

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI  
DI MODENA E REGGIO EMILIA

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE UMANISTICHE  
CICLO XXXV

Modelli narrativi applicati ai traumi interculturali: processi autopoietici  
di risignificazione nell'auto-narrazione di comunità alloctone.

CANDIDATO:  
PIETRO GAMBERINI

RELATORE (TUTOR):  
PROF. STEFANO CALABRESE

COORDINATORE DEL CORSO DI DOTTORATO:  
PROF. MARINA BONDI

## Indice

Indice.....	1
Introduzione.....	3
1. Interdipendenza tra testo, contesto e strutture della mente.....	17
1.1. Dal testo scritto alle scienze cognitive.....	17
1.2. Cicli di Feedback Evolutivo nel Tempo.....	30
1.2.1. Strategie di Apprendimento.....	30
1.2.2. Cultura Cumulativa.....	33
1.2.3. Esperire la realtà o immaginarla.....	37
1.3. Sfere di Comprensione nello Spazio.....	39
1.3.1. Differenze culturali e genetiche.....	39
1.3.2. Ecologia Sociale e Percezione.....	40
1.3.3. Definizioni vs Connessioni .....	43
1.3.4. Sé individuale vs Sé condiviso .....	45
2. Cultura, Contesto e Sviluppo della Personalità.....	47
2.1. Identità narrativa e Sviluppo della Personalità.....	51
2.2. Mutamenti del sé narrativo.....	59
2.3. Prospettive narratologiche del sé.....	63
3. Collisione tra narrazioni .....	68
3.1. Contesto d'azione nel mondo reale.....	70
3.2. Il processo cognitivo sottostante.....	72
3.3. La trama interna delle narrazioni locali .....	75
3.4. Portata locale ed essenza permeante.....	80
3.5. Codici di Significato .....	88
4. Metodo di Analisi.....	96
5. Storytelling all'interno della Comunità Veneta di Chipilo, Messico. ....	104
5.1. Introduzione.....	104
5.2. Elementi Strutturali della Narrazione .....	105
5.3. Storia di Redenzione .....	112
5.3.1. Inizio: Esposizione e falsa soluzione .....	112
5.3.2. Svolgimento: Scontro e Lotta.....	117
5.3.3. Epilogo: Riconciliazione.....	122
5.4. Agentività e Comunione .....	124
5.4.1. Agentività.....	124

5.4.2. Comunione .....	126
5.5. Coerenza e contro-narrazioni .....	133
5.5.1. Coerenza.....	134
5.5.2. Contro narrazioni.....	145
6. Storytelling all'interno delle Comunità Gallesi del Chubut, Argentina. ....	153
6.1. Introduzione.....	153
6.1.1. Argentina, terra di migrazioni .....	153
6.1.2. Un luogo di relazioni .....	157
6.1.3. Una storia senza passato non ha futuro.....	161
6.1.4. Migrazione gallese nel Chubut.....	163
6.2. Elementi Strutturali della Narrazione .....	164
6.3. Storia di Redenzione .....	166
6.3.1. Inizio: Esposizione e falsa soluzione .....	166
6.3.2. Svolgimento: Scontro e Lotta.....	177
6.3.3. Epilogo: Riconciliazione.....	181
6.4. Agentività e Comunione .....	184
6.4.1. Agentività.....	184
6.4.2. Comunione .....	191
6.5. Coerenza.....	201
Conclusioni.....	209
Bibliografia.....	230
Ringraziamenti.....	255

## Introduzione

*“Ogni bambino può scegliere una delle storie che gli vengono raccontate e farvi convergere frammenti dei suoi sogni ad occhi aperti e tracce delle sue aspirazioni per poi scoprire, molto tempo dopo, che è diventata il paragrafo iniziale della sua vita. Forse è stata proprio quella breve storia a determinare chi hai sposato, magari lasciando perplessi tutti quelli che ti conoscono. E continua a riecheggiarti nella mente quando scegli il nome per i tuoi figli, quando ti ritrovi a letto con la moglie del tuo migliore amico, o inventi un rivoluzionario sistema di trasporto aereo o ti spari un colpo. Quel paragrafo iniziale non è solo un’accozzaglia di parole, ma una cera che tiene insieme le piume di ali fatte in casa”.*

Il ragazzo col vestito verde  
(R. Hillman, 2005, p. 20-21)

*“La vita non è quella che si è vissuta, ma quella che si ricorda e come la si ricorda per raccontarla”.*

Vivere per raccontarla  
(G. G. Marquez, 2002, p.7)

Per comprendere una persona devi prima comprendere la sua storia. Pare un assioma incontrovertibile, quasi scontato, eppure è il prodromo di un universo variopinto, complesso e avvincente: dietro al resoconto che offriamo di noi stessi si cela infatti ben più di una semplice descrizione su ciò che ci è capitato ed è possibile scorgervi le radici stesse su cui si fonda la nostra peculiare ontologia. Una storia pone gli eventi nel loro contesto, sia nei termini generali del mondo (es. era una notte buia e tempestosa) sia in quelli personali del narratore (es. era il mio primo anno di università), ed integra il panorama delle azioni con quello della coscienza, composto da pensieri, reazioni, motivazioni e intenzioni profonde (Fivush et al., 2019). Ciò avviene attraverso un meccanismo che potremmo definire *diacosmesico* (da διακόσμησις, “ordinamento, disposizione” e διακοσμέω, “ridisporre con ordine”) atto a selezionare e ordinare quelle informazioni che reputiamo centrali o prioritarie: come ben espresso nelle righe appena citate, estrapolate da un romanzo di formazione di Hillman e dall’autobiografia di Marquez, si tratta di un processo che può svilupparsi sia attraverso un movimento “in avanti”, ovvero di proiezione a priori (il format cognitivo appreso nella nostra nicchia ecologica, o *umwelt*<sup>1</sup>, ci porta a interpretare, scegliere e valorizzare certe informazioni piuttosto che altre prima ancora di farne esperienza) sia “a ritroso”, ovvero di revisione retrospettiva a posteriori (una volta in possesso delle informazioni esperite opero una discriminazione, cosciente o meno, su ciò che sia più opportuno trattenere e/o condividere in base al mio interlocutore,

---

<sup>1</sup> in accordo con il pensiero di Jacob von Uexküll

al contesto di azione e alla mia stessa esperienza). In altre parole, tutto ciò che risiede tra il paragrafo iniziale e quello conclusivo della nostra *life story* è caratterizzato da un continuo narrare e narrarsi che plasma in profondità – e in costante rapporto col contesto - ciò che siamo e come percepiamo ciò che ci circonda. Come il protagonista del romanzo di Hillman, è proprio attraverso diverse forme di *storytelling* che i bambini imparano non solo la struttura di una storia bensì anche il contenuto, quali tipi di storie vengono valorizzate e come dovrebbero essere condivise; man mano che apprendono nuove capacità narrative, i bambini continuano così a costruire la storia della propria vita sia nell'interazione con gli altri sia alla luce dei messaggi e delle pressioni culturali cui sono esposti. Si tratta del paragrafo iniziale di un percorso che li porterà, da adolescenti e poi da adulti, a lottare con queste narrazioni primarie, al fine di negoziare un luogo di auto-comprensione individuale all'interno di un più ampio contesto sociale e culturale capace di incoraggiare e di incidere l'identità personale (McLean & Syed, 2015). Ogni nuova esperienza che si troveranno ad affrontare verrà quindi valutata sulla base della sua conformità o difformità rispetto a uno schema pregresso, con cui fare i conti: dagli anni novanta, quando lo studio delle pratiche narrative si è ampliato verso nuove correnti, i cognitivisti hanno infatti evidenziato come la nostra mente si fondi già dall'infanzia sulla connessione crono-causale di episodi, su narrazioni tramite cui, stadio dopo stadio, apprendiamo a correlare gli eventi con una logica di causa/effetto e a rapportare la nostra evoluzione interiore al contesto in cui agiamo. È in particolar modo dall'adolescenza, una delle tappe più critiche dello sviluppo della personalità, che secondo Bruner la capacità di auto raccontarsi secondo *life stories* inizia a fondarsi su una coerenza di tipo temporale, biografico, causale e tematico (Calabrese 2019, p. 1-3). Non è un caso che si parli di adolescenza: laddove sia in grado di assolvere determinate funzioni, lo *storytelling*, proprio in virtù della sua peculiare caratteristica di “rimettere ordine”, permette di consolidare o ripristinare la propria integrità narrativa in presenza di confusione identitaria o di veri e propri traumi, in modo tale da incrementare benessere psicologico e maggiore adattabilità al contesto (Adler et al., 2016, Vanden Poel & Hermans, 2019). Tale prospettiva trascende quindi, come vedremo, il testo in senso stretto, e porta a concepire lo studio empirico della narrazione quale dinamica volta a cogliere gli stratagemmi cognitivi tramite cui un individuo è in grado di trovare o ricreare coerenza nella trama della propria esistenza sia fra un prima e un dopo che fra un mondo interiore ed uno esteriore; per sua stessa essenza si tratta perciò di un processo che va ben oltre il singolo individuo, che si estende verso le altre persone e le strutture più ampie connesse ad esso e che pone un'enfasi marcata sulla co-autorialità del sé *in fieri*. A partire dalla dimensione “plurale” che la costruzione narrativa dell'identità assume nell'aiutare il soggetto a ricucire il prima con il dopo, l'interno con l'esterno, scopo di questa tesi è pertanto verificare se i medesimi stratagemmi cognitivi vengano adottati non solo dai singoli individui, come ampiamente dimostrato dalla letteratura di settore, bensì da una collettività, più

precisamente da comunità culturalmente omogenee che agiscono – da un punto di vista narratologico - quale singolo organismo, laddove obbligate a mettere a dura prova le proprie narrazioni primarie. Obiettivo specifico sarà infatti analizzare il concetto di *narrazione* quale strumento attivo di ricostruzione identitaria all'interno di comunità espatriate, ed in particolar modo l'attività di *storytelling* perpetuata dai due casi studio in oggetto: la comunità veneta di Chipilo (Messico) e la comunità gallese del Chubut (Argentina).

Il primo caso riguarda un gruppo di contadini provenienti da Segusino, nel Veneto, che sul finire del XIX secolo si stanziò in Messico, più precisamente vicino a Puebla. Convinti da mendaci impresari ad affrontare l'infinito viaggio in nave, qui fondarono una colonia denominata Chipilo, e qui, per oltre un secolo, mantennero inalterato il dialetto dei propri avi, preservandolo da mutamenti ed alterazioni, più puro di quello attualmente impiegato in patria. Tale modalità di tenace conservazione della lingua, però, fu solo l'anticamera di dinamiche identitarie di resilienza che si fondavano da un lato su una nostalgica, mitizzata rievocazione del passato, dall'altro sull'anagrafica appartenenza delle nuove generazioni allo Stato messicano. A partire dal testo autobiografico “Los Cuah'tatarames de Chipiloc”, redatto e promosso dalla stessa comunità locale, verranno analizzate le modalità, a volte controverse, con cui l'epico viaggio, le battaglie sul Monte Grappa, l'incontro con i nativi e la fiducia nel duro lavoro sono nel tempo divenuti terreno fertile per la creazione di una trama ad hoc, atta a costruire un senso che ormai latitava, disperso tra identità in apparenza inconciliabili. Dall'arrivo in Messico ad oggi, infatti, una narrazione interna, prima veneta poi italiana, ha accompagnato i discendenti di quei primi coloni quale fondamento della propria identità narrativa, che desse coerenza ai pezzi frastagliati di una biografia collettiva afflitta da traumi e mutamenti, ricucendo, a partire dalla lingua, shock culturali ed esistenziali. Gli abitanti di Chipilo vantano ancora oggi un'alterità congenita, i cui tratti peculiari si estendono ben oltre il mero utilizzo del dialetto: tramite ricerca etnografica sul campo e con l'ausilio di elementi narratologici, verranno altresì analizzate quelle forme culturali - dalle storie degli anziani alle attività ludiche, dalle insegne sparse per il paesino al cimitero locale – divenute veicolo di senso e immagine dei chipileños dentro e fuori la comunità.

Il secondo caso studio riguarda invece la colonizzazione gallese nel Chubut, in Argentina, una prova più unica che rara di ricostruzione narrativa: fu un caso di immigrazione precoce, in una regione isolata e sconosciuta, dove un gruppo organizzato e culturalmente omogeneo portò un'idea di società basata sulla solidarietà, sul cooperativismo e sull'autogoverno. Sbarcando nel luglio 1865 dal veliero *Mimosa*, intravidero la possibilità di fondare una sorta di nuovo Galles sudamericano, l'*Y Wladfa*, in cui la loro lingua, le loro religioni, le loro tradizioni letterarie e musicali sarebbero state finalmente preservate lontano da soprusi e repressioni. In una landa remota e per lo più desertica, rifondarono

consuetudini ed usanze, fondendole sapientemente con il territorio d'adozione, autoctoni compresi. Separati dalle altre popolazioni argentine, non solo mantennero, ma addirittura promossero la diffusione della lingua gallese, divenendo località cardine per l'insegnamento della stessa. Tra costumi ereditati e tradizioni inventate le comunità gallesi hanno dato prova di coesione e di sapiente utilizzo dei vari mezzi di *storytelling* a loro disposizione, dalle testimonianze orali e scritte dei padri fondatori alla creazione di riviste e giornali capaci di segnare le varie epoche, dalle pratiche religiose alle discussioni politiche atte a promuovere e autoalimentare la propria storia nel corso del tempo. L'esempio più eclatante di tale ricostruzione identitaria è rappresentato dal festival delle arti chiamato Eisteddfod (da "*eistedd*: sedersi", e "*fod*; stare, sedersi insieme"), ovvero la più grande e antica celebrazione della cultura gallese: dopo diversi tentativi e una lunga storia l'Eisteddfod argentino risulta oggi evento di rilevanza nazionale, con un Gorsedd locale - il circolo bardico incaricato di promuovere eventi culturali ad esso legati - in grado di ampliare, diffondere ed aprire al sincretismo gli elementi più antichi del paese d'origine con le esigenze odierne di una realtà, quella chubutense, distante oltre dodicimila km dalla terra natia. Se si prende in considerazione l'intersezione delle diverse narrazioni ivi perpetuate, emerge quale minimo comun denominatore il continuo ricorso ad un'idea inclusiva di comunità, intesa sia come in-group degli antichi pionieri che presero il largo verso l'ignoto, sia come assorbimento di un'out-group potenzialmente ostile e a loro inizialmente alieno. Uno dei testi autobiografici che più si prestano all'analisi di questi ed altri aspetti dell'epopea gallese in Chubut è "Cronica de la colonia galesa de la Patagonia" del reverendo Abraham Matthews, uno dei padri fondatori della comunità stessa.

Nel titolo si è scelto di definire tali comunità "alloctone" in quanto il termine alloctono - dal greco ἄλλος (àllos) "altro", e χθών (chthòn) "suolo/terra" - indica la non appartenenza di qualcosa o qualcuno al luogo di residenza. In etnologia si riferisce ad un essere umano nativo di una zona differente a quella in cui vive, ergo sinonimo di straniero. Perché quindi usare questo termine e non quello di uso più comune? Il termine "alloctono" pone l'accento su elementi (rocce, minerali, piante, reperti fossili, specie animali, etc...) che hanno subito un'azione di trasporto dalla propria sede originaria per opera di agenti esterni, come l'acqua, il vento o l'azione dell'uomo. Qui emerge il primo fattore: un movimento dettato non tanto dalla propria *agency* quanto, soprattutto, dalla contingenza. Con *agency* facciamo riferimento al concetto che in italiano tradurremmo con *agentività*, vale a dire la sensazione soggettiva di poter controllare le nostre azioni e gli eventi che capitano nella nostra vita, un'autorialità che, nel caso delle comunità qui descritte, venne almeno parzialmente a mancare: proprio da questa condizione iniziale si dipana l'arcatura redentiva in grado di offrire coerenza e benessere psicologico nel momento della sua auspicata risoluzione.

