila miliardi di lire furono nettamente inferiori alle aspettative. Si pensava che, investendo in alcune aree strategiche, si potesse attivare un processo di sviluppo spontaneo, un contagio industriale in grado di espandersi nel territorio circostante. Tuttavia, questo effetto non si verificò, o almeno non con i risultati sperati. Le imprese che si insediavano nel

¹⁸² Ivi, 103

¹⁸³ Ibidem

Mezzogiorno erano spesso emanazioni di grandi gruppi nazionali, i cui centri decisionali e operativi rimanevano saldamente localizzati nelle regioni del Centro-Nord. Di conseguenza, la dirigenza e il personale tecnico erano in larga parte esterni al territorio, e le scelte produttive venivano orientate in funzione dell'interesse della casa madre, non del contesto locale. Le industrie impiantate nel Sud, inoltre, causarono danni profondi, i cui effetti si avvertono ancora oggi: disastri ambientali, aumento dei tassi di incidenza di tumori e altre patologie legate all'inquinamento industriale. A fronte di tutto ciò, la popolazione locale non ne ha ricavato alcun reale beneficio economico o sociale. Le operaie meridionali si rivelarono sacrificabili, senza alcuna prospettiva di riscatto o di ascesa nei ruoli dirigenziali. In più, la presenza dei grandi stabilimenti mise in crisi le realtà produttive locali, soprattutto a causa dell'assorbimento di quella poca manodopera specializzata disponibile, indebolendo così ulteriormente il tessuto industriale autonomo del territorio.

L'industria veniva letteralmente «calata dall'alto», estranea e spesso ostile alla logica dello sviluppo endogeno, rappresentando l'ennesimo esempio, nella storia del paese, di una lettura superficiale e non partecipata delle reali necessità e potenzialità del territorio. Al Sud, dunque, le possibilità erano sostanzialmente due — entrambe imposte dall'esterno: da un lato, la relegazione esclusiva al mondo agricolo; dall'altro, l'insediamento di un'industria pesante, la cui direzione economica e strategica restava saldamente nelle mani di centri decisionali situati altrove. In nessuno dei due casi si offriva al Mezzogiorno l'opportunità di costruire un'autonoma traiettoria di sviluppo e di trarne un reale guadagno.

Il grande processo economico fu accompagnato da un'imponente emigrazione di massa dal Sud. Si stima che, tra il 1946 e il 1976, oltre quattro milioni di persone abbiano lasciato il Mezzogiorno.¹⁸⁴Ripresa a pieno ritmo dopo la guerra, l'emigrazione inizialmente seguì i tradizionali percorsi — interrotti durante il fascismo — verso gli Stati Uniti e l'America Latina, ma si aprirono anche nuove rotte internazionali, come il Canada e l'Australia. Con il Trattato di Roma del 1957, che favoriva la libera circolazione dei lavoratori all'interno dei paesi della CEE, si svilupparono nuove traiettorie migratorie verso Francia, Germania, Svizzera e Belgio. In particolare, in Germania, i migranti italiani divennero noti come *Gastarbeiter*, termine che significa

¹⁸⁴ Ivi, 111

«lavoratore ospite» e che indicava la lavoratori stranieri impiegati temporaneamente nel paese grazie ad accordi bilaterali. Ma l'emigrazione non fu soltanto esterna: si assistette anche a un forte movimento migratorio interno, con un esodo massiccio dal Mezzogiorno verso le regioni del cosiddetto «triangolo industriale» del Nord Italia alla ricerca di lavoro e migliori condizioni di vita. Secondo i dati del censimento nazionale del 1971 circa il 17% della popolazione residente nell'Italia centro-settentrionale era nato al Sud.

Riprendendo le parole di Rossi-Doria si fotografa la situazione del paese:

«Applicando agli emigrati i metodi di calcolo usati nella stima degli animali da lavoro, ogni uomo è costato a chi lo ha allevato, e quindi alle regioni meridionali, da cinque a otto milioni di lire. Il capitale ceduto, pertanto può essere valutato tra i venti e trentamila miliardi di lire, equivalenti al doppio di quanto lo stato ha speso nel Mezzogiorno dal 1950 in poi.»

Il Sud continuava a essere un enorme serbatoio di braccia e intelligenze messo a disposizione di un'altra parte del Paese. Lo Stato non fu in grado nemmeno di garantire un minimo di assistenza a chi migrava: tutto fu lasciato al caos, senza alcun supporto organizzato. Non si riuscì neppure a istituire un treno speciale che alleviasse, almeno in parte, i disagi del viaggio per migliaia di famiglie povere, costrette ad abbandonare la propria terra.

Già a metà degli anni Cinquanta il tasso migratorio si attestava attorno agli 8 migranti ogni mille abitanti, ma nel 1962 raggiunse un picco di 15 per mille. Nel corso della prima metà degli anni Sessanta, il Nord-Ovest registrò un saldo migratorio positivo superiore al 13 per mille, mentre il Mezzogiorno riportava un saldo negativo di circa -10 per mille, e il Nord-Est di circa -3 per mille. In quegli anni si stima che un meridionale su cento lasciasse il Sud per trasferirsi al Nord. Questa tendenza proseguì con intensità costante fino alla metà degli anni Settanta, mantenendosi su valori prossimi al 10 per mille, con un flusso prevalente dal Sud verso il Nord-Ovest. Anche il Nord-Est iniziò progressivamente a registrare un saldo migratorio positivo. Tuttavia, con la grande crisi economica della metà degli anni Settanta, i flussi interni diminuirono sensibilmente e il tasso migratorio interregionale entrò in una fase discendente, stabilizzandosi attorno al 5

per mille¹⁸⁵. Una volta giunti nel «grande Nord», la realtà che si presentava era tutt'altro che accogliente. Affittare una casa era spesso impossibile, e quando lo era, le condizioni abitative e igienico-sanitarie risultavano pessime. Le condizioni sociali in cui vivevano molti meridionali erano paragonabili a quelle del bestiame: oggetto di insulti, emarginazione e disprezzo da parte di una popolazione settentrionale che, tuttavia, costruiva la propria prosperità proprio sul lavoro sottopagato e instabile di quella manodopera meridionale.

Negli anni a seguire il trend non sembra cambiare. Ad esempio, nel 1993 circa 120.000 persone emigrarono dal Mezzogiorno verso il Centro-Nord, mentre 88.000 compirono il percorso inverso, determinando un saldo migratorio negativo di circa 30.000 unità per il Sud. Si tratta di un dato significativo, soprattutto se inserito nella traiettoria storica dei flussi migratori interni che, nel corso di tutto il secondo dopoguerra, hanno mantenuto una direzione pressoché costante e un'intensità rilevante. Basti pensare che nel solo decennio degli anni Novanta il Mezzogiorno ha registrato un saldo migratorio negativo complessivo pari a circa 600.000 unità. Sebbene inferiore rispetto agli esodi di massa delle decadi precedenti, tale cifra conferma la persistenza strutturale del fenomeno. A partire dal 1997, tuttavia, si assiste a un rinnovato incremento dei flussi in uscita. Nel 1999, ad esempio, furono ben 160.000 le persone che si trasferirono dal Mezzogiorno al Centro-Nord, contro appena 84.000 movimenti in senso contrario, con un saldo migratorio negativo che toccò le 77.000 unità. Questo dato segnala con chiarezza il ri-acuirsi del divario: mentre il numero di meridionali in uscita cresce in maniera evidente, il flusso di rientro resta pressoché invariato, aggravando così il saldo complessivo¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Gianfranco. "Nuove migrazioni. Il trasferimento di forza lavoro giovane e qualificata dal Sud al Nord." *Il Mulino - Rivisteweb*, fasc. 4 (luglio-agosto 2005).

¹⁸⁶ Ibidem

Conclusioni - Sguardi sul Sud: tra storia e immaginario nazionale

In definitiva, la ricostruzione storico-critica della traiettoria del Mezzogiorno tra il 1860 e la fine del Novecento consente di cogliere la profondità e la persistenza di una subordinazione strutturale che non può essere interpretata esclusivamente attraverso le categorie dello sviluppo economico diseguale o del ritardo modernizzatore. Al contrario, essa si configura come l'esito di un complesso dispositivo storico, politico e culturale che ha progressivamente naturalizzato la distanza tra Nord e Sud, iscrivendola nell'orizzonte stesso della nazione. Il Mezzogiorno, non è mai stato letto come componente attiva del paese, ma come oggetto passivo su cui attivare pratiche disconnesse e discontinue, costruito discorsivamente come «Altra internò» necessario alla definizione dell'identità nazionale dominante, secondo una logica binaria che ha contribuito a consolidare forme di gerarchizzazione territoriale e culturale. Questa marginalizzazione non è il risultato di una semplice inadeguatezza locale rispetto ai processi di modernizzazione, ma il prodotto di dinamiche storiche stratificate che intrecciano centralismo statale, razionalità amministrativa, strategie di controllo politico e rappresentazioni culturali stigmatizzanti. L'egemonia del Nord, legittimata da una narrazione progressista e lineare della storia unitaria, ha agito da principio ordinatore nell'invisibilizzare o delegittimare forme autonome di espressione, resistenza e progettualità meridionali. L'elaborazione intellettuale della «questione meridionale», pur nelle sue diverse articolazioni teoriche – dal meridionalismo liberale a quello socialista a alla lettura gramsciana – ha rappresentato un tentativo fondamentale di decostruzione critica di tale egemonia e di riappropriazione del Mezzogiorno come soggetto storico complesso.

Alla luce di questa lettura, il Mezzogiorno emerge non soltanto come area geografica sottosviluppata, ma come spazio paradigmatico in cui si riflettono – e si rivelano – le tensioni profonde della modernità italiana.

Capitolo 5 - Un altro immaginario è possibile - il pensiero meridiano

«Pensiero meridiano è quel pensiero che si inizia a sentire laddove inizia il mare, quando la riva interrompe gli integrità della terra, quando si scopre che il confine non è un luogo dove il mondo finisce, ma quello dove i diversi si toccano e la partita del rapporto con l'altro diventa difficile e vera»¹⁸⁷.

Il punto di partenza di Cassano è uno: pensare la modernità alla luce del Sud e non quest'ultimo come vittima o oggetto della modernità stessa. Pensare il sud vuol dire quindi che il Sud è il soggetto del pensiero¹⁸⁸ e non oggetto: il sud non deve essere analizzato come un corpo estraneo da sguardi esterni, il Sud deve essere osservato dai suoi stessi occhi e fondare la sua autonomia.

«Pensiero meridiano vuol dire fondamentalmente questo: restituire al Sud l'antica dignità di soggetto del pensiero, interrompere una lunga sequenza in cui esso è stato pensato da altri»¹⁸⁹.

Un Meridione capace di elaborare un pensiero critico su sé stesso non può limitarsi a reiterare le tradizioni che ne hanno storicamente definito l'identità. Il *«pensiero meridiano»* deve assumersi la responsabilità di esercitare una severa autocritica, opponendosi attivamente alle logiche distorte che hanno contribuito alla sua marginalizzazione. È necessario decostruire la narrazione di un Sud metastorico e mitizzato, spesso promossa dalli stessi meridionali, e contrastare una modernità apparente che ha ridotto il Mezzogiorno a un territorio ambivalente: da un lato paradiso turistico, dall'altro incubo mafioso. Queste due rappresentazioni, anziché contraddirsi, risultano complementari, in quanto incarnano rispettivamente la dimensione legale e quella illegale dello spazio subalterno assegnato al Sud nei processi di sviluppo nazionale. Il Sud ha inseguito un modello di modernizzazione estraneo alle sue specificità storiche e culturali, pagando il prezzo dell'alienazione e della svendita del proprio patrimonio territoriale e sociale.

¹⁸⁷ Franco Cassano, *Il pensiero meridiano* (Bari: Laterza, 1996), 6.

¹⁸⁸ Ivi, 3

¹⁸⁹ Ibidem

Si è costruita una finzione a basso costo che ha devastato l'ambiente e disgregato le comunità locali, fino a trasformare il Meridione in una maschera di sé stesso. Questo rincorrere *modelli esogeni* rappresenta il tributo imposto a tutti i Sud del mondo per poter partecipare al «gioco dei grandi». L'impulso illuminista che avrebbe dovuto traghettare il Mezzogiorno verso un'industrializzazione analoga a quella del Nord si è rivelato fallimentare, lasciando in eredità solo detriti ambientali e architetture dissonanti. Tutto è stato reso vendibile, anche la retorica di un Sud fermo nel tempo, divenuta una merce seducente per un turismo *mordi-e-fuggi* incapace di coglierne la complessità.

Il pensiero meridiano vuole costruire una «*nuova grammatica*», sfidando chi pensa che il destino del mondo possa essere solo lo sviluppo e la modernità, in termini capitalistici e vendibili. Vuole riaffermare che al monoteismo della tecnica esiste un'altra risposta possibile che da conto alla «*molteplicità delle vie e agli infiniti nomi di Dio*»¹⁹⁰. Ciò che la modernità capitalista interpreta come vincoli o limiti dovrebbe essere riletto come una rete di legami, possibilità, credenze e pratiche sedimentate.

Il pensiero meridiano si propone come uno spazio critico capace di custodire e valorizzare forme di vita alternative, in cui persiste una possibilità di sottrazione alla *secolarizzazione infinita* che mira a recidere ogni vincolo simbolico e comunitario. In questo senso, esso si configura come un *archivio di resistenze alla mercificazione generalizzata*, orientato a rintracciare, nelle culture subalterne, strumenti per pensare e abitare il futuro al di là delle logiche dominanti. La sua genealogia si radica in uno spazio di frattura e transizione: il «*mare*». Quest'ultimo, luogo ambivalente per eccellenza, è da secoli ciò che spinge i soggetti ad abbandonare la propria terra in cerca di un altrove, spesso percepito come promessa di rinnovamento. Eppure, questo stesso movimento di fuga e desiderio è sempre accompagnato da un ritorno simbolico o reale verso un' «*Itaca originaria*», che rappresenta non solo il luogo dell'identità, ma anche la possibilità di una nuova fondazione. Il pensiero meridiano riconosce l'ambivalenza costitutiva del reale, quell'intreccio di emancipazione e sradicamento che attraversa le moltissime «Ulisse» contemporanee: soggetti spinti a partire, milioni di figli e figlie che non riescono — o non possono — radicarsi in un solo luogo, sospesi tra desiderio di altrove e nostalgia di appartenenza.

¹⁹⁰ Ivi, 6.

«La chiave sta nel ri-guardare i luoghi, nel duplice senso di aver riguardo per loro e di tornare a guardarli»¹⁹¹.

5.1 Lentezza e resistenza: il tempo come forma di critica alla modernità

La raccolta di saggi di Franco Cassano si apre con un elogio della lentezza, intesa non come semplice opposizione al ritmo accelerato della modernità, ma come forma di *esistenza alternativa*, oggi sempre più marginalizzata. Questa pratica del tempo, ormai relegata ai margini della vita sociale, sopravvive nei gesti lenti delle anziane che percorrono le vie dei piccoli paesi e nei movimenti erratici dei cani randagi, figure che incarnano una quotidianità sottratta alla logica dell'efficienza e della produttività. In questo senso, l'analisi di Cassano può essere letta alla luce della teoria dell'accelerazione sociale elaborata da Hartmut Rosa, secondo cui le società moderne si fondano su un regime di «*stabilizzazione dinamica*»¹⁹²: esse necessitano di una crescita materiale costante, di continuo sviluppo tecnologico, di innovazione culturale e mobilitazione politica non per cambiare, ma per mantenere il proprio *status quo*. In tale contesto, Rosa individua tre dimensioni fondamentali dell'accelerazione: quella *tecnica*, che riguarda la compressione dei tempi nei processi orientati a uno scopo (come trasporti e comunicazioni); quella *sociale*, che si manifesta nel rapido mutamento di istituzioni, modelli familiari, relazioni e stili di vita (passando da un ritmo intergenerazionale a uno intragenerazionale); e infine l'accelerazione del *ritmo di vita*, che porta a concentrare sempre più attività nel minor tempo possibile. Cassano, pur non affrontando direttamente la teoria di Rosa, condivide la diagnosi di una modernità fondata sull'urgenza e sulla discontinuità, e propone la lentezza come forma di conoscenza, di cura dei legami e di recupero del senso del limite. In questo senso il pensiero meridiano si può leggere come un tentativo di articolare una risposta culturale e simbolica a quella «*società dell'accelerazione*» descritta da Rosa.

¹⁹¹ Ivi, 9.

¹⁹² Giorgio Fazio, Estelle Ferrarese, e Stefano Petrucciani, "Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa," *Iride* 30, n. 81 (maggio-agosto 2017): 435–443.

«Questo pensiero lento è l'unico pensiero, l'altro è il pensiero che serve a far funzionare la macchina, che ne aumenta la velocità, che si illude di poterlo fare all'infinito. Il pensiero lento offrirà ripari ai profughi del pensiero veloce, quando la macchina inizierà a tremare sempre di più e nessun saper riuscirà a soffocare il tremito. Il pensiero lento è la più antica costruzione antisismica.¹⁹³»

È proprio nella lentezza che la soggetto trova lo spazio per pensare, per innovarsi e per riscoprirsi, ricucendo le esperienze vissute all'interno della propria traiettoria biografica. Solo in una temporalità dilatata è possibile attribuire senso agli eventi, intrecciarli con la memoria e costruire narrazioni che diano coerenza alla propria esistenza. Al contrario, la velocità — intesa come rincorsa incessante verso un «nuovo» sempre più astratto e svincolato dal contesto — tende a spezzare i legami con il passato, compromettendo la possibilità di una proiezione consapevole nel futuro. L'individuo, disancorato dalla propria storia, si trova così a navigare in un presente continuo e frammentato, privo di profondità temporale e relazionale.

La critica al paradigma modernista di matrice illuminista non si configura come un'apologia di passati statici o come una negazione aprioristica del cambiamento. Piuttosto, essa si fonda su una contestazione della preminenza attribuita allo sviluppo accelerato — tecnologico, economico e infrastrutturale — che tende a imporsi come criterio universale di progresso, prescindendo dalle specificità storiche, sociali e culturali dei contesti. L'assunto secondo cui l'innovazione debba costituire il motore indiscusso del miglioramento ignora il fatto che le trasformazioni sociali e simboliche richiedono tempi lunghi, sedimentazioni lente, e non possono essere subordinate ai ritmi della tecnica e del mercato. In tale cornice, il modello dello sviluppo lineare e veloce si rivela performativo e selettivo: impone una continua rincorsa, in cui «rimanere indietro» equivale a essere escluso, marginalizzato, abbandonato. Laddove la modernità pretende di dettare i tempi della vita, il pensiero critico — e in particolare il pensiero meridiano — propone un'inversione di prospettiva: non è la vita che deve adeguarsi ai ritmi della modernità, ma è la modernità che deve riconoscere i tempi plurali del vivere, inscritti nei bisogni situati, nelle memorie collettive e nelle forme di

¹⁹³ Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, 14.

esistenza non riconducibili ai codici dell'efficienza.

In questa visione, la temporalità diventa un *terreno di resistenza*, uno spazio in cui si riafferma la possibilità di un altro modo di abitare il mondo. Tale modello di sviluppo — rapido, competitivo, omologante — non ha risparmiato il Meridione, trasformandolo in un laboratorio di esclusione e disgregazione. Un territorio che, nella narrazione dominante, è stato spesso rappresentato come mitico e immobile, ancorato a un tempo circolare e arcaico, incapace di modernizzarsi. Eppure, come ricorda Cassano, il Sud è stato anche il luogo delle infanzie condivise, degli spazi pubblici vissuti come estensioni della comunità, dei giochi in strada, delle spiagge libere¹⁹⁴: un mondo in cui la socialità spontanea si configurava come risorsa, anche se gerarchizzata e attraversata da disuguaglianze profonde. In quel contesto, il potere di decidere, di escludere e di primeggiare era detenuto da pochi, e proprio quei pochi venivano assunti a modello.

L'«*immaginario egemonico*» ha reso desiderabile la loro posizione, al punto da indurre molti a un processo di emulazione passiva: si è interiorizzato lo sguardo esterno, temendo di essere percepiti come «arretrati» o «primitivi», e si è reagito tentando di colmare quel presunto ritardo. Tuttavia, la direzione scelta non è stata quella di un'autonoma modernizzazione capace di scardinare realmente i retaggi feudali e clientelari che strutturavano il tessuto sociale del Sud. Al contrario, si è optato per un percorso di modernizzazione che ha coinciso con l'erosione delle solidarietà collettive, la privatizzazione degli spazi comuni, la vittoria del possesso sul legame, del profitto sulla cura. In nome del «progresso», si è smarrito quel patrimonio relazionale che costituiva il nucleo vitale delle comunità meridionali, sostituendolo con un individualismo competitivo che ha spesso svuotato di senso la stessa idea di appartenenza.

Nel suo contributo teorico, Cassano identifica il processo di modernizzazione occidentale con una progressiva «*secolarizzazione*» — o, in termini equivalenti, con un processo di «*laicizzazione*»¹⁹⁵ — che, lungi dal riguardare esclusivamente la sfera religiosa, investe in profondità le strutture simboliche e relazionali delle società. È cruciale, tuttavia, evitare ogni interpretazione riduttiva che riconduca tale concetto a un semplice rimpianto per la religiosità tradizionale. Ciò che Cassano denuncia non è la perdita di un sistema di credenze in senso confessionale, ma la frattura sempre più

¹⁹⁴ Ivi, 18.

¹⁹⁵ Ibidem

evidente tra l'individuo e le forme collettive di vita, tra la soggettività e quella dimensione «spirituale» intesa come orizzonte condiviso di senso, di relazioni, di appartenenza. La modernità, nella sua versione dominante, ha promosso un tipo di soggettività autoreferenziale, competitiva, isolata: individui che rincorrono il primato, la visibilità, l'adeguamento agli standard imposti dall'ideologia del progresso. In questa corsa, ciò che si perde è proprio la trama invisibile ma essenziale dei legami comunitari, quel senso dell'abitare collettivo che ha storicamente caratterizzato molte realtà del Sud. La laicizzazione di cui parla Cassano è dunque un dispositivo culturale che produce disincanto, sì, ma soprattutto disgregazione: trasforma la modernità in una macchina selettiva, in cui primeggiare diventa più importante che appartenere.

«Non avremo certo raggiunto i ricchi che saranno sempre capaci di escludere gli altri, ma in compenso avremo imparato a pensare come loro, perdendo anche l'orgoglio di non essere loro»¹⁹⁶

5.2 Il Mediterraneo come spazio simbolico e modello relazionale

La narrazione di Cassano si sofferma successivamente su uno spazio liminale e profondamente ambivalente: il mare. Esso non è solo un'entità geografica distinta dalla terraferma, ma anche una dimensione simbolica, un luogo del possibile, dell'incontro e del conflitto. Nella riflessione dell'autore, il mare assume una valenza duplice: da un lato rappresenta la separazione, la distanza, la frattura tra mondi; dall'altro, si configura come orizzonte di connessione, apertura e attraversamento. A partire dal rapporto originario tra terra e mare nella cultura greca, Cassano individua nel mare un elemento generativo della civiltà mediterranea: spazio fluido, instabile, attraversabile, esso alimenta la curiosità verso l'Altro, rende possibile la scoperta dell'altrove, attiva dinamiche di confronto e trasformazione. È proprio nella tensione tra stanzialità e movimento, tra radicamento e erranza, che si articola una visione meridiana del mondo: il mare non come barriera invalicabile, ma come soglia fertile, come metafora di un'identità che si costruisce nel transito e nella relazione.

¹⁹⁶ Ivi, 20.