Per quanto riguarda il primo caso studio, nella seconda metà dell'Ottocento la situazione economica dell'area Trevigiana, storicamente agricola, era infatti complicata: i ricchi mercanti possedevano gran parte del territorio e gli abitanti del luogo, a causa delle divisioni ereditarie, si trovavano spesso costretti a lavorare la terra di un padrone. I motivi per intraprendere un viaggio tanto complicato erano più di uno, ma la povertà e la mancanza di risorse furono il motore che spinse queste persone a un cambiamento così radicale e traumatico: erano stati convinti da agenti terzi (che guadagnavano percentuali sull'importazione di manodopera, come la ditta Francesco Rizzo di Genova o la Gaetano Rovatti di Livorno) che in Messico avrebbero trovato condizioni di vita molto migliori e che avrebbero potuto scrivere nuove pagine di una vita fino ad allora colma di privazioni. Attraverso contatti personali questi agenti, specialisti in materia di immigrazione, percorsero città e villaggi del Veneto spingendo con la loro propaganda la manodopera verso Stati Uniti, Argentina e Brasile e, a partire dal 1881, anche verso il Messico, dove, recitava un adagio, "si poteva trovare argento nella terra e la campagna era adatta a qualsiasi tipo di coltivazione". Gli agenti coinvolti in questi scambi di materiale umano ottenevano grandi benefici, sia in denaro che in terra fertile, mentre il colono medio che andavano cercando doveva essere passivo e sottomesso, un "cattolico praticante e devoto, coniuge fedele e buon capofamiglia, cittadino esemplare per la sua operosità congenita, per la sua onestà e obbedienza assoluta alle autorità, con zero interesse per le questioni politiche" (Zago Bronca & Secco, 2004). Sottoposti in Veneto a condizioni appena sopportabili e desiderosi di un'opportunità che permettesse loro di cambiare vita dall'altra parte dell'oceano, si prostrarono perciò alle narrazioni terze loro imposte, armati solo di volontà, perseveranza e apertura al duro lavoro.

Per quanto riguarda il Galles, terra natia del secondo caso studio, la situazione non era certo migliore. La rivoluzione industriale inglese, mai sazia di carbone, concentrò i suoi investimenti sull'attività estrattiva, con una minore domanda verso la manodopera non qualificata e costringendo quindi all'emigrazione quel surplus demografico che si era venuto a creare. Questa sorta di colonialismo economico ebbe come conseguenza una mobilità sociale orientata verso il basso e la caduta dello status di cui diverse componenti culturali gallesi godevano in precedenza: tutto questo, sommato alle restrizioni sulla lingua locale, diede origine a una situazione di grande conflitto (Ibarra, 2009). Tra i motivi per cui i gallesi decisero di emigrare c'erano, infatti, in ordine sparso, l'estrema povertà, l'oppressione delle autorità inglesi, il fallimento di diversi raccolti, gli alti prezzi degli affitti, le tasse onerose e l'imposizione della lingua inglese nelle scuole. A metà del XIX secolo il Galles era un piccolo Paese quasi sconosciuto, assoggettato politicamente all'Inghilterra fin dal XIII secolo, eppure i suoi abitanti erano riusciti a mantenere pressoché inalterato il proprio stile di vita almeno fino al XIX secolo, quando, a causa appunto della domanda di carbone e ferro della Rivoluzione industriale, la dominazione della Corona, interessata a sfruttarne il ricco sottosuolo, iniziò ad



accentuarsi e imporsi in maniera più pervasiva. Nel marzo 1845, Friedrich Engels scrisse ne "La situazione della classe operaia in Inghilterra" come nelle miniere di carbone, ferro, piombo e altri materiali si stavano consumando migliaia di uomini, donne e bambini: all'età di sette anni i ragazzi entravano nelle gallerie e tra i trentacinque e i quaranta anni le loro vite si spegnevano; gli orari superavano le dodici ore, sempre all'interno di un passaggio stretto e umido per cui, ormai febbricitanti ed esausti, anche se capitava loro una domenica libera erano quasi costretti a rimanere a letto. Per dare un quadro della situazione che questa fetta di popolazione si trovava a vivere nel quotidiano, pochi erano coloro che avevano occasione di corteggiare un/una partner o perfino di andare a scuola: le ragazze erano vittime quanto i ragazzi, al punto che Engels stesso cita un caposquadra che aveva punito severamente una minatrice per aver saltato un paio di giorni di lavoro dopo il parto (Matthews et al., 2004). Di fronte a questo panorama, alcuni, come i gallesi ma non solo, piuttosto che la ribellione violenta puntarono sull'esilio: vietata la loro lingua, una delle più antiche del pianeta, mutilata la loro cultura, impossibilitati a praticare liberamente la propria religione, a mantenere tradizioni e costumi, oppressi da una politica lavorativa volta a una rapida acquisizione di minerali e mossi da un forte ideale nazionalista, i gallesi sognavano di emigrare in terre lontane con l'intento di trovare la propria terra promessa.

Una volta giunte a destinazione e a seguito di un grande sconforto iniziale – quanto era stato loro raccontato quasi mai infatti corrispose al vero, tra accordi non rispettati e condizioni morfologiche del terreno non adatte - entrambe le colonie oggetto di analisi cercarono di reagire operando fortemente sul territorio d'adozione, al fine di renderlo più adeguato alle proprie necessità. Non stiamo parlando solo di fattori ambientali fisici quali clima o scarsità di corsi d'acqua, ma anche culturali, vale a dire gestire l'incontro con le comunità autoctone e le problematiche interne che inevitabilmente sorsero sia per l'isolamento che per i cambiamenti radicali nello stile di vita quotidiano. Mutuando ancora una volta concetti provenienti dal mondo delle scienze naturali, vale la pena menzionare il processo conosciuto come "costruzione della nicchia" in cui un organismo o una specie modifica il proprio ambiente o si sposta – in questo caso attivamente – verso un habitat più vantaggioso; il soggetto altera in modo significativo le condizioni ambientali circostanti, ma esse a loro volta influenzeranno i suoi processi di selezione, con conseguente risposta evolutiva. Nella costruzione della nicchia, contesto e organismo tendono a co-costituirsi attivamente, definendosi a vicenda, con la cultura capace di esercitare un ruolo predominante in grado di modificare il corso degli eventi. Tale processo "orizzontale" di dislocazione, in cui comunità del vecchio continente vengono trapiantate in un altrove geografico e culturale con il quale poi instaurano un rapporto più partecipato e profondo, è solo il preludio ad una seconda fase che potremmo definire "verticale". In questa fase, la comunità va alla ricerca di una forma propria, stabile nel tempo, attraverso cui rendere

coerente ciò che erano con ciò che sono e ciò che saranno, a prescindere dallo spazio e dal tempo: in altre parole, potersi riconoscere trovando un filo conduttore che sopravviva agli smottamenti interni ed esterni, ai traumi e alla consapevolezza di non poter essere più, irrimediabilmente, ciò che si era sempre stati. L'espressione più tangibile di un rinato senso di autorialità, tramite cui riprendere in mano la propria storia emancipandosi dalle trame speculari di terzi, è proprio lo *storytelling*, il quale, in tutte le sue forme, è lo strumento in grado di cucire e ogni volta rinnovare un'idea coerente di sé. Se da un lato, infatti, le due comunità in oggetto sono dovute scendere a patti con il contesto a causa della menzionata costruzione della nicchia, in un dinamico e reciproco gioco delle parti in cui le prime influenzano il secondo e viceversa, altresì occorre trovare un punto fermo nella propria auto-rappresentazione che progredisce e si autoalimentasse nel tempo, generazione dopo generazione, senza soccombere alla volubilità dei fattori esterni.

Ecco che entra quindi in gioco un altro termine del titolo, preso in prestito da due biologi dediti alle scienze cognitive: *autopoiesi*, termine derivato dalla fusione di αὐτόζ/-ή/-ό (sé) e ποίησις (creazione, produzione). Un sistema autopoietico è un sistema che si riproduce continuamente; la sua organizzazione ha la capacità di mantenersi indipendente dai cambiamenti che avvengono nello spazio fisico in cui si trova. Gli esseri viventi sono particolari tipi di macchine autopoietiche: si distinguono dalle altre (quelle *eteropoietiche*) non solo per la capacità di autoregolazione, ma anche e soprattutto per la capacità di autoriproduzione delle proprie componenti. È importante sottolineare che queste componenti non sono elementi o oggetti fisici, ma processi, tra cui la cognizione e la conoscenza (Maturana & Varela, 2004). L'importanza dello *storytelling* quale processo identitario in grado di autoalimentarsi, che tramite espedienti narrativi esterni pone la cifra interna della nostra identità e ci accompagna dal primo all'ultimo paragrafo della nostra vita, si può concepire solo nella misura in cui comprendiamo che quando raccontiamo qualcosa o ascoltiamo un racconto simuliamo mentalmente quella storia attraverso la riattivazione di tracciati già esistenti dentro di noi, tanto che immaginare il futuro e ricordare il passato comportano l'attivazione delle stesse aree del cervello (Calabrese 2019, p. 19). Ciò che chiamiamo *identità* risulta pertanto un processo di sintesi in larga parte inconscio, che non può essere descritto direttamente, bensì attraverso le narrazioni che creiamo, in grado di costruire e ricostruire un senso di sé nel mondo, preservando la continuità, fornendo una qualche apparenza di coerenza e legando l'esperienza interiore alle realtà socioculturali circostanti. Si tratta di un percorso complesso, che matura con l'età di una persona o di un gruppo sociale nella misura in cui si raggiunge la riflessività sufficiente per separare il narratore dal protagonista. Una volta emersa la capacità di creare una *life story*, sarà poi possibile produrla e riprodurla ove necessario, in tutta quella serie di circostanze che lo richiedono, ad esempio quando occorre che una storia di vita interiore sostenga e descriva il cammino del proprio sé attraverso la realtà sociale o attraverso

cambiamenti radicali, proprio come avviene per le comunità menzionate in questa tesi. L'equilibrio tra gli eventi passati, presenti e futuri all'interno di una *life narrative* non è fisso, ma cambia costantemente con il trascorrere della vita, ed i ricordi vengono rielaborati sotto forme sempre nuove al fine di risultare coerenti con un'identità anch'essa in evoluzione (Josselson, 2019).

Narrazioni finzionali e non finzionali arrivano pertanto a fondersi, al punto da creare risultati sconcertanti in nome della coerenza: non è un caso se oggi, vicino a Puebla, in Messico, è possibile leggere insegne e cartelli sia in italiano che in dialetto trevigiano, andare a comprare formaggi "italiani", mangiare la pizza e assistere a festività tipiche del vecchio continente, e non c'è da stupirsi se nelle città di Gaiman o Trelew, in Argentina, è possibile imparare la lingua gallese a scuola, assistere alla cerimonia dell'Eisteddfod e pregare in una delle cappelle protestanti o anglicane sparse sul territorio. Il processo ripetuto di uno *storytelling* situato è il meccanismo dal quale i sé si sviluppano, sia in termini di mantenimento dei propri aspetti "stabili", sia nella crescita e nel cambiamento dell'identità narrativa: il *fil rouge* o - per usare le parole di Robert Hillman - "la cera che tiene insieme le piume" è proprio la capacità di narrare e di narrarsi. Occorre pertanto comprendere in che modo tale processo autopoietico, stabile nel tempo, si interseca con le modifiche demandate dalla costruzione della nicchia, nel rapporto con il contesto. Abbiamo definito "situato" tale processo ripetuto di *storytelling* in quanto il contenuto di una narrazione non esiste in quanto tale, ma è legato in vari modi al luogo, alla struttura, alla forma e allo scopo della sua presentazione: non è solo la narrazione che media, esprime e forma la cultura, ma anche la cultura che definisce la narrazione. Né le narrazioni possono essere considerate come un'invenzione interamente personale o individuale, né rappresentano semplicemente la descrizione oggettiva delle cose come sono accadute; le storie sono raccontate da "posizioni", cioè "accadono" in ordini morali locali in cui i diritti e i doveri delle persone influenzano la posizione della prima voce autoriale. Perfino la stessa autorialità con cui la narrazione presenta la sua visione delle cose molte volte si ottiene oscurando ampie parti di quella realtà, ad esempio respingendo, sopprimendo o ignorando voci alternative o dissidenti: questa valenza politica nella propria autodeterminazione risulterà tema portante nei prossimi capitoli. Ciò che preme ora sottolineare è come non vi sia né una storia "esterna", in attesa di essere scoperta, precedente al processo narrativo e assente dalla sua ricostruzione analitica (*fallacia ontologica*), né ha senso supporre che ci sia una e una sola realtà umana, alla quale tutte le narrazioni devono alla fine conformarsi, rappresentabile in un'unica descrizione (*fallacia di rappresentazione*): una vita, normalmente, non solo abbraccia, al suo interno, diverse *life stories*, ma queste cambiano nel corso della vita stessa. Per quanto sia alta la tentazione di derubricare a "fasulle" alcune delle ricostruzioni storico-identitarie che le comunità di Chipilo e del Chubut hanno perpetuato riguardo sé stesse, è opportuno ricordare quanto fallace sia il pensiero secondo cui la varietà di narrazioni biografiche

esistenti all'interno di un individuo – o di una collettività, come in questo caso - possa differire in quanto alcune sono "vere" e altre "non (o meno) vere": non esiste una gradazione di valori della verità, in cui da un estremo vi è una storia unica e vera basata su fatti documentati, dall'altro una storia distorta e falsa, basata su bugie e autoinganni; occorre considerare la realtà non come una sorta di criterio oggettivo, univoco, sul cui confronto ci è possibile valutare “quanta” verità risieda nella rappresentazione narrativa, ma piuttosto che tutto ciò che riguarda una vita è appunto situato, parte anch'esso di quella vita, in cui lo stesso vivere è un processo di costruzione del senso con cui dare significato a chi siamo (Brockmeier & Carbaugh, 2001, p. 48). Nell'eterna disputa sul fatto che esista un'esperienza pre-narrativa, originaria e archetipale, su cui le strutture della narrazione vengono poi imposte a posteriori, o al contrario che la nostra esperienza venga fin dall'inizio organizzata in tal modo, i due casi studio oggetto di ricerca offrono spunti di analisi, ergo sia rispetto alla corrente di Hayden White – la quale, a grandi linee, evidenzia come la narrativizzazione trasformi il *caos* atomistico di eventi, azioni e fatti isolati in *ordine* e dia forma e significato a una realtà che sarebbe di per sé informe e priva di senso, principalmente grazie allo strumento disciplinante della temporalità – sia nei confronti di quella di David Carr - nella misura in cui tutta la realtà umana, compresa l'esperienza e la memoria, è invece già intrinsecamente temporale, essa è quindi anche intrinsecamente narrativa, ovvero non vi è esperienza né accesso alla realtà se non in una forma di sequenze teleologicamente strutturate con un inizio e una fine.