«Sin dall'inizio quindi la Grecia sta sul confine e lo interiorizza, è luogo di incontro e di scontro, in cui la guerra, il commercio, il viaggio e l'esplorazione si alternano, si accavallano fino a diventare indistinguibili»¹⁹⁷

Come la Grecia, anche gli altri luoghi del Mediterraneo condividono una condizione esistenziale e geografica peculiare: sono territori in cui la chiusura definitiva è impossibile, in cui la frontiera è costantemente attraversata, e dove le società si sono storicamente strutturate come aperture multiple, intrecci di culture, lingue, popoli. La storia di questi luoghi è una storia di sovrapposizioni, di conquiste e reinsediamenti, di regni che si succedono senza mai imporsi in modo definitivo. Si tratta di contesti in cui il conflitto è interno alla memoria collettiva, parte integrante di un'identità dinamica e stratificata. Il mare, in questa prospettiva, rappresenta una forza ambivalente: spinge alla fuga, alla partenza, al disancoramento. Indebolisce le radici, poiché rende sempre possibile il distacco, l'abbandono, il non ritorno. E tuttavia, proprio questa instabilità costitutiva consente una diversa forma di radicamento: non fondato sull'immobilità, ma sulla scelta consapevole di inserirsi nella Storia, di contribuire attivamente alla propria narrazione. Il Mediterraneo diventa così non solo uno spazio fisico, ma un *orizzonte simbolico* in cui l'identità non è mai data una volta per tutte, bensì continuamente rinegoziata.

L'incertezza su chi arriverà dal mare, su ciò che esso porterà con sé, invita a una postura di apertura, di scoperta, ma anche di vigilanza e confronto. È nel mare, e attraverso il mare, che nascono comunità ibride, alleanze inattese, conflitti generativi. Dal mare scaturisce la Storia, intesa non come sequenza lineare, ma come processo continuo di costruzione, relazione e trasformazione.

Il Mediterraneo è da sempre oggetto di studi, di analisi e di racconti, lo stesso Hegel nel suo *«Lezioni sulla filosofia della storia»* ne parla. Pur prendendo le distanze dalla visione eurocentrica che attraversa l'analisi hegeliana del Mediterraneo come «centro della storia mondiale», è possibile riconoscere la validità di un passaggio fondamentale del suo ragionamento: l'idea che fiumi e mari non debbano essere interpretati come

¹⁹⁷ Ivi, 22.

elementi di separazione, ma come «*dispositivi di connessione*»¹⁹⁸. In questa prospettiva, lo spazio mediterraneo si configura non come una frontiera rigida, bensì come un luogo *permeabile* e *generativo*, in cui le differenze si incontrano, si scontrano e si trasformano. Il Mediterraneo non può essere ridotto a una semplice entità geografica, corrispondente al bacino che tutti conosciamo. Esso deve essere inteso, piuttosto, come un *modello*, una configurazione storica, sociale e simbolica che si ripresenta — in forme differenti — anche altrove. In tal senso, il Mediterraneo è «*un modello di mare*»¹⁹⁹: non uno spazio unico e compiuto, ma una struttura plurale, fatta di transiti, soglie, scambi e conflitti.

Come scriveva Braudel, esso si compone di una «serie di pianure liquide che comunicano per via di porte più o meno larghe», incorniciate da terre basse e permeabili. Tuttavia, se è vero che la sua opera è imprescindibile per ogni riflessione sul Mediterraneo, è altrettanto vero che la visione braudeliana mostra oggi alcuni limiti, soprattutto nella sua tendenza a concepire il Mediterraneo come un *unicum*, come una totalità omogenea e autosufficiente. Al contrario, ciò che emerge con maggiore forza nel pensiero contemporaneo è l'idea di una pluralità di *Mediterranei*, intesi non come spazio uniforme, ma come insieme di micro-regioni interconnesse, attraversate da diseguaglianze, tensioni geopolitiche e rapporti asimmetrici di potere.

Come osserva Roger Brunet, questi «Mediterranei» coincidono con il nucleo della cosiddetta «*cintura dorata delle zone franche*», aree di interfaccia tra Nord e Sud del mondo, tra Paesi ricchi e Paesi poveri, tra spazi dominanti e spazi subalterni. In questa prospettiva, il Mediterraneo funziona come una «*sinapsi globale*», una zona di scambio e frizione in cui si manifesta — in forma condensata — l'intero spettro delle contraddizioni contemporanee: economiche, culturali, migratorie, ambientali.

In questa prospettiva, si colloca anche il contributo di Anton Blok, che ha proposto una lettura del Mediterraneo capace di superare tanto l'idea di un'unità culturale monolitica quanto quella di una frammentazione assoluta. Blok riconosce che i paesi che si affacciano sul Mediterraneo — così come quelli che fanno parte di altri «mediterranei» nel mondo — non condividono un'unica cultura né un'identità comune. Tuttavia, suggerisce di considerarli come parte di una «*famiglia di culture*», richiamandosi alla

¹⁹⁸Maria Antonietta Saracino, «Mediterraneo e immaginario letterario,» *Nuova Informazione Bibliografica* 3 (luglio-settembre 2014)

¹⁹⁹Pasquale Alferj, «Mediterraneo e Mediterranei. Conversazione con Franco Farinelli,» *Equilibri* 2 (dicembre 2016)

nozione wittgensteiniana di «*somiglianze di famiglia*»²⁰⁰: un insieme di elementi che, pur non essendo identici o sempre presenti, si intrecciano, si richiamano, si sovrappongono in configurazioni variabili e riconoscibili. Questa prospettiva permette di pensare il mediterraneo inteso come modello non come un'entità statica o chiusa, ma come un sistema aperto e relazionale, attraversato da tratti comuni — come la centralità dello spazio pubblico, l'importanza delle reti parentali, l'ambivalenza tra ospitalità e esclusione — che non si presentano ovunque allo stesso modo, ma emergono in forme storicamente e socialmente specifiche.

L'idea di *Mediterranei plurali*, dunque, trova qui un ulteriore fondamento teorico, capace di sostenere una lettura complessa e non essenzialista delle culture mediterranee e delle loro proiezioni globali.

Riprendendo l'analisi di Cassano sul Mediterraneo, emerge con forza l'idea che la relazione con la differenza non sia un fatto secondario o derivato, ma costitutivo della natura stessa di questo spazio.

«Questo mare ad un tempo esterno e interno, abitato e guardato, questo mare confine produce un'interruzione del dominio dell'identità, costringe ad ospitare la scissione. Qui la terra con la sua ossessione per la fissità, la sicurezza e l'appropriazione urta sempre contro un limite [...]»²⁰¹.

Nel mondo mediterraneo, il rapporto tra alterità è originario: è inscritto nella storia dei popoli di mare, in coloro che hanno imparato a convivere con l'idea che non esista un solo orizzonte possibile, ma una pluralità di direzioni verso cui volgere lo sguardo. Il desiderio di scoperta, il movimento verso l'ignoto, la tensione tra partenza e ritorno hanno sempre accompagnato le traiettorie di chi vive ai margini dell'acqua, dove ogni porto rappresenta tanto un punto di fuga quanto un possibile luogo di ritorno. In questo contesto, la molteplicità non è una minaccia all'unità, ma la sua condizione di possibilità. Chi ha vissuto in strade dove si intrecciano più lingue, più culture, più economie — come nel caso dell3 mercanti, dell3 viaggiator3, dell3 migranti — sa che non esiste un solo centro, né un'unica appartenenza. La ricerca dell'unità assoluta è,

²⁰⁰Peter Burke, "Replica," *L'Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo* 1-2 (gennaio-dicembre 2013): 215–238,

²⁰¹ Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, 24.

qui, illusoria: troppe sono le rotte possibili, troppi gli approdi immaginabili. È in questa tensione permanente, in questa continua apertura verso l'altro, che si radica il paradosso del Mediterraneo: *l'oscillazione tra il desiderio di partire e il bisogno di tornare*.

Tale paradosso, tuttavia, diventa esistenzialmente e politicamente significativo solo nella misura in cui è scelto, non subito. Se inizialmente la partenza può apparire obbligata — quando il proprio porto sembra sterile, privo di opportunità —, è nel momento in cui si scopre la possibilità del ritorno che si ricompono il senso del viaggio. Solo allora si riconosce ciò da cui si è partiti, si attribuisce valore alle proprie radici e si comprende che l'identità non è mai chiusa né totale, ma *situata* e in costante negoziazione. La «*totalità*», in questo senso, non è una forma piena e compiuta, bensì una condizione dinamica: è possibile solo quando si accetta la propria parzialità e si riconosce il legame tra mobilità e appartenenza.

«È questo andirivieni, questo andare-tornando e questo tornare-partendo, questo partire non per fuggire ma avendo confidenza con il *nostos* (ritorno), ma anche il suo contrario, l'essere altrove anche quando si è a casa»²⁰².

Il riferimento che Cassano fa alla figura di Ulisse è tutt'altro che casuale: si tratta di un'immagine puntuale e potentemente evocativa, capace di restituire l'ambivalenza costitutiva dello soggetto mediterraneo. Come osserva Gabriel Audisio, l'identità mediterranea è per sua natura scissa tra mare e terra²⁰³, tra il desiderio di partire e il bisogno di restare, tra l'attrazione per l'altrove e la fedeltà ai propri legami. La domanda implicita è radicale: chi ha mai viaggiato senza la possibilità di un ritorno? Chi ha attraversato lo spazio senza poi raccontare l'esperienza, senza trasformarla in memoria condivisa? Lo soggetto mediterraneo è abitato da questa tensione: parte con lo sguardo rivolto all'esterno, mosso dalla fame di scoperta, ma non recide mai del tutto i fili che lo legano al luogo d'origine. Conserva dentro di sé una riserva di intimità, una porzione di sé che rimane ancorata alla comunità, alla lingua, ai ricordi, alle persone. È proprio questa duplicità — l'essere contemporaneamente *altrove* e *dentro*, *migrante* e *radicato*, *curioso* e *nostalgico* — a delineare la postura mediterranea nel suo senso più profondo. Una postura che non è solo geografica o culturale, ma esistenziale: «*abitare*

²⁰² Ivi, 43.

²⁰³ Ivi, 46

l'ambivalenza», accettare la non coincidenza tra sé e il luogo in cui ci si trova, costruire un'identità nel movimento, senza mai dissolvere del tutto l'appartenenza originaria.

5.3 Frontiere e riconoscimento: abitare il confine come possibilità

Indagare il significato simbolico del mare implica necessariamente considerare un altro spazio altrettanto denso di significati, non soltanto fisici ma anche culturali e simbolici: le *frontiere*. Queste non rappresentano soltanto limiti geografici o barriere amministrative, ma luoghi di confronto tra soggettività, spazi in cui si esercita – e si contesta – il riconoscimento reciproco.

«Le frontiere sono i luoghi in cui i paesi e gli uomini che li abitano si incontrano e *stanno di fronte*. Questo *essere di fronte* può significare molte cose: in primo luogo guardare l'altro [...] ma in questo stare di fronte è in palio il *riconoscimento*»²⁰⁴.

Lo spazio di frontiera mette dunque in scena una dinamica relazionale complessa, in cui lo soggetto si definisce non soltanto in opposizione all'altro, ma anche attraverso di esso. L'identità, in questo senso, non è una proprietà originaria o stabile, bensì una costruzione che si realizza in quella postura che ci pone *di fronte* - ovvero nell'incontro, nel conflitto e nel mutuo riconoscimento. La scelta di utilizzare il termine «*frontiera*» piuttosto di «*confine*» per indicare uno spazio di delimitazione non è né neutra né puramente terminologica, poiché i due concetti non sono semanticamente equivalenti né interscambiabili. La «*frontiera*» evoca una dimensione relazionale e dinamica, in cui la presenza dell'Altro è costitutiva e non accessoria: essa implica l'idea di apertura, di possibilità di interazione e di coabitazione, orientando la delimitazione verso un orizzonte di tolleranza, inteso come *fare spazio all'altro*. A differenza del confine, che tende a esprimere rigidità e chiusura lineare, la frontiera assume una configurazione zonale, porosa e instabile, capace di accogliere le ambiguità dell'identità e del confronto. Pur mantenendo la funzione di separazione, essa risponde all'esigenza antropologica di definire uno spazio di appartenenza, ma lo fa trasformandosi in una struttura paradossale: è insieme luogo di demarcazione e spazio di transizione, dispositivo di controllo e generatore di possibilità.

²⁰⁴ Ivi, 53.

Questa distinzione lessicale, dunque, non si limita a una preferenza terminologica, ma riflette una differente visione epistemologica e politica dello spazio: optare per il concetto di «frontiera» significa riconoscere la natura fluida, relazionale, creativa — una soglia che più che dividere, *media, connette e trasforma*²⁰⁵.

«Le frontiere, adottando questa chiave di lettura, non possono più essere meramente assunte come griglia ordinante il mosaico mondiale; esse vanno piuttosto viste quali strutture paradossali che, create per separare e distinguere, finiscono per diventare, continuamente attraversate, una delle espressioni della multipolarità delle culture e dei territori, generando un traffico transnazionale di narrazioni e di immagini»²⁰⁶.

Nel suo saggio, *Per una riflessione sulle/dalle frontiere. Percorsi teorici e l'esempio di una frontiera in Africa*, Chiara Brambilla propone una lettura in cui le frontiere si configurano come *luoghi creati e creativi*²⁰⁷. Sono «*creati*» nella misura in cui non esistono in natura, ma risultano da un processo di costruzione simbolica, culturale e politica. Riprendendo il concetto di *comunità immaginate* elaborato da Benedict Anderson²⁰⁸ è possibile affermare che ogni delimitazione territoriale implica un forte atto di «*immaginazione collettiva*»: l'individuo, attraverso l'iscrizione materiale dei confini, partecipa a una rappresentazione del mondo che distingue ciò che appartiene e ciò che deve essere escluso. Le frontiere, quindi, comunicano non solo un limite fisico, ma anche una visione del mondo, una mappa del senso e dell'identità. In parallelo, Henri Lefebvre²⁰⁹ distingue tra diverse dimensioni dello spazio e definisce lo *espace perçu* come lo «*spazio percepito*», ovvero lo spazio così come si manifesta concretamente, fisicamente, nella quotidianità. Tale dimensione, tuttavia, costituisce solo uno degli aspetti della frontiera. Essa è anche — e forse soprattutto — uno *spazio sociale, discorsivo e politico*, veicolo di significati simbolici condivisi: culturali, storici, religiosi, identitari. Le frontiere, in questa prospettiva, non delimitano solo territori, ma producono e organizzano soggettività, regolano l'inclusione e l'esclusione, e plasmano le narrazioni collettive. Esse sono, dunque, «*luoghi performativi*», in cui si mettono in

²⁰⁵ Chiara Brambilla, "Per una riflessione sulle/dalle frontiere. Percorsi teorici e l'esempio di una frontiera in Africa," *Studi Culturali* 6, no. 2 (agosto 2009), 197

²⁰⁶ Ivi, 198.

²⁰⁷ Ivi, 200

²⁰⁸ Cfr. Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origini e diffusione del nazionalismo*, trad. it. (Roma: Manifestolibri, 1996), ed. orig. 1983.

²⁰⁹ Cfr. Henri Lefebvre, *La produzione dello spazio*, trad. it. (Milano: Moizzi, 1976), ed. orig. 1974).

scena le tensioni tra appartenenza e alterità, tra sovranità e mobilità, tra sicurezza e desiderio di oltrepassamento.

Oltre ad essere uno spazio creato, la frontiera è uno spazio «creativo» la cui creatività va ricercata nel suo paradosso. La frontiera infatti è una costruzione storica controversa che se, da un lato, realizza il fondamento dello Stato-Nazione, dall'altro, si fa luogo dove questi stessi limiti costruiti storicamente o immaginati sono continuamente negoziati e interpretati attraverso la dialettica della vita quotidiana²¹⁰.

«La frontiera non è da considerarsi tanto come un oggetto, qualcosa da erigere o installare nel terreno; piuttosto essa va intesa quale processo in fieri che è da noi prodotto e, al contempo, contribuisce alla produzione della nostra identità individuale e collettiva.²¹¹»

Il binomio «dentro-fuori», «incluso-escluso», che esprime la paradossale ambivalenza intrinseca alle frontiere, così come analizzata da autori quali Lefebvre, Anderson e approfondita nei lavori di Chiara Brambilla, si integra con il paradigma proposto dal pensiero meridiano. Nel suo approccio, Franco Cassano conferisce al confine una valenza quasi sacrale, intesa non in senso confessionale, bensì come forma di spiritualità contrapposta alla secolarizzazione dominante, che tende a recidere legami e a dissolvere tradizioni. Per Cassano, infatti, il confine assume un valore simbolico profondo, in quanto «custodisce il rapporto tra identità e differenza, in quanto *costruisce-identifica* una comunità proprio attraverso la sua contrapposizione alle altre, a tutte le altre.»²¹² Si noti che parlare di «confine» e «frontiera» in modo ambivalente, come fa Cassano, è in linea con il periodo storico e teorico in cui scrive, in cui la distinzione semantica tra i due termini non era ancora pienamente consolidata nella letteratura accademica. La differenziazione analitica tra «confine» come limite rigido e «frontiera» come spazio fluido e dinamico è infatti il risultato di sviluppi più recenti all'interno degli studi critici sulle soglie territoriali e identitari²¹³.

²¹⁰ Chiara Brambilla, "Per una riflessione sulle/dalle frontiere," 199.

²¹¹ Ivi, 200.

²¹² Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, 55.

²¹³ Questa osservazione rappresenta un'ipotesi interpretativa dell'autore della tesi, basata sull'analisi del lessico utilizzato da Cassano e sul confronto con la successiva evoluzione dei *Border Studies*. Non risultano affermazioni esplicite dell'autore circa una scelta intenzionale in tal senso.

Secondo Franco Cassano, la frontiera unisce proprio «*in quanto separa*»²¹⁴. Il punto di partenza di questa riflessione risiede nel momento in cui lo Soggetto prende coscienza di sé attraverso il riconoscimento dell'*Altrə*: è solo vedendo l'*altrə* che lo soggetto comprende di non essere una totalità, ma una *parte* di un tutto. È in questo confronto che si manifesta la propria identità.

Cassano prosegue osservando che anche quelle comunità che sembrano «scavalcare incuranti i confini»²¹⁵ non possono prescindere dalla loro azione. Il confine — o la frontiera — non è mai una soglia fissa o immutabile: si ridefinisce, si sposta, si apre e si chiude continuamente, a seconda delle relazioni che lo attraversano. Chi vive un'identità *nomade* sperimenta una *precarietà spaziale*, che spesso viene compensata da un rafforzamento sul piano comunitario.

Ma, proprio come i confini sono mobili perché frutto di relazioni, anche le comunità che li abitano tendono a trasformarsi nel tempo. Il *con-fine* diventa allora lo spazio in cui si condividono elementi comuni²¹⁶: non solo con chi riconosciamo come parte del nostro «noi», ma anche con l'*Altrə* che, nella sua posizione *di fronte*, compie due azioni fondamentali. Da un lato, condivide con noi quello spazio, partecipando alla sua costruzione simbolica; dall'altro, attraverso il suo sguardo, ci riconosce e al tempo stesso ci espone, confermando la nostra presenza e rendendo visibile la nostra identità. È proprio nello spazio del *con-fine* che si rende possibile un contatto autentico con l'alterità, una relazione che non annulla la distanza, ma la abita consapevolmente.

«*Con-fine* vuol dire infatti anche contatto, punto in comune e le guardie di frontiera condividono il paesaggio anche se lo tengono diviso. Insomma ci può essere un lato *debole* del confine, un confine che unifica e non contrappone [...], una separazione che si contraddice perché per gestire la separazione si ricorre ad uomini, e questi, si sa, possono anche tradire, parlare con il nemico. In tutte le zone frontiere quando la tensione non è esplosiva possono nascere complicità e convivenze, indebolimenti consensuali del confine»²¹⁷.

²¹⁴ Ivi, 55.

²¹⁵ Ibidem

²¹⁶ Ivi, 56.

²¹⁷ Ibidem

5.4 Universalismo e deculturazione: la sfida del pensiero meridiano

La critica conclusiva del pensiero meridiano si rivolge all'universalismo contemporaneo inteso come progetto normativo che abolisce i confini non per contatto o negoziazione ma per decreto simbolico.

Le frontiere, intese come già evidenziato come luoghi di confronto, di relazione e di riformulazione reciproca, vengono sostituite da un'idea di accesso illimitato, dove tutto è teoricamente raggiungibile, acquistabile, vendibile. Si realizza così un modello apparentemente inclusivo, ma in realtà selettivo, che non riconosce i tempi, i legami e le resistenze dei contesti specifici. In questo scenario, la realtà non si manifesta più nello spazio dinamico delle culture differenziate, in cui l'interazione tra soggetti diversi generava ibridazioni e trasformazioni. Al contrario, viene imposta una superficie uniforme, apparentemente neutra, che riduce ogni differenza a variante di consumo. Il campo da gioco diventa unico, regolato da una logica omologante che cancella la pluralità reale in nome di una compatibilità mercantile. Sul piano economico, oggi ciascun individuo può — almeno in linea teorica — accedere a una gamma pressoché illimitata di beni: dal prodotto artigianale della bottega sotto casa alle specialità culinarie provenienti da luoghi geograficamente remoti. Parallelamente, l'universo globale dei media compie un'operazione analoga: rende tutto visibile, raggiungibile, commentabile. Nulla sembra più irraggiungibile, e ogni soggetto è interpellato come membro di una comunità planetaria costruita attraverso flussi comunicativi transnazionali²¹⁸.

Questi due dispositivi — il *mercato globale* e il *sistema mediale* — condividono un effetto comune: lo *sradicamento dal locale*, inteso non solo come spazio fisico, ma come tessuto simbolico, relazionale e affettivo.

«Nello stesso tempo diventiamo vicini a persone ed eventi molto lontani e lontani da persone ed eventi molto vicini.²¹⁹»

²¹⁸ Ivi, 60.

²¹⁹ Ivi, 61.

Lo soggetto contemporaneo appare così sempre più orientato verso un'appartenenza senza luogo, sospeso in un mondo generico, nel quale l'identità è decentrata, frammentata e orientata a costruirsi nei non-luoghi della circolazione e del consumo.

Eliminando i punti di contatto costruiti attraverso legami storici, tradizioni condivise e forme di riconoscimento reciproco che un tempo si realizzavano nei passaggi di frontiera, il mercato globale esercita una forza di sradicamento strutturale. In questa dinamica, l'appartenenza viene dissolta, e lo soggetto viene isolato in quanto individuo astratto, formalmente libero ma privato di mediazioni collettive. Nel momento in cui l'identità si costituisce solo come *Io* autosufficiente, concepito come entità unica ma paradossalmente universale, l'altro non è più riconosciuto come interlocutore o membro di una comunità condivisa, ma come competitoro.

È in questa logica che Cassano inserisce la metafora della corsa, emblema di una modernità fondata sulla prestazione e sulla concorrenza continua:

«Gli economisti sono teorici dell'*homo currens*, i medici sapienti non si stancano mai di ripetere che per la nostra salute è necessario correre in ogni momento della giornata e in ogni momento della vita. La nostra salute dipende da quanto corriamo e le nostre città sono piene di patetiche figure felici di correre anche nel tempo libero.[...] Questa religione affannata e paonazza [...] serve a riempire tutti i pori della nostra mente e ad impedire che l'idea della legittimità di un'altra forma di vita si affacci alla nostra porta²²⁰»

A questo punto, la domanda sollevata da Cassano si impone con forza: «perché questo universo dovrebbe piacere a tutti²²¹?» È davvero plausibile credere che un gioco possa essere vissuto con lo stesso entusiasmo da chi, alla fine nei conti nella Storia, vi perde sistematicamente e da chi, invece, ne esce ogni volta vincitore?

L'universalismo contemporaneo proclama l'abbattimento delle frontiere e l'accesso generalizzato al campo di gioco globale, ma ignora le profonde diseguaglianze che regolano le condizioni di partecipazione. Anche laddove i confini visibili degli Stati vengano formalmente superati — permettendo una mobilità teoricamente illimitata, la cancellazione delle radici e la possibilità di «essere ovunque» — permangono confini

²²⁰ Ivi, 61-62.