Sia nel caso di Chipilo che in quello delle comunità gallesi, si assiste sia ad un'integrazione dell'esperienza nell'orizzonte cognitivo pregresso dei coloni, sia, per citare un altro termine del titolo, ad una *ri-significazione*, vale a dire la tendenza con effetto retroattivo dell'apparato psichico a connotare con nuovi significati eventi appartenenti al passato. Per entrambe le colonie – ed in particolar modo in quella messicana - ci avviciniamo infatti al concetto di mitopoiesi (da μυθοποίηω, inventare favole), ovvero quel processo di formazione ideologica con cui si attribuisce a fatti reali o alla narrazione di essi un valore fantastico di riferimento culturale e sociale. Lo stesso concetto di *plot* o *intreccio*, ovvero la rappresentazione di una serie di azioni, situazioni ed eventi narrativi correlati tra loro, si avvicina sensibilmente a ciò che già Aristotele nella Poetica chiamava μύθος. Per quanto riguarda Chipilo, attraverso la redazione di quella che abbiamo visto essere definita la “bibbia locale”, si assiste ad un processo retroattivo di mitizzazione a posteriori, che unisce avvenimenti risalenti ad oltre un secolo prima con miti nazionali sia del paese di origine che di quello d'adozione. Obiettivo di tale pubblicazione, come specificato dagli stessi autori, non fu solo raccontare una storia, bensì rinsaldare, cucire, riempire i vari atti di una narrazione fino ad allora tramandata per via orale e non disciplinata da una forma totalmente organica. Nel caso dei gallesi risulterà fondamentale l'aspetto creativo in tempo reale, non solo a posteriori, di tale autorialità: come si possa costruire ciò

che esperiamo manipolando attraverso la parola e altri stratagemmi i rapporti con gli altri e con l'ambiente, mantenendo la stabilità tra un prima e un dopo. Se entrambi i testi presi in esame coincidono riguardo aspetti quali la ricerca della coerenza narrativa attraverso l'utilizzo di uno *storytelling* che metta in risalto fattori quali *agentività* e *comunione*, lo stesso non si può dire circa la categoria narratologica di *distanza*, che, insieme alla prospettiva, costituisce uno dei fattori principali di regolazione dell'informazione narratoria. Con *distanza* facciamo ad esempio riferimento a quella che intercorre tra eventi narrati e narrazione, o lo spazio metaforico tra gli agenti coinvolti nella narrazione stessa: nel caso de "Los Cuah'tatarame de Chipiloc" si tratta di un autore odierno che ripercorre una storia lunga oltre un secolo afferente non solo alla sua generazione, bensì anche a quelle precedenti; nel caso della "Cronica de la colonia galesa de la Patagonia" siamo invece a cospetto di un testo fondativo, scritto da chi era direttamente coinvolto negli eventi narrati, da cui poi si sono diramati ulteriori testi, pensieri e nondimeno modi di vivere basati su quella matrice di narrazione primaria. Si tratti di eventi in retrospettiva o *in fieri*, possiamo comunque parlare in entrambi i casi di *redemption narrative*, ovvero una storia di redenzione in cui da una situazione di partenza spiacevole o complicata si viene a creare una parabola ascendente che ha come obiettivo il lieto fine, narrazione che, seguendo Todorov, potremmo anche definire dalla traiettoria prototipica, in cui da un iniziale stato di equilibrio, attraverso una fase di non equilibrio, si perviene ad un punto finale in cui l'equilibrio viene restaurato (a un livello differente) a causa degli eventi occorsi nel frattempo (Calabrese 2019, p. 66): si tratta del principio di trasformazione narrativa, secondo il quale in una narrazione l'inizio e la fine entrano fra loro in un rapporto di uguale-ma-diverso.

Tali traiettorie agiscono pertanto all'interno di una sfera al tempo stesso narratologica e identitaria, per le quali si rende necessario introdurre gli ultimi termini menzionati nel titolo: *modelli narrativi* applicati ai *traumi interculturali*. Se parliamo di modelli narrativi, la prima domanda da porsi è cosa rende un discorso una storia? Ci devono almeno essere dei personaggi e una trama che si evolve nel tempo. In tal senso, una grande varietà di "discorsi" soddisfa queste condizioni minime, in quanto le tipologie del genere "narrazione" sono molteplici e variopinte, tra racconti popolari, favole, miti, fiabe, ma anche solo il tentativo di giustificare un'azione, un discorso commemorativo, una pubblicità, e così via. I generi e le forme dei testi narrativi sembrano pertanto infiniti, tuttavia ci sono alcune caratteristiche che hanno in comune, sia che siano raccontati in monologhi o in dialoghi, in storie letterarie o ordinarie, in testi orali o scritti. Nella sua accezione generalizzata, la narrazione è il nome di un insieme di strutture linguistiche, psicologiche e sociali, trasmesse storicamente e culturalmente, limitate dal livello di padronanza di ogni individuo e dalla sua miscela di tecniche comunicative e abilità linguistiche – quelli che Bruner definisce *dispositivi protesici* - e, non ultimo, dalle caratteristiche personali; nel comunicare qualcosa su un evento della vita - una situazione

difficile, un'intenzione, un sogno, una malattia, uno stato di angoscia - di solito ciò che comunichiamo assume la forma della narrazione, viene cioè presentato come una storia raccontata secondo certe convenzioni culturali. Sebbene, come abbiamo accennato, le narrazioni possano dare forma a versioni della realtà molto individuali e specifiche della stessa situazione, esse applicano forme linguistiche convenzionali come i generi, le strutture della trama (o *sjuzet*), l'interazione di trame diverse tra loro e tropi retorici. Così facendo, la storia, i suoi interlocutori - che la raccontano e la ascoltano - e la situazione in cui viene raccontata risultano legati al tessuto storico-culturale sottostante: in altre parole, il nostro repertorio locale di forme narrative si intreccia con un più ampio insieme culturale di ordini discorsivi fondamentali che determinano chi racconta quale storia, quando e dove, perché e a chi. Il sé, e le narrazioni sul sé, sono d'altronde, come accennato, culturalmente e discorsivamente situati: la "mia storia" non può mai essere completamente mia, da sola, in quanto definisco e articolo la mia esistenza con e tra gli altri, attraverso, per l'appunto, i vari *modelli narrativi* - compresi i generi letterari, le strutture della trama, i temi metaforici e così via - che la mia cultura mi fornisce, attraverso le profonde connessioni tra storie culturali, storie personali e, in ultima analisi, il tessuto interpretativo del pensiero stesso (Freeman, 2001, p. 287). Se la tradizione culturale condiziona il racconto che noi facciamo della nostra vita, potrebbe allora accadere che le nostre vite si assomiglino entro un dato contesto culturale, e che ciascuno di noi non faccia che abitare, con qualche piccolo ritocco, un format che ci precede (Calabrese 2019, p. 36). Per questo è importante sottolineare come le storie personali non siano però neanche meri artefatti o epifenomeni dei relativi gruppi o culture: sono sì profondamente condizionate dai nostri mondi culturali, ma è il modo in cui sono condizionate a non essere scontato. All'interno della "regione letteraria" circoscritta dal canone folkloristico-psicologico insito in una determinata cultura, vi è infatti una notevole variazione nel genere, nella struttura della trama, nel tema e in tutto il resto, ergo una buona dose di libertà narrativa anche tra quei vincoli inevitabilmente posti dalla cultura. L'incrocio tra questa libertà ed i modelli narrativi con cui interagiamo, che ricalca alla lontana la dicotomia tra destino e libero arbitrio, ci avvicina al fondamentale concetto di *identità narrativa*.

Si potrebbe definire come la storia interiorizzata del sé in evoluzione, che intreccia la ricostruzione del passato, la percezione del presente e l'immaginazione del futuro, una struttura interna e in evoluzione della mente, una storia integrativa su chi sono, come sono diventato ciò che sono e dove sta andando la mia vita. La personalità stessa è (in parte) una storia di vita che, intesa nella sua forma completa, rappresenta il copione che redigiamo su noi stessi e sulla nostra esistenza, fortemente influenzata dal processo culturale, un'esperienza socialmente mediata acquisita prendendo parte alle narrazioni fondamentali della storia e identità di un gruppo (Hammack, 2008). Questa fornisce alle persone un senso di unità, di scopo e di significato, apportando evidenti benefici al benessere

psicologico fino a diventare in età adulta la chiave del funzionamento stesso della propria stabilità psichica, continuando a svilupparsi senza soluzione di continuità. In apertura si accennava agli smottamenti dell'adolescenza e alla presenza di traumi o bruschi cambiamenti quali fattori di potenziale sconvolgimento della propria trama personale: la stabilità di questo sviluppo, condiviso con il contesto che abitiamo, non ignora affatto questi momenti di discontinuità, le cosiddette "interruzioni biografiche", qualunque forma esse assumano (Habermas & Köber, 2015), ma anzi le incorpora come stimolo, soprattutto per gli adulti, a ripercorrere e potenzialmente rivedere la propria storia, ed è per questo che studiare l'auto-narrazione in tali occasioni di rottura si rivela essenziale per coglierne la sua più concreta – e per certi versi artificiosa – espressione. Il concetto di *biographical disruption* riguarda infatti l'impatto di uno o più eventi, significativi e improvvisi, sul corso della vita di un individuo, con l'effetto di cambiarne radicalmente direzione e piani; tali cambiamenti verranno sia vissuti oggettivamente sia spiegati e interpretati soggettivamente all'interno della propria personale biografia. Questo termine è stato coniato nel 1982 dal sociologo britannico Michael Bury per descrivere l'esperienza della malattia cronica e il modo in cui essa interrompe l'esperienza sociale e culturale di un individuo, minacciandone l'identità stessa: cambia le abitudini e la percezione che si ha della vita, delle relazioni con gli altri, ed infine intacca le risorse – come tempo, energia, finanze, etc. – che dovranno purtroppo essere impiegate per farvi fronte. Applicare tali concetti non a un individuo ma ad un'intera comunità, per quanto estremamente omogenea ed operante quale singola unità, non è un azzardo estemporaneo, quanto, in un certo senso, un ritorno alle origini: nell'analizzare l'esperienza dell'interruzione biografica, Bury ha infatti utilizzato il concetto di "situazione critica" che Anthony Giddens aveva applicato a fenomeni di natura sociale, partendo dal presupposto che gli eventi significativi nella biografia di una persona avessero un tipo di influenza simile a quanto avviene per una collettività, ergo passando letteralmente dalla sfera collettiva a quella individuale. Stiamo parlando di un processo determinato da uno o più "punti di svolta", un momento fatidico che sta alla base di successivi cambiamenti nell'identità di una persona (che potrebbe divenire così un individuo completamente diverso) con un forte impatto nella sua vita e nella sua biografia, nonché nella percezione e nell'interpretazione della stessa (Pranka, 2018, p. 2). Nel titolo di questa tesi con *trauma interculturale* non si intende infatti l'esplorazione delle conseguenze sociali, politiche o psicologiche legate alla sindrome da stress post-traumatico di migranti in cerca di nuovi orizzonti; si intende piuttosto, sotto una chiave di lettura narratologica, quale evento in grado di generare un'interruzione biografica, una "crisi della presenza" quale possibilità, per la collettività, di riscrivere e potenzialmente rivedere la propria storia.

In queste pagine introduttive sono state evidenziate, direttamente a partire dai termini impiegati nel titolo, alcune delle caratteristiche che accomunano i due casi studio: si tratta di 1) *comunità*

*alloctone*, residenti in un luogo distante decine di migliaia di chilometri da quello di origine, costrette ad espatriare sia a causa di mendaci narrazioni ad opera di terzi, sia per motivi legati a fattori sociali esterni in grado di annichilire qualsiasi possibilità di auto-determinazione e di mettere a repentaglio la sopravvivenza stessa del gruppo o dei singoli; 2) comunità capaci di spiccare il volo verso un futuro ancora da scrivere, emancipandosi dal ruolo di personaggio passivo di chi subisce le trame altrui per recuperare in prima persona la propria autorialità, superando il *trauma interculturale* nato dall'incontro con un mondo ben diverso da quello illusorio anteriormente loro prospettato, 3) comunità in grado di rinnovarsi e resistere nel tempo grazie alla capacità di *auto-narrarsi* tramite *modelli narrativi* in cui riconoscersi, ed avviare così *processi autopoietici di ri-significazione*: in altre parole, ricostruire, a partire da uno shock biografico, la propria storia, assimilando gli elementi contestuali e trovando un nuovo equilibrio identitario da perpetuare, generazione dopo generazione, nei secoli a venire. Nei prossimi capitoli si tenterà pertanto, all'interno dei casi studio, di analizzare da un lato come lo *storytelling* sia in grado di espletare una funzione pratica volta a ricostituire un senso di integrità narrativa, dall'altro trovare testimonianze su eventi specifici del loro passato divenuti poi normativi, terreno fertile per alimentare le leggende alla base della propria lunga storia colonizzatrice. La scelta di mettere al primo posto la parte narratologica, in questa ricerca, segue la consapevolezza che essa funziona come quadro teorico in grado di fornire le premesse fondamentali per capire non solo come questo meccanismo prenda forma, ma anche come si traduca in una sorta di co-creazione della realtà ed abbia conseguenze concrete ed effetti tangibili sul benessere psicologico delle comunità coinvolte. Ci avviciniamo a un'idea di *sense-making* ricorsivo, in cui si assiste a un movimento autopoietico di costante ridefinizione e influenza reciproca tra struttura fissa e fattori mutevoli che si estende ben oltre la dimensione di un singolo testo: come approfondiremo nel prossimo capitolo, fin dall'inizio, la "théorie de la narration" è stata strettamente legata alla semiotica e alle scienze sociali a partire dagli stessi membri fondatori, detentori di una formazione trasversale di ampio respiro; questo approccio allo studio della cultura si basava sulla ricerca di schemi vincolanti che mostrassero come singoli fenomeni godessero di significato grazie alla loro relazione con altri fenomeni all'interno di un'unica struttura sistematica. È così che immagini, eventi, simboli, rappresentazioni visive e auditive, tradizione scritta e orale, usi e costumi, diventano oggetto di analisi narratologica nella misura in cui raccontano una storia: la narratologia diventa uno "strumento euristico" che può e deve essere usato insieme ad altro, trasformando l'analisi narrativa in un'attività di analisi culturale, cioè in una forma di interpretazione della cultura (Brockmeier & Carbaugh, 2001). Gradualmente, anche la differenza tra mondo finzionale e mondo reale, tra una storia "vera" e una "fasulla" viene quindi a decadere, in quanto entrambi espressioni, veicoli di un significato che si trova al di là della struttura formale, mentre il contesto in cui la narrazione trova il



suo fondamento diventa via via sempre più importante. L'analisi dei testi fondativi di queste due comunità alloctone, che hanno mantenuto tratti culturali tipici del loro passato reinventandone altri, sarà quindi funzionale a comprendere gli esiti di una mutua commistione tra agente e contesto, tra paragrafo iniziale e conclusivo, tra libero arbitrio (creo una narrazione che poi, nella mia interpretazione degli eventi, si realizza come conseguenza delle mie scelte) e destino (eventi inaspettati che evidenzio, assorbo, interpreto e colloco all'interno della mia narrazione), così da confermare se storie ricche di temi motivazionali, di agentività e di comunione, di temi affettivi, di redenzione, di approcci assimilativi e adattivi all'integrazione dei significati, e ricche, in definitiva, di alti livelli di coerenza narrativa, risulteranno, come la letteratura suggerisce (Adler, 2019), positivamente associate alla salute mentale, in quanto gettano le fondamenta per un'identità meglio preparata a gestire le sfide trovate sul proprio percorso e in grado di sostenere il benessere necessario per affrontarne di nuove.

# 1. Interdipendenza tra testo, contesto e strutture della mente

## 1.1. Dal testo scritto alle scienze cognitive

Il campo narratologico ha ottenuto riconoscimento formale nella seconda parte degli anni Sessanta quale metodo per analizzare funzionalmente i testi scritti. Una *théorie de la narration* venne per la prima volta menzionata da Tzvetan Todorov nella "*Grammaire du Decameron*" del 1969, ma già nel 1966 l'ottavo volume della rivista *Communications* lasciava intravedere quella branca di studi che di lì a poco sarebbe diventata centrale nei dibattiti sulla lingua. A quell'edizione parteciparono alcuni dei nomi poi divenuti pietre miliari della disciplina, nomi che avrebbero segnato lo sviluppo non solo della narratologia in senso stretto, ma più in generale della semiotica: dal già citato Todorov a Roland Barthes, da Algirdas Julien Greimas a Umberto Eco. La raccolta di articoli che ne scaturì venne intitolata "*Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit*" e costituisce una sorta di manifesto programmatico per uno studio strutturale e intrinseco del discorso narrativo, che riconosce il proprio debito nei confronti della tradizione strutturalista basata sul *Cours de Linguistique Générale* di Ferdinand de Saussure, verso cui nutriva desiderio di continuità. È questo il motivo per cui la narratologia, ancor prima che il termine stesso venisse coniato, risultava già totalmente ascritta all'interno di quello strutturalismo che ebbe grande influenza oltre i margini del testo scritto, in particolar modo nell'ambito delle scienze sociali e umane (Jiménez Varea & Pineda Cachero, 2009). Non a caso la rivista in questione era affiliata all'*École des hautes études en sciences sociales* di Parigi e trattava argomenti che spaziavano dalla comunicazione all'antropologia sociale. Il legame con le scienze cognitive, e con alcuni dei temi che saranno più utili in questa tesi, è già visibile tra le righe non solo di questo manifesto, ma anche di numerosi altri scritti a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta. Un terreno comune era il tentativo di passare dalle analisi proprie del formalismo russo all'idea che non contano solo gli eventi narrati, ma anche il modo in cui il narratore li racconta. Come suggeriva la natura interdisciplinare delle *Comunicazioni*, si cercava di ampliare, e di molto, lo spettro di analisi: non più solo i testi narrativi in senso stretto, ma tutti quei sistemi di segni che organizzano i significati secondo linee narrative. Già Barthes, nella raccolta citata, propose di utilizzare la linguistica saussuriana quale disciplina guida per trovare una logica strutturale di analisi narrativa laddove gli ambiti extra-testuali (storici, sociali, ideologici) tendevano invece a ricorrere ad altri tipi di semiotica (Barthes, 1966). Questo approccio allo studio della cultura si basava sulla ricerca di schemi vincolanti che mostrassero come i singoli fenomeni godessero di significato proprio grazie alla loro relazione con altri fenomeni all'interno di un'unica struttura sistematica. De Saussure (1857-1913) aveva introdotto la distinzione fondamentale tra tali fenomeni distinti e la struttura sistematica che li sottende, differenziando all'interno del linguaggio da un lato i singoli usi particolari, dall'altro il codice

generale a cui rispondono: la *parole* e la *langue*. L'uso del termine *struttura* fu poi promosso dalla cosiddetta Scuola di Praga (la *Pražský lingvistický kroužek*, fondata nel 1926), i cui principali esponenti furono Sergej Iosifovič Karcevskij, allievo diretto di De Saussure, Nikolaj Trubetzkoy e Roman Jakobson; quest'ultimo (1896-1982), cresciuto nel solco del formalismo russo - che già prevedeva livelli più ampi di analisi narrativa - fu tra i più importanti promotori dello strutturalismo e si avvicinò, durante il suo esilio statunitense, a figure come gli antropologi Claude Lévy-Strauss e Franz Boas, per un'apertura interdisciplinare che andasse oltre l'ambito puramente linguistico. È interessante notare come lo strutturalismo già contenesse in qualche modo la possibilità di stabilire ponti con lo studio della mente: in Lévy-Strauss vi erano infatti connessioni con la Gestalt (Lévi-Strauss & Caruso, 2015), così come l'idea che nel mito operino gli stessi processi logici della scienza e che gli esseri umani abbiano sotto certi punti di vista sempre ragionato allo stesso modo (Levi-Strauss, 1955). Nel loro Dizionario di Semiotica (1979), Greimas e Courtés considerano le competenze semiotico-narrative quali forme classificatorie e programmatiche dell'intelligenza umana, universali, in quanto costituiscono il repertorio delle forme suscettibili di enunciazione (Greimas et al., 2007), concetto che, traslato a livello di contenuti, richiama quell'idea di enciclopedia universale di stampo Echiano. Se parliamo di enunciazione, tuttavia, occorre soffermarsi sull'immagine che Benveniste (1902-1976) aveva offerto anni prima, ovvero quella di un processo di morfogenesi spontanea del significato che avviene nel quadro di una situazione dialogica, per bocca di un locutore costantemente aiutato da un allocutore. Una simile attenzione all'intersoggettività della creazione di senso, nel qui e ora, è infatti destinata a trovare sempre maggior spazio nel dibattito e a ricorrere in molteplici ambiti disciplinari, come troveremo anni dopo in Lacan, ad esempio quando nel 1953 inizierà ad analizzare in dettaglio la funzione del discorso all'interno della psicoanalisi, sottolineandone proprio l'essenza inestricabilmente intersoggettiva: l'allocuzione del soggetto implica un allocutore e quindi il locutore si costituisce in esso come intersoggettività (Evans, 1996). Per Benveniste enunciazione e soggettività co-definiscono ed esprimono, insieme alla temporalità, una vera e propria "avventura del senso" in cui vengono coinvolti il linguaggio e l'uomo. In altre parole, da un lato, l'enunciazione va concepita come un unico movimento a cui partecipano inestricabilmente tre fattori (soggetto che si esprime, tempo e linguaggio), dall'altro questo stesso movimento partecipativo reinventa ininterrottamente questi tre elementi: ogni locutore crea il proprio linguaggio realizzandone ogni volta una reinvenzione (Bondi, 2009), e ciò risulta possibile ascrivendo la nostra presenza all'interno del momento stesso dell'enunciazione, che diventa significativa e produce così un'esperienza di senso ogni volta nuova. La generazione di soggettività risulta, pertanto, simultanea alla generazione di significato. Se dico ogni volta "buongiorno", la novità non nasce dalla formazione di questo

enunciato, che è fisso per tutti i locutori, ma è prodotta dall'inserimento dell'enunciato nel tempo interlocutorio, in cui il senso di "buongiorno" risulta rinnovato ogni volta: è così che l'enunciato viene inteso come evento e che la nostra stessa esistenza può essere definita in termini di *coestensività* con il presente (ibid.). Come vedremo nel caso studio keniota o nei cambiamenti del sé che emergono, tra gli altri, dagli studi della Josselson, ciò porta a concepire l'enunciazione come forza produttrice e regolatrice del nostro tempo e della nostra presenza, in altre parole un processo di soggettivazione come costante costruzione enunciativa del sé. Ci avviciniamo quindi a quell'idea di *sense-making* ricorsivo, in cui assistiamo a un movimento autopoietico di costante ridefinizione e influenza reciproca tra struttura fissa e fattori mutevoli che si estende ben oltre la dimensione di un singolo testo. Come anticipato nell'introduzione è così che immagini, eventi, simboli, rappresentazioni visive e auditive, tradizione scritta e orale, usi e costumi, diventano oggetto di analisi narratologica nella misura in cui, comunque, raccontano una storia; la narratologia non è più fine a se stessa, ma diventa uno "strumento euristico" che può e deve essere usato in combinazione con qualcos'altro, con l'analisi narrativa che si trasforma nell'attività di "analisi culturale", cioè in una forma di interpretazione della cultura (Brockmeier & Carbaugh, 2001; si veda anche Bal, 1997). Gradualmente, come accennato, anche la differenza tra mondo finzionale e mondo reale viene a decadere, in quanto entrambi sono espressioni, veicoli di un significato che si trova al di là della struttura formale di una narrazione; piuttosto, il contesto in cui la narrazione trova il suo fondamento diventa sempre più importante. Coevo di Benveniste e della Scuola di Praga è stato Mikhail Bakhtin (1895-1975), la cui teoria narratologica inizia a sottolineare la natura polivocale e polisemica della narrazione; oltre a un contesto, c'è sempre un destinatario della narrazione e una doppia esistenza e ontologia: quella dell'autore e quella del protagonista della narrazione. Tali narrazioni di vita non hanno una vera e propria conclusione, proprio come quelle di finzione: la vita apre a più significati, a più identità, a più esiti e soprattutto a più interpretazioni degli esiti stessi. Nella vita di ogni persona rimangono sempre potenzialità e richieste non realizzate, opzioni identitarie non soddisfatte, dimensioni del possibile che esprimono l'idea per cui "tutti i vestiti esistenti siano sempre troppo stretti" (Bakhtin 1981, p. 37). Il campo della narratologia irrompe così in quello delle scienze cognitive, già ampiamente esplorato dal filone semiotico, rivelando analogie strutturali tra il romanzo, le storie di vita e le teorie della mente: secondo Bakhtin ciò che è distintivo del romanzo moderno, in particolare il senso della temporalità, la polifonia e l'intertestualità (ogni testo deriva da, e si riferisce ad, altri testi), sono anche caratteristiche fondamentali della costruzione narrativa di una vita. L'idea della narratologia che esista un'unica verità, un'unica narrazione da analizzare, lascia quindi il posto a una pluralità di storie derivate da una serie infinita di sfaccettature. Come scrive Cynthia Bernstein, "sebbene una data

storia possa essere classificata come naturale o letteraria, orale o scritta, semplice o complessa, tali classificazioni non sono opposti binari, ma solo gli estremi definibili di infinite possibilità". Ciò che definisce le classificazioni lungo questi *continuum* non è la presunta "struttura profonda" delle qualità formali, ma i contesti concreti di utilizzo in cui il significato di una storia viene creato e in cui prende la sua stessa forma come narrazione (Bernstein, 1997, p. 45). Si comincia così a parlare di narrazioni personali, cioè dell'analisi di racconti personali in opposizione a una narrazione ufficiale imposta dalla società, dalla scienza e dal *mainstream*, una verità alternativa al paradigma dominante di una razionalità cartesiana, ineccepibile, indiscutibile e assoluta. A partire dagli anni Settanta si assiste quindi a quella che viene definita "svolta interpretativa", "svolta culturale", o "post-strutturalista" (cfr. Sorba & Mazzini, 2021). Nel 1973, ovvero neanche dieci anni dopo la pubblicazione delle "Recherches sémiologiques" di Barthes e colleghi, e quattro anni dopo la "teoria della narrazione" citata da Todorov, lo storico Hayden White pubblica "Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe", in cui si propone di far luce su come la scrittura storica, nonostante le sue pretese di oggettività e scientificità, sia anch'essa una pratica che tende ad avere, in realtà, carattere poetico. Ciò che emerge da tale analisi è come lo storico operi in ogni sua narrazione una scelta di eventi specifici da prendere in considerazione, i quali verranno poi cuciti insieme in un'unica trama, in una forma destinata a legare illusoriamente il lettore con il passato. In questo senso, secondo Barthes, l'oggettività deriverebbe dal principio che lo storico, in quanto narratore onnisciente, si distacca dalla propria narrazione, facendole di conseguenza acquisire autorità attraverso le fonti, fonti che però - in linea con White - sarebbero "mute": i documenti non hanno di per sé un significato o un altro, quindi l'ideologia (in senso lato) dello storico, esplicitata dalla teoria dei *tropi*, si afferma quale elemento fondamentale per l'interpretazione dei fatti, i quali assumerebbero in caso contrario la forma di una mera cronaca. È questa l'epoca in cui la Storia e la Linguistica sembrano stringere un legame indissolubile con l'Antropologia inaugurando, con Marshall Sahlins e Robert Darnton, una pratica storiografica capace di incorporare il soggettivismo postmoderno, funzionale a maturare la consapevolezza di come, per comprendere un evento storico, si debba essere coscienti del linguaggio che si usa in relazione al contesto etnografico di riferimento (Perini, 2022). Anche nel campo dell'antropologia, infatti, si assiste a una svolta in tal senso grazie all'avvento della cosiddetta "antropologia interpretativa", secondo la quale non esiste un'unica spiegazione dei fenomeni culturali, ma piuttosto una molteplicità, teoria che ha come testo di riferimento "L'interpretazione di culture" di Clifford Geertz, del 1973. Allievo del sociologo Talcott Parsons, ispirato dal pensiero - tra gli altri - di Max Weber, Ludwig Wittgenstein e dall'ermeneutica di Paul Ricoeur, per Geertz il compito dello studioso è quello di attribuire alle azioni umane un significato e interpretarle in relazione a un

determinato contesto. L'intreccio tra le storie individuali - compresa quella prospettica di chi scrive, analizza o narra - e il loro specifico contesto d'azione, implica che sia essenziale porre l'accento, come auspicato dalla svolta foucaultiana, sulla definizione del sistema in gioco, di quelle regole sociali, culturali, istituzionali e politiche che permettono agli individui, in un determinato periodo storico, di parlare. Con il filosofo Michel Foucault (1926-1984), infatti, l'attenzione si sposta sul tentativo di analizzare all'interno di una società quei sistemi coercitivi più o meno palesi volti a stabilire quotidianamente una certa organizzazione del sapere, la narrazione predominante, sia essa ufficiale o non ufficiale. Ad essere analizzati non sono solo quei fatti eclatanti attraverso i quali si determina un peculiare momento di passaggio (come la presa della Bastiglia per la Rivoluzione francese o l'assassinio a Sarajevo per la Prima guerra mondiale), ma quelle piccole mutazioni che soggiogano lentamente ma costantemente la società e che, quando raggiungono una massa critica, esplodono, manifestandosi in tutta la loro grandezza (Brockmeier & Carbaugh, 2001). Il salto da una narratologia strutturale a una narratologia cognitiva si intravede negli studi di Perry Thorndyke (1977), in cui l'obiettivo di una grammatica strutturale astratta dei testi narrativi si coniuga con gli oggetti dell'indagine psicologica: esiste una cornice preesistente all'acquisizione di una nuova storia, già attivata e aggiornata prima ancora di ricevere i suoi specifici materiali empirici? È questo il periodo in cui la ricerca accademica cerca nuovamente di dimostrare l'esistenza di principi isomorfi tra strutture narrative testuali e mentali, una relazione che si lega anche alla semantica generativa e interpretativa perseguita dai discepoli di Chomsky.