²²¹ Ivi, 62.

invisibili, molto più insidiosi: barriere economiche, culturali, simboliche, che determinano *come* si partecipa al gioco, *quali strumenti si hanno*, e *quali desideri si possono effettivamente soddisfare*.²²²

Cassano individua nella messa in discussione dell'universalismo occidentale la prima vera sfida per l'Occidente stesso. A quest'ultimo spetta il compito difficile — ma necessario — di diffidare del proprio universalismo «nobile», quello che si presenta come soccorritore, garante neutrale di regole e istituzioni condivise²²³. L'illusione secondo cui l'Occidente possa offrire uno spazio neutro in cui le culture si incontrano «alla pari» è, per Cassano, una forma di etnocentrismo, poiché non riconosce le asimmetrie strutturali che persistono nella definizione stessa di ciò che è «universale». Prendere atto del lato oscuro e aggressivo della propria cultura non significa negarne i valori, ma sottrarsi alla superiorità morale automatica con cui l'Occidente guarda agli altri. È qui che Cassano denuncia quella che definisce una forma di «*orrore comodo*²²⁴»: lo sdegno selettivo verso le barbarie altrui — fondamentalismo religioso, nazionalismo esasperato, economia criminale — che funziona come specchio rassicurante, distogliendo lo sguardo dal proprio fondamentalismo economico, anch'esso violento nei suoi effetti, ma profondamente naturalizzato.

Ogni cultura, continua Cassano, tende a considerare essenziali i propri tratti positivi e accidentali quelli negativi, specialmente quando sono oggetto di critica esterna. L'unica via per sottrarsi a questa «*autocelebrazione implicita*» è riconoscere la parzialità situata del proprio modello, abbandonando la pretesa che esso sia esportabile o universalizzabile senza frizioni. La soluzione, come osserva Cassano, non può consistere né in un riflesso di chiusura identitaria, né in una pretesa di superiorità morale che consenta di giudicare dall'esterno le «storture» altrui. Il ripiegamento in un'*autarchia culturale*, secondo cui ogni cultura potrebbe essere valutata esclusivamente dal proprio interno, conduce infatti a una forma di relativismo paralizzante, che giustifica ogni espressione, anche regressiva, in nome dell'autenticità. D'altro canto, eleggersi a giudice universale, ponendosi «al di sopra» dei conflitti culturali, significa perpetuare l'asimmetria epistemica che ha caratterizzato

²²² Ibidem

²²³ Ivi, 65.

²²⁴ Ivi, 64.

l'universalismo occidentale moderno.

Nella parte conclusiva del suo pensiero, Cassano individua una seconda sfida cruciale, che non riguarda più soltanto l'Occidente e la sua postura universalista, ma si rivolge in modo speculare sia agli intellettuali sia ai soggetti subalterni.

Alle intellettuali Cassano chiede di sospendere l'automatismo morale dell'«*ovvio liberale*²²⁵», quella reazione riflessa che si attiva ogni qualvolta ci si trova di fronte a forme di fondamentalismo, fanatismo o violenza identitaria. In queste situazioni, è giusto e necessario schierarsi dalla parte delle vittime, riconoscendo la violenza per ciò che è: un atto da condannare senza ambiguità. Tuttavia, come suggerisce Cassano, questo non può costituire l'unico, né il punto finale dell'analisi. Limitarsi alla presa di posizione morale rischia di ridurre il conflitto a una lettura semplificata, in cui la violenza è interpretata come una patologia unilaterale, l'invito è invece di riconoscere la complessità dei conflitti, a interrogarsi sulle condizioni materiali e simboliche che generano tali fenomeni. L'obiettivo è comprendere le cause, non solo condannare gli effetti, evitando una visione moralista e semplificante del mondo.

Parallelamente, alle soggettività subalterne Cassano chiede uno sforzo ancora più radicale: *immaginare alternative possibili alla modernità dominante*, dotandosi di nuovi strumenti culturali e concettuali. Ma ciò implica, come primo passo, riconoscere la propria condizione marginale, sottraendosi alla narrazione dominante che normalizza la disuguaglianza. In questo senso, la categoria di subalternø — profondamente rielaborata dagli studiosi dei *Subaltern Studies* — si distacca dalla mera oppressione materiale. Lo subalternø, nella definizione sviluppata da Gayatri Chakravorty Spivak, è chi è escluso non solo dall'accesso al potere, ma anche dagli strumenti cognitivi e simbolici necessari per concepirlo, nominarlo e contestarlo. È, dunque, qualcunø che non sa di non *poter* parlare perché ha interiorizzato il linguaggio, le gerarchie e i valori della cultura dominante come unici e naturali.

Qui entra in gioco il concetto di *violenza simbolica* formulato da Pierre Bourdieu, che Spivak recupera e radicalizza. Secondo Bourdieu:

²²⁵ Ivi, 68.

«La violenza simbolica è quella coercizione che si istituisce solo per il tramite dell'adesione che il dominato non può mancare di concedere al dominante (quindi al dominio) quando dispone, per pensarlo e per pensarsi, o, meglio, per pensare il suo rapporto con lui, solo di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata della struttura del rapporto di dominio, fanno apparire tale rapporto come naturale; o, in altri termini, quando gli schemi impiegati per percepirsi e valutarsi, o per percepire e valutare i dominanti sono il prodotto dell'incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto»²²⁶.

In altri termini, la struttura del dominio è interiorizzata, e appare come naturale. Lo subalternò è tale non perché ridotto al silenzio da una censura esterna, ma perché non dispone delle risorse concettuali per interpretare la propria condizione come subalternità. Ne deriva la famosa tesi di Spivak: «*Can the Subaltern Speak?*» La risposta implicita è negativa, perché lo subalternò non ha accesso a un linguaggio riconosciuto, e quando parla, non viene ascoltato, o si esprime con parole non sue, parole egemoniche, già colonizzate. Questa condizione di *espropriazione epistemica* è il prodotto di una violenza coloniale che non si esaurisce con la decolonizzazione politica, ma prosegue sotto forma di «*violenza epistemica*»: il dominio sulle menti e sulle rappresentazioni del mondo. Spivak critica anche pensatori radicali come Foucault e Deleuze, i quali, pur solidarizzando con le «masse», non vedono quanto il loro stesso pensiero riproduca la centralità dell'Occidente. Il problema, come osserva Spivak, non è tanto che lo subalternò non voglia parlare, ma che non *può* parlare — perché non lo è concesso il diritto, il linguaggio e la scena discorsiva per farlo. Questa impossibilità non è solo mancanza di voce, ma mancanza di potere discorsivo. Il verbo «*potere*», come ricorda Spivak, significa al tempo stesso «*essere capaci*» e «*avere la possibilità*»: lo subalternò non sviluppa la capacità di parlare perché non esistono condizioni in cui il suo parlare abbia effetto, e questa esclusione autoperpetua l'invisibilità²²⁷.

Su questa linea si colloca anche il pensiero femminista radicale di Audre Lorde, la quale afferma che «*la casa del padrone non si smantella con gli attrezzi del padrone*». Se gli strumenti concettuali, linguistici, istituzionali sono costruiti da chi detiene il potere, essi

²²⁶ Pierre Bourdieu, citato in “Subalternità, rappresentazioni sociali e rappresentanza politica,” *Ragion Pratica* 23, n. 2 (dicembre 2004): 551

²²⁷ Ivi, 554.

non possono essere usati per sovvertirlo, perché strutturalmente progettati per conservarlo.

Il pensiero meridiano si colloca con coerenza all'interno del campo teorico delineato dai *Postcolonial e Subaltern Studies*, condividendone l'impianto critico e arricchendolo con un livello ulteriore di analisi.

In particolare, Cassano introduce nel dibattito una nozione centrale: quella di «*deculturazione*», concetto originariamente elaborato da Serge Latouche e da lui rielaborato per descrivere le dinamiche asimmetriche che regolano gli incontri tra culture nella modernità globalizzata. La deculturazione non è intesa come semplice perdita di tratti culturali originari, ma come processo sistemico di erosione e sovrapposizione, in cui una cultura dominante impone i propri codici e paradigmi, annullando la possibilità di un vero scambio reciproco²²⁸. Cassano evidenzia come oggi la principale forma di deculturazione coincida con l'imposizione planetaria del valore «sviluppo», inteso nei termini della modernità occidentale: efficienza economica, progresso tecnico, crescita illimitata. Il problema si acutizza nel momento in cui le società non occidentali accettano questa classificazione: quando si autodefiniscono come «*in via di sviluppo*», rinunciano alla propria posizione epistemica per giudicarsi dall'esterno, e di fatto imboccano un percorso che ha come destino migliore quello di diventare una copia mal riuscita del modello che inseguono. È in questo scarto – tra l'originale dominante e la replica subalterna – che si gioca la perdita di autonomia culturale.

Su questo punto, Cassano e Gayatri Chakravorty Spivak convergono: per entrambi, lo soggetto subalterno viene spinto a iscriversi e a rappresentarsi attraverso i codici linguistici, simbolici ed epistemici dell'egemone. Lo subalterno non può parlare, non perché muto o censurato, ma perché privato dei mezzi per produrre un linguaggio proprio. Quando parla, lo fa attraverso parole altrui, interiorizzando strutture di senso che non lo appartengono. Questo processo, Spivak lo definisce violenza epistemica; Cassano lo nomina deculturazione: due nomi per lo stesso esito, in cui il dominio non agisce solo sulle strutture materiali, ma si esercita anche sulle rappresentazioni e sulla produzione di senso.

²²⁸ Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, 69.

Per analizzare le risposte possibili alla condizione subalterna, Cassano si affida alla categorizzazione di Arnold Toynbee, secondo cui le culture in crisi reagiscono in due modi opposti: *erodianismo* e *zelotismo*. L'Erodiano è chi, pur provenendo da una posizione subordinata, assume l'altro come modello, accetta le sue regole e tenta di imitarlo per legittimarsi. Lo Zelota, al contrario, teme l'umiliazione derivante dal confronto impari e rifluisce in una difesa settaria della propria identità, riproponendo in modo rigido e chiuso i simboli della tradizione e demonizzando il modello dominante.²²⁹ In entrambi i casi, il campo da gioco resta invariato: è quello definito dalla cultura egemone. L'Erodiano accetta le regole altrui, lo Zelota le rifiuta, ma non le sostituisce con un'alternativa autonoma. La subalterna, in questo modo, non riesce a modificare lo spazio del confronto: non lo sposta sul proprio terreno, non genera un proprio codice, ma rimane prigioniero del quadro simbolico e valoriale dell'altro.

Cassano individua, accanto a queste due risposte classiche, due forme ulteriori di reazione alla deculturazione: quella che accelera il processo di decomposizione interna della cultura subalterna, cercando di valorizzare ciò che può sopravvivere nelle nuove condizioni. È la risposta che Cassano definisce «*prostituzione culturale*». Questa si manifesta quando la mercificazione penetra così profondamente nel tessuto simbolico e sociale da trasformare radicalmente tutti i parametri identitari: valori, riti, legami, morale collettiva. In assenza di nuove strutture simboliche capaci di sostituire quelle travolte, si diffondono patologie sociali su scala di massa, tra cui il ricorso all'economia illegale. Cassano sottolinea come, in alcuni contesti fragili, la criminalità organizzata diventi il modo più efficace per «stare» nel mercato globale. Le mafie si configurano così come ibridi perversi: riprendono elementi della tradizione (familismo, onore, lealtà) per piegarli a logiche predatorie e speculative, costruendo una modernità degenerata, in cui la tradizione non viene difesa, ma avvelenata. È questo il prezzo pagato da molte società subalterne per la sopravvivenza in condizioni dettate da altri²³⁰.

L'altra forma è quella *integralista* (vicina allo zelotismo) si manifesta dopo il fallimento dell'assimilazione. Essa cerca di riattivare l'identità minacciata attraverso una riproposizione rigida della tradizione e una demonizzazione assoluta dell'egemone. Ma

²²⁹ Ivi, 70

²³⁰ Ivi, 71

è anch'essa una reazione postuma e difensiva, che non genera un nuovo spazio simbolico, ma si limita a respingere quello imposto²³¹.

Cassano critica implicitamente anche una lettura troppo ottimistica della capacità delle culture subalterne di reagire in modo creativo all'interno del dominio egemone: lo spazio per alternative efficaci è estremamente ristretto. La modernizzazione globale è un gioco a somma zero: non c'è spazio per tutti. Chi già occupa il vertice possiede strumenti superiori per mantenere e rafforzare la propria posizione. In questo contesto, le culture subalterne vengono destinate strutturalmente a restare indietro, non per inferiorità intrinseca, ma perché il modello culturale dominante — quello occidentale — impone i suoi imperativi come universali, mentre sono in realtà situati e storicamente determinati. La modernità, così concepita, non è uno spazio aperto, ma un paradigma chiuso, con pochi spazi di manovra. In questo quadro, le risposte creative e autonome sono rare non perché manchi l'inventiva, ma perché la struttura stessa del sistema ne impedisce l'emersione.

Se quanto finora delineato restituisce un quadro attendibile delle condizioni reali che regolano i rapporti tra culture nella modernità globale, allora sembra inevitabile che ogni discussione sul loro incontro si svolga entro coordinate predefinite, oscillanti tra l'*asservimento mimetico* e lo *scontro identitario*. Ci si trova così intrappolati tra due poli opposti ma speculari: da un lato, la posizione di chi assolutizza il rispetto per le culture «altre», anche a costo di tollerare pratiche potenzialmente lesive della dignità umana; dall'altro, quella di chi ritiene che riconoscere tali pratiche sia incompatibile con i principi della tolleranza democratica. Questa tensione non è certo irrilevante, ma — come evidenzia Cassano — rimane prigioniera di una falsa simmetria, che non tiene conto del contesto strutturale in cui il dialogo (o il conflitto) si produce.

Il pensiero meridiano invita invece a spostare la discussione, riarticolandola alla luce di un rapporto di forza profondamente asimmetrico: quello tra la cultura occidentale, dominante sul piano materiale e simbolico, e le altre culture, sovente costrette a esistere come *derivate*, *periferiche*, o *residuali*. Le patologie della deculturazione non nascono da un rifiuto del dialogo, ma da un'integrazione forzata in un modello che si presenta

²³¹ Ivi, 72

come universale ma è in realtà localizzato, storico, e segnato da interessi particolari. Di fronte a questo squilibrio, le culture subalterne non sono messe nella condizione di scegliere liberamente, ma vengono obbligate a sopravvivere secondo modalità deformate, adattandosi al codice dell'altro o arroccandosi in forme rigide di auto-conservazione.

Cassano interpreta la prostituzione culturale e l'integralismo identitario come due risposte opposte e complementari a un equilibrio insostenibile: da un lato, la resa mimetica e mercificata; dall'altro, la reazione settaria e chiusa. Entrambe sono figlie della stessa matrice: un modello globale in cui la cultura egemone detta le condizioni di legittimità e visibilità. L'intolleranza più insidiosa non è quella visibile, dichiarata, ma quella che si fa norma, che si nasconde dietro la razionalità dell'universalismo economico, e che si presenta come neutrale proprio mentre annienta la differenza.

Cassano chiama questa logica «*integralismo asettico dello sviluppo*²³²»: una forma di integralismo freddo, apparentemente privo di passioni o fedi, ma altrettanto dogmatico nel suo imperativo all'espansione, alla competizione, alla crescita illimitata. Esso è il vero ostacolo al dialogo paritario, perché non si riconosce come tale.

Per rovesciare questo schema, è necessario soddisfare la prima sfida cassaniana: riconoscere la parzialità del proprio punto di vista, smascherare l'impossibilità di un'universalizzazione neutra del modello occidentale, e imporre un limite all'estensione illimitata della modernità come unico orizzonte possibile. Solo denunciando l'universalismo che si maschera da neutralità, e solo ponendo un freno all'integralismo della competizione e all'inquieta religione del possesso e del consumo, può rinascere la possibilità di un vero confronto tra culture, capace di non costringere nessuno a scegliere tra la rinuncia alla propria dignità e la demonizzazione dell'altro.

La via indicata dal pensiero meridiano è quella, già più volte ribadita nel corso del capitolo, della frontiera come spazio dinamico, non come confine rigido: una soglia in cui le culture non rinunciano alla propria memoria, ma si affacciano verso l'alterità, in cui lo Soggetto si presenta con una «*postura obliqua in tensione*» tra radicamento e apertura. Solo uscendo dal campo da gioco dominante, smettendo di riprodurre la mappa simbolica dell'egemone, e costruendo spazi ibridi di coesistenza, è possibile non

²³² Ivi, 76

solo difendere coloro che si vorrebbe aiutare²³³ — vittime di altri integralismi — ma anche evitare di reiterare, seppure in forma benevola, il proprio.

«L'atto più universalistico e coerente del nostro universalismo dovrebbe consistere nel riconoscere le proprie patologie e la propria imparzialità.²³⁴»

Conclusioni: Per una postura obliqua: il Sud come possibilità critica del presente

Il pensiero meridiano di Franco Cassano si configura come un tentativo consapevole di sottrarre la riflessione sulla modernità alla dittatura dello sguardo dominante, proponendo una postura epistemica e politica capace di pensare «da Sud» senza scivolare né nel vittimismo subalterno né nell'orgoglio reazionario. È una proposta che si colloca nel solco dei Postcolonial e Subaltern Studies, intrecciandosi con le riflessioni di autori come Gayatri Chakravorty Spivak e Pierre Bourdieu, secondo cui il dominio non si esercita solo sul piano materiale ma anche – e soprattutto – su quello simbolico ed epistemico. In tale prospettiva, la nozione di *deculturazione* formulata da Cassano si sovrappone alla *violenza epistemica* denunciata da Spivak: entrambe descrivono l'impossibilità, per lo soggetto subalterno, di articolare un discorso autonomo all'interno di una grammatica del mondo imposta dall'egemone. La modernità occidentale, nel suo volto più asettico e «universale», agisce come un dispositivo che disinnesci la pluralità delle culture riducendole a varianti mercificabili e integrabili, secondo una logica che Bourdieu ha definito *coercizione per adesione*.

In un'epoca segnata dalla velocità, dalla disintegrazione dei legami comunitari e dalla progressiva uniformazione simbolica, Cassano individua nella lentezza, nella relazione e nella memoria collettiva le risorse epistemiche per pensare altrimenti. In questo, la sua analisi si pone in consonanza con la critica mossa da Hartmut Rosa alla modernità accelerata: entrambi denunciano una temporalità compressa e continua, fondata su un regime di «*stabilizzazione dinamica*», che impone crescita, innovazione e mobilitazione permanente non per cambiare il mondo, ma per mantenerlo com'è. La lentezza, in tale ottica, non è regressione ma resistenza, spazio di senso, possibilità di ricucire i legami lacerati dalla logica dell'efficienza. Tale «*abitare il tempo*» si accompagna a un

²³³ Ivi, 78

²³⁴ Ibidem

«*abitare lo spazio*» non più inteso come rigida delimitazione, ma come frontiera dinamica. Seguendo le riflessioni di Chiara Brambilla, Henri Lefebvre e Benedict Anderson, Cassano reinterpreta la frontiera come luogo poroso e relazionale, in cui l'identità si costruisce nello scambio, nel confronto e nel riconoscimento dell'altro. È qui che prende forma la sua concezione del confine come «*spazio del con-tatto*», dove lo soggetto non si costituisce per negazione dell'altro, ma per la sua presenza imprescindibile rendendo visibile la natura relazionale e dinamica di ogni costruzione identitaria. Il Mediterraneo, in questa visione, assume una valenza paradigmatica. Come sostenuto da Braudel, Farinelli, Audisio e altri autori citati, esso non è solo uno spazio geografico, ma un modello simbolico: un *mare di soglie*, di incontri e ibridazioni, che esemplifica la condizione ambivalente dello soggetto contemporaneo, sospeso tra il desiderio di altrove e la necessità di radicamento. L'immagine di Ulisse – continuamente evocata da Cassano – diviene così emblematica di una soggettività che vive nell'*andirivieni*, nella tensione irrisolta tra *nostos* e apertura, tra memoria e trasformazione.

Lo soggetto che emerge da questo orizzonte teorico è chiamato a una «*postura obliqua in tensione*»: deve collocarsi fuori asse rispetto alla linearità del progresso, al monoteismo dello sviluppo, all'illusione di un'unità identitaria senza conflitti. È uno soggetto disallineato, capace di abitare i margini senza rinunciare alla complessità, di pensarsi parte senza rivendicare la totalità, di ascoltare senza assimilare. Tale postura non è comoda né stabile: è precaria, ma anche generativa, perché restituisce dignità alla differenza senza mitizzarla, e alla pluralità senza dissolverla nel mercato globale. Per superare questa impasse, Cassano invita a una doppia sfida: da un lato, l'Occidente deve rinunciare alla propria superiorità morale e riconoscere la parzialità del proprio universalismo; dall'altro, le soggettività subalterne devono dotarsi degli strumenti per *pensarsi fuori dal codice dominante*, generando forme culturali autonome. È in questa doppia mossa che si gioca la possibilità di un *immaginario altro*.

Il pensiero meridiano, in definitiva, non offre un'alternativa utopica o consolatoria. Esso invita a una «*postura critica del vivere*», che sappia restare in equilibrio instabile tra passato e futuro, tra locale e globale, tra alterità e appartenenza. Solo così si potrà riaprire lo spazio per un pensiero non riconducibile alla razionalità del profitto e del

possesso, capace di riaffermare la dignità dei luoghi, dei tempi lunghi, delle relazioni non funzionali. Solo così – abitandone la soglia – lo soggetto potrà ancora *abitare il mondo*.

«L'incontro di terra e mane non è l'idillio che ricompono: esso non è quiete, ma difficoltà di stare in un solo luogo, non è il ritorno di identità semplici, ma la scoperta che, dopo lo sviluppo, ritornano utili molte risorse che si erano gettate via con disprezzo. [...]. Lo si può rincontrare nei sentimenti dove vivono più patrie [...], dove la difficoltà di colmare le distanze e il tessuto delle interdizioni non sono soltanto assurde repressioni ma anche ostacoli al fanatismo del possesso e del consumo, inizio delle storie e delle fantasie che guidano il percorso. Dall'altra parte quindi non abitano soltanto il passato e la nostalgia ma anche il futuro: al pensiero meridiano spetta di mostrare questa continuità tra il passato e il futuro senza nessun disprezzo e risentimento per il presente.²³⁵»

²³⁵ Ivi, 8

Capitolo 6 – Voci di terronz: biografie in movimento

Il presenta capitolo è dedicato all'analisi delle interviste condotte con giovani meridionali fuorisede, di età compresa tra i 20 e i 25 anni, provenienti da Puglia e Sicilia. Le interviste sono state svolte tra novembre 2024 e marzo 2025. Come già illustrato nel Capitolo 1, dedicato alla metodologia, tutte le persone coinvolte condividono tra loro e con l'intervistatrice un rapporto di natura confidenziale e affettivo. Inoltre in diversi casi, tra di loro sussistono legami di amicizia precedenti al trasferimento a Padova. Per alcuni, come emergerà nel corso dell'analisi, tali relazioni preesistenti hanno inciso in maniera significativa nella scelta di Padova come meta universitaria.

Le narrazioni raccolte non sono state trattate come semplici contenuti da decodificare, ma come *pratiche discorsive generatrici di senso*, in grado di rendere visibili i nodi simbolici e relazionali che attraversano l'esperienza migratoria interna contemporanea. L'analisi si articola attorno a sei nuclei tematici: 6.1 storia della migrazione tenendo conto anche di possibili esperienze migratorie già avvenute all'interno della famiglia; 6.2 il rapporto con la famiglia, tanto rispetto al momento della partenza quanto alla gestione della distanza; 6.3 il loro senso di appartenenza rispetto al luogo originario e il senso di appartenenza costruito nei confronti di Padova; 6.4 l'elaborazione e la messa in atto di pratiche identitarie nel luogo di destinazione e i loro significati e le varie modalità; 6.5 la percezione di loro stessi come soggetti meridionali e l'alterità legata alla condizione di meridionalità; 6.6 la riflessione sul senso di radicamento e la possibilità di un rientro, che hanno orientato tanto la costruzione del dialogo quanto la successiva interpretazione. Ogni area è stata trattata come uno spazio aperto, dove le categorie analitiche si sono trasformate a contatto con le soggettività narranti.

Le trascrizioni delle interviste sono state riportate nella forma più fedele possibile. Eventuali interventi di sintesi sono stati effettuati esclusivamente per agevolare la lettura, nel rispetto del contenuto originale e in accordo con le indicazioni delle persone intervistate.

Come già evidenziato nel capitolo metodologico, l'intento della ricerca e delle interviste non è quello di produrre risposte universali, ma di offrire uno spazio di ascolto e rappresentazione per biografie spesso trascurate o date per scontate.

²³⁶ Fig.1

Nome	Età	Sesso	Provenienza
Serena	23	F	Martina Franca (TA)
Antonio	23	M	Martina Franca (TA)
Nicola	22	M	Martina Franca (TA)
Francesca	21	F	Martina Franca (TA)
Anthony	24	M	Vittoria (RG)
Paola	20	F	Modica (RG)
Luigi	24	M	Barcellona Pozzo di Gotto (ME)

6.1 Tracce di partenze: genealogie del migrare

Tutte le persone intervistate hanno scelto di migrare verso Padova per motivi di studio universitario. Tuttavia, questa scelta, apparentemente autonoma e individuale, si innesta spesso in una *trama genealogica* più ampia, fatta di precedenti familiari, riferimenti impliciti, esperienze già vissute o raccontate.

Per alcuni, come Antonio e Anthony, la migrazione non è un'esperienza nuova, ma una tappa ulteriore di un percorso già in atto. Antonio aveva già vissuto una prima esperienza da fuorisede a Ferrara, mentre Anthony, oltre a un anno universitario a Milano, ha attraversato una mobilità ancora più marcata: un'esperienza di scambio

²³⁶ Fig. 1 La tabella mette in evidenza i dati socio-anagrafici delle soggettività intervistate

interculturale in Cina durante l'adolescenza. In questi casi, la migrazione non si presenta come una rottura, ma come una *continuità esperienziale*, una pratica ricorrente interiorizzata, quasi come una competenza acquisita.

«Secondo me, ogni volta che io consideravo l'università come esperienza di vita, non ho mai preso in considerazione di farla a Bari, o Taranto, o vicinanze comunque, anche se i miei genitori hanno *sempre spinto molto forte* [...] però *l'ho sempre vista come la prima occasione per fare delle esperienze diverse*, effettivamente, quindi spostarmi molto di più da quello che era il nido familiare dove mi trovavo, quindi *secondo me era essenziale spostarsi il più lontano possibile* » (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Sì, risposta semplice, studio, sì, praticamente, ma certo, *ognuna con la sua motivazione specifica*. Sì, effettivamente lo studio, però sempre in situazioni veramente tanto diverse. Cioè, anche la migrazione a Milano era diversa da un'esperienza, cioè da tipo la carriera universitaria che volevo fare. La prima non era neanche uno spostamento per cercare lo studio universitario, quindi sicuramente altre motivazioni, però certo lo studio.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Altr3, come Serena e Nicola, arrivano a Padova potendo contare su una *rete di capitale sociale preesistente*, fatta di amicizie già insediate nel territorio. Questa rete di appoggio contribuisce a smorzare la discontinuità dello spostamento, offrendo un senso di orientamento e di appoggio emotivo e materiale capace di attenuare lo spaesamento iniziale di chi non ha mai lasciato il nido domestico.

«Ho scelto di venire qui perché c'era una rete amicale che in qualche modo intendevo come un *cuscinetto* appunto trasferendosi in una nuova città.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Poi ovviamente ci sono *motivazioni personali* che sono avere un gruppo di persone che conosco, che conoscevo già, che si era trasferito in tempi diversi nel Padovano.» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

In diversi casi, la migrazione universitaria si inserisce all'interno di una *memoria familiare di mobilità*, che attraversa generazioni e assume forme differenti. Antonio, ad esempio, ricorda la migrazione della sorella maggiore per motivi di studio, seppur all'interno della stessa regione, ma fa anche riferimento all3 su3 nonn3, emigrati in

Svizzera diversi decenni prima: figure che hanno contribuito a trasmettergli un'idea dell'emigrazione come risposta legittima e necessaria quando un contesto non è più vivibile o soddisfacente. Francesca, in modo analogo, è cresciuta in una famiglia in cui la partenza per motivi formativi era già stata esperita: entrambi i genitori, così come la sorella, si erano trasferiti a Roma per studiare. Anthony, invece, richiama la figura del fratello, emigrato per motivi lavorativi dopo il diploma. Sebbene queste esperienze non siano del tutto sovrapponibili a quelle dei soggetti intervistati, costituiscono un riferimento simbolico importante: la partenza non è vissuta come una rottura radicale, ma come un passaggio già in qualche modo previsto, conosciuto o suggerito dalla traiettoria di altri membri della famiglia.

«Mio fratello, ed è andato via nel 2015-2016 per lavoro, dopo gli studi, *dopo la resa*, la ricerca di una possibile crescita fuori dalla scuola. Sì, il lavoro che non lo formava in alcun modo è *andato via per questo*» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

«Entrambi i miei genitori da Martina Franca hanno studiato a Roma e mia sorella più grande di me è sempre a Roma. Sì, sicuramente, è *quasi una cosa scontata* nella mia famiglia il fatto di non frequentare comunque l'università in Puglia» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

«C'è mia sorella che ha vissuto a Bari per l'università, però tornava molto di frequente, tipo una volta ogni due settimane, i primi periodi una volta alla settimana, e ora lavora a Milano invece, torna solo tipo due o tre volte l'anno giù dai miei genitori[...]i miei nonni quando non ero ancora nato vivevano in Svizzera, quindi *mi hanno messo un po' sempre il tarlo di spostarsi quando non ci trovasse più bene.*» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Alcune storie si allacciano a migrazioni familiari più distanti nel tempo, come nel caso di Paola, la cui famiglia allargata ha conosciuto negli anni '60 e '70 fenomeni di emigrazione verso il Venezuela.

«C'è la mia famiglia un po' più allargata, quindi mio zio, il fratello di mia nonna e poi conseguentemente anche la famiglia di mia nonna, cioè mia nonna stessa che è andata in Venezuela a *cercare fortuna*, solite migrazioni degli anni 60-70.» (Paola, 20 anni, Modica)

Per altri3, come Luigi, Nicola, Serena l'esperienza migratoria universitaria segna una soglia di inedito: sono l3 prim3, nel loro nucleo ristretto, a compiere questo tipo di passaggio. La memoria migratoria familiare, però, riaffiora comunque in forma laterale: nei loro racconti emergono ricordi di migrazione, come segnali sotterranei di una cultura della mobilità diffusa, implicita, quasi ereditaria.

«Però sì, nel senso che ci sono alcune cugine che ho che però hanno ormai quasi 40 anni. Si sono trasferite nella loro vita in diverse parti d'Italia» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Nei miei parenti stretti [...] non ho nessun parente vicino che sia spostato in Italia per studiare, o meglio non ho nessun parente vicino che io possa ricordare. So che però nella famiglia di mio padre, ad esempio, ci sono dell3 pro cugin3 che si sono spostat3 a Milano per studiare Economia, mentre mio zio, ad esempio [...] si è spostato per studiare a Bari, quindi una migrazione intra-regionale.» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

«All'interno del mio nucleo familiare ristretto no, famiglia allargata, il fratello di mio padre [...] per motivi lavorativi si è trasferito a Roma.» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Se lo studio rappresenta la motivazione esplicita della partenza, in realtà esso si intreccia con altre spinte: il desiderio di emancipazione, la ricerca di esperienze nuove, ma anche la consapevolezza che il proprio territorio d'origine non possa garantire quelle condizioni di crescita personale e riconoscimento sociale associate alla frequentazione di una «buona università». In forme diverse, tutte le narrazioni raccolte sembrano condividere un presupposto implicito: *chi nasce al Sud è destinato a muoversi*, e che si tratti di studio o di lavoro, la «fortuna» – o il futuro – va cercata altrove. La migrazione si configura così come una *componente quasi ontologica dell'identità meridionale*, un passaggio intergenerazionale che plasma le traiettorie di vita, i legami, le aspettative.

6.2 Relazione con la famiglia: partenza, distanza e legami

La maggior parte dell3 intervistat3 racconta la partenza come una scelta personale, spesso motivata dalla volontà di «fare esperienze», «staccarsi», «andare lontano». Tuttavia, questa narrazione di autonomia si intreccia, come evidenziato nella sezione precedente, con aspettative familiari implicite, o con precedenti migratori all'interno della famiglia che normalizzano la scelta. Francesca, ad esempio, afferma che la migrazione era «*un dato per scontato*», vista la precedente partenza della sorella. Tuttavia, emerge una sottile tensione legata alla maggiore distanza geografica rispetto alle traiettorie familiari precedenti, che segna un ampliamento dello scarto tra atteso e vissuto.

«Più che altro ricordo la *preoccupazione* della mia famiglia in quanto Padova è molto lontana, *molto più lontana rispetto a quello a cui è abituata*, appunto quello che anche reputano arrivabile, più comodo e facile, invece appunto il Veneto sembrava molto lontano, inesplorato, quindi preoccupazione». (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Allo stesso tempo, in altri casi, come quello di Anthony, si percepisce una tensione tra desiderio individuale e speranza genitoriale: la madre avrebbe preferito che restasse nel territorio, accettando le opportunità locali.

«In un certo senso sembrava, [...] mio madre *ci ha sempre un po' sperato* che io riuscissi ad accettare la cosa di restare lì a studiare sia per potersi vedere, potersi raggiungere, però era anche sempre sottinteso il fatto che per aspirazione o anche qui resa a arrendersi all'offerta, offerta bruttissima comunque, cioè *sembrava ovvio* che sarei andato da qualche altra parte.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Anche per Luigi, nell'autonomia della sua scelta, riconosce che nella propria famiglia era radicata l'idea che partire fosse necessario per accedere a maggiori possibilità.

«È stata una scelta mia, poi per fortuna avendo due genitori che capiscono, *hanno capito le mie esigenze*. [...] mi hanno supportato loro sia perché appunto era un bisogno

proprio mio personale di staccarmi dal nucleo familiare in quel momento e anche perché a livello formativo ovviamente *qui a Padova per i miei studi è una scelta giusta, ragionata e importante*» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Serena rappresenta uno dei casi più emblematici: la partenza è vissuta come esigenza di *liberazione da un controllo familiare* percepito come oppressivo. In questo contesto, l'allontanamento non è solo geografico, ma *simbolico*: un atto di rottura che permette di ridefinire la propria identità fuori dal «campo visivo» domestico.

«Il fatto di emanciparmi in generale, quindi allontanarmi da casa, mi ha spinto tanto a questa mia esigenza che avevo.[...] ne approfittavo anche per sfuggire al *controllo familiare*[...] Banalmente sì, mio padre mi ha detto perché non vai a studiare a Bari o a Taranto addirittura. Io non volevo, perché sapevo comunque di rimanere sempre ancorata e quindi vado via.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

L'allontanamento geografico produce un *carico emotivo disuguale*, spesso più marcato nelle madri, e interiorizzato diversamente dai soggetti.

Sia Antonio e Luigi riferiscono che, all'interno delle dinamiche familiari, è la figura materna a vivere con maggiore intensità emotiva il distacco.

«Mia madre la vede come una delle *congiure più grandi che le abbia fatto l'universo*, perché le ha portato via il figlio da vicino a lontanissimo, ogni volta mi chiede sempre di tornare quando ho voglia, quando ho tempo. Mio padre si scorda spesso la città in cui sto, cioè la città ormai ce la sicuramente fissa, però ogni tanto mi chiede cosa studio» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Inizialmente, soprattutto da parte di mia madre, c'era *abbastanza preoccupazione* sul come mi potessi trovare fuori di casa, come gestire la vita in un'altra casa da solo. Mio padre su questo mi ha *sempre molto incentivato ad andare via*.» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Il distacco dalla famiglia attiva un carico emotivo composito, che si distribuisce lungo un arco che va dall'orgoglio alla vulnerabilità, dalla solitudine al senso di colpa. In molte narrazioni, si coglie innanzitutto la fierezza da parte dei genitori e dei familiari

per il coraggio, l'autonomia e il percorso intrapreso: partire per studiare altrove diventa segno di maturità, ambizione, valore

«Beh varia dal rapporto che ho con la persona sicuramente. L3 mi3 nonn3 l'hanno sempre visto un po' come orgoglio, cioè sempre quella persona che è andata a studiare fuori, dove studia? Studia a Padova, quindi lontano, così come fosse un po' un *simbolo di orgoglio* appunto potersi permettere di studiare distanti, anche se poi non ce lo si può permettere.» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Si rivendicano il fatto che si stia studiando qui, lontano, in questo posto specifico [...] sì, è orgoglio, sì, praticamente sì, sono praticamente orgogliosi della cosa, *lo raccontano con orgoglio.*» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Tuttavia, accanto a questo riconoscimento, si apre uno spazio emotivo più complesso. La distanza non è solo liberazione, ma anche fonte di preoccupazione per chi resta. Antonio racconta che, nella sua famiglia, la migrazione è si vissuta con orgoglio, ma anche con timore: in particolare da parte della madre, che avverte una forte ansia all'idea che, se dovesse succedergli qualcosa, nessuno sarebbe vicino per aiutarlo. La lontananza, in questo caso, è percepita come una forma di *esposizione alla vulnerabilità*, non tanto da chi parte, quanto da chi deve imparare a fare i conti con l'assenza fisica come potenziale rischio. La migrazione, quindi, non è solo un atto di autonomia, ma anche una *ridefinizione dei ruoli di cura* all'interno del nucleo familiare.

«Quindi mia madre l'ha sempre vista come un *se succede qualcosa sei tu*, cioè non c'è nessun altro che può venire in due orette e si organizza come una macchina veloce. Per carità, ha sempre detto che si sarebbe fatta trovare pronta per l'evenienza, però ecco, un po' impossibilitata dal fatto che io sarei restato distante.» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Questa vulnerabilità può tradursi, nel tempo, in un *senso marcato di solitudine*. Serena, che inizialmente aveva vissuto la partenza come un atto di emancipazione, racconta oggi un vissuto più denso di malinconia: sente la distanza come un vuoto emotivo, teme di essere dimenticata, e descrive la sua condizione attuale come una solitudine non cercata, difficile da colmare.

«Hanno interiorizzato il fatto che io sono lontana e spesso lo avverto proprio in queste settimane, questa sensazione. È come se si *dimenticassero un po' di me*.[...] per robe familiari che succedono, spesso *non vengo coinvolta*.[...] Quella l'avrei interpretato anche qua forse in un *senso di indipendenza*, però in realtà mi capita di potrei dire offendermi, no? Non lo so se comunque quando sono partita ho sempre avuto questa sensazione un po' di essere anche sola, anche da un punto di vista familiare, anche per la mia esperienza qua da fuorisede. Però a maggior ragione quando poi succedono queste cose dico cavolo, mi sento ancora più... cioè lo *vivo in realtà con tristezza un po'*» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

Il *senso di colpa* rappresenta una costante emotiva trasversale nelle esperienze migratorie narrate, con l'unica eccezione di Francesca, che spiega così la propria posizione:

«No, non particolarmente. Secondo me questa cosa è anche perché avendo una sorella più grande è un po' più spianata la strada, per me non è una novità.» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Per alcuni è una presenza ancora viva e costante, che accompagna il vissuto quotidiano di lontananza. Il senso di colpa nasce spesso non solo per l'assenza fisica, ma per la percezione di mancare nelle dinamiche familiari, per aver scelto consapevolmente di andar via, come se la propria presenza potesse – o dovesse – essere determinante nella risoluzione di questioni familiari.

« In realtà sì, un botto. *Cioè il senso di colpa sì, tantissimo*, [...] per il fatto di aver deciso di andarmene.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Ho un senso di colpa perenne per essere venuto, *non mi sono mai sentito perdonato* su questo, prima di tutto per come gravo sulle spalle dei miei genitori. Il senso di colpa rimane anche perché giù ci sono delle *dinamiche che so che non posso controllare*, so che i miei genitori non mi permetterebbero mai di controllare o tanto meno di essere a conoscenza se non sono lì presente, mia madre tende a informarmi un po' di tutto però sa che ci sono alcune cose che se comunque sono difficili non vuole informarmi oppure devo cercare di capirlo io tramite messaggi di mia madre o mia sorella come sta andando, *come se potessi cambiare qualcosa che in realtà non posso cambiare mi ha sempre fatto stare peggio*.» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«In realtà sì, è abbastanza male [...] ho sentito *una sorta di responsabilità*, di filtro per come... certi aspetti della realtà così complessa, [...] mi hanno [i genitori] messo nella condizione di avere questi strumenti, quindi per questo la chiamo responsabilità, cioè devo... E quindi sì, spesso mi viene un botto, *ansia di mancare in queste dinamiche di decisioni*, ma anche dinamiche quotidiane, cioè spesso ansia che si possano innescare situazioni dal nulla e che nessuno sia lì a *disinnescarle*, capito? [...] E quindi sì, *colpa c'è stata*.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Per altri, come Luigi, si è attenuato nel tempo, lasciando spazio a una visione più equilibrata, in cui la responsabilità verso la propria famiglia si concilia con la consapevolezza che ognuno ha un proprio percorso da intraprendere.

«Inizialmente sì ed era molto molto forte, poi appunto parlandone sia con i miei genitori che anche con altre persone ho capito che come dire *ognuno di noi ha il proprio percorso*, questo non vuol dire svincolarsi totalmente dagli affetti ma allo stesso tempo vuol dire un attimino preoccuparsi in primis per se stessi, quindi fare il proprio percorso» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

In alcuni affiora come una presenza latente di senso di colpa, legata a un progressivo *disinvestimento relazionale*.

Nicola, ad esempio, non vive la partenza come colpa in sé, ma racconta un certo disagio nel rendersi conto, a posteriori, di essersi allontanato emotivamente da alcune figure familiari, come il fratello, e di non riuscire più a mantenere una *prossimità affettiva attiva*. Il senso di colpa emerge quindi non dal gesto migratorio in sé, ma dalla consapevolezza del tempo e dell'attenzione che non si riesce più a dedicare.

«Non percepisco un senso di colpa netto perché in realtà io ho vissuto fin dall'adolescenza un senso di *distacco volontario* dalle vicende della mia famiglia perché sentivo di voler andare altrove sentivo di voler spiccare il volo, costruirmi un nido in altre terre e quindi ho sempre vissuto un senso di distacco non completo, non totale, ma che mi ha portato a *disinteressarsi* di ciò che accadeva esattamente nella mia famiglia. Vivo un senso di colpa solo quando mi rendo conto che mi potrei *interessarmi maggiormente* a persone [...] quando penso a mio fratello mi rendo conto che *potrei essere più presente per lui*» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Anche Paola non vive un senso di colpa generalizzato verso la famiglia, che la sostiene e la incoraggia, ma racconta una *colpa mirata nei confronti della sorella*: come se la scelta di partire avesse generato *una frattura nella loro relazione*, un'assenza difficile da ricucire. Un'assenza che pesa, anche se si comprende – e si accetta – che ognuna ha la sua strada da percorrere.

«Solo in relazione a mia sorella e di averla lasciata giù da sola, come quasi ad *averla anche abbandonata* da un lato, poi però anche confrontandomi con lei, questa mia paura viene completamente annientata, perché lei comunque è quello è il suo percorso, è la cosa che deve fare per adesso, poi successivamente [...] che anche lì è quella di voler andare via dalla Sicilia per studiare.»(Paola, 20 anni, Modica)

In entrambi i casi, il senso di colpa si manifesta come *effetto selettivo di legami affettivi* particolari, più che come condizione generalizzata.

Si tratta di colpe «*localizzate*», che rivelano come la migrazione non produca rotture simmetriche, ma ridefinisca in modo differenziato l'intensità e la direzione delle relazioni familiari.

Le strategie adottate per il mantenimento dei legami con il luogo di origine e con la rete familiare si mostrano sorprendentemente simili tra le persone intervistate. La quotidianità relazionale si articola attraverso strumenti digitali – messaggistica istantanea, videochiamate – ma anche tramite pratiche di ritorno che non si limitano ai periodi canonici (come le festività o l'estate), bensì si distribuiscono lungo l'arco dell'anno come *forme di riavvicinamento volontario*.

«Sì, *mantengo i rapporti in modo attivo*. Devo dire che con gli anni secondo me meno rispetto al primo periodo, nel senso che sento i miei genitori, la mia famiglia e mia sorella molto di meno gradualmente, però comunque per me il fatto di scendere in Puglia anche in momenti non canonici [...] è un'abitudine consolidata quasi, so che farò più di una sosta durante il mio anno.» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

«Allora se ci stiamo riferendo strettamente al mio nucleo familiare, il primo nucleo, beh comunque è caratterizzato da una frequenza normale di chiamate settimanalmente,

videochiamate con mia madre, mio padre e anche comunque tramite messaggi, whatsapp, insomma tutto quello che caratterizza la vita dei nostri giorni in sostanza, molto così» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

6.3 Senso di appartenenza: identità in movimento

Il senso di appartenenza, nelle narrazioni dei fuorisede, non si presenta mai in forma univoca o stabile, ma assume caratteri mutevoli, stratificati e talvolta contraddittori. Inizialmente vissuto come qualcosa da cui fuggire, esso si riformula nel tempo attraverso il distacco, il ritorno, l'incontro con l'Altra, generando nuove consapevolezze identitarie.

Per molte delle persone intervistate, la distanza fisica e simbolica dal contesto d'origine *riattiva il legame con le proprie radici*, anche quando esse erano state inizialmente svalutate o rimosse. Serena ne offre un esempio particolarmente lucido: i ritorni a casa sono segnati da una sensazione di estraneità, come se il proprio luogo fosse andato avanti senza di lei. La nostalgia si mescola a un senso di spaesamento, ma nel tempo questa distanza ha generato un *riconoscimento nuovo* e più maturo della propria appartenenza.

«Quando ritorni vedi che comunque il mondo va avanti e tutti vanno avanti e anche tu sei andata avanti in realtà con la tua vita su, però magari hai come dire in mente, c'è un ricordo magari anche influenzato dalla nostalgia che ti porta a pensare che i luoghi non cambiano, *cioè nel senso non mutano*, sono come le lasciate, invece sì mi trovo un po' spaesata» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«È *mutato il senso di appartenenza*, perché se sono partita con l'idea di sfuggire da tutto questo, anche perché magari non avevo una chiara idea di quella che fosse anche la mia identità come persona, forse il fatto di vivere un periodo di distanza mi ha fatto rendere conto di quella che è *la mia appartenenza reale* [...], l'esperienza credo da fuori sede mi ha riportato, piuttosto che allontanarmi del tutto, *mi ha riportato alla mia dimensione di appartenenza.*» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

Anche Francesca sottolinea come l'esperienza migratoria abbia rafforzato la consapevolezza delle proprie radici, vissute con gratitudine per averla formata come persona

«Lo sento più forte e soprattutto una *nuova sensazione* nella percezione delle mie origini è la *sensazione di gratitudine* che ho sviluppato nel tempo, in questi due anni da fuorisede, nel senso che sono sempre stata capace di apprezzare le mie origini però mai di capire davvero come mi hanno formata come persona» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Non troppo dissimile la traiettoria di Antonio rispetto a quella di Serena e Francesca: anche per lui il senso di appartenenza si è delineato nel tempo, in modo non lineare. Lasciare Martina Franca ha rappresentato inizialmente una forma di liberazione, e ancora oggi, durante i rientri prolungati, emerge a tratti un forte desiderio di evasione. All'inizio del suo percorso da fuorisede, Antonio provava un certo disagio nell'affermare la propria provenienza da una cittadina percepita come poco nota. Racconta, infatti, che spesso preferiva riferirsi genericamente alla Puglia o alla provincia di Taranto, evitando di nominare direttamente Martina Franca. Col tempo, però, scoprendo che il suo paese d'origine era in realtà più conosciuto di quanto immaginasse, ha cominciato a rivendicarlo con maggiore sicurezza. Il senso di vergogna, precisa, non era rivolto al luogo in sé, ma al timore che potesse risultare irrilevante o sconosciuto all3 altr3. In questo processo, *l'appartenenza è diventata gradualmente più consapevole e sentita.*

«Il senso di appartenenza l'ho un po' costruito quando sono andato via da Martina (Franca) [...] era una liberazione così come ogni tanto quando ci scendo e rimango un po' più del solito sento proprio la *necessità di fuggire* [...] Poi pian piano andandomene via ho sempre avuto un po' all'inizio quella roba che era *quasi l'imbarazzo di provenire da Martina Franca, città che per me era sconosciuta*, che non conosceva nessuno. Mi ricordo tantissimo i primi anni a Ferrara che c'era questa esperienza in cui conoscevo gente per strada e mi dicevano ma “da dove vieni?” e io ogni volta dicevo “Puglia” e loro mi dicevano “ma Puglia dove?” “provincia di Taranto”, “la provincia di Taranto dove?” e io dicevo “Martina Franca” e loro sapevano anche dove fosse e quindi da lì in poi ho iniziato sempre a essere più specifico [...] Quindi *il senso di appartenenza poi*

l'ho sentito sempre più mio. [...] Non ho mai sputato e mai sputerò sulle mie origini quindi per quanto piano mi imbarazzavano perché dicevo Martina Franca non la conosce nessuno, non è neanche qualcosa che mi ha mai provocato vergogna però allo stesso tempo, quindi sì, sempre fedele a Martina Franca.» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Per Paola, il legame con il luogo d'origine *si manifesta in modo quotidiano*, non solo come pensiero costante, ma anche nelle conversazioni con le altre persone. Nei primi anni da fuorisede, si era fatta strada la percezione che l'assenza prolungata avesse indebolito il senso di appartenenza, anche in virtù dei cambiamenti avvenuti nel territorio durante la sua lontananza. Tuttavia, questa impressione si è rivelata secondaria rispetto a un sentimento radicato e persistente, che conferma una connessione profonda con il contesto d'origine.