Il concetto di *framing* è salito alla ribalta nell'opera di Erving Goffman (1922-1986), che recupera un'idea già introdotta da Gregory Bateson in psicologia e la trasporta in sociologia, con l'obiettivo di spiegare come si organizzano gli eventi, non solo nella nostra mente, ma anche nella società e nel suo complesso: la definizione stessa di una situazione viene costruita insieme ai principi organizzativi che governano gli eventi e alla nostra implicazione in essi. Per Goffman - che già interpreta la vita come un teatro, in cui il comportamento umano può essere interpretato alla luce di un contesto più ampio che sottende l'interazione simbolica vis-à-vis - una *cornice* dà significato agli eventi, è mutevole e soggetta a continue rielaborazioni, determina il contesto della realtà circostante e incorpora dati esterni oggettivi. In esso si aggregano due livelli, quello individuale e quello sociale, poiché una stessa realtà assume sì significati particolari per chi la osserva, ma con un significato comune: un individuo quando analizza una situazione utilizza modelli di pensiero tali per cui l'organizzazione dell'esperienza passa attraverso cornici sociali e schemi mentali che si fondono insieme per creare tale *frame*. Nella definizione delle situazioni non si adottano solo *frame* primari, ma anche processi di trasformazione consequenziali (si veda il concetto di *framework* e *keying*, Goffman & Goffman, 2006). Il passaggio per così dire definitivo alle scienze cognitive avviene poi

con la comparsa, nei dipartimenti di psicologia, di una branca chiamata *psicologia narrativa*, in un campo accademico fino a quel momento dominato da un approccio tendenzialmente oggettivo. Vista in questo modo, la narrazione è una cerniera centrale tra cultura e mente: lo psicologo e l'antropologo raccontano due storie diverse che possono intersecarsi. Nella ricerca etnografica di fine secolo ci si atteneva a una struttura narrativa dominante che veniva letteralmente imposta dalla letteratura di settore: se ci si discostava troppo, se non si usavano concetti chiave o terminologie specifiche, i controllori istituzionali invitavano ad adeguarsi. Questa visione canonica della storia diventava la matrice dell'esperienza, in quanto in base ad essa si organizzava la raccolta e l'interpretazione delle narrazioni "sul campo": ciò che cominciò a sorgere, a poco a poco, fu una maggiore attenzione alle cornici, appunto, che le storie portano con sé e ai vincoli narrativi locali all'opera in un mondo che è già culturale prima del nostro approccio. La narrazione si basa su una logica di valore universale, ma che presuppone credenze e azioni specifiche come condizioni per la sua stessa produzione. Specificando le credenze e le ragioni attive, l'analista può usare le narrazioni come un modo per rivelare i valori e le razionalità sottostanti, messi al servizio della retorica: vediamo così come la psicologia narrativa si fonda con una psicologia di tipo culturale-interpretativo. Nell'analisi della conversazione e del discorso, l'attenzione si sposta ancora di più sul contesto della narrazione, sul fatto che le storie sono produzioni collettive o collaborative che non solo hanno luogo in particolari condizioni sociali, ma *sono* azioni sociali. Anche Johnstone (1990) pose poi l'accento su come nel processo di narrazione vengano costruiti simultaneamente vari sensi di identità personale e relazioni sociali: nella sua opera viene evidenziata l'intima connessione tra la narrazione e l'ambiente, ognuno dei quali fornisce ai narratori una varietà di temi che esprimono un peculiare senso di chi siano attraverso l'idea di dove si trovano. Le storie, sottolinea Johnstone, vengono raccontate - così come le identità vengono costruite - in luoghi particolari, sono le storie a collegare le identità delle persone con quelle degli spazi, ed è in esse che emerge e prende forma il senso stesso dell'identità locale. Sempre lungo questa linea Kenneth Plummer si è reso conto, in un interessante lavoro sul modo in cui le persone raccontano la propria vita sessuale, di come le narrazioni personali, in un ampio corpus di storie, mettano allo stesso tempo in luce azioni personali, sociali e politiche: esiste un tessuto simbolico su cui le vite si basano e, viceversa, loro stesse giocano un ruolo chiave nel creare e plasmare quel tessuto, esse non solo riflettono ed esprimono la realtà sociale, ma sono formative della vita sociale. Se la narrazione sia una forma intrinseca, parte integrante delle azioni umane, o una forma linguistica e mentale utilizzata per descrivere, ricostruire e comprendere la realtà umana, è una questione ampiamente dibattuta nella storia della filosofia: la questione da chiarire era se esiste, da un lato, un'esperienza pre-narrativa, originaria - una materia prima su cui le strutture della narrazione vengono imposte a posteriori - o

se, dall'altro, la nostra esperienza sia fin dall'inizio organizzata in modo intrinsecamente narrativo. Seguendo Brockmeier e Carbaugh (2001) possiamo distinguere due posizioni in questo dibattito, accennate nell'introduzione di questa tesi: quella di Hayden White (1987) e quella di David Carr (1986). Il primo è tra i fondatori della "coscienza narrativa" della storia: essa trasforma il caos atomistico di eventi, azioni e fatti isolati in un ordine e dà forma e significato a una realtà che sarebbe informe e priva di senso; l'ordine essenziale imposto dalla narrativizzazione all'universo della nostra esperienza è la temporalità, che implica le strutture di passato, presente e futuro, con tutte le sue diverse cronologie. Il secondo autore, invece sostiene che poiché tutta la realtà umana, compresa l'esperienza e la memoria, è intrinsecamente temporale, risulta essere anche intrinsecamente narrativa; non abbiamo esperienza se non in una forma di sequenze strutturate teleologicamente da un inizio a una fine, proprio come una narrazione storica. In altre parole, non possiamo avere accesso alla realtà, compresa la realtà della nostra vita, se questa realtà non è intrinsecamente narrativa. Questa seconda linea di argomentazione si basa sulla tradizione fenomenologica ed ermeneutica della filosofia tra Husserl, Heidegger, Gadamer, Derrida e Paul Ricoeur, che soprattutto in "Tempo e narrazione" si occupò della struttura narrativa del tempo, dell'esperienza e della memoria.

Almeno fino alla fine del XIX secolo, la scrittura autobiografica è stata concepita come scrittura di un "io essenziale", quasi indipendente dal processo di costruzione soggettivo implicato nella creazione di quella vita: bastava coglierla, scriverla e buttarla giù. I tempi sono cambiati e tale processo di costruzione – ma più in generale l'afflato narrativo con cui interpretiamo gli eventi della nostra vita, seguendo una trama da noi stessi predisposta - è invece oggi evidente nei numerosi studi che esaminano come le persone raccontano le proprie storie; in uno di questi (Brockmeier e Carbaugh, 2001), uno dei partecipanti inizia a parlare di sé letteralmente a partire dal primo vagito, cioè dal momento in cui i suoi genitori notando che mostrava problemi di respirazione alla nascita, chiamano l'ostetrica che lo solleva, ancora neonato, prendendolo per i talloni per dargli uno schiaffo sulla schiena e rompergli così accidentalmente due costole. Questo evento metaforico – cui sicuramente il narratore avrà avuto accesso in un secondo momento – diviene la matrice che darà forma a tutta la sua autobiografia successiva: non torna più sull'argomento in senso stretto, eppure quanto racconta della sua vita, sia da ragazzo che da adulto, coinvolge persone che gli fanno del male nel tentativo di aiutarlo, e prevede *turning points* con la stessa dinamica, cioè il danno che si verifica a causa delle buone intenzioni degli altri. Seguendo Bruner, possiamo affermare che in ogni autobiografia c'è un autore che, in un dato tempo e in un dato luogo, si assume il compito di descrivere i progressi di un personaggio principale proveniente da un altro tempo e da un altro spazio ma che condivide il suo stesso nome; per convenzione deve poi portarlo dal passato al



presente fino a fondersi con l'autore - o meglio con il personaggio nel qui e ora - per diventare finalmente un'unica entità. Questo viaggio può avvenire solo all'interno di un copione condiviso, fino a quando il protagonista diventa il mero strumento di una narrazione più ampia, una narrazione di tipo, per così dire, "teleologico": l'intera vita narrata diventa agnello sacrificale per il destino in cui è collocata, per la teoria o la storia che si vuole raccontare. È infatti pressoché impossibile che ciò che viene raccontato - nel modo in cui viene raccontato - possa essere verificato, poiché solo la memoria è custode di un processo di ricostruzione così artificioso: i fatti sono probabilmente giusti e "veri", ma la loro interpretazione e il loro uso metaforico risultano essere un'invenzione il cui scopo narrativo è creare continuità tra quei fatti stessi, il tutto sotto l'egida della concezione che il narratore ha della propria vita e del messaggio che vuole trasmettere. In altre parole, si tratta di un resoconto centrato sulle persone e sui loro atteggiamenti (intenzioni, credenze, desideri, etc.) e su come questi atteggiamenti li abbiano portati a fare determinate cose. Tale racconto deve poi godere di una sequenzialità comprensibile al destinatario, quindi devono essere adottati un linguaggio e una psicologia condivisi: ci si è resi conto che i racconti autobiografici non tendono ad esempio ad avere verbi al passato, ma esaminando un corpus di resoconti spontanei e letterari è il presente a rubare la scena (il passato non raggiunge mai più del 70% dei verbi totali), proprio perché il "presente storico", detto anche "valutativo", proietta l'autore direttamente nel contesto di cui parla, in tempo reale. Non solo, per essere comprensibile al suo interlocutore l'autobiografia gode di una duplice funzione: da un lato il *radicamento*, per dirla con Goodman, cioè il radicamento della nostra storia nell'universo cognitivo generale, che ci permette di mostrarci come tipici, come "confermatori" di cultura le cui intenzioni e traiettorie risultano facilmente decifrabili; dall'altro la *deviazione*, qualcosa di eccezionale, la ragione per cui c'è qualcosa da raccontare, in quanto se fossimo solo confermatori di una prassi già consolidata disporremmo unicamente di una struttura narrativa vuota, un mero specchio della nostra cultura o del nostro contesto. Va da sé che per godere di entrambe le funzioni di comprensibilità, questa deviazione, questa eccezionalità deve comunque trovarsi all'interno del sistema di significato del destinatario, nel contesto in cui è immerso: per violare un'aspettativa, è necessario intercettare quell'aspettativa, ergo produrre una storia che sia al contempo riconoscibilmente canonica e riconoscibilmente non canonica. In altre parole, la violazione della convenzione deve essere essa stessa convenzionale.

Nella cultura occidentale, questo è ciò che garantisce un senso di individualità, e che, attraverso un effetto a cascata, crea le narrazioni di redenzione, il sogno americano e tutto ciò che comporta la liberazione di una storia personale da una trama più generale. Come infatti vedremo nei prossimi paragrafi, l'autobiografia occidentale tende a enfatizzare maggiormente i punti di svolta, gli episodi in cui gli stati intenzionali dell'agente esercitano un potere, in cui il narratore

collega il cambiamento a una caratteristica specifica del personaggio principale, a un'azione, a un pensiero, a una convinzione, a dei momenti chiave che permettono di distinguere ciò che è ordinario e prevedibile (il folklore psicologico) da ciò che è idiosincratico e agentivo. Applichiamo queste caratteristiche ad un altro esempio pratico proveniente da Brockmeier che stavolta riguarda Carl, a cui il proprio allenatore di calcio chiese di mettere al tappeto l'avversario con qualsiasi mezzo. Carl rimase scioccato da questo approccio ed entrò in una sorta di conflitto morale, arrivando alla conclusione che quel mondo non era fatto per lui: lasciò la squadra subito dopo la partita e, nei mesi successivi, passò molto tempo in biblioteca "rimuginando". Le sue riflessioni vertono molto sull'integrità morale e su come mantenerla, visto che il mondo circostante sembra andare nella direzione opposta: si convince che bisogna sempre scegliere ciò che è giusto secondo le proprie convinzioni, indipendentemente da ciò che pensano gli altri. Carl trova così un modo per "modellare" la sua deviazione attraverso la cultura liceale: diventa membro attivo di un rifugio di quartiere, poi contestatore della guerra in Vietnam, fattore che offre alla sua deviazione iniziale una nuova legittimità, una nuova struttura narrativa. Ecco quindi come i punti di svolta rappresentano un modo in cui le persone si liberano dalla loro storia, dal loro destino banale, dalla loro convenzionalità; così facendo, delimitano in maniera netta la coscienza del narratore da quella del protagonista ma, allo stesso tempo, iniziano a colmare il divario tra i due, rendendo i punti di svolta passi verso una maggiore coscienza narrativa. Secondo Bruner, i generi letterari rappresentano quindi forme stilizzate di violazione del canone psicologico popolare: in questo senso, la narrazione non risolve alcun problema, ma lo inserisce in una cornice riconoscibile. Burke (ibidem) nota, ad esempio, che nelle tragedie interagiscono cinque elementi fissi: un attore compie un'azione, verso un obiettivo, con l'uso di qualche strumento, in una determinata scena. Quando gli elementi di questa pentade non sono in equilibrio, si genera il dramma. Qui emerge il sesto elemento, che è il problema che minaccia la corretta relazione tra gli elementi, la parte convenzionale di una storia umana: il dramma, la violazione di questo schema. Fin dalla diffusione orale della cultura, i grandi miti sono sempre stati modellati a partire da forme archetipiche di violazione, e noi stessi, nella vita di tutti i giorni, abbiamo a che fare con un concetto condiviso di come dovrebbe essere una vita canonica: le nostre storie, sia nella violazione che nella conferma, fanno i conti con un'idea di vita "buona", giusta, corretta.

Proprio come accade a livello autobiografico, a livello identitario assistiamo a una valutazione interpretativa del nostro passato personale, inseparabile dalle idee normative di ciò che una vita è o dovrebbe essere. Qualunque sia il processo autobiografico (scritto, orale, pensato o esplicitato) con cui cerchiamo di fare i conti riguardando al nostro passato, esso sarà inevitabilmente condizionato da una qualche nozione di vita corretta; a seconda di quanto le persone si affidano a

una nozione o a un'altra - cioè a seconda del consenso che un certo comportamento riceve in un determinato contesto sociale – tale nozione influenzerà il modo in cui gli altri creano la propria armonia, in accordo o in disaccordo con essa, utilizzandola come punto di riferimento. In altre parole, essa influenzerà il grado di integrità narrativa che risiede nelle storie individuali, sottendendo così l'identità stessa dell'individuo. Per integrità narrativa non si intende solo la bellezza e l'armonia dei principi formali della composizione estetica con cui si impacchetta il resoconto che offriamo di noi stessi, ma, con Mark Freeman e Jens Brockmeier, la coerenza e la profondità dei propri impegni etici, un concetto che comprende sia l'estetica che l'etica ed è quindi riconducibile a una struttura dialettica del significato. Avvicinandosi al concetto di "identità narrativa" di Paul Ricoeur, che può essere definito come la combinazione dei due poli della permanenza e del cambiamento, ci si deve aspettare un alto grado di integrità narrativa, sia esplicita che implicita, nelle narrazioni di quelle epoche o culture in cui sono in vigore forti norme condivise su cosa significhi adottare una “vita corretta”. Ciò implicherebbe una ricostruzione dei fatti tendenzialmente non ambigua, ben ancorata a vincoli canonici e un'ampiezza relativamente limitata di significati possibili. Al contrario, in quelle epoche o culture in cui gli standard di riferimento sono meno chiari o in via di ridefinizione, dovremmo teoricamente assistere a un grado tendenzialmente basso di tale integrità, e di conseguenza a una memoria autobiografica meno chiara, più ambigua e polifonica, cioè con più prospettive.

Per questo motivo, la narrazione autobiografica, qualunque sia la sua forma, diventa un utile strumento per analizzare non solo la dimensione etica che pervade la costruzione dell'identità, ma anche il tessuto etico dell'intero contesto sociale in cui essa emerge; non si tratta solo della *Geistesgeschichte*, la storia delle idee: ciò che costituisce l'integrità narrativa di una vita individuale è sempre incorporato in una rete di credenze e impegni etici articolati nelle visioni filosofiche, religiose, politiche e morali dell'epoca in questione. È opportuno a tal proposito specificare che secondo Georges Gusdorf (*Condizioni e limiti dell'autobiografia*, 1980, p. 28-29) è lo stesso concetto di autobiografia a non essere esistito sempre e ovunque, in quanto si tratta di un fenomeno affermatosi solo negli ultimi secoli e in una specifica parte del mondo: nel resto della storia umana, il singolo individuo non si oppone agli altri, non sente di esistere al di fuori degli altri e tanto meno contro gli altri, anzi, la propria esistenza si svolge con gli altri, in modo interdependente e comunitario. Non solo: tale individuo tende a essere inserito nella coscienza mitica della propria cultura, prevalentemente orale, comprendendo la propria esistenza e la realtà circostante attraverso la lente di forme ricorrenti ed eterne, piuttosto che storicamente. Si immagina che l'istinto autobiografico sia antico quanto l'uomo stesso, ma è con l'avvento della concezione scritta della storia che si tende ancora di più a vedere il tempo e la vita come una sequenza cronologica, alterando

anche la coscienza storica e implicando l'idea di un ordine irreversibile degli eventi, sia generali che personali. Una freccia che inizia con la nascita di una persona e termina con la sua morte evidenzia un tempo di vita quale segmento interno alla linea macroscopica del mondo, legando quindi all'idea di coscienza storica la consapevolezza che la propria, di storia, è parte integrante del processo storico più generale. In passato esistevano prototipi ideali di sé, perfino narrazioni di vita ideali oggi in parte tramontati a favore di sé con un'enorme gamma di vite possibili, in cui difficilmente una sola di esse può essere considerata più ideale di altre. Le differenze tra un sé "saturo" e un sé frammentato (Gergen, 1991), ovvero scisso in una molteplicità di identità, si possono evidenziare rispettivamente nella rinuncia a un modello determinativo e normativo, da un lato, cioè una narrazione dominante che rende visibile una specifica concezione di integrità narrativa, e, dall'altro, un sé aperto, decentrato e multiplo, le cui molte voci possibili continuano a essere altamente individuate e autodefinitive, ma la cui vita narrata incarna l'incrollabile rifiuto di ideali caratteriali vincolanti (Brockmeier & Carbaugh, 2001). Per la maggior parte della storia dell'umanità, un'autobiografia individuale in cui porre sé stessi in primo piano era, in un certo senso, impensabile, così come impensabile sarebbe stata un'identità indipendente e autodefinita come concepita oggi nella letteratura e nella vita quotidiana: a un certo punto della storia europea, dopo un certo ridimensionamento del pensiero mitico e con un modo di vivere più istituzionalizzato e conforme, emerge un personaggio storico (Taylor 1989), un essere - un sé nel tempo - che trova nella sua storia unica un mezzo per comprendere e fare i conti con l'esistenza. Il primo passo verso un'idea di autobiografia simile a come la concepiamo oggi si può far risalire a Sant'Agostino: le sue Confessioni, del 397 d.C., esprimono la tendenza tipicamente cristiana a fornire un resoconto retrospettivo di sé a Dio, una *confessione* appunto, che ripercorre i temi salienti della propria vita in un'autoanalisi a posteriori. L'auto distanziamento tipico del genere permette all'autore della narrazione di guardare dall'esterno il protagonista del suo racconto – ovvero sé stesso - cercando di trovare un senso agli eventi passati così da unire e motivare quelli futuri che immagina o desidera. Le Confessioni sono ritenute in qualche modo il modello archetipico di questo genere letterario, seppur impregnate dell'idea che, dall'inizio alla fine, a fare e disfare ogni cosa sia sempre la provvidenza divina. Lo spirito teleologico, ovvero una considerazione finalistica del divenire, in cui tutto tende allo stesso fine, va di pari passo con le scelte dell'individuo: Weintraub (1975) ha notato che le vite dei filosofi e degli altri studiosi vengono scritte spesso allo stesso modo, mostrando un'uniformità formale nel modello di base della loro vita, offrendo al lettore ciò che si aspetta in linea con la logica inarrestabile della coerenza razionale. È stato spesso sostenuto che le Confessioni di Agostino rappresentino un modello classico, se non *il* modello classico, di autocomprensione teleologica, ma solo in epoca moderna sono state concepite non solo come la

storia della vita di un santo, ma come "il paradigma di tutte le rappresentazioni di sé in una struttura letteraria retrospettiva" (Freccero 1986, p. 17) in cui attraverso il ricordo - guardando indietro e rivedendo la traiettoria della sua vita - Agostino afferma di averne compreso la ragione, la "necessità interiore" grazie alla quale un giovane piuttosto ribelle e dissoluto, che resisteva a qualsiasi stimolo a mettere ordine nella sua vita, era comunque riuscito a muoversi nella giusta direzione. Quello che abbiamo nel racconto di Agostino, quindi, è un classico esempio di racconto "in divenire" e di comprensione storica, in cui gli eventi e gli incidenti precedenti trovano un significato che Weintraub ha definito "catalitico", non solo importante per sé stesso, ma utile a spingere la storia nella direzione in cui deve muoversi; in altre parole, la direzione dettata dalla logica adottata, una visione ideale dello sviluppo umano che opera nel suo mondo sociale. Ci stiamo avvicinando a grandi passi a concepire pertanto le dinamiche cognitive sottostanti un processo che è sia teleologico che retrospettivo, auto catalitico nel riproporre un modello di vita simbolico, ergo che possiede la maggior parte delle caratteristiche che nell'introduzione abbiamo elencato riguardo le due comunità oggetto di studio di questa tesi, in relazione ai termini usati nel titolo della stessa. Scrittori moderni come Proust hanno mostrato in modo molto dettagliato cosa significa rivivere attraverso momenti significativi del proprio passato (Brockmeier & Carbaugh, 2001): tramite questo atto di ricordare - che avviene nel presente - la realtà dei "presenti passati" viene evocata con una ricchezza e una profondità che sarebbe stato impossibile cogliere e valutare quando vissuti originalmente, in tempo reale. Diversi autori fanno riferimento a *A la recherche du temps perdu* di Proust (1919) quale esempio suggestivo di come la narrazione non solo descriva ma "crei" la vita individuale: come nel caso di Agostino e delle nostre comunità chipileña e chubutense, lo scopo di un'autobiografia è la salvezza personale, per ricomporre organicamente i pezzi, non – o non solamente - per offrire le direttive di una vita "vera". Come parzialmente accennato nell'introduzione, è fuorviante immaginare che un'autobiografia possa essere vera, corretta o addirittura fedele: il processo autobiografico non afferma alcuna verità logica, poiché la verità di una narrazione dipende sempre dalla prospettiva della memoria coinvolta; ciò che conta è rispettare un'integrità narrativa, una plausibilità, una verosimiglianza. Il narratore, che conosce sempre l'esito della propria storia, impone l'ordine del presente al passato; con questa sovrapposizione del fatto compiuto, che Gursdorf (1980) chiama "postulazione del significato", si sceglie cosa conservare o cosa omettere, in una sorta di "intelligibilità preconcepita". Postulare il significato del passato è una funzione psicologica e morale del qui e ora, in cui l'autobiografo – e questo risulterà assolutamente evidente nei casi studio - cerca di ottenere l'accettazione non solo del suo passato, ma anche della sua vita presente e futura (Brockmeier & Carbaugh, 2001). I nostri resoconti sul tempo sono sempre ascritti a una specifica semantica culturale, cioè all'interno del quadro storico di significati

linguistici a cui il nostro pensiero e la nostra immaginazione sono legati, o, per dirla con Freeman (1993), storicità, memoria autobiografica e identità narrativa emergono come una configurazione discorsiva interconnessa. La creazione di un sé, quindi, è un processo fortemente influenzato sia dall'interpretazione che diamo e abbiamo di noi stessi sia da quella del mondo esterno, che assorbiamo dal contesto e che gli altri ci offrono: il sé che per la visione occidentale sembra essere il nucleo indipendente della nostra individualità si rivela essere un prodotto negoziabile e negoziato, sensibile al contesto in cui viene narrato. Non si tratta affatto di un processo solitario, chiuso nella soggettività di una sola persona, piuttosto appare intersoggettivo e distribuito così come intersoggettivo e distribuito è il sapere, certamente non appannaggio del cervello di un singolo individuo quanto dell'universo di persone, letture, pensieri, eventi a cui si accede. Eppure, in qualche modo, la maggior parte delle persone oppone resistenza, soprattutto in Occidente a questa visione, e al fatto che alla fine, ciò che rimane di questo tanto esaltato sé, quale concetto essenziale e riconoscibile nel tempo, è probabilmente un senso di impegno/coinvolgimento verso un insieme di credenze o valori che non siamo disposti a (o siamo incapaci di) sottoporre a un esame radicale (cfr. Charles Taylor, 1989). Questo impegno costituisce il fondamento della retorica autobiografica: ciò che rende giustificabile la narrazione è l'impegno verso un certo insieme di assunti e convinzioni su sé stessi, sul proprio rapporto con gli altri, sulla propria visione del mondo e sul proprio posto in esso. L'autobiografia è una forma di "presa di posizione", ed in quanto tale è retorica: quando si combina la retorica dell'auto-justificazione con i requisiti di una narrazione legata ad un genere riconosciuto, ci si avvicina a ciò che Goodman descrive come "world-making", in cui il sé costruito e i suoi poteri agentivi diventano il centro gravitazionale del mondo, laddove la definizione del sé e dei suoi "alleati" definisce anche coloro che fanno parte del gruppo esterno. Come tutti gli altri aspetti della costruzione del mondo, la costruzione del sé dipende fortemente dal sistema simbolico in cui viene condotta, dalle sue opportunità e dai suoi vincoli (Nelson, 1989): studiosi di diverse discipline (psicologia cognitiva, dello sviluppo, antropologia, filosofia, etc.) hanno iniziato a teorizzare e scrivere sui modi in cui la memoria autobiografica viene organizzata, sul ruolo che le narrazioni giocano nel suo sviluppo e sulle relazioni che intercorrono tra di essa, la narrazione e concetto di sé. Per questo motivo autori di diverse discipline sono poi confluiti nella narratologia, ciascuno con la propria formazione: come ben espresso da Bhatia (2011), già da un paio di decenni Bruner affermava che la psicologia doveva abbandonare la preoccupazione per il "comportamento" e spostare l'attenzione sul modo in cui diamo significato alle nostre "azioni" in qualità di agenti intenzionali socialmente situati in pratiche culturali e in determinati ambienti. In breve, Bruner si preoccupava del modo in cui le persone utilizzano la comprensione canonica e ordinaria degli eventi per interpretare e dare un "significato narrativo" alle violazioni, alle deviazioni e ad altre

condizioni straordinarie della vita quotidiana e culturale. L'uso della narrazione come modo di conoscere il mondo, secondo Bruner, è uno dei risultati più importanti dello sviluppo umano nel senso ontogenetico, culturale e filogenetico del termine: egli si schierava contro la rivoluzione cognitiva, più precisamente contro il quadro razionalista piagetiano che aveva concepito il *teleos* dello sviluppo infantile principalmente in termini di produzione di "piccoli scienziati" e "piccoli logici". Elevando la conoscenza narrativa al pari di quella paradigmatica, Bruner ha scritto che "la preoccupazione centrale non è come viene costruita la narrazione come testo, ma piuttosto come essa opera come strumento della mente sulla costruzione della realtà" (Bruner, 1991, p. 6).

## 1.2. Cicli di Feedback Evolutivo nel Tempo

### 1.2.1. Strategie di Apprendimento

Il modo in cui i ricordi vengono raccontati e interconnessi all'interno di una storia coerente, i significati che si possono trarre da essi, le spiegazioni causali che documentano un punto di vista narrativo sul Self e gli aspetti che caratterizzano una narrazione dipendono in tutto e per tutto dal macro-contesto culturale (Calabrese, 2019, p. 36). Abbiamo visto come possa essere definito "situato" questo processo continuativo e reiterato di *storytelling*, in quanto il contenuto di una narrazione non esiste in quanto tale, ma è legato in vari modi a luogo, struttura, forma e scopo della sua presentazione: non solo la narrazione media, esprime e forma la cultura, ma la cultura definisce la narrazione; le storie sono raccontate da "posizioni", avvengono pertanto in ordini morali locali in cui i diritti e i doveri delle persone influenzano la posizione dell'autore. Il contesto, in questo senso, non è qualcosa di esterno alla mente; piuttosto, è la forma contingente del campo semiotico, il contenuto dell'esperienza: portando tale concetto al suo estremo, il contesto non è solo quella condizione esterna che regola il modo in cui i processi psicologici si adattano o si modellano, ma può essere concepito quale meccanismo interno attraverso cui i processi psicologici si riproducono nel tempo, una versione della mente che fonda l'interpretazione dell'esperienza. Con "versione della mente" facciamo riferimento all'insieme degli scenari salienti in un solo, specifico istante di tempo, laddove ogni scenario identifica uno specifico schema di segni co-occorrenti. Pertanto, la salienza di uno scenario – o meglio, di un insieme di scenari - costituisce un modo specifico, locale e puntuale di definire la condizione di interpretabilità dei segni semiotici con cui si interagisce, la peculiare distribuzione di probabilità in base alla quale emerge il segno successivo (Salvatore, 2013, p. 34). I generi e le forme della conoscenza narrativa che si replicano e agiscono sottotraccia risultano fortemente dipendenti dal contesto culturale in cui vengono utilizzati in quanto è il canone culturale che fa apparire plausibile e intelligibile un analogo specifico; allo stesso tempo, le narrazioni operano come forme estremamente mutevoli di mediazione tra l'individuo (e la sua realtà specifica) e il canone culturale

generalizzato. Viste in questo modo, le narrazioni sono sia modelli del mondo che modelli del sé: è infatti attraverso le nostre storie che costruiamo noi stessi come parte del nostro mondo (Brockmeier & Carbaugh, 2001). Ne consegue che non si sta più parlando di mente in senso stretto, quanto del coinvolgimento in toto dell'organismo, attivo ed agentivo, all'interno del contesto in cui si trova e, in particolar modo, in cui cresce. Nella fruizione narrativa, emozioni e percezioni sono infatti caratteristicamente correlate, poiché tutto avviene in una sequenza bottom-up, dal contesto ambientale alla mente, ma al tempo stesso top-down, dai circuiti pre-formattati del cervello all'ambiente esterno. Come vedremo anche con l'ausilio di esempi sul campo, l'interazione dell'uomo con l'ambiente crea connessioni neurali a vari livelli e le rafforza, nel senso che le associazioni più usuali tipiche del contesto in cui viviamo possono condizionare i responsi e indurre nuovi apprendimenti; alcune associazioni sembrano seguire percorsi privilegiati quali piste di apprendimento rapido, elaborate ed ereditate attraverso migliaia di generazioni (Calabrese 2019, p. 14), fino ad essere direttamente coinvolte nello sviluppo genetico della specie, ed è proprio da qui che occorre partire se si vuole evidenziare l'interdipendenza tra contesto e aspetti cognitivi.