«Sicuramente è un *pensiero quotidiano* [...] il fatto di venire da Modica o di nominare qualcosa da Modica è quotidiano anche nelle mie conversazioni con le persone. [...] Negli anni anche, ho sentito anche forse un senso di appartenenza sempre meno forte, *perché sono cambiate delle cose*, anche banalmente proprio strutturali di Modica, che io non sapevo e quindi trovarmi delle cose nuove mi ha fatto dire ok, io mi ricordavo un'altra cosa, quindi è un po' questo, però è comunque, cioè io lo percepisco come un senso di appartenenza molto forte, *è molto radicato.*» (Paola, 20 anni, Modica)

Anche per Luigi, il senso di appartenenza è profondo e radicato: la Sicilia è percepita come *la vera «casa»*, luogo a cui si associano memorie, immagini e legami affettivi. È il contesto che continua a *definire la sua identità*, il primo pensiero quando si parla di origine, e l'orizzonte simbolico in cui si concentrano le rappresentazioni del sé.

«Assolutamente sì, è qualcosa che mi onora, cioè *per me casa è la Sicilia*, [...] se mi dovessero chiedere da dove vieni, da dove provieni, qual è casa tua, il mio primo pensiero è Barcellona Pozzo di Gotto, *il mio primo pensiero è casa mia giù in Sicilia*, il mare, la fotografia mentale che mi viene è il mare quindi la Sicilia, assolutamente sì.» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Differente è la traiettoria narrata da Nicola e Anthony.

Nicola, all'inizio del suo percorso migratorio, tendeva a celare le proprie radici, *adottando una postura volutamente «apolide»*, nel tentativo di svincolarsi dalla propria appartenenza territoriale e affermare un'immagine di sé autonoma e indipendente. Tuttavia, nel corso del tempo, proprio grazie al confronto con le persone incontrate durante l'esperienza da fuorisede, è emersa una progressiva riscoperta delle proprie origini. Inizialmente, Nicola era influenzato da un bias cognitivo: credeva che chi proveniva da un contesto urbano condividesse con lui esperienze simili, universalizzando il vissuto. Solo successivamente ha riconosciuto che molte delle sue esperienze erano specificamente legate al territorio d'origine, e che quelle radici, piuttosto che un vincolo, potevano costituire una *risorsa distintiva* e arricchente.

«Quando sono salito, appena sono salito a Padova, ho fatto come se mettessi della polvere sotto al tappeto, nel senso che io in quel momento mi sentivo un apolide volevo essere una cellula indipendente che può fare quello che vuole *diventare quello che vuole e che non deve avere dei legami troppo forti* col suo passato e quindi con la terra d'origine per non limitarsi in alcune possibilità o in alcune opportunità [...]. Nel frattempo in questi tre anni invece ho avuto come una *riscoperta graduale* delle mie radici proprio perché mi sono reso conto di non essere un apolide bensì di aver avuto tante esperienze diverse da quelle che avevano le persone che stavo andando ad incontrare [...]. Quando ero in Puglia vivevo come un bias cognitivo per il quale credevo che tutte le persone della mia età avessero avuto più o meno *un vissuto simile* almeno se queste persone provenivano da un contesto urbano [...] nel corso dei tre anni ho conosciuto tante persone che mi hanno raccontato della propria vita e quindi mi hanno raccontato le proprie origini, le proprie radici, ebbene queste persone *non avevano vissuto ciò che avevo vissuto io* non potevano dire di aver fatto delle *esperienze economiche geografiche sociali simili* alle mie come invece io avevo immaginato. Bene questa nuova comprensione della vita in generale ha fatto sì che in me scaturissero dei *moti di rimembranza*, dei moti di ricostruzione del mio passato personale in Puglia e del mio passato personale a Martina Franca. Quindi ora in presa diretta sto cercando di far tesoro delle mie esperienze delle mie origini *creare un insieme di ricordi validi utili*»
(Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Per quanto riguarda Anthony, il senso di appartenenza, nei confronti della Sicilia, durante le prime esperienze migratorie — prima in Cina durante un programma di scambio, poi a Milano per motivi universitari — era percepito come un sentimento

immaturo, quasi un ostacolo alla piena affermazione della propria libertà individuale. La sua narrazione è attraversata da una forte spinta di ribellione, dal desiderio di non avere vincoli o ostacoli a condizionare il proprio percorso. Il rifiuto del luogo d'origine, Vittoria, non riguardava solo le limitate opportunità offerte, ma investiva anche il significato simbolico del ritorno o della permanenza: quello spazio veniva vissuto come incapace di accogliere ed esprimere la propria soggettività. Allontanarsi ha significato, per lui, evitare la responsabilità di costruire un luogo in cui sentirsi riconosciuto, posticipando la ricerca di uno spazio di espressione autentica di sé.

«Soprattutto nelle prime migrazioni, io ho considerato questo *sentimento molto immaturo* [...] cioè non vedere ostacoli di mezzo a poter perseguire quella cosa, no? Quell'altra opportunità di espressione, eccetera. Prima c'era questa *grande ribellione*, no? Completamente rigetto del posto, della... sì, tutte le possibilità che avevo lì. [...] Cioè, per me non c'era uno spazio in cui riuscivo ad esprimermi, sicuramente *allontanarmi mi ha fatto sentire inizialmente senza il dovere, la responsabilità di potersi prendere l'impegno di cercarlo* [...] Ero in quel momento completamente in ribellione con uno spazio che per me non c'era. Forse non riuscivo veramente a concentrarmi sulla *possibilità di crearlo* e lasciarlo nella prima migrazione» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Oggi racconta una trasformazione significativa nel suo rapporto con il luogo di origine. Se inizialmente il senso di appartenenza era percepito come un vincolo, legato a dinamiche opprimenti e a un'identità che sembrava imposta, nel tempo ha sviluppato una nuova consapevolezza: le esperienze vissute fuori gli hanno permesso di rivalutare ciò che aveva lasciato. Questa rielaborazione non lo riconduce, però, a un'identificazione con la città di provenienza — Vittoria — che continua a percepire come distante dal suo modo di essere.

«Adesso il rapporto è completamente diverso, ovviamente la lenta maturazione del mio rapporto con il posto di appartenenza è stata quella di *rivalutare* tanti aspetti del modo in cui l'ho vissuta fuori da quello che in realtà mi schiacciava, che era il confronto con il resto della società [...]. Quindi direi che tutto il resto ho provato a riconsiderare, quello che ho già vissuto, quelle esperienze che ho già avuto, e insieme mi mettono... Fanno pezzi di un modo in cui *io vorrei provare a rivivere in quel posto* [...]. Non mi piace essere definito vittoriese, non mi sento di appartenere al gruppo dei vittoriesi.»

[Intervistatrice: Rispetto alla regione invece?] «Sì, sicuramente, è *il mio heritage*.»
(Anthony, 24 anni, Vittoria)

Rispetto al luogo di arrivo, Padova, emerge un elemento comune a tutte le persone intervistate: il senso di appartenenza non si costruisce tanto nei confronti della città in sé, quanto piuttosto attraverso *le relazioni intessute, gli ambienti vissuti e i contesti specifici* che si attraversano nel quotidiano. Padova non è percepita come «casa» nel senso tradizionale del termine, ma come uno *spazio relazionale e temporaneo*, capace comunque di generare legami significativi.

Serena, pur affermando di non sentirsi padovana, riconosce l'influenza del contesto umano in cui è immersa e quanto questo le abbia permesso di costruire un pezzo importante della propria identità.

«*Sento di aver costruito qualcosa*, non mi sento di dire che sono padovana per niente, eppure sento di aver interiorizzato alcuni modi di fare, ma non direi estremamente veneti, ma *influenzata dalle persone che magari sono di qua*. Quindi sì, anche il fatto di spostarmi ulteriormente mi turberebbe, perché *sento che Padova è un pezzo di me*,[...] questa è anche la mia città» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

Anche Anthony valorizza la capacità di accoglienza dei luoghi vissuti, soffermandosi più sul modo in cui è stato ospitato che sul territorio in senso stretto.

«*Sì, assolutamente*. Comunque in ogni posto in cui sono stato riconosco sicuramente quello che... *Ce il modo in cui è riuscito ad ospitarmi e quello che sono riuscito a [...] a mettermi attorno*.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Antonio, invece, esprime una relazione ambivalente: se da un lato riconosce che vivere a lungo in un luogo implica una forma di coinvolgimento, dall'altro rifiuta l'idea di un'appartenenza profonda alla città:

«*Il senso di appartenenza per forza perché non si possono vivere anni in una città vivendo lì bene senza sentire propria questa città*, allo stesso tempo so che Padova non

fa per me [...] non è la città dove vivrei, non è la città che mi sento in alcun modo mia, non è una città [...] che appunto mi appartiene. » (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Paola definisce Padova un «posto di passaggio», attribuendole un carattere transitorio, legato a una fase precisa del proprio percorso, e riconducendo il senso di appartenenza più alle relazioni che alla città in sé.

«Più che con Padova come città, con le persone che ho incontrato a Padova, e poi sì, è un, cioè lo percepisco un posto di passaggio, perché appunto anche la magistrale voglio andare a fare, lontana da Padova, quindi è per forza un posto di passaggio. Me l'ho già premeditato da prima, comunque non è una cosa che è arrivata adesso, lo sapevo già » (Paola, 20 anni, Modica)

Nicola esplicita un tentativo consapevole di *costruire una nuova forma di appartenenza, non territoriale ma affettiva*, tramite una rete elettiva di legami che ricorda una struttura familiare alternativa.

«Sì credo adesso di riconoscere il mio tentativo conscio o inconscio di *costruire una nuova famiglia che non fa riferimento al contesto* [...] In questo mio nuovo nucleo familiare almeno ipotetico [...] nella mia testa ci sono nuove forme di parentela [...] *fratelli e sorelle elettivi ed elettive che ho scelto e di cui mi prendo cura* quasi riproponendo degli schemi che ho immagazzinato nel corso del tempo [...]» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Anche Francesca riconosce una forma di appartenenza maturata nel tempo, legata non alla città in sé ma a ciò che riesce a dare e ricevere nel contesto quotidiano:

«Allora, è una fase di passaggio però *sto costruendo anche una sensazione di appartenenza*, nell'ultimo anno soprattutto mi sento più di appartenere a questo posto anche *in base a quello che riesco a dare*, quello che riesco a portare in più.[...] Quindi sono proprio *le dinamiche del piccolo contesto che mi fanno capire che in qualche modo appartengo anche a Padova.*» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Luigi, infine, afferma con lucidità il ruolo di Padova come «seconda casa», distinguendola però con chiarezza dal proprio luogo di origine, la Sicilia, che rimane il riferimento identitario più profondo. Anche in questo caso, il senso di appartenenza è legato alle relazioni, non al contesto territoriale.

«Allora senso di appartenenza, in questo caso io sono un vagabondo sociale, quindi a Padova inevitabilmente ci sono legato, però sì, sicuramente adesso *la percepisco come una seconda casa*, definiamola così, però distinguo molto nettamente quella che è casa mia, la Sicilia, da quella che è una mia, la mia casa diciamo così attuale, il mio domicilio attuale in cui ho creato, sto creando dei legami molto importanti, però *non è tanto il contesto* in questo caso, *ma i legami che vado a creare*» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Il vissuto di doppia appartenenza – tra il luogo d’origine e quello di arrivo – si manifesta nelle narrazioni in modi sfumati, talvolta contrastanti, segnando una tensione identitaria che attraversa i percorsi migratori dei partecipanti.

Per Serena, questa tensione si è attenuata nel tempo. I primi anni a Padova sono stati segnati da un *conflitto interiore forte*: pur vivendo positivamente l’esperienza universitaria, percepiva di condurre due vite separate e inconciliabili. La presenza di amici provenienti dal Sud — che si trovavano a Padova di passaggio o per visitare Serena o altri amici comuni originari di Martina Franca — amplificava questa frattura, costringendola ad assumere «maschere» diverse per rispondere alle aspettative di ciascun contesto. Oggi, anche grazie a un mutato rapporto con il senso di appartenenza, Serena descrive un processo di integrazione più tranquillo: riconosce i suoi due mondi come coesistenti, non più in opposizione, e afferma di star recuperando una forma di coerenza identitaria più autentica.

«Nel senso che comunque *ho sempre la sensazione di vivere due vite*. Io ho vissuto male i primi anni da questo punto di vista, nel senso che vivevo bene a Padova, però avevo questo *conflitto interiore*, mi sentivo di vivere due vite, e che non aveva senso, che mi stressava, che in realtà vivendone due non ci stavo in nessuna delle due, e mi turbava. [...] *La mia vita giù non esiste quando non sono effettivamente giù*, nel senso che sento poco i miei amici, per carità alcuni ne sento più di altri, però non come quando sono giù, cioè giù sento davvero tutti [...] *però la vivo con meno inquietudine rispetto a*

prima, se prima mi sentivo proprio tipo, ok due persone diverse[...]» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Effettivamente quando capitava tipo il primo anno, il secondo anno, che le persone mi venivano a trovare dalla Puglia *mi stressava* [...] *pesava il fatto che i due mondi si scontrassero* [...] adesso mi capita di meno perché *mi sento anche meglio con me stessa, sto appunto ritrovando il mio io*» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

Francesca, al contrario, non racconta un'esperienza di conflitto. Le sue appartenenze si articolano su piani differenti: da un lato quella alla città di origine, sentita in modo pieno e radicato; dall'altro quella a Padova, legata più al micro-contesto relazionale che alla città in senso ampio. Questa distinzione le permette di vivere entrambi i luoghi senza opposizione, come *dimensioni complementari* del proprio vissuto.

«Le vivo in *modo abbastanza tranquillo* secondo me, non sento un conflitto, però *l'appartenenza a Padova è qualcosa che si svolge molto nel micro contesto*. Mi sento di appartenere a Padova, ma non a Veneto, non a tutta Padova, ma ai luoghi che frequento, agli spazi che vivo, dove porto qualcosa. Invece *il sentimento di appartenenza alla mia città di origine è qualcosa di più totalizzante*» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Paola esprime una percezione ambivalente: non sempre vive una doppia appartenenza, ma quando accade, essa si attiva più in relazione alle attività svolte nei diversi luoghi che a una contrapposizione affettiva o simbolica. Padova e Modica sono per lei spazi dotati di linguaggi, abitudini e relazioni diverse, che la portano a sentirsi, a tratti, come due persone differenti. La riflessione sul linguaggio usato nei due contesti è significativa: a Padova adotta modalità comunicative più attente e decostruite, riflesso delle relazioni universitarie, mentre nel contesto familiare e scolastico d'origine emergono altri codici e dinamiche.

«*In alcune cose sì, in alcune cose no*. Ovviamente il rapporto con le persone è molto diverso, anche perché qui faccio cose diverse rispetto a quelle che facevo a Modica banalmente, quindi anche il rapporto con le persone è molto diverso. Tendenzialmente comunque *penso di avere una vita scollegata*, ma per quello che faccio, per banalmente andare all'università, studiare, eccetera, rispetto a quello che facevo giù, che era sì

andare a scuola. Ci sono proprio le cose diverse che faccio che *mi fanno percepire di essere due persone separate.*» (Paola, 20 anni, Modica)

«Nel mio rapporto con le persone, nel linguaggio anche che utilizzo, cioè il linguaggio che utilizzo è molto diverso da quello che utilizzo a Padova, è molto diverso dal linguaggio che utilizzo giù, perché a Padova anche mi relaziono con persone magari più decostruite [...] mentre a Modica non è così.» (Paola, 20 anni, Modica)

Anche Nicola non percepisce un conflitto tra le due appartenenze, ma per motivi differenti: nel suo vissuto, Padova e Martina Franca non rappresentano due poli in opposizione. Al contrario, trova tra loro somiglianze che lo fanno sentire «cittadino italiano», parte di un continuum urbano e culturale. Trascorrere lunghi periodi a casa durante l'estate, e non solo, rafforza questa sensazione di continuità: non ha mai vissuto, nell'arrivo a Padova, un distacco netto dalla città d'origine ma un'*estensione del proprio spazio di vita*. La riflessione sulla presenza o assenza dei familiari nel luogo di arrivo si intreccia con un'altra dimensione: quella della rappresentazione. Non avendo mai dovuto «rendere conto» alla famiglia delle sue condizioni materiali a Padova, Nicola non ha dovuto costruire narrazioni giustificative, evitando un possibile senso di vergogna o dissonanza.

«Non riconosco Padova come qualcosa di estremamente diverso da Martina Franca [...] Anche se due città di due regioni così lontane, possono assomigliarsi, riescono ad assomigliarsi, quindi Padova *non genera in me una forma di straniamento* [...]. Sono un cittadino dell'Italia, riconosco come familiare come posto in un continuum Padova Martina Franca le altre città italiane che ho visto [...] *Riconosco ecco un senso di appartenenza al contesto urbano italiano* che quindi *non mi fa percepire come doppia la mia vita* tra Martina Franca e Padova» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

«Due mesi e mezzo li vivo, continuo a viverli, a Martina Franca quindi *non ho vissuto un distacco netto e irreparabile*, bensì ho vissuto come un ampliamento del contesto cittadino che vivo. Martina Franca è cresciuta e ha trovato un nuovo quartiere che si chiama Padova oppure sempre usando una metafora *Padova può avere all'interno di sé un quartiere chiamato Martina Franca* » (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

«Nessun mio familiare ha mai visto Padova, nessun mio familiare mi ha accompagnato nella transizione questo vuol dire che non ho mai vissuto finora il *bisogno di giustificare le mie nuove strategie di vita* [...] di ciò che adesso io faccio a Padova [...]. Nessun mio familiare è consapevole del fatto che in casa non ho un aspirapolvere e che quindi tutto sommato sto vivendo una vita materiale ad un livello più basso rispetto a quella che avevo vissuto a Martina. Diciamo che se mi ponessi nella situazione ipotetica di immaginare i miei familiari che guardano il mio frigo, che vedono l'assenza dell'aspirapolvere, *mi sentirei a disagio*. Invece per quanto riguarda i miei amici, sono venuti a trovarmi tante volte e continuano a venirmi a trovare, ma avendo scelto un percorso simile al mio, *non vivono un senso di straniamento quando mi raggiungono a Padova*» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Nota: L'intervista a Nicola è stata svolta a novembre del 2024, periodo in cui effettivamente nessun suo familiare era venuto mai a trovarlo a Padova. Nicola a marzo 2025 ha concluso il suo percorso di studi e per la sua laurea la sua famiglia è venuta a trovarlo. Non essendosi riproposta l'opportunità di una nuova intervista, non si sa ora la famiglia è consapevole della condizione da fuorisede e delle mancanze materiali che tuttavia non sono rilevanti per il soggetto e non è noto se il sentimento di disagio è stato espresso

Per Antonio, non essendo presente un senso di radicamento a Padova, la questione della doppia appartenenza non si configura come rilevante né conflittuale.

Anthony descrive una condizione più instabile: sente di vivere «*due mondi, due versioni di sé*», fortemente condizionate dai contesti. I continui spostamenti generano sensazioni di sbandamento, ma nel tempo ha acquisito consapevolezza: oggi riesce a portare con sé, anche a Vittoria, quelle dimensioni di libertà e autenticità sperimentate altrove. La sua è un'identità fatta di passaggi, di contaminazioni, di registri che mutano tra spazio domestico e spazio esterno. Il suo percorso di maturazione gli ha dato strumenti per affermarsi anche nel luogo d'origine.

«Io mi sento continuamente no... *condizionabile da quello che attorno*, quindi... *Sembrano due mondi, due versioni completamente* [...]. Tanto che quando mi sposto da una all'altra sono in quel senso sbandato. Però nel mio... *mi sento messo insieme a tutti questi pezzi in quello*, certo. quindi... probabilmente si vede tanto quello che... cioè che

ho vissuto a Padova quando mi muovo altrove. Così come spero che si senta tanto la mia sicilianità quando sono qui a Padova.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

«Secondo me la mia realtà è scissa da [...] *da dentro casa e fuori casa* con la mia famiglia. Quindi se adesso penso alla mia realtà siciliana, che è quella di praticamente stare da loro, sicuramente *vivo in un registro stradiverso da quello che ho a Padova, dove invece mi sento molto più svincolato* da quello che devo considerare di... Sì, dovrei prendere considerazioni in più, giù, sicuramente. Ma ecco, sento che sono più per la situazione familiare. Quindi secondo me è tanto di quello che sono riuscito a mettere fuori [...] a mostrare, stando lontano da Vittoria, *adesso riesco a tenermelo addosso anche quando arrivo a Vittoria* di nuovo. Ma fa parte anche della maturazione, di quel modo in cui dico potrò riconsiderare la mia vita lì, no? Cioè mi sento comunque di quel posto e adesso ho ancora degli strumenti più per capire anche come posso affermare la mia espressione anche in quel posto.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Luigi è consapevole di condurre due vite ma lo fa in modo naturale e spontaneo. Al contrario dell3 altr3, non percepisce fratture o disagi: le due appartenenze rappresentano dimensioni diverse ma armoniche della sua identità, che convivono senza entrare in conflitto.

«Assolutamente sì, però mi viene in maniera *del tutto spontanea*» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

«Sì, sono consapevole che *quando sono qui conduco una certa vita, quando sono giù conduco un'altra vita, ma lo faccio in maniera del tutto naturale* perché la cosa bella è che un po' rappresenta queste mie due anime, quella del meridionale che si gode la vita, ritmi lenti e quant'altro, qui invece magari una vita più impegnata [...]» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

6.4 Gesti che restano: pratiche quotidiane di sé

Nei racconti delle persone intervistate emergono con chiarezza *comportamenti e pratiche riconducibili a una dimensione meridionale condivisa*. Tali pratiche – che vanno dall’uso del dialetto alla convivialità, dal pacco da giù a micro-abitudini quotidiane – permettono di ridurre la distanza dal luogo d’origine, contribuendo a rendere più familiare il nuovo contesto.

Il dialetto rappresenta senza dubbio la pratica identitaria più ricorrente e intensamente vissuta tra tutte quelle emerse nei racconti: una presenza trasversale, declinata in modi diversi ma accomunata da un forte legame affettivo, simbolico e politico. Più che una semplice abitudine linguistica, il dialetto viene vissuto come espressione autentica di sé, come codice di appartenenza e, in alcuni casi, come forma di resistenza o rivendicazione. La sua centralità non si limita al linguaggio parlato, ma si estende alla sfera delle emozioni, della memoria e della performatività sociale, divenendo così uno strumento fondamentale di continuità culturale nel processo migratorio.

Per Serena, ad esempio, è un'*espressione autentica di sé*, che emerge soprattutto nei momenti emotivamente intensi. Inizialmente trattenuto per timore di giudizi, oggi lo vive come una forma di autoaffermazione.