Come per l'uovo e la gallina, se ci soffermiamo sul rapporto che intercorre tra i format cognitivi della mente, il linguaggio, la produzione culturale ed il contesto di appartenenza è difficile trovare un singolo motore primigenio cui addossare la responsabilità dell'evoluzione della mente umana; piuttosto, va sottolineata l'importanza di cicli accelerati di feedback evolutivo, per cui un complesso intreccio di processi culturali - che si rafforzano reciprocamente in una dinamica irrefrenabile - ha progettato ciò che siamo e come ci raccontiamo la realtà che ci circonda. Buona parte del merito va sicuramente attribuita alla nostra unica e potente capacità di fare cultura, quando per "cultura" si intende l'ampia accumulazione di conoscenze condivise e apprese, e i miglioramenti iterativi della tecnologia nel corso del tempo: ciò che distingue la nostra specie è la capacità di mettere in comune le nostre intuizioni e conoscenze, e di costruire qualcosa sulle soluzioni degli altri. L'abilità messa in campo dalle comunità umane, incluse le due prese in esame in questa tesi, di "fare cultura", di dividerla e tramandarla, ha radici lontane, che se da un lato ci accomuna con altre specie animali, dall'altro, denota una peculiare propensione della nostra specie all'adattamento in contesti estranei a quello di partenza. Vi sono numerosi esempi, in natura, di come gli animali apprendano tendenzialmente tramite mimesi: se un'azione porta frutto, la maggioranza di individui di quella specie inizierà a copiarla, al punto che in molti casi gli animali ritengono perfino più redditizio "scroccare" gli sforzi, i risultati, le conoscenze o le competenze altrui rispetto alla produzione in prima persona dell'informazione o del materiale "scroccato". Non solo: essi cambieranno strategia, dall' approfittarsi del lavoro altrui al produrre in prima persona, o viceversa, se la strategia alternativa si dimostra quella più vantaggiosa. Se ci sono molti produttori di cibo, è facile ed economico



scroccare, ma quando i produttori sono rari e scroccare non è redditizio, allora gli individui sono costretti a trovare il proprio cibo. Il risultato è un equilibrio, frequenza-dipendente, che comprende un mix di produttori e scroccatori. Lo stesso ragionamento si applica all'apprendimento: alcuni individui risolvono compiti nuovi attraverso tentativi ed errori, interagendo direttamente con l'ambiente piuttosto che osservando gli altri, e in tale processo producono la conoscenza su come risolvere quel determinato problema, con tutti i rischi connessi. Tali individui, noti come *apprendisti asociali* (nel senso etimologico del termine, da *asocial learners*), pagano a caro prezzo il loro apprendimento, ma sono in grado di raccogliere informazioni accurate, affidabili e aggiornate. L'*apprendimento sociale* è invece a tutti gli effetti uno “scrocco” di informazioni: attraverso l'osservazione, gli individui ottengono informazioni a basso costo, ad esempio su dove trovare un riparo o su come sfuggire ai predatori, eppure così facendo si espongono potenzialmente all'acquisizione di informazioni ormai obsolete o di conoscenze che sono più pertinenti all'individuo che hanno copiato che a loro stessi, ancor più se in un ambiente mutevole o spazialmente variabile. Gli spinarelli a nove spine, ad esempio, attuano la strategia imitativa in modo molto fine, limitando l'uso delle informazioni sociali a quando l'esperienza passata li aveva lasciati ancora incerti sull'opzione migliore: questi pesci non stanno sempre, o imprevedibilmente, usando le informazioni pubbliche, ma piuttosto passano a fonti diverse di informazione in un modo estremamente accorto. In altre parole, non copiano ad ogni opportunità disponibile, ma sono altamente selettivi e tendono a utilizzare le informazioni sociali solo quando non hanno esperienze precedenti rilevanti su cui contare, o quando la conoscenza acquisita da quell'esperienza è inaffidabile, ad esempio perché risulta superata (Laland, p. 93). Per questa ragione studi teorici prevedono, nella statistica di una popolazione, che vi sia un misto di apprendimento sociale e asociale; si dice che la cultura aumenti la fitness biologica, ergo favorendo chi è capace di copiare, eppure, seguendo il "paradosso di Rogers", quella degli *apprendisti sociali* non sembrerebbe maggiore di quella degli *asociali*, anzi, il ricorso all'apprendimento sociale non avrebbe necessariamente aumentato la fitness media degli individui in una popolazione, ma anzi potrebbe addirittura averla ridotta. Se l'apprendimento sociale lo riteniamo comunque alla base della storia dell'uomo è perché, esattamente come capita ai nostri casi studio, il nostro copiare non può essere indiscriminato: ciò che ripaga è copiare strategicamente, non acriticamente, per cui gli individui devono essere selettivi su quando affidarsi all'apprendimento sociale e da chi imparare, con un apprendimento di tipo adattivo. Attraverso il funzionamento della selezione naturale, nel corso del tempo si dovrebbe essere evoluta una tendenza da parte degli esseri umani e di altri animali a utilizzare specifiche regole decisionali, strategie di apprendimento sociale che specificano le circostanze in cui gli individui dovrebbero sfruttare le informazioni degli altri e quando non dovrebbero (ibidem, p. 54-57). In un esperimento di simulazione volto ad approfondire

tra gli esseri umani quale tipo di apprendimento risultasse più vantaggioso, il biologo evolucionista Kevin Laland ha organizzato, con alcuni colleghi, un torneo a gruppi cui hanno preso parte esperti e meno esperti di vari campi dello scibile umano. Il progetto faceva parte di un più esteso programma di ricerca che, con lo scopo di approfondire l'evoluzione culturale definita *culturadattamento* (*cultaptation*), combinava approcci di tipo empirico e teorico. La prima scoperta saltata all'occhio è che è possibile perfino imparare troppo: comparando i risultati delle varie coppie in gioco, è infatti emerso che investire molto tempo nell'apprendimento non risulta affatto efficace. È emersa una forte correlazione negativa tra la proporzione di mosse strategiche basate su “Innovare” o “Osservare” rispetto a “Sfruttare”: le strategie che hanno riscosso successo nel gioco hanno speso solo una piccola frazione del loro tempo (5-10%) per imparare, e la maggior parte del loro tempo per memorizzare ciò che avevano imparato, giocando appunto la mossa strategica “Sfruttare”, tramite cui poter direttamente accumulare *fitness*. Ogni volta che una strategia sceglie di imparare un nuovo comportamento - sia giocando la mossa “Innovare” che “Osservare” - va incontro ad un costo corrispondente al profitto che si sarebbe ottenuto tramite la mossa “Sfruttare”. La strategia che alla fine del torneo è risultata vincente, chiamata “Discount Machine” è stata presentata da due laureati della Queens University in Ontario, un matematico e un neuroscienziato computazionale. Il suo successo si doveva in parte al fatto che era stato in grado di passare meno tempo ad imparare e più tempo a giocare “Sfruttare” rispetto a qualsiasi altra strategia, quindi in grado di imparare in modo più efficiente rispetto ai concorrenti. Discount Machine ha adottato tale strategia stimando i profitti futuri, attesi sia dall'apprendimento (Osservare) sia dallo “Sfruttare”. In altre parole, la strategia migliore si impegnava in una sorta di viaggio mentale nel tempo: guardava indietro nel passato e in avanti nel futuro, e usava le informazioni raccolte per capire quale mossa sarebbe stata ottimale in ogni turno (ibidem, p. 71-72).

### 1.2.2. Cultura Cumulativa

Questa modalità di guardare indietro al passato, avanti nel futuro, per comprendersi nel presente, è ciò che avviene, precisamente, nel momento in cui diamo forma alla nostra identità narrativa. Se veramente la mente esiste per prevedere quel che accadrà, attraverso un continuo confronto con il passato evolutivo (della specie), culturale (della popolazione) ed esperienziale (dell'individuo), è assai difficile distinguere ciò che vediamo da ciò che abbiamo visto in passato e che riproiettiamo nella scena reale: non solo - come già specificato nell'introduzione - immaginare il futuro e ricordare il passato comportano l'attivazione delle stesse aree del cervello, ma, in quanto parte integrante di un processo di *cultura cumulativa*, anche quando crediamo di raccontare la nostra storia stiamo in realtà raccontando la storia di milioni di altri individui. Da un lato abbiamo quindi la capacità per così dire “orizzontale” di fare gruppo, ovvero scegliere in maniera selettiva quali comportamenti innovativi

dei nostri simili sia preferibile imitare, quelli che apportano vantaggi alla nostra nicchia ecologica, dall'altro la capacità "verticale" di perpetuare nel tempo tali modifiche, incrementandole e aggiustandole ove necessario ai cambiamenti che via via si renderanno opportuni. A questo proposito ci viene in aiuto l'esempio della graffetta per tenere insieme dei fogli di carta. Questo "fil di ferro piegato" non è infatti stato ideato, nella sua forma attuale, da un singolo e creativo individuo, ma ha subito questo processo di feedback evolutivo. Originariamente la carta era stata sviluppata in Cina nel corso del I secolo, e solo durante il Medioevo si iniziò anche in Europa a produrne tanta da rendersi necessario un mezzo per legare insieme, temporaneamente, i fogli prodotti. La soluzione iniziale fu quella di utilizzare, come elementi di fissaggio, degli spilli, ma questi si arrugginivano e lasciavano buchi antiestetici, tanto che gli angoli dei documenti trafitti dai suddetti finivano per logorarsi. Verso la metà del XIX secolo si iniziarono ad adoperare ingombranti dispositivi a molla e piccole chiusure metalliche, fino a quando, nei decenni, successivi nacque una tale varietà di sistemi di chiusure che si rese necessario regolamentarne la produzione. Il primo brevetto per una graffetta a filo piegato fu rilasciato nel 1867, ma la produzione di massa di fermagli a basso costo dovette attendere l'invenzione di un filo con la giusta malleabilità e di una macchina in grado di piegarlo, entrambi sviluppati alla fine del XIX secolo. Anche allora, le prime graffette avevano una forma non ottimale: ad esempio, comprendevano un filo di forma rettangolare con un lato sovrapposto, piuttosto che il design circolare "loop within a loop" oggi dominante. Per diversi decenni del ventesimo secolo sono state sperimentate varie forme prima che i produttori convergessero sull'attuale design standard della graffetta, la cosiddetta "Gem paperclip". Quello che a prima vista sembra il più semplice dei manufatti è stato in realtà realizzato attraverso secoli di rielaborazione e perfezionamento. Ancora oggi, nonostante il successo del formato a gemma, continuano ad emergere nuovi design di graffette, con una vasta gamma di forme in plastica più economiche prodotte negli ultimi decenni. Come la graffetta, tutti gli aspetti sfaccettati e compositi della cultura raramente vengono prodotti in un solo step, bensì vengono generati da miglioramenti e raffinamenti - ripetuti e incrementali - di forme esistenti, in un processo noto appunto come "cultura cumulativa" (ibidem, p. 3-8). L'evoluzione della nostra intelligenza, del linguaggio, della cooperazione e della tecnologia si è dimostrata difficile da comprendere perché, a differenza della maggior parte degli altri caratteri via via evoluti nelle varie specie, esse non sono risposte adattative a condizioni estrinseche; piuttosto, potremmo dire che gli esseri umani sono creature create da loro stessi. Solo negli ominini il linguaggio, l'insegnamento e la cultura cumulativa si sono co-evoluti in un processo auto-catalitico inarrestabile, avviato dalla selezione di un apprendimento sociale strategico e ad alta fedeltà: si tratta di un adattamento che funziona per aumentare la precisione, ridurre i costi e aumentare la portata dell'insegnamento. Secondo Laland i nostri antenati hanno costruito un mondo sufficientemente ricco di simbolismo da generare un

feedback evolutivo sotto forma di pressione selettiva auto-modificata, in grado di favorire le strutture della mente che funzionano per manipolare e usare quei simboli con efficienza. Tale feedback, variamente presentato come manifestazione dell'effetto Baldwin o della menzionata costruzione della nicchia, è una rappresentazione più specifica della spinta culturale: la selezione per forme di apprendimento sociale più efficienti e più fedeli ha favorito l'evoluzione di specifiche strutture e capacità funzionali nel cervello, e nel processo ha guidato l'evoluzione del cervello e dell'intelligenza. La sintassi di cui siamo testimoni nel linguaggio umano contemporaneo è possibile solo a causa di una lunga storia, durata forse due milioni di anni, di manipolazione simbolica nel protolinguaggio, che ha creato pressioni di selezione che, a loro volta, hanno portato a cambiamenti significativi nel cervello ominino. (ibidem, p. 194). Proprio come la graffetta sopra menzionata, anche a livello cognitivo strutturiamo l'idea di chi siamo e di come raccontarci grazie al coinvolgimento con il contesto, ereditando format pre-costituiti che andremo poi a personalizzare tramite l'elezione di patterns specifici. Ciò che preme sottolineare è infatti che la cultura cumulativa non riguarda solo la produzione di utensili o tecnologie via via più raffinate, quanto di cambiare la nostra stessa genetica: la cultura non è solo un prodotto, ma anche un codirettore, dell'evoluzione umana, e un ottimo esempio proviene dallo studio condotto, tra gli altri, dallo stesso Laland e da Marc Feldman, genetista della Stanford University, sulla manualità umana. I mancini hanno vissuto una lunga storia di discriminazione in molte parti del mondo: studi sugli alunni cinesi, ove il mancinismo veniva disapprovato, riportano che solo il 3,5% usava la mano sinistra per scrivere (per Taiwan è solo dello 0,7%), rispetto a una stima del 6,5% per i bambini provenienti dalle stesse località, ma residenti negli Stati Uniti, dove la pressione a usare la mano destra non è così stringente. Poiché la dominanza mondiale dei destrimani suggerisce un ruolo dei geni, mentre la variazione interculturale rivela, appunto, un'influenza di tipo culturale, la manualità sembra essere un argomento perfetto per un'analisi co-evolutiva genetica e culturale. Il risultato suggerì che i modelli di eredità e di variazione nella "destrizzazione" umana sono il risultato di un'interazione gene-cultura: una storia di selezione dei destrimani ha creato una predisposizione genetica universale verso la destra, in cui i nostri geni "caricano" il dado per favorire l'uscita della destra, ma non così fortemente da rendere la destra obbligatoria. I modelli mostrano anche un'influenza dei genitori, dichiarata o involontaria, a plasmare la destrezza dei loro figli per assomigliare a loro: tale influenza rappresenta probabilmente una combinazione di istruzioni dirette (per esempio, i genitori che dicono ai loro figli di usare la mano destra), imitazione da parte dei bambini verso i più grandi e i genitori stessi che modellano involontariamente l'uso della mano dei loro figli (per esempio, mettendo ripetutamente cucchiaini o pastelli in una mano particolare), pur considerando che gli effetti epigenetici ereditati siano comunque un'ulteriore possibilità. Sia indirettamente (introducendo nuovi comportamenti che beneficiavano

della specializzazione della mano) che più tardi direttamente (costruendo un ambiente adatto alla maggioranza destrimane), i processi culturali degli ominini hanno sempre più rafforzato la selezione a favore della parte destrimane, fino ai giorni nostri. Infine, data la pervasività delle influenze culturali sulle preferenze di accoppiamento umane, la trasmissione sociale può esercitare una potente influenza sulla selezione delle caratteristiche sessuali secondarie e di altri tratti fisici e della personalità (ibidem, p. 211-213). Le attività socialmente apprese e trasmesse dai nostri antenati, molto più del clima, dei predatori o delle malattie, hanno pertanto creato le condizioni in cui si è evoluta anche la nostra stessa intelligenza: le menti umane non sono solo costruite per la cultura, sono costruite dalla cultura. Per cultura, infatti, non si intende un insieme statico di rituali, pratiche o credenze, né si tratta semplicemente di realtà materiale, composta di artefatti. La cultura, come dimostrano i nostri casi studio, è piuttosto un processo dinamico in cui persone e ambienti co-constituiscono la realtà sociale, materiale e psicologica attraverso l'impegno e il coinvolgimento narrativo in senso lato. L'idea del coinvolgimento narrativo riguarda il dare un senso alle nostre identità e alle nostre esperienze attraverso il dialogo con i discorsi culturali esistenti e condivisi che circolano attraverso la parola e gli artefatti culturali (Hammack & Toolis, 2016). Come vedremo più avanti, definiamo *master narratives* quei discorsi dominanti che prescrivono certe credenze, valori e comportamenti: anche se il regno sociale è polifonico - caratterizzato da narrazioni concorrenti e spesso conflittuali - queste narrazioni operano per ridurre tale pluralità, presentandosi come singolari, universali, essenziali e naturali e, cosa più importante, vengono tipicamente percepite come naturali ed obbligatorie, ergo considerate egemoniche in relazione alle politiche delle identità sociali. Le attività culturali delle due comunità oggetto di questo studio, se prese come organismi a sé stanti, riflettono alcuni degli aspetti di questo processo di costruzione della nicchia: più un organismo controlla e regola il suo ambiente e quello della sua prole, maggiore è il vantaggio di trasmettere informazioni culturali attraverso le generazioni. Tali attività creano un tipo di ambiente sociale stabile in cui i modelli adottati risultano vantaggiosi anche da una generazione all'altra, aumentando così la probabilità che tali metodi vengano trasmessi. Una volta iniziata, la costruzione della nicchia culturale può diventare auto-catalitica, con una maggiore regolamentazione ambientale generata culturalmente la quale a sua volta porta a una crescente omogeneità dell'ambiente sociale, includendo vecchi e giovani e favorendo un ulteriore apprendimento sociale dai genitori e da altri adulti. L'emergere stesso del linguaggio si può comprendere come correlato a questo meccanismo: a un certo punto degli ultimi due milioni di anni, i nostri antenati cominciarono a generare varianti culturali a un ritmo tale che non potevano più comunicare senza dover aggiornare ed elaborare costantemente nuovi segnali e significati comunicativi. A questo riguardo alcuni dati genetici, in particolare studi che hanno identificato i geni umani soggetti a una recente selezione naturale, compresi i geni espressi nel cervello, esplicitano

come molti di questi geni (rigorosamente "alleli" o varianti di geni) siano aumentati molto rapidamente nel corso di poche migliaia di anni, e questa diffusione insolitamente rapida, nota come "spazzata selettiva" (*selective sweep*), è stata dalla comunità scientifica assunta a segno del loro essere stati favoriti dalla selezione naturale. Il linguaggio è intimamente legato alla cooperazione fin dalla sua nascita, ma, affinché funzioni in modo efficiente, un meccanismo di reciprocità indiretta (ovvero non aiuto solo coloro che mi aiutano, ma aiuto anche coloro che aiutano altri) ha bisogno di pettegolezzi, che spazino dai nomi alle azioni, dai tempi ai luoghi. L'uso di simboli arbitrari permette agli esseri umani di rappresentare e comunicare una vasta gamma di idee e concetti attraverso diversi mezzi e possediamo menti modellate dalla selezione naturale in grado di manipolare simboli e pensare astrattamente attraverso il linguaggio parlato e attraverso il simbolismo in numerosi sforzi artistici. Il linguaggio ha infatti creato canali preferenziali non solo nello sviluppo genetico della specie umana, bensì anche nella nostra mente e nel modo di concepire le cose, aprire nuovi spazi nella realtà che esperiamo e coinvolgere attivamente emozioni e percezioni.