«Parlare in dialetto, sì come stratagemma per non farmi riconoscere, però spesso quando lo uso, *lo uso in momenti in cui sto provando delle emozioni* [...]. La mia vera parte in certi momenti esce, ed esce con delle frasi in dialetto, ma anche perché adesso *mi sento molto più a mio agio*. Prima parlare in dialetto, banalmente *ero circondata da persone che mi facevano pesare a questa cosa*, che non è che era... sì, lo era con battute intrinseche, *quindi sopprimevo molto anche la mia cadenza, mi dava fastidio*. Invece adesso [...] vedo che c'è anche molta curiosità dalle persone mi circondano per il mio dialetto, mi viene da usarlo. *Sì, quando mi sento molto a mio agio* (Serena, 23 anni) NB.

Il «prima parlare in dialetto» fa riferimento ai primi anni a Padova.

Per Anthony, invece, l’uso del dialetto è parte integrante di una quotidianità che non ha mai smesso di far parte del suo vissuto, ma che, nel contesto padovano, si carica di significati ulteriori. In particolare, parlare in dialetto assume il *valore di riconoscimento reciproco*, di prossimità culturale e affettiva con altri soggetti meridionali. La possibilità

di utilizzare un linguaggio comune, non solo comprensibile ma anche condiviso nelle sue sfumature culturali, gli consente di rievocare esperienze vissute nella sua terra d'origine e al tempo stesso di creare connessioni profonde nel presente. In questo senso, il dialetto non è solo un'abitudine, ma uno *strumento di costruzione di comunità* e di *riaffermazione identitaria* in un contesto geografico e sociale differente.

«Io in realtà sono abituato a parlarlo, quindi probabilmente se lo uso tanto è anche perché posso farlo e ho l'abitudine di farlo tanto. Però è vero che *farlo qui ha un significato aggiunto* [...] qualcuno che senti vicino con cui lo puoi fare, con cui *senti di poter condividere tutto quel background e non avere un pregiudizio di base* [...] poterlo parlare insieme vuol dire anche poter leggere tutta la situazione con lo stesso background culturale [...]. Quindi in quel senso mi dà il senso di *appartenenza insieme a qualcun altro*. [...] mi piace il fatto che dicendolo mi ricorda la situazione in cui l'ho probabilmente vissuta giù» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Antonio racconta di aver iniziato a parlare più frequentemente il dialetto soltanto una volta trasferitosi al Nord, dove l'uso del dialetto assume una doppia valenza: da un lato è uno *strumento di intimità e codifica condivisa* tra fuorisede – un modo per comunicare con amic3 provenienti dallo stesso territorio evitando di essere compresi da chi è esterno – dall'altro diventa anche un *canale espressivo legato alle emozioni forti*. Mentre nel luogo d'origine il dialetto era poco parlato e percepito come poco utile, fuori sede diventa una *risorsa relazionale e affettiva*, una forma di riconoscimento reciproco tra conterrane3 e di manifestazione spontanea del sé in contesti emotivamente carichi.

«Per quanto riguarda il dialetto mi sento di dire che è quasi prassi comune questa [parlarlo maggiormente da fuorisede], però tipo io *ho iniziato a parlare di più il dialetto quando mi sono spostato al nord*, giù non lo parlavo per niente, non sapevo neanche parlare più di tanto, ovviamente lo sapevo e lo sapevo comprendere, *però non l'ho mai parlato perché non ne trovavo il senso, non ne trovavo l'utilità*, [...] all'inizio con un mio amico [...] parlavamo in dialetto perché *sapevamo che nel nostro dialetto specifico di Martina Franca non ci avrebbe capito nessuno* [...] poi come espressione delle emozioni mi ci rivedo un po' specialmente quando mi arrabbio» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Anche per Paola il dialetto è una *componente quotidiana profondamente radicata*, che la accompagna costantemente dal luogo d'origine al presente vissuto, pur modificandosi talvolta nelle modalità d'uso e nella scelta delle parole. Non si tratta semplicemente di un'abitudine linguistica, ma di un *atto consapevole di riconoscimento e valorizzazione delle proprie radici*, nonché di rivendicazione della legittimità del proprio patrimonio culturale. L'impiego quotidiano del dialetto è per lei una forma di *affermazione identitaria e politica*, attraverso cui riafferma con fierezza la propria appartenenza e chiede che essa venga riconosciuta anche dall'esterno. Paola sottolinea inoltre come alcune parole e concetti, profondamente radicati nella sua esperienza affettiva e culturale, risultino in traducibili nella lingua italiana standard. Il dialetto diventa così una risorsa insostituibile per veicolare emozioni, rappresentazioni del mondo e sfumature di significato che andrebbero altrimenti perse, oltre che un modo per mantenere viva nel quotidiano la continuità con il proprio vissuto e la propria storia.

«L'utilizzo proprio del dialetto anche lì è *quotidiano*, non nelle stesse modalità, nelle stesse parole anche con cui lo era giù, però è una cosa che *ritorna quotidianamente* il parlare in dialetto, ma anche dicendo delle semplici parole, cioè parole spot, che però io so che provengono dal dialetto e voglio dire il dialetto.» [Intervistatrice: Perché?]
«Perché *alcune non hanno una traduzione letterale*, non so come far capire il concetto generico con una parola sola. Poi perché comunque *sono le mie radici, ci tengo che anche giornalmente vengano riconosciute* e che venga data una rilevanza sia personale da parte mia che politica da parte delle altre persone.» (Paola, 20 anni, Modica)

Francesca e Nicola vivono una condizione simile su alcuni aspetti per quanto riguarda il dialetto.

Francesca, pur non avendolo mai parlato in modo fluente o sistematico, racconta di aver notato un progressivo rafforzamento del proprio accento pugliese dopo il trasferimento a Padova. Questo cambiamento, a suo dire, è stato favorito dalla frequentazione di amici provenienti dal suo stesso paese d'origine, Martina Franca, che si trovavano a Padova. La loro presenza ha creato occasioni di riconoscimento reciproco e rispecchiamento culturale, contribuendo al riaffiorare spontaneo di tratti linguistici legati alla sua provenienza. L'accento diventa così un elemento identitario che si manifesta con naturalezza nella quotidianità, ma che può generare un *senso di disagio*

quando viene evidenziato da soggetti esterni a questa dinamica – in particolare da persone locali – attraverso osservazioni percepite come fuori luogo o giudicanti. In assenza di tali segnalazioni, invece, l'accento viene vissuto da Francesca con naturalezza, come parte integrante della propria espressività quotidiana

«Il dialetto nello specifico non l'ho mai parlato, non mi è mai appartenuto come linguaggio, però *credo di aver marcato molto il mio accento pugliese da quando mi sono trasferita a Padova*. Prima avevo una parlata molto più neutra, invece frequentando più stretto giro altre persone pugliesi di Martina, *ho intensificato il mio dialetto*. È una cosa che mi *vivo tranquillamente nel quotidiano*, però quando mi viene sottolineata da persone del Veneto su quanto sia diverso il mio accento, *la vedo come una cosa maleducata*» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Per Nicola, l'uso del dialetto è strettamente connesso alla storia familiare e, in particolare, a dinamiche di classe vissute all'interno del proprio nucleo domestico. Nella sua famiglia, infatti, il dialetto non è mai stato parlato: la madre ha sempre ritenuto questa pratica linguistica associabile a una classe sociale inferiore. Tale divieto, secondo Nicola, è espressione di un desiderio di ascesa borghese, in cui il dialetto veniva percepito come segno di mancata scolarizzazione e di un'identità sociale da superare. Nonostante ciò, Nicola racconta di aver comunque acquisito una certa familiarità con il dialetto, soprattutto grazie ai nonni, i quali – pur adattandosi alla scelta della figlia – hanno sviluppato una forma di interlingua in cui si mescolavano termini dialettali e parole italiane. Questa forma ibrida ha lasciato a Nicola un'eredità linguistica ambivalente: se da un lato comprende bene il dialetto, dall'altro ammette una maggiore difficoltà nel parlarla attivamente. Per lui, dunque, l'uso del dialetto si configura prima di tutto come una *pratica di classe*, ancor prima che come una caratteristica meramente meridionale.

«Per me il dialetto è sia una pratica meridionale ma prima di tutto una pratica di classe. In casa mia non si è mai parlato il dialetto [...]perché si tratta di una pratica [...]una *pratica che è associabile ad un contesto, ad una classe inferiore* a quella che mia madre stava andando ad occupare.[...]. Questo non vuol dire che io il dialetto non lo abbia imparato, perché per i miei nonni è stato molto difficile iniziare a parlare solo l'italiano. Anzi, potrei dire che hanno *iniziato a parlare un'inter-lingua con elementi dialettali e*

parole italiane mischiati nel momento del bisogno, che quindi mi hanno lasciato un'eredità duale. Io posso comprendere molto bene il dialetto quando lo si parla, ma faccio molta più difficoltà invece a parlarlo.» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Infine, Luigi racconta come parlare in dialetto sia per lui sia una *forma di vanto* che un modo per *ricostruire momenti di intimità e familiarità* profondamente legati alla sua terra d'origine. Il dialetto non è soltanto una modalità espressiva, ma anche uno spazio affettivo che gli consente di evocare e mantenere vivo un senso di casa, di calore umano e appartenenza. In questo senso, il linguaggio diventa una pratica affettiva, capace di generare atmosfere familiari e riconoscibili, anche in un contesto distante da quello natale.

«Lo faccio un po' come vanto [...] è un momento intimo, fortemente intimo, quindi io ci sono legato assolutamente.[...] *si crea quell'aria familiare lì che ritrovo giù parlando il dialetto*» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Accanto al dialetto, anche il pacco da giù rappresenta una delle pratiche simboliche più evocative e ricorrenti tra le persone intervistate. Non si tratta soltanto di una spedizione di beni alimentari, ma di un gesto carico di significati affettivi e culturali, che agisce come *ponte simbolico tra i luoghi dell'origine e il presente vissuto altrove*. Il pacco incarna un rituale familiare che trasmette cura, sostegno e un senso di radicamento continuo: il contenuto alimentare si fa veicolo di appartenenza, ma anche di memoria condivisa. Riceverlo o portarlo con sé, in alcuni casi, assume un valore performativo, capace di ricreare nello spazio della quotidianità elementi di familiarità e calore. Anche coloro che non ne fanno esperienza diretta riconoscono il valore simbolico dell'atto, che diventa emblema della condizione stessa del fuorisede meridionale.

«*Mettere insieme pezzetto a pezzetto c'è, capito, tutta la famiglia e si ha il, non lo so, da una parte la dimostrazione del loro sostegno, no, di farmi sentire non completamente staccato da quello, poter, capito, ancora vivere insieme a quelle cose [...]* cioè riconosco tutte queste cose e vorrei che facessero parte della mia quotidianità, no, le cose che sono dentro un pacco» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

«*Il pacco da giù è quello che rimane più spesso [...]*. La mia famiglia giù ha un frantoio e ogni volta, io non ho mai comprato l'olio in vita mia, trovarmi qua a vedere tipo la

gente comprare l'olio in modo normale, io me lo faccio spedire dal pacco da giù, vedere quel barattolone di olio da 3-5 litri mi fa un attimo ritornare, mi fa dire ok, *l'olio deve essere il mio di giù e quello è un segnale che mi tiene stretto*» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Il pacco non è una cosa che vivo come abitudine, non l'ho mai ricevuto. Quando torno da giù a su mi porto qualcosa, però *capisco la magia del momento che ci può essere negli altri.*» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

«Ho ricevuto un solo pacco da giù [...]. Ricordo vagamente il momento in cui mi è arrivato il primo ed ultimo pacco da giù, *è stato molto bello perché ho potuto condividere con le persone che avevo accanto, con i miei nuovi amici, elementi simbolici [...] del mio passato*» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Si evidenziano anche numerose micro-pratiche quotidiane, meno visibili ma fortemente radicate, che contribuiscono alla costruzione e alla continuità di un senso di appartenenza meridionale. Tra queste vi sono la convivialità e il valore attribuito al mangiare insieme, la cucina condivisa, i ritmi alimentari tipici come il cenare tardi, la musica folkloristica o in dialetto come forma di espressione identitaria, e l'uso del corpo nelle relazioni affettive – dall'abbraccio al contatto fisico spontaneo – che appaiono meno usuali nel contesto settentrionale. Si tratta di abitudini quotidiane che, pur nella loro apparente marginalità, accorciano la *distanza simbolica dal luogo* di origine e consentono ai partecipanti di *riscrivere elementi culturali significativi nel tessuto della loro vita fuori sede.*

«*La convivialità, il mangiare insieme, secondo me è anche una roba molto che ereditiamo da giù [...]* il fatto di mangiare insieme secondo me è un legame che magari qui non vedo neanche troppo, cioè sì, ok, ci becchiamo, siamo sempre la stessa cerchia comunque di studenti o ragazzi, però lo viviamo in un certo modo.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Forse l'intero *modo di considerare il gruppo, secondo me è molto più meridionale.* Gli spazi del gruppo, tipo casa mia la metto, non lo so, alle persone a cui tengo come ho visto fare alla mia famiglia, no. Ehm, quindi *l'ospitalità in quel senso, cioè, sei qui*

quando vuoi, mangiamo insieme quando vuoi, queste cose, potrebbero essere molto nostre, molto di giù» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

«*A me piace lasciarmi dentro anche la musica che si ascolta principalmente nel meridione che qua magari non è la musica più ascoltata, musica tipica, folkloristica, in dialetto, che appunto magari mi ascolto solo io, cerco di spargere il verbo e far sapere queste cose, però appunto la musica è anche una parte molto essenziale di me »* (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«*Ok, forse cucinare con tante persone è una cosa che io giù facevo molto e molto molto spesso. Qui mi è capitata di farlo con persone di giù, che quindi comunque è sempre riprendere le abitudini. Molto più di rado mi è capitato di farlo invece con persone settentrionali. »* (Paola, 20 anni, Modica)

«*Sì, allora, una pratica molto importante è quella dell'abbraccio. Do questo nome generale, ma metto insieme in questa categoria tante altre *pratiche fisiche che riconoscono essere inusuali qui al nord.* Nel senso che per me è normalissimo quando incontro una persona a cui sono molto affezionato [...] salutarla ad esempio con un abbraccio, anche un abbraccio vigoroso, un bacio sulla guancia, una mano posta dietro alla nuca, oppure una mano che prende la mano di chi mi sta davanti. *Questa pratica affettiva, corporale, la riconosco come appartenente ad una cultura meridionale.* Faccio difficoltà in alcuni momenti con le persone a cui mi sono affezionato in questi tre anni, che però hanno sempre vissuto al nord, perché queste persone non riconoscono come usuale una pratica di questo tipo.[...] *riconosco che all'inizio vi era un certo tipo di straniamento che mi ha fatto pensare a quanto questa pratica fosse legata al contesto meridionale in cui sono nato e in cui ho vissuto»* (Nicola, 22 anni, Martina Franca)*

«*Secondo me sono micro abitudini, il fatto di fare una colazione decente, la necessità di prendere il caffè dopo il pranzo, l'orario di cena. Ogni tanto ho difficoltà a voler mangiare fuori perché tutto è chiuso»* (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

«*Ma sicuramente sempre magari con Tony (Anthony), dato che veniamo allo stesso posto quindi abbiamo gran parte delle pratiche culturali condivise, c'è quella modalità di prendersi in giro, quel contatto, quella battuta che è molto legato a quello che faccio giù con i miei amici, quindi sì, questo mi riporta giù .»*

[Intervistatrice: E ce l'hai solo con altri meridionali o riesci un pochettino a rompere questa barriera con altre persone che non meridionali?] «Sì sì lo faccio, però quando dall'altra parte non vedo, ma perché ad un punto dall'altra parte ci sono altri modi di interagire, non dico che sono frenato, però magari mi fermo alla battuta, non c'è un proseguimento, però sì, lo faccio anche con altri ma *non vedo che c'è quella stessa condivisione di linguaggi.*»

6.5 Riconoscersi differenti: sguardi e confini

La percezione di sé in quanto soggetti meridionali si configura, nelle interviste raccolte, come un elemento identitario sfaccettato e in continua ridefinizione, che assume significati differenti a seconda delle esperienze biografiche, del contesto socio-culturale attraversato e della posizione soggettiva di ciascun intervistato. Per alcuni, tale percezione si struttura come consapevolezza precoce e marcata, mentre per altri emerge solo in seguito all'esperienza migratoria e al confronto con l'alterità, sia essa rappresentata dai nuovi contesti di vita che dagli sguardi – reali o presunti – della comunità di origine. In ogni caso, essa non si presenta mai come un dato fisso o univoco, ma come un processo dinamico in cui si intrecciano elementi affettivi, politici, linguistici e simbolici.

Serena elabora la propria percezione di meridionalità attraverso il filtro di un divario strutturale e simbolico tra Nord e Sud, che riconosce come già presente in età scolare, specialmente nei contesti educativi e mediali. In questa fase iniziale, l'identità meridionale le appare come una *dimensione stigmatizzata*, marginale, associata a stereotipi di arretratezza o inferiorità intellettuale, che contribuiscono a costruire un'*immagine collettiva del Sud come «Altra»* rispetto alla norma nazionale. Tuttavia, è con l'esperienza della migrazione che questo vissuto si trasforma in un *processo attivo di ridefinizione di sé*: la sua meridionalità non è più solamente una condizione subita o attribuita dall'esterno, ma diventa parte integrante di una soggettività in costruzione. Si tratta di un'identità che si stratifica, combinando consapevolezza politica, senso di vulnerabilità e desiderio di appartenenza. Serena rielabora la propria posizione attraverso la lente dell'*«essere spatriata»*, ovvero una condizione liminale tra prossimità

e distanza, tra radicamento e mobilità. In questo quadro, anche il ritorno a Martina Franca non rappresenta un semplice ritorno a casa: il sentimento che prevale è quello della non piena reintegrazione, del sentirsi straniera nei luoghi del proprio passato. Gli sguardi dell3 altr3, in questa dimensione di ritorno, non sono sempre accoglienti, e amplificano la consapevolezza di un'identità ormai ibridata, che non si lascia facilmente ricondurre a un'unica appartenenza.

«Allora, non troppo, ma c'erano alcune cose che mi facevano pensare questa cosa, sempre quando mi *rapportavo a robe di portate nazionali* [...] mi viene da pensare a scuola quando si fanno le invalsi, mi capitava spesso di sentire le statistiche parlano di studenti del sud che magari sono alte e quindi sono truccate o magari erano bassi e che siamo ignoranti, questa cosa mi riecheggiava un botto. Poi sì, altre esperienze simili che mi facevano sentire parte di questa comunità secondo me discriminata mi ricordo che era nel periodo delle medie, [...] ogni tanto si leggevano robe [...] tipo “Vesuvio lavali col fuoco”, però forse un *po' mi turbavano effettivamente*, [...] *mi sentivo discriminata in questo senso*, quindi solo da quel punto di vista sentivo di essere tra i sud, se no non mi sono mai percepita come Serena di Martina Franca Pugliese, prima di venire al nord e prima di quell'esperienza là concise» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Nel senso che nell'ultimo anno *questo senso di appartenenza si è sviluppato molto di più*, però comunque si scontra contro una serie di emozioni che io provo in generale, nel senso che io non mi sento davvero di appartenere a qualcosa, cioè sì, però io dico che cavolo me ne frega, io sono cittadina del mondo [...] si sviluppa in certi momenti, magari è probabile che sento alcune cose quando mi sento più vulnerabile [...] da un punto di vista identitario, mi sento molto di appartenere giù, però poi in altre, nel senso appunto, non è una roba che mi è nel cervello fissa, non ci provo tanto disagio appunto, perché si ho questa anche percezione di *essere un po' spatriata* potremmo dire, che anche poi secondo me è collegato a tutta una questione familiare, il sentirsi legato a qualcosa.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Sì, *io mi sento come una forestiera* potremmo dire, mi sento come quella che è andata in America e ritorna anche, non pazza, però comunque ritorna diversa, e *non sempre gli sguardi che mi sento addosso sono positivi*» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

Francesca racconta di aver sempre avuto una certa consapevolezza della propria appartenenza meridionale, anche se prima della partenza non si trattava di una componente identitaria centrale o problematizzata. La percezione di sé come soggetta del Sud non era particolarmente marcata, né associata ad aspettative di difficoltà relazionali o discriminazioni. Al momento del trasferimento a Padova, infatti, immaginava un'integrazione semplice, soprattutto all'interno del proprio gruppo generazionale, attribuendo eventuali atteggiamenti antimeridionalisti a fasce d'età più adulte. Tuttavia, l'esperienza concreta della migrazione ha progressivamente *amplificato* in lei la *percezione di sé come soggetta meridionale*, ovvero come figura diversa rispetto alla norma implicita dei contesti settentrionali. Questo senso di alterità non si è configurato come elemento esclusivamente conflittuale, ma ha agito come catalizzatore per una presa di coscienza più chiara della propria appartenenza e delle sue implicazioni. Il confronto quotidiano con ambienti culturali differenti e la condivisione con altri fuorisede hanno contribuito a rendere più esplicito e riflesso il riconoscimento della propria origine meridionale come *tratto distintivo*, al tempo stesso identitario e affettivo.

Al momento del ritorno, gli sguardi che riceve sono perlopiù positivi, talvolta attraversati da una sottile invidia da parte di chi non ha avuto l'opportunità di intraprendere un percorso simile fuori dal contesto d'origine. In questo senso, la sua traiettoria appare come segno di privilegio, ma anche come occasione di rispecchiamento per chi osserva.

«Sì, ma non così tanto. *Mi aspettavo un'integrazione molto più facile, [...].* Soprattutto i miei coetanei, le persone della mia età, mi sarei aspettate degli atteggiamenti anti meridionalisti o comunque generalmente maleducati da persone più grandi, più adulte, *ma non credevo fosse una cosa che potesse appartenere anche alla mia generazione.*»
[intervistatrice: La percepisci, l'identità meridionale, anche ora che sei migrata?] «Sì, è stata anche *amplificata.*» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

«No, sguardo negativo no, *c'è soltanto sentimenti positivi*, forse ogni tanto dell'invidia più che altro, perché ovviamente *non è una cosa che è possibile a tutti il fatto di andare fuori a studiare.*»(Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Paola sviluppa fin da subito una percezione nitida della propria appartenenza meridionale, non legata tanto a stereotipi identitari quanto alla consapevolezza di una *condizione strutturale* segnata da disuguaglianze e carenze oggettive nei servizi e nelle opportunità. Già prima della migrazione, tale consapevolezza si configura come una forma di coscienza critica del proprio territorio, che non si traduce però in distacco o rifiuto, bensì in un forte senso di radicamento. Questa appartenenza si esprime, anche dopo il trasferimento, come una volontà dichiarata di mantenere visibile la propria origine, sia attraverso l'uso del dialetto, sia tramite il continuo riferimento a Modica nei contesti quotidiani. Si tratta, nel suo caso, di una *strategia di riaffermazione identitaria* volta a evitare che il processo migratorio oscuri il legame con le radici. La meridionalità non viene vissuta come una componente da integrare silenziosamente nel nuovo contesto, ma come un elemento da esibire e rivendicare con fierezza. Paola desidera che il suo essere del Sud non venga dato per scontato o assimilato, ma resti riconoscibile anche agli occhi altrui. Al momento del ritorno, non percepisce sguardi giudicanti da parte della comunità o delle relazioni amicali, se non da alcuni membri della famiglia allargata con cui esistevano già rapporti frammentati: eventuali recriminazioni appaiono dunque più legate a dinamiche affettive irrisolte che a una reale stigmatizzazione del percorso migratorio.