### 1.2.3. Esperire la realtà o immaginarla

L'esperienza culturale, secondo Torben Grodal, consiste in processi che hanno luogo nella mente incarnata (*embodied*) dell'individuo, in costante e completa comunicazione, cooperazione e complementarità con il resto dell'organismo umano, inclusi apparati sensoriali, motori e del sistema nervoso. Le nostre menti incarnate sono state plasmate sotto il profilo funzionale attraverso l'integrazione con il mondo sociale e una lunga storia evuzionistica, durata milioni di anni: attraverso un lungo processo che ha comportato un'evoluzione bio-culturale, la mente incarnata dell'uomo ha acquisito grande flessibilità e complessità, riutilizzando meccanismi utili per risolvere problemi semplici allo scopo di affrontarne altri incredibilmente più complessi e sofisticati. Secondo l'autore danese, il cervello dell'uomo ha selezionato nel corso dell'evoluzione procedure narrative mainstream, che si differenziano da quelle "d'autore" in quanto le prime si fonderebbero sulla storia, le seconde sul discorso. Dal punto di vista evuzionistico emozioni attive, dinamiche e vissute in prima persona come combattere ed esplorare, o legate al sesso e al nutrimento, hanno giocato un ruolo molto importante: dal momento che si disponeva di uno spazio assai limitato di memoria operativa, narrazioni prototipiche e pre-linguistiche facevano affidamento su un elevato grado di compressione (fattori salienti, agenti essenziali, plot point rapidi e semplici) al fine di immagazzinare un'esperienza. In altre parole, tra il fatto e la presentazione del fatto non doveva esserci differenza o distanza, con la narrazione "mainstream" connaturata nell'essenza stessa dell'uomo. Da questo punto di vista le narrazioni precedono addirittura il linguaggio, benché quest'ultimo abbia consentito di stabilizzare le esperienze attraverso una loro rappresentazione astratta, rendendole più semplici da richiamare alla memoria e da sottoporre a manipolazione (Calabrese 2019, p. 23-25). Sempre a livello evolutivo non

si tratta solo di comprimere le informazioni, per poterle processare e tramandare meglio, quanto di non discostarsi eccessivamente dalla realtà esperita: seguendo il principio di allontanamento minimo (*minimal departure*) formulato da Marie-Laure Ryan, il nostro antenato opera solo piccoli ritocchi alla realtà del proprio contesto storico-sociale, inserendo le aggiunte proposte dalla sua attività di mind-reading: da un lato interrompe l'incredulità, dall'altro utilizza le proprie conoscenze sul mondo reale per ricomporre un quadro narrativo coerente. Un esperimento recente, orientato a comprendere come reagiamo a mondi con regole diverse da quelle invalse nella realtà quotidiana, ha sottoposto ai partecipanti l'immagine di Hulk che diventava verde e solleva un camion: non vi era, nei fruitori delle immagini, una reazione di choc cognitivo come sarebbe avvenuto se le medesime azioni fossero state compiute da altri personaggi, percependo il tutto come naturale e comprensibile. Nel test l'elemento implausibile è stato immediatamente riassorbito dal lettore, in più o meno 400 millisecondi. Lo stesso si riscontra non solo per un'immagine esterna, quanto anche a livello linguistico, per un'immagine mentale. Se ci si trova innanzi alla frase isolata "l'arachide era innamorata", l'effetto di anomalia si riassorbe in un tempo assai superiore ai 400 millisecondi: se invece questa frase la si inserisce in un contesto ampio e articolato in cui l'arachide parla, canta e balla, il riassorbimento risulta immediato (intorno ai 100 millisecondi), tanto che per i soggetti è risultata più anomala la plausibilissima frase "l'arachide è salata". In pratica, l'immersione narrativa risulta immediatamente facilitata dal nostro cervello, e l'elemento critico "amore + arachide" è riassorbito utilizzando le informazioni iniziali in soli 400 millisecondi. Come avvengono pertanto questi piccoli ritocchi alla realtà esperita? Secondo i neodarwinisti immaginazione e creatività svolgono anch'esse una funzione adattativa: se le mutazioni genetiche di successo apportano vantaggi evolutivi e sono destinate a ripresentarsi nelle generazioni successive, allora il potere di immaginarsi qualcosa che non c'è (la cosiddetta *controfattualità*) avrebbe lo scopo di favorire la specie che se ne avvale. Il nostro antenato per vivere già doveva immaginare e prevedere (osservare le tracce, indurne delle cause, progettare azioni per arrivare alla preda, in altre parole attivare una prospettiva crono-sequenziale e identificare gli agenti in causa), dipingendo un'alternativa alla realtà e contemporaneamente presupponendo la presenza della realtà stessa, così che i controfattuali divengono particolarmente significativi per la loro costitutiva capacità di approntare rappresentazioni multiple e complesse (Calabrese 2019, p. 11). Un risultato coerente di questi modelli è che i processi culturali - di cui l'uomo è artefice in questo rapporto co-creativo col contesto - possono pertanto influenzare radicalmente il tasso di cambiamento delle frequenze geniche in risposta alla selezione naturale, a volte accelerando l'evoluzione genetica e altre volte rallentandola. Stime recenti della risposta evolutiva dei geni umani esposti a condizioni culturalmente modificate rivelano una selezione naturale straordinariamente forte: a differenza dei capricci del tempo, del clima o di molti altri processi non antropogenici che generano una selezione

incoerente da un anno all'altro, le attività umane hanno uno scopo e un obiettivo ben preciso, e gli esiti culturali e sociali delle nostre comunità oggetto di studio lo dimostrano. Attraverso la diffusione della conoscenza culturale, un gran numero di individui di una singola popolazione ha modo di interfacciarsi con il proprio ambiente in modo coerente e diretto, generazione dopo generazione, producendo gli stessi strumenti, mangiando gli stessi cibi e piantando gli stessi raccolti (Laland, p. 215-216). Tutto ciò mostra come da un lato l'immaginazione condiziona la realtà, dall'altro la realtà plasma gli scenari creati dalla nostra immaginazione, ed è questo traffico biunivoco di informazioni che probabilmente occupava i nostri antenati, i quali, come vedremo per le comunità venete e gallesi oggetto di studio venivano attraversati e pervasi da narrazioni *verofinte* (Calabrese, p. 12-13).

### 1.3. Sfere di Comprensione nello Spazio

#### 1.3.1. Differenze culturali e genetiche

Oltre all'aspetto temporale, esiste altresì un aspetto geografico alla base dell'influenza reciproca tra contesto e individuo, nei suoi aspetti culturali, cognitivi e genetici. Per capire quanto le differenze tra luogo e luogo influenzino a fondo lo sviluppo delle popolazioni umane, basta pensare ad esempio a come in diverse società patrilocali la coppia sposata risieda con i genitori del marito e i maschi tipicamente sposino femmine di altre società, mentre nelle società matrilocali abbia luogo lo schema inverso: tali differenze sociali influenzano la diffusione dei geni, con varianti genetiche portate dalle femmine – es. il DNA mitocondriale - che fluiscono nelle società patrilocali da quelle adiacenti. Questo accade, per esempio, nei Gilaki e nei Mazandarani, nelle regioni meridionali dell'Iran. Viceversa, le varianti genetiche portate dai maschi, come i cromosomi Y, fluiscono nelle società matrilocali, come testimoniato in Polinesia. Altri esempi di effetti indiretti dei tratti culturali geografici sulla variazione genetica umana derivano dalle differenze nei sistemi sociali. Uno studio recente ha scoperto che le differenze nella struttura sociale e nelle pratiche culturali delle popolazioni sudamericane possono influenzare drasticamente il loro tasso di evoluzione biologica, con gli indiani Xavante che sperimentano un notevole ritmo di evoluzione rispetto al loro gruppo gemello, i Kayapó. Lo stesso capita quando si tenta di applicare altrove meccanismi di copiatura o conoscenze che funzionavano nel luogo precedente: un esempio famoso è il tentativo nordico di colonizzare la Groenlandia, a partire dal 1000 d.C. circa. La colonia groenlandese fallì perché i coloni persistettero nel cercare di allevare bestiame per il cibo, una norma socialmente trasmessa che era stata adattativa nella loro patria scandinava, ma che era estremamente inefficace nell'ambiente più duro della Groenlandia. Tali esempi sono, tuttavia, più l'eccezione che la regola. In generale, come dimostrano le comunità oggetto di questo studio, la conoscenza culturale risulta di solito ampiamente adattativa e, in quelle occasioni in cui gli esseri umani non riescono a estrapolare condizioni innovative dal contesto attraverso tali attività culturali, la selezione naturale si mette rapidamente in azione come



accade ad esempio con la lattasi, la capacità di digerire il latte che ha permesso alle società che si basavano su questo tipo di attività di adattarsi a qualcosa di auto-imposto. Come specie, sopravviviamo in circostanze difficili proprio perché la nostra cultura conferisce tipicamente una plasticità adattiva, piuttosto che un'inflexibilità, con il linguaggio che gioca un ruolo centrale nell'aiutare le società umane, comprese le nostre comunità veneta e gallese, a condividere e conservare la conoscenza (Laland, p. 259). La diversità culturale inter-popolazione pone l'accento sul riconoscimento e sull'apprendimento preferenziale da parte dei membri del proprio gruppo che hanno conoscenze locali utili, piuttosto che da estranei che provengono da altri gruppi. Le analisi teoriche suggeriscono che il conformarsi alle tradizioni locali è favorito in tali circostanze, con diverse importanti conseguenze, tra cui l'evoluzione dei "marcatori etnici" che simboleggiano l'appartenenza al gruppo, una maggiore cooperazione all'interno dei gruppi e il potenziale per un maggiore conflitto tra i gruppi. Le lingue o i dialetti possono funzionare efficacemente come marcatori etnici e promuovere l'apprendimento locale e altre tendenze campanilistiche. A loro volta, l'imitazione, l'insegnamento, le lingue e le convenzioni locali agiscono tutte per assicurare che le differenze locali di comportamento tra i gruppi siano mantenute a fronte della dispersione degli individui. Questo permette la nascita di una forma insolitamente stabile di selezione di gruppo, nota come "selezione culturale di gruppo", che ha plasmato la storia umana. Attraverso la nostra cultura, siamo spesso in grado di contrastare qualsiasi discrepanza tra i nostri adattamenti biologici e il mondo in cui ci troviamo; per esempio, i vestiti, i fuochi e l'aria condizionata tamponano gli estremi di temperatura, mentre le nuove pratiche e innovazioni agricole alleviano la scarsità di cibo. Tutto ciò avviene perché abbiamo costruito determinati ambienti per trarne beneficio, e poi ci siamo adattati alla vita al loro interno: le menti e gli ambienti umani sono stati impegnati in un lungo e intimo scambio di informazioni, mediato da incontri reciproci tra costruzione di nicchie e selezione naturale che hanno permesso a ciascuna delle parti di essere modellato a immagine dell'altro. (Laland p. 233).

### 1.3.2. Ecologia Sociale e Percezione

Lo psicologo sociale Richard Nisbett è tra gli autori che più si sono occupati di approfondire da un lato questa reciprocità tra contesto e format della mente, dall'altro le differenze cognitive che intercorrono tra nicchie ecologiche geograficamente e culturalmente lontane tra loro, come ad esempio Oriente ed Occidente. "Voi avete avuto Aristotele, noi abbiamo avuto Confucio!" aveva risposto un filosofo cinese all'autore, ironicamente. Per quanto grande sia stato l'impatto di entrambi questi pensatori sulle rispettive culture, non sono stati, per così dire, progenitori delle rispettive tradizioni, piuttosto prodotti di quelle stesse culture. Anzi, possiamo dire che non avrebbero potuto avere un tale impatto nei loro contesti se non avessero rispecchiato le società in cui vivevano; una controprova è l'esistenza, prima di queste figure, di altri filosofi - come Eraclito in Grecia e Mo-tzu

in Cina - che condividevano molti temi e pensieri con le loro controparti orientali o occidentali, ma che, pur richiamando una certa attenzione da parte dei loro contemporanei, hanno visto svanire le proprie posizioni anticonformiste nel lungo periodo a favore di quelle linee di pensiero più affini al contesto di appartenenza, vale a dire l'aristotelismo in Occidente, il confucianesimo in Oriente. Torna quindi la domanda: come mai si differenziano così tanto? La Grecia, ad esempio, si differenziava da tutte le civiltà coeve per la libertà personale, l'individualità e il pensiero oggettivo: si può far risalire questa propensione al sistema politico (la città-stato, le assemblee in cui era necessario argomentare il proprio punto di vista, ecc.) che consentiva anche agli intellettuali ribelli esiliati di stabilirsi in altre città-stato, e spesso le *personae non gratae* si rivelavano più che benvenute altrove grazie al loro prestigio (i discepoli di Socrate lo implorarono di lasciare Atene piuttosto che affrontare la pena di morte, poiché molte altre città sarebbero state onorate di accoglierlo), alla posizione marittima, che consentiva occupazioni soprattutto nella classe mercantile, che era in grado di provvedere all'istruzione dei propri figli (necessaria non solo per il benessere economico e il potere, ma per il bisogno di conoscenza fine a se stessa) e che permetteva appunto di coltivare la curiosità nell'incontro costante con l'Altro, altre tradizioni, altre culture, religioni, spesso destabilizzanti per il proprio orizzonte di pensiero ma così comuni che Atene stessa assomigliava, secondo l'autore, al bar del film *Guerre Stellari*. Un tale melting-pot di pratiche e credenze li obbligava a confrontarsi con le contraddizioni, che provenivano tanto dalle opinioni degli stranieri quanto dalle variegate prospettive interne che i locali esprimevano nelle assemblee o in piazza, attivando, o meglio forzando, processi cognitivi che includevano la logica formale