« Non nella misura dello stereotipo, *ma mi percepivo una persona meridionale con tutte le problematiche che erano e sono relative ad una persona meridionale.*

Stiamo parlando di prima però. Mi percepivo come una persona meridionale anche distaccata, non però a livello stereotipato, *a livello proprio di servizi, di possibilità, di cose comunque certe, oggettive che sono differenti.* Io ero molto cosciente di queste differenze e mi sentivo meridionale in quello e poi comunque in tutta la parte delle radici, *dell'attaccamento anche a queste radici.»* (Paola, 20 anni, Modica)

«Io la vivo come una cosa, non mi viene la parola, a sé, nel senso, *il fatto che dica più volte anche di essere meridionale, di venire da Modica, di utilizzare il dialetto, è per ri-affermarmi,* quindi per comunque far capire che sì, sono venuta qui a studiare per tutta la serie di problematiche, di servizi, meno che ci sono giù eccetera, ma comunque io sono di giù, comunque *c'è dentro di me quella parte che è fondamentale e che io voglio che esca e che si percepisca»* (Paola, 20 anni, Modica)

«La battuta del è tornata la polentona, c'è, ma *si ferma alla battuta la prima volta che mi vedono e poi finisce lì*. Con la parte invece magari un po' di famiglia più allargata, quindi già i miei zii, i miei cugini eccetera, questa cosa in realtà la fanno pensare molto come se, come a dire, comunque questi anni ho fatto un attimo di analisi su questa cosa, di aver abbandonato quella parte di famiglia che magari, cioè che effettivamente, con cui *effettivamente mi vedo meno e quindi mi recriminano un po' questa cosa*» [intervistatrice: fuori dalla famiglia?] «No, anche lì è solo la battuta, poi si riduce lì in realtà, non è una cosa che fa scalpore giù, cioè perlomeno da me e con le persone che conosco io, conosco i miei genitori, non è una cosa che fa scalpore a ogni momento» (Paola, 20 anni, Modica)

Nicola presenta un rapporto sfumato con la propria percezione di sé in quanto meridionale, in cui l'identità territoriale non si configura immediatamente come segno di alterità o distanza. Più che una netta opposizione Nord-Sud, egli tende a inquadrare la questione attraverso la lente di un *divario generazionale*: secondo la sua esperienza, gli atteggiamenti stereotipati e le discriminazioni esplicite legate al Sud risultano più marcati tra le generazioni più anziane, mentre tra i coetanei sembrano attenuati o addirittura assenti. A contribuire a questa percezione concorrono diversi fattori, tra cui l'omologazione prodotta dalla globalizzazione, la crescente somiglianza tra spazi urbani e stili di vita, e soprattutto l'assenza di marcatori forti come l'uso del dialetto, che nella sua famiglia è stato attivamente scoraggiato. Lontano da pratiche linguistiche tradizionali, Nicola si è trovato raramente identificato come meridionale in senso culturale, e questo ha reso il suo passaggio in contesti settentrionali relativamente fluido e privo di frizioni.

Al momento del ritorno nella città d'origine, sperimenta su di sé una forma di sguardo ambivalente: se da un lato viene accolto con ammirazione per il percorso compiuto e per la scelta di partire, dall'altro percepisce un certo straniamento, come se non fosse più esattamente la persona che aveva lasciato la comunità d'origine. È in questo gioco di riconoscimenti e distanze che *prende forma un'inter-identità*, frutto della tensione tra la componente meridionale residua e una nuova identità parzialmente rinegoziata nel contesto del Nord. Nicola coglie anche segnali di giudizio implicito, talvolta legati alla sua distanza dalle tradizioni linguistiche, come se l'abbandono del dialetto fosse

interpretato come un tradimento della cultura locale. In questo senso, la sua esperienza non è priva di conflitti, ma questi non emergono da un'immediata alterizzazione quanto da un processo più sottile di ridefinizione e rinegoziazione identitaria.

«Da quando sono al nord ho riconosciuto molto meno tutta la questione degli stereotipi che fanno male [...].Devo dire che dal punto di vista fattuale mi sono trovato pochissime volte a ricevere, non dico insulti, ma magari a ricevere battute sulla mia provenienza dal meridione. Ad esempio, una volta ho fatto una chiamata perché cercavo casa, il padrone di casa molto vecchio [...] dopo le fasi iniziali della conversazione mi ha chiesto di dove fossi. Alla mia risposta pugliese ha fatto sì che la chiamata si concludesse nel minor tempo possibile, mi ha liquidato. Poche altre volte posso dire di *esservi sentito così tanto in imbarazzo per la mia provenienza, e questo mi fa pensare che il tema stereotipi, [...] sia un tema generazionale.* [...] Io credo che anche data la globalizzazione molto forte che stiamo vivendo, anche data la somiglianza tra contesti urbani, anche dato il mio lessico che poche volte ricorre al dialetto, *queste persone non mi riconoscono come un agente estraneo...*» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

«Allora, sì, quando torno al sud [...], mi rendo conto che *vengo guardato con allo stesso tempo un occhio di ammirazione e un occhio di straniamento.*[...], l'occhio di straniamento si rende conto di non aver di fronte la persona che hanno conosciuto e che è stata con loro fino alla fine delle superiori, bensì *una nuova persona con un'inter-identità costruita dall'associazione tra l'identità residua del meridione, [...] e una nuova identità parziale legata invece ad un contesto geografico diverso [...].* Sento molto questa dualità, quasi invidia alcune volte e straniamento se non addirittura *occhio giudicante per aver tradito le proprie tradizioni linguistiche*» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Antonio, al contrario di altri intervistati, ha sempre avuto una forte percezione di sé come soggetto meridionale, che si è sviluppata sin dall'infanzia attraverso una precoce consapevolezza della stigmatizzazione associata alla propria provenienza geografica. Pur non avendo vissuto personalmente episodi di discriminazione diretta durante l'infanzia o l'adolescenza, Antonio ha interiorizzato questa dimensione attraverso i racconti familiari – in particolare quelli del nonno emigrato in Svizzera – e una narrazione condivisa in cui essere *meridionali significava appartenere a una collettività marginalizzata*, portatrice di uno stigma sociale radicato. Questa consapevolezza si traduce in una forma di *orgoglio identitario*, ma anche in un *senso di vigilanza costante*:

ogni riferimento, anche ironico o implicito, all'origine meridionale viene letto come segno di una discriminazione latente mai completamente superata.

Nonostante riconosca che il clima culturale nei contesti del Nord – in particolare a Padova e Ferrara – sia oggi più tollerante e che la presenza di altri meridionali o migranti renda alcuni spazi più accoglienti, Antonio continua a percepire la persistenza di forme sottili di esclusione, talvolta espresse attraverso battute o stereotipi, che egli non riesce né vuole normalizzare. La migrazione non ha dunque attenuato la sua sensibilità verso la questione meridionale, ma l'ha semmai resa più acuta, alimentando un atteggiamento di distanza critica verso il Nord e un attaccamento consapevole alle proprie radici. Quando rientra a Martina Franca, sperimenta una doppia frattura: da un lato, avverte uno scollamento rispetto al contesto locale, come se avesse perso il ritmo della vita cittadina e dovesse continuamente ricucire legami sociali che il tempo e la distanza hanno reso più fragili; dall'altro, sente che la sua appartenenza è messa in discussione proprio per la scelta di essere partito. Lo sguardo degli altri si fa carico di aspettative, giudizi o sospetti, come se il suo allontanamento dal territorio fosse stato un *tradimento simbolico*. In questo senso, la migrazione ha ridefinito non solo la sua posizione rispetto al Nord, ma anche la qualità del suo legame con il Sud, che non è più un luogo semplicemente di origine, ma diventa un terreno complesso di confronto identitario, emotivo e relazionale.

«Io sono sempre stato una persona meridionale *non ho mai rinnegato in alcun modo il mio essere meridionale e tantomeno mai lo farò e anzi sin da quando sono piccolo porto dentro di me la discriminazione dell'essere meridionale [...].* Sapevo della discriminazione che esisteva, sapevo della discriminazione che avrei potuto trovare al di fuori degli spazi del meridione [...] pur non essendoci ora comunque più quell'ambiente tossico al nord in cui si percepisce l'essere del sud *non è una roba sulla quale tra virgolette mi sento di dire perdonerò mai il settentrione.* È una roba che per me è sempre segnata dentro, ogni volta in ogni dialogo, [...] *in ogni insulto velato al meridione o anche una battutina io ci vedo sempre quegli anni di repressione, quegli anni di insulti che mai se ne andranno anche se non li ho mai vissuti sulla mia pelle personalmente [riferimento al nonno che emigrò in svizzera].* Questa è sempre stata consapevolezza che avevo sin da piccolo» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Allora per carità, ce mi sento di dire che ovviamente, spezzando una lancia [...] è un po' cambiata la situazione, non si vive più la situazione di prima [...] Ovviamente vivendo degli spazi anche io a Padova che sono abbastanza safe così come a Ferrara, magari vivevo con persone anche altrettanto meridionali o comunque di altra provenienza geografica, che non fossero il settentrione, *non mi sono mai sentito discriminato pur avendo sempre sofferto tra le righe una discriminazione leggera* cioè tipo sono stato chiamato terrone non ironicamente [...] a Ferrara [...] a Padova è successo in entrambe le città, *è una discriminazione che io non l'ho mai tollerato per quanto fosse stata anche ironicamente non l'ho mai tollerata*» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Questo no. Allora gli occhi addosso me li sento, sì cioè io ormai *non penso che dei miei amici sono più considerato meridionale*, anche questa roba stramba che ovviamente loro non me l'hanno mai detto e mai me l'hanno dimostrato però capito *si sente diversa l'appartenenza a Martina Franca* [...] perché tornando una volta tanto, [...] ti salti quello che sono anche i veri problemi di Martina e saltandoti i veri problemi di Martina non ti vivi più quell'esperienza, magari ti fai aggiornare e puoi rimanere aggiornato quanto ti pare però *sei sempre quello che se n'è andato che non vuole vivere là* [...]. Ho sempre vissuto con gli occhi diversi ogni volta che tornavo giù, da Padova a Martina Franca, questa cosa perché *la gente appunto non mi vedeva più lì dovevo quasi ricucire tutti i rapporti che avevo che avevo un po' perso*» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Anthony offre una narrazione della propria meridionalità che si discosta significativamente da quella degli altri intervistati, proponendo una prospettiva in cui il senso di appartenenza al Sud non si costruisce attraverso il riconoscimento o la rivendicazione di tratti identitari, bensì a partire da un *sentimento di assenza*, di separazione strutturale dal resto del Paese. La sua percezione di sé come meridionale è infatti legata a un vissuto di *esclusione sistemica*: non si sente parte di un'unità nazionale, ma di una regione percepita come periferica, marginale, dimenticata. La Sicilia, nel suo racconto, è presentata come una terra non solo geograficamente lontana ma anche istituzionalmente scollegata dal resto d'Italia, un luogo abbandonato da uno Stato che appare distante e inadempiente. Questa visione si radica in una narrazione familiare fortemente interiorizzata, in cui l'Italia – intesa come nazione – non viene

riconosciuta come un riferimento concreto o una presenza tutelante nella vita quotidiana. È da questa consapevolezza che Anthony elabora la propria identità meridionale: essere del Sud significa, per lui, appartenere a una condizione di marginalità strutturale, a una realtà segnata dalla mancanza di possibilità e da un *sentimento profondo di distacco*. L'esperienza della partenza non ha comportato per Anthony uno scontro diretto con atteggiamenti discriminatori o stigmatizzanti nel contesto di arrivo. Piuttosto, ciò che segna profondamente il suo vissuto è un senso di colpa maturato nel confronto con il luogo di partenza e con le persone che vi sono rimaste. Tale sentimento non nasce da accuse esterne, ma si genera interiormente, come consapevolezza di aver avuto l'opportunità – quella di partire, di costruire un progetto di vita altrove – che altri non hanno potuto cogliere. In famiglia e tra le reti relazionali rimaste in Sicilia, la sua partenza non è vista in modo negativo, ma spesso viene riconosciuta come una «fortunata occasione», il che accentua ulteriormente in lui la percezione di essersi sottratto a una condizione comune e condivisa. In questo senso, il distacco non è mai stato vissuto come fuga o rottura totale, ma come separazione dolorosa, in cui la meridionalità si afferma come appartenenza a un'assenza: quella di possibilità, quella di sostegno istituzionale, quella di futuro.

[Intervistatrice:Ti percepivi già come io sono meridionale e questo significa meno possibilità, stereotipi, eccetera, eccetera, eccetera?] «Sì, ma quasi al contrario, cioè quasi partendo da quella e poi dicendo quindi sono meridionale. Secondo me lo sento tanto in questa tipo, per esempio il distaccamento totale dallo Stato, cioè *la mia famiglia mi ha comunque mostrato il resto del paese come una cosa che non ci riguarda veramente* [...]. La realtà che ti tocca veramente e al resto del paese non tocca [...]. In questo senso quindi sì, cioè *in questa condizione quindi meridionale, quindi lontano dal resto del paese, quindi sì, diversamente italiano.*» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

«Fa parte di quel sentimento di colpa che mi ha fatto maturare la ribellione totale alla mia vita in Sicilia, però *mi sembra più interna che esterne* [...] nel senso che relazionandomi banalmente al resto della mia famiglia aperta *non mi viene accusato*, ma anche con relazioni molto più allargate, comunque ci si sofferma quasi sempre sulla fortunata occasione che è, sulla responsabilità che mi sono scansato[...]*non mi viene fatta così notare*» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Infine, Luigi racconta che, prima della partenza, non si era mai percepito come soggetto meridionale, anche perché non conosceva cosa ci fosse al di fuori del proprio contesto d'origine. Tuttavia, già allora avvertiva che alcune pratiche, riconosciute come «tipiche del Sud» attraverso uno sguardo esterno, non gli appartenevano pienamente. Questa percezione di distanza rispetto a certi riferimenti culturali ha rappresentato uno dei motivi che lo hanno spinto a voler uscire da quel contesto, con il desiderio di esplorare altri modi di essere e di vivere. Durante la sua permanenza a Padova, Luigi non ha mai percepito atteggiamenti esplicitamente antimeridionalisti, anche grazie al fatto che i contesti frequentati – soprattutto universitari – sono popolati da numerosi altri studenti meridionali o stranieri. La distanza geografica è coincisa con una *ridefinizione del proprio sguardo identitario*, che però non ha mai assunto toni conflittuali. Anzi, all'interno dei contesti amicali e studenteschi frequentati a Padova, l'identità meridionale ha assunto per lui una valenza positiva, vissuta come risorsa relazionale e culturale. Il ritorno in Sicilia non comporta sguardi giudicanti o discriminatori: anzi, la migrazione è una scelta comune e le eventuali battute sul suo accento o sui modi di fare vengono accolte con ironia

«Ok sicuramente *fino a quando stavo giù non avevo questa percezione*, assolutamente no, ma perché *non conoscevo cosa c'era tra virgolette dall'altra parte*, però sicuramente sentivo che determinate pratiche a una certa, riferite a giù, non mi appartenevano più di tanto [...], quindi anche per questo un po' avevo questa *voglia di slegarmi da quel contesto per vedere cosa c'era dall'altra parte* per magari coltivare altri aspetti di me che giù erano rimasti un po' aridi ecco [...]. Assolutamente no, però c'è da dire che vivendo il contesto studentesco e non magari un contesto più settentrionalizzato, tipo il contesto lavorativo, cioè mi spiego meglio, la maggior parte degli studenti qui a Padova o è straniero o è fuori sede, ci sono tanti meridionali, quindi questa cosa ancora non la vivo, magari più in là chi lo sa, ma per adesso no» «Perché semplicemente inizialmente *questo essere visto dagli altri come meridionale è stato un vanto*[...]. Io l'ho vissuto come un vanto, *come un merito* essere meridionale, ma questo nelle amicizie, ma anche magari nelle relazioni con le ragazze banalmente, [...] mai qualcosa come dire oggetto di, non so, stereotipi, sì, discriminazioni mai» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

«Io questa cosa personalmente non la percepisco anche perché *tanti ragazzi che conosco di Barcellona sono partiti [...]*, la battuta è ma come parli, come non parli, però io personalmente non la percepisco e anche quando mi viene detto magari *non la vivo come un disagio, ma anzi ci scherzo su*» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

6.6 Ritornare o restare altrove: radici che si spostano, orizzonti che si aprono

Un'ulteriore tematica emersa dalle interviste riguarda la riflessione sul radicamento nei luoghi vissuti e la possibilità di un ritorno nel luogo di origine. Le traiettorie biografiche si intrecciano con un ventaglio di aspettative e ambivalenze, dove il desiderio di rientro si confronta con i vincoli materiali, le trasformazioni identitarie e le condizioni di possibilità offerte dai contesti di vita.

Per Serena, l'idea di un possibile rientro non era presa in considerazione all'inizio del suo percorso di vita a Padova. Il trasferimento da Martina Franca era stato percepito come una scelta definitiva, escludendo sia l'ipotesi di un ritorno che quella di nuovi trasferimenti. Con il tempo, tuttavia, questa visione si è attenuata: la maturazione personale e un cambiamento nel proprio senso di appartenenza hanno reso meno categorica questa posizione. Pur mantenendo una certa resistenza verso ulteriori sradicamenti, oggi Serena riconosce che un ritorno al Sud, in particolari condizioni e con determinate finalità, potrebbe avere un senso nella sua traiettoria futura.

«Allora io quando mi sono trasferita avevo un'idea in testa, cioè il fatto che *non sarei ritornata*, totale, cioè nel senso che non volevo e in nessun modo [...]. Allo stesso tempo non pensavo di trasferirmi ulteriormente, nel senso che Padova mi piaceva. Adesso questa roba di trasferirmi ulteriormente non credo sia cambiata, nel senso che a volte mi capita di pensare ok, forse ci starebbe cambiare area [...], allo stesso tempo io mi sento *sempre un po' sbalottata dai cambiamenti*, quindi non mi piace tendenzialmente.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Il fatto è che in realtà adesso un po' mi capita di pensarlo ogni tanto, cioè mi capita di pensare che *avrebbe senso forse stare anche un po' a Martina*. Non immagino un trasferimento ulteriore in una città del settentrione. Mi è balenato per la testa di fare una magistrale in Sicilia o anche in Puglia, a caso. Mi allettava un po' come idea in realtà. Quindi adesso *non c'è più quel no categorico* che avevo i primi anni che sono partita.

Anzi, che si collega, secondo me, a tutta la questione appartenenza, eccetera.» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

Francesca, invece, considera un ulteriore spostamento come un passaggio obbligato del proprio percorso formativo e personale, ponendo tra i criteri la volontà di avvicinarsi geograficamente al Sud. La scelta non è solo dettata da motivazioni accademiche o da un sentimento nostalgico verso ritmi e abitudini del proprio contesto di origine, ma nasce anche da una riflessione più ampia sulle proprie esigenze relazionali, affettive e di benessere quotidiano. La distanza dal luogo di origine ha infatti prodotto, nel tempo, una maggiore consapevolezza della fatica emotiva che comporta la lontananza, contribuendo al desiderio di ristabilire una vicinanza concreta con la rete familiare e amicale.

«In realtà c'è questo pensiero, ovviamente il mio prossimo step sarà la magistrale, *do per scontato che mi sposterò nuovamente* [...], però nei requisiti di magistrale c'è proprio il fatto di trovare un'altra università, un'altra città che mi accolga che non sia così tanto a nord, cioè tra i requisiti ci deve essere dal Po in giù. » (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

[Intervistatrice: Perché hai un senso di nostalgia rispetto ai ritmi, le abitudini [...]?] «Sì, sicuramente per una questione di nostalgia, per una questione di comodità, il fatto di essere così tanto lontana ha provocato un po' di difficoltà, sarei potuta scendere più spesso a casa, cose che riguardano la famiglia in generale, quindi *può essere anche più comodo e più piacevole per me tornare un po' più giù* » (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Durante l'intervista emerge anche come Francesca abbia sentito il bisogno, non pianificato, di ricostruire a Padova un ambiente che richiamasse in parte quello del Sud. La costruzione di legami con altri fuorisede, in particolare provenienti dal Mezzogiorno, è stata fondamentale per la sua stabilità.

«Sì, secondo me più che altro *replicando le cose che farei giù*, con la mia coinquilina, altra persona sempre del meridione, sempre vicino a Martina Franca, eccetera. Ogni tanto quando ci manca giù, la nostra vita giù, è lì che prendiamo e cuciniamo qualche ricetta tipica [...] *Quella cosa mi dà un attimo il momento di sospensione dalla mia quotidianità veneta e mi fa sentire a casa*, seppur non sono fisicamente in Puglia, [...]» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

«Sì, è stato sicuramente un punto saldo. Non era neanche prevista come cosa, è un po' un percorso che si è costruito così man mano che andavano le nostre vite. Cioè io ho provato a farmi il gruppo di amichetti di Treviso, di Verona e di Padova il primo anno, ma non erano dei contesti in cui mi sentivo a mio agio al 100%. Invece con persone pugliesi, siciliane, laziali, marchigiane mi trovo molto meglio. Non penso sia una cosa geografica quanto proprio *il fatto di essere qui da estranei tutti quanti*, a prescindere poi da quale regione si provenga. È proprio il contesto, *la condizione di migrazione*, di fuorisede, la cosa che ci unisce, ci fa condividere esperienze in modo molto più connesso tra di noi.» (Francesca, 21 anni, Martina Franca)

Anche per Paola, il soggiorno a Padova è stato fin da subito percepito come una parentesi temporanea, una tappa di passaggio più che una prospettiva di radicamento. Se inizialmente prevaleva l'idea di allontanarsi dal contesto di origine senza un reale desiderio di rientro, con il passare del tempo si è rafforzata la consapevolezza del valore delle proprie radici e la volontà di ritornare. Questo desiderio si accompagna alla volontà di tornare con un bagaglio di esperienze maturate altrove, in particolare quelle acquisite a Padova, sia dal punto di vista accademico che personale. La migrazione assume dunque per Paola un senso ciclico, dove l'andare ha senso solo se prelude, prima o poi, a un tornare arricchiti.

«Sì, in realtà lo dicevo anche prima, che appunto è *una migrazione per me temporanea*, in questo momento anche poi, non lo so, in questo momento temporaneo perché *la volontà di tornare giù adesso c'è*, cosa che magari, non che magari, che è anche cambiata nel tempo, perché al primo anno di università io avevo proprio la consapevolezza e la coscienza di *non voler mai più ritornare giù*, invece adesso sono passati già due anni, c'è la volontà di ritornare giù e di avere appunto questa esperienza in più di Padova come esperienza, come laurea a livello sia universitario appunto che di conoscenze mie» (Paola, 20 anni, Modica)

Nicola esprime un intenso desiderio di tornare nel Sud, con una motivazione precisa e simbolicamente carica: insegnare nella sua vecchia scuola, come forma di restituzione e riconnessione con il proprio contesto d'origine. Tuttavia, questa spinta si confronta con

un crescente interesse verso l'estero e l'idea di esplorare scenari professionali in ambito internazionale. Vive dunque una profonda tensione tra il bisogno di ritornare e contribuire alla propria comunità di partenza e l'attrazione per nuove esperienze formative e lavorative, in un bilanciamento costante tra radicamento e apertura.

«Vorrei, come tante volte dico ai miei amici, tornare al sud per fare anche solo un'esperienza, [...] Voglio tornare nella mia stessa scuola ad insegnare storia [...]Allo stesso tempo mi rendo conto che *inizio a sviluppare nuove ambizioni che mi spingono al contesto internazionale*, vorrei uscire dall'Italia e provare a fare un'esperienza altrove, all'estero, o magari comunque semplicemente nell'Unione Europea. Quindi sì, anche qui *vivo un contesto duale, due ambizioni diverse, due sensazioni diverse, due emozioni diverse*. [...] Il desiderio di spingermi altrove, ancora più lontano, e invece il desiderio di tornare a valorizzare la mia terra, di tornare a viverla e di migliorare quegli aspetti che invece mi hanno spinto ad allontanarmene ai 19 anni. » (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

Antonio manifesta una forte ambivalenza rispetto al proprio futuro, oscillando tra il desiderio di contribuire attivamente al riscatto della sua terra d'origine e un senso di impotenza generato dalla percezione delle scarse opportunità e delle difficoltà strutturali che caratterizzano quel contesto. L'idea di rientrare resta presente come possibile scenario, ma si accompagna a un vissuto di conflitto interiore: da un lato il richiamo affettivo e morale verso il proprio luogo d'origine, dall'altro il timore che ogni tentativo di «aggiustare» la situazione ricada sulle sue spalle, alimentando un senso di responsabilità quasi paralizzante. Il ritorno, dunque, è una possibilità caricata di tensione simbolica, più che un progetto concreto.

«Io ancora non sono incerto, rimango tantissimo incerto [...] la voglia di tornare giù [...]io ho sempre visto il discorso di tornare giù come un forse cioè *c'è stato sempre il forse del tornare giù*, perché comunque giù si sta bene, giù si hanno un po' di comodità in più, c'è la famiglia [...] però *non ci sono servizi non ci sono opportunità*, banalmente viverci quelle due settimane giù a Martina Franca è quasi opprimente. Nel momento in cui in quelle due settimane ti informi anche su come va[...]ti senti che proprio è un regno lasciato indietro di cui nessuno si sta occupando e che non ti può offrire nulla in questo momento e *devi scappare da questo percorso*» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

«Non si può mai andare via dalla propria città di appartenenza *senza pensare perennemente ma ci torno o la lascio affondare*[...]cioè io ho sempre pensato vabbè ce ne scappiamo tutti e poi giù chi l'aggiusta la situazione cioè se ce ne scappiamo [...]Cosi come ogni volta ti arrivi a pensare *vabbè ma perché la devo aggiustare io*» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Per Anthony, l'identità territoriale non ha mai rappresentato un vincolo limitante nella costruzione del proprio percorso. Fin dalle prime esperienze migratorie, ha coltivato un senso di distacco dai luoghi, che gli ha permesso di muoversi senza sentirsi vincolato. Tuttavia, nel corso del tempo, è maturata una riflessione più articolata sull'eventualità di un ritorno, non più escluso a priori. La possibilità di rientrare nel luogo d'origine si configura oggi come una scelta che richiede consapevolezza politica e coinvolgimento affettivo, da costruire sulla base di valori, legami e condizioni che diano senso a questa scelta. Si tratta quindi di una prospettiva che, pur non ancora definita, si è arricchita di immaginazione e progettualità, intrecciando visioni personali con l'idea di un contributo al territorio.

«Secondo me per il modo in cui vedo il mio lontano futuro, il mio futuro a distanza di 5, 10, 15, 20 anni, è come *se non mi sentissi un senso di appartenenza troppo stretto a bloccarmi in un posto*[...] *mi sento in movimento*, [...] , io adesso sono a Padova e ci sono da troppo tempo nella mia testa,» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

«È ritornato sicuramente non da troppo tempo, però si sta mettendo su il pensiero di rivedere in maniera più definita il mio ritorno giù, in maniera molto dubbiosa sulla carriera e sul lavoro proprio, però *sì mi rivedo ritornare giù*,[...] anche per riavvicinarmi a un certo punto al resto della famiglia, però ecco è *in maturazione proprio la visione* di come posso tornare giù, in che spazio, per quali motivi, con quali lotte e impegni per quel posto, *voglio tornare giù e tornerò giù*, banalmente immagino un tipo di casa, c'è l'andare a vivere in campagna.» (Anthony, 24 anni, Vittoria)

Infine, Luigi riflette sulla possibilità di un ritorno nella propria terra d'origine, pur considerandolo un evento ipotetico da collocare in una fase molto più avanzata della sua vita. Attualmente, le sue scelte e priorità sono orientate verso opportunità lavorative che si collocano fuori dalla Sicilia, includendo anche l'idea di trasferirsi ulteriormente verso

nord o all'estero. Sebbene riconosca il valore affettivo e personale che un rientro potrebbe avere, considera quest'eventualità ancora distante.

«Che mi possa fare bene, sì, però onestamente a breve termine, faccio un discorso molto cinico per questioni lavorative, *a breve termine non tornerò poi mai giù in Sicilia, magari a lungo termine*, può a 40, 50, 60 anni, *chi lo sa*, assolutamente mi farebbe piacere perché mi rendo conto che qui ci sono dei ritmi elevati, molto elevati però è una roba che onestamente *adesso non mi immagino*, immagino addirittura dopo la laurea di andare ancora più su, ancora più a settentrione anche magari fuori dall'Italia, però magari un giorno chi lo sa» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Il tema del ritorno, nella narrazione di Luigi, si intreccia profondamente con il vissuto affettivo legato ai legami familiari. Il rientro in Sicilia viene percepito come un'esperienza ambivalente, in cui convivono il desiderio di rivedere i propri cari e il bisogno di preservare uno spazio di autonomia personale. Il pensiero di tornare a casa evoca una dimensione emotiva complessa, dove la nostalgia e l'attaccamento affettivo si confrontano con la fatica di mantenere un equilibrio tra libertà individuale e responsabilità affettiva. In questo senso, l'idea del ritorno diventa anche uno spazio di negoziazione tra il sentirsi radicati e il desiderio di autodeterminazione.

«Ecco, questo è un tasto molto dolente, ultimamente lo vivo un po' a metà in metà, cioè nel senso so che devo, allo stesso tempo dopo un po', dopo 3-4 mesi comincia a vedermi la voglia, ma vorrei tanto vedere mia madre, i miei genitori, chissà mio fratello come sta e quant'altro Però, come dire, *è una roba su cui ci devo pensare*, l'istinto improvviso non mi porterebbe a scendere giù immediatamente, [...] istintivamente, *pensare più a me stesso, a quanti meno vincoli ho qui* [...] vedendo i miei genitori che invecchiano, ovviamente qualche scrupolo di coscienza mi viene, però se ti devo dire la verità, istintivamente direi, buh, magari mi svincolo [...] devo stare da solo qui [...] istintivamente mi verrebbe da rimanere qui, *poi ci penso un attimino e magari è giusto anche ritornare giù*» (Luigi, 24 anni, Barcellona Pozzo di Gotto)

Un'ultima riflessione emersa riguarda la distinzione tra «spazi» e «luoghi», una categoria interpretativa introdotta direttamente dall'intervistatore durante le interviste. Non si tratta, infatti, di una cornice concettuale già posseduta o tematizzata dalli partecipanti, ma di una sollecitazione esterna che alcuni hanno accolto per descrivere in

modo più articolato il proprio rapporto affettivo e simbolico con i territori vissuti. Attraverso questa lente, le città di origine e di arrivo sono state interpretate non come semplici contenitori fisici, ma come realtà che acquisiscono senso e significato a partire dalle esperienze relazionali, dai ricordi e dai legami che in esse si sono sviluppati. In particolare, è emersa una tensione tra la percezione iniziale di alcuni luoghi come spazi neutri o estranei, e un processo graduale di appropriazione che ha portato a considerarli luoghi veri e propri. Questo processo di trasformazione è spesso avvenuto in modo inconsapevole, ma fortemente influenzato dall'intensità delle esperienze quotidiane e dalla costruzione di reti relazionali significative.

«Allora, *per me sono assolutamente luoghi*, entrambi.[...] Continuo a vivere in Martina Franca per due mesi e mezzo all'anno, quindi continuo a costruire delle sensazioni, delle esperienze, delle amicizie, delle relazioni interpersonali [...] continuo a vivere in Martina Franca per due mesi e mezzo all'anno, quindi continuo a costruire delle sensazioni, delle esperienze, delle amicizie, delle relazioni interpersonali [...] per descrivere Martina come un luogo a cui appartengo, un luogo a cui riesco ad appartenere, in cui riesco ad agire, anche se magari in maniera limitata. Invece passando per quanto riguarda Padova, *sto mettendo tutte le mie energie in gioco*, o comunque la maggior parte delle mie energie in gioco *affinché questo spazio diventi un luogo*» (Nicola, 22 anni, Martina Franca)

«Beh sì, decisamente, *nel senso che Martina non è diventato uno spazio da quando sono andata via. Magari all'inizio sì*, sempre qua, però per me è sempre pregno di significati. Ogni volta che scendo giù e anche da un punto di vista spaziale percorro alcuni posti, sento delle emozioni, dei ricordi e mi piace fare delle cose in alcuni posti con alcune persone per rivivere alcune emozioni. Anche qua [qua inteso Padova], in realtà[...] non la percepisco come spazio, ma come luogo. Non lo vedo come un contenitore vuoto» (Serena, 23 anni, Martina Franca)

«Non so se Martina Franca l'ho mai analizzata così tanto per definirla luogo, cioè è stato sempre un spazio ma è sempre stato un spazio anche quando ci vivevo, anche quando ci sono stato dentro ma non per meno importanza o meno rilevanza[...]cioè non definirei mai Martina Franca uno spazio ma proprio *un posto che ti appartiene*, che parte del tuo DNA, parte di te[...] Perché sei già tu all'interno amalgamato a quella che è *la tua città e quindi la vivi come già se fosse tua al di là di questo*. Padova invece, magari non

sentendo la mia all'inizio ovviamente, così come Ferrara, però *quelli all'inizio sono spazio, nel momento in cui mi adatto, [...] inizio a sentire più come luoghi che come spazi[...]* cioè *Martina Franca è uno luogo dato per scontato*, cioè è logico Martina Franca sono io, cioè Martina Franca mi sento come se fosse una parte di me» (Antonio, 23 anni, Martina Franca)

Conclusioni - E a fini ra fera, a cu appattenemu?

Come chiarito più volte nel corso dell'elaborato, l'obiettivo di questa ricerca non era quello di produrre risultati generalizzabili o «oggettivi» secondo i criteri della ricerca scientifica tradizionale, bensì di costruire uno *spazio narrativo* in cui far emergere i vissuti soggettivi e relazionali di giovani meridionali che vivono un'esperienza di mobilità interna. Si è scelto di valorizzare la parola come strumento generativo, capace di attivare una riflessione condivisa sul senso dell'appartenenza, del radicamento e della trasformazione identitaria. Le interviste, intese non come semplici raccolte di dati ma come *dispositivi discorsivi*, hanno permesso di far affiorare narrazioni complesse, in cui dimensioni affettive, materiali e simboliche si intrecciano. L'analisi dei racconti raccolti ha restituito un panorama ricco e stratificato di emozioni, significati e tensioni che attraversano i vissuti dell3 partecipanti. Alcuni elementi sono risultati ricorrenti, delineando *pattern esperienziali comuni* che rinviano a una condizione condivisa di instabilità, sradicamento e ridefinizione identitaria; altri, invece, appaiono fortemente situati e legati alla singolarità delle traiettorie individuali, ai contesti familiari, culturali e sociali di partenza, e alle specifiche modalità con cui ciascuno soggetto elabora la propria esperienza migratoria. Ciò che emerge con particolare evidenza è l'idea che l'identità non costituisca un'essenza data o un attributo stabile, ma piuttosto un *processo continuamente rinegoziato, situato e relazionale*, che si costruisce nel tempo e nello spazio attraverso dinamiche di riconoscimento di confronto con l'altre e di interazione con i codici culturali dominanti. L'identità, in questo senso, non è mai completamente posseduta, ma si configura come una costruzione narrativa situata, un equilibrio temporaneo tra ciò che si è, ciò che si è stati e ciò che si desidera o si teme di diventare.

In particolare, la narrazione ha svolto un ruolo centrale all'interno di questo processo. Raccontare la propria storia non è stato semplicemente un esercizio testimoniale o un atto descrittivo, ma un'operazione simbolica e politica capace di dare forma al Sé, di mettere ordine nel disordine esperienziale e, soprattutto, di legittimare vissuti altrimenti silenziati o difficilmente nominabili nei registri discorsivi egemonici. Attraverso il racconto, soggettività storicamente marginalizzate - come quella meridionale, in particolare nella figura dell3 fuorisede - hanno potuto riappropriarsi della possibilità di

parlare in prima persona, sottraendosi all'eterodescrizione e rivendicando una propria autorappresentazione. La narrazione, in quanto pratica riflessiva, relazionale e performativa, ha permesso di articolare non un'immagine di sé, ma anche un posizionamento critico rispetto al mondo sociale. In essa si intrecciano memoria personale e collettiva, proiezione verso il futuro e rielaborazione del passato, riconoscimento e resistenza. L'identità narrativa è quella modalità attraverso cui lo soggetto tiene insieme la propria esperienza nel tempo, costruendo una continuità tra eventi, affetti, luoghi e relazioni che altrimenti rischierebbero di restare frammentati. È proprio da questa capacità di tessere il senso del vissuto che risiede la forza trasformativa della narrazione, soprattutto per coloro le cui esistenze si muovono ai margini delle grandi narrazioni nazionali, modernizzatrici e centrali. I racconti raccolti, dunque, non sono semplici storie di vita, ma veri e propri *atti di resistenza epistemica e simbolica*, capaci di mettere in discussione l'ordine del discorso dominante e di proporre visioni alternative del Sé, della collettività e della cittadinanza. Attraverso di essi si disegna un'identità diasporica e in tensione, segnata dalla coesistenza di appartenenze molteplici, dall'assenza di un centro stabile e dalla ricerca continua di un equilibrio tra radicamento e movimento.

La dimensione spaziale, anziché essere intesa come riferimento puramente geografico, è stata narrata come esperienza relazionale e quotidiana. Lo «spazio» ha preso la forma di relazioni, abitudini, linguaggi e pratiche che costruiscono appartenenze mobili, porose, non sempre ancorate a un territorio fisso. La casa, l'università, la città, sono emerse come luoghi simbolici più che fisici, nei quali si giocano continuamente riconoscimenti, esclusioni e forme di adattamento. Analogamente, la *dimensione temporale* è stata attraversata dalla memoria: non solo come ricordo del passato, ma anche come risorsa per immaginare il futuro. In tal senso, è emersa la categoria delle *memorie del futuro o del possibile*, che intrecciano aspettative, desideri e paure legate all'incertezza della propria traiettoria. Tutte le interviste hanno rivelato, in forme diverse, quella *postura obliqua* descritta da Franco Cassano: una condizione esistenziale sospesa tra l'appartenenza ai luoghi di origine e la costruzione di nuove forme di radicamento altrove. Questa tensione tra permanenza e dislocamento, tra fedeltà e trasformazione, costituisce il tratto distintivo delle soggettività meridionali

fuorisede. In molti casi, l'identificazione con il Sud si è consolidata proprio nella distanza, assumendo la forma di una memoria affettiva e politica.

Questa ricerca si apre a ulteriori sviluppi, sia in termini di estensione del campo empirico, sia sul piano delle metodologie impiegate. Una prima direzione possibile consiste nell'ampliamento del campione, non solo includendo altri giovani meridionali fuorisede, ma anche estendendo lo sguardo a soggettività che, pur condividendo un'analogia condizione di provenienza, hanno fatto scelte differenti, decidendo - o trovandosi nella necessità - di restare nei territori di origine. Si ritiene particolarmente rilevante aprire la riflessione anche a chi resta, non solo come soggetto che fa esperienza del non partire, ma come attore coinvolto nelle relazioni affettive, pratiche e simboliche generate dalla migrazione altrui. In particolare, sarebbe utile interrogare i vissuti dei familiari degli giovani fuorisede - genitori, sorelle, fratelli, nonni, *caregiver* - per esplorare le emozioni che attraversano la distanza: nostalgia, preoccupazione, orgoglio, senso di perdita, ma anche la rinegoziazione dei legami, dei ruoli di cura e dei rituali familiari. In tal senso, l'obiettivo non sarebbe solo quello di comprendere gli effetti della mobilità sulla soggettività di chi parte, ma anche mettere in luce le trasformazioni che essa produce all'interno delle reti relazioni lasciate nei luoghi d'origine. Una simile prospettiva potrebbe far emergere la dimensione trans-locale dei legami familiari contemporanei, mostrando come la distanza fisica non implichi necessariamente una rottura effettiva, ma dia luogo a *nuove forme di cura*, contatto e presenza a distanza, che meritano di essere tematizzate. Interrogare le pratiche e i dispositivi (materiali, simbolici e digitali) attraverso cui questi legami vengono mantenuti o riconfigurati potrebbe offrire un ulteriore contributo alla comprensione delle identità diasporiche interne e dei modelli di appartenenza non convenzionali. Questa apertura prospettica non solo arricchirebbe il quadro interpretativo, ma permetterebbe anche di decentrare lo sguardo, riconoscendo che la migrazione interna non riguarda solo chi parte, ma coinvolge reti più ampie di persone, affetti e territori, tutti attraversati da forme complesse di rinegoziazione del sé e dell'altro.

Una seconda traiettoria, riguarda la sperimentazione di modalità narrative alternative all'intervista qualitativa classica. L'obiettivo, in questo caso, non è solo metodologico,

ma anche epistemologico e politico: aprire spazi espressivi capaci di accogliere voci, forme e grammatiche che sfuggono ai codici tradizionali della ricerca sociale. In questo senso, si potrebbero esplorare dispositivi come il racconto autobiografico libero, la scrittura creativa, la memoria visiva, il disegno o la narrazione performativa, che consentano a chi partecipa di costruire il proprio racconto in forme non eterodirette. Queste pratiche potrebbero rivelarsi particolarmente efficaci nel far emergere dimensioni affettive, corporee e simboliche altrimenti difficili da verbalizzare in contesti più strutturati.

Entrambe le prospettive suggerite rispondono a una medesima esigenza: interrogare, in chiave critica e situata, le modalità attraverso cui le soggettività subalterne - nello specifico i giovani meridionali - producono senso, elaborano narrazioni su di sé e sull'altro e rielaborano le proprie appartenenze in relazione a spazi sociali, geografici e affettivi in costante mutamento. In un contesto storico segnato da migrazioni interne sempre più strutturali, crisi del welfare, precarizzazione esistenziale e ridefinizioni dei legami territoriali, diventa urgente continuare a esplorare - con strumenti teorici e metodologici adeguati - le forme di resistenza, di adattamento e rinnovamento simbolico che attraverso questi vissuti. In questa direzione, il contributo della ricerca qualitativa può e deve farsi strumento di ascolto profondo e responsabilità epistemica: un mezzo non solo per conoscere, ma per restituire complessità, valore e legittimità a esperienze spesso marginalizzate, rendendo visibile ciò che troppo spesso rimane sullo sfondo del discorso pubblico.

Bibliografia

- Anderson, Benedict. *Comunità immaginate. Origini e diffusione del nazionalismo*. Roma: Manifestolibri, 1996. Ed. orig. 1983.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Berger, Peter L., e Thomas Luckmann. *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino, 1969.
- Bevilacqua, Piero. *Breve storia dell'Italia meridionale*. Roma: Donzelli, 1993.
- Bimbi, Franca, Antonio Carbonaro, e Carla Facchini. *Biografie e costruzione dell'identità: tradizione e innovazione nella riproduzione sociale*. Milano: FrancoAngeli, 1993.
- Cassano, Franco. *Il pensiero meridiano*. Bari: Laterza, 1996.
- Croce, Benedetto. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Torino: Einaudi, 2017.
- D'Agostino, Mari, e Giuseppe Paternostro. "Parlanti e società dall'Unità ai giorni nostri." In *Lingua e cultura in Sicilia*, a cura di Giovanni Ruffino. Palermo: Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani.
- Della Porta, Donatella, Monica Greco, Árpád Szokolczai, e Alessandro Pizzorno. *Identità, riconoscimento, scambio: saggi in onore di Alessandro Pizzorno*. Roma: GLF editori Laterza, 2000.
- De Mauro, Tullio. *Storia linguistica dell'Italia unita*. Bari: Laterza, 1963.
- Giorgi, Alberta, Marta Pizzolati, e Elena Vacchelli. *Metodi creativi per la ricerca sociale: contesto, pratiche, strumenti*. Bologna: Il Mulino, 2021.
- Goffman, Erving. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Milano: Garzanti, 1974.
- Lasch, Christopher. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'epoca di disillusioni private*. Milano: Bompiani, 1981.
- Lefebvre, Henri. *La produzione dello spazio*. Milano: Moizzi, 1976. Ed. orig. 1974.
- Macola, F. *L'Europa alla conquista dell'America Latina*. Venezia: Ongania, 1894.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. A cura di Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

- Melucci, Alberto, e Enzo Colombo. *Parole chiave: per un nuovo lessico delle scienze sociali*. Roma: Carocci, 2000.
- Minichiello, Giuliano. *Meridionalismo*. Milano: Bibliografica, 1997.
- Pizzorno, Alessandro, Donatella Della Porta, Monica Greco, e Árpád Szakolczai, a cura di. *Identità, riconoscimento, scambio: Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*. Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 1993.
- Rose, Arnold M., a cura di. "Society as Symbolic Interaction." In *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Sciolla, Loredana. *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- Teti, Vito. *Maledetto Sud*. Torino: Einaudi, 2013.
- Tota, Anna Lisa. *La memoria contesa: la comunicazione sociale del passato*. Milano: FrancoAngeli, 2008.
- Tota, Anna Lisa, Lia Luchetti, e Trever Hagen. *Sociologie della memoria: verso un'ecologia del passato*. Roma: Carocci, 2018.
- Trebisacce, Nicola. *Scuola e Mezzogiorno prima e dopo l'Unità*. Catania: Jonia Editrice, 2015.
- Mezzogiorno e fascismo. Atti del convegno nazionale di studi promosso dalla Regione Campania, Salerno e Monte S. Giacomo, dicembre 1975*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, vol. 1.

Sitografia

- Alferj, Pasquale. "Mediterraneo e Mediterranei. Conversazione con Franco Farinelli." *Equilibri 2* (dicembre 2016).
- ANPI – Associazione Nazionale Partigiani d'Italia. *Le Quattro Giornate di Napoli*. Consultato su <https://www.anpi.it/libri/le-quattro-giornate-di-napoli>
- Assemblea Regionale Siciliana. *Elezioni dell'Assemblea Regionale Siciliana del 20 aprile 1947: Risultati ufficiali*. Palermo: ARS, 1947. Consultabile presso l'Archivio Storico dell'Assemblea Regionale Siciliana.
- Bourdieu, Pierre. Citato in "Subalternità, rappresentazioni sociali e rappresentanza

- politica.” *Ragion Pratica* 23, n. 2 (dicembre 2004).
- Brambilla, Chiara. “Per una riflessione sulle/dalle frontiere. Percorsi teorici e l’esempio di una frontiera in Africa.” *Studi Culturali* 6, no. 2 (agosto 2009).
- Burke, Peter. “Replca.” *L’Uomo. Società, Tradizione, Sviluppo* 1-2 (gennaio-dicembre 2013).
- Cerioti, Laura. *Spazi o luoghi? Riflessioni su significato e influenza del contesto nelle situazioni di cura*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2017.
- D’Agostino, Mari, e Giuseppe Paternostro. “Parlanti e società dall’Unità ai giorni nostri.” In *Lingua e cultura in Sicilia*, a cura di Giovanni Ruffino. Palermo: Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani.
- Fazio, Giorgio, Estelle Ferrarese, e Stefano Petrucciani. “Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa.” *Iride* 30, n. 81 (maggio-agosto 2017).
- Ferrari, Paolo. *Portella della Ginestra, 1° maggio 1947: Documenti sulla strage*. 2025.
- Gianfranco. “Nuove migrazioni. Il trasferimento di forza lavoro giovane e qualificata dal Sud al Nord.” *Il Mulino – Rivisteweb*, fasc. 4 (luglio-agosto 2005).
- Gramsci, Antonio. *L’Ordine Nuovo*, 1920. In “Gramsci e la questione meridionale”, citato in *I Nuovi Vespri*, “Gramsci: ‘Lo Stato italiano è stato una dittatura feroce...’”, pubblicato il 19 febbraio 2021.
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988).
- ISTAT – Istituto Nazionale di Statistica. *I giovani del Mezzogiorno: L’incerta transizione all’età adulta*. 12 ottobre 2023. <https://www.istat.it/it/files/2023/10/Focus-I-giovani-del-mezzogiorno.pdf>
- ISTAT – Istituto Nazionale di Statistica. *Migrazioni interne e internazionali della popolazione residente: Anni 2022-2023*. 28 maggio 2024. <https://www.istat.it/it/files/2024/05/Migrazioni-interne-e-internazionali-della-popolazione-residente.pdf>
- Lupo, Salvatore. “Storia Del Mezzogiorno, Questione Meridionale, Meridionalismo.” *Meridiana*, n. 32 (1998).
- Merton, Robert K. “The Self-Fulfilling Prophecy.” *The Antioch Review* 8, no. 2 (1948): 193–210.
- Rampazi, Maria Luisa. *Il posto dell’abitare. Percorsi nella sociologia della vita*

quotidiana. Milano: FrancoAngeli, 2019.

Tateo, Giovanni. “Editoriale #8.” *Menelique Magazine*, n. 8, autunno/inverno 2022: 14–19.

Treccani. *Vocabolario della lingua italiana*, s.v. “Identità.”

<https://www.treccani.it/vocabolario/identita/>

Urbinati, Nadia. “Le passioni e la politica. Il Meridione di Antonio Gramsci.” *Studi Storici* 37, no. 2 (1996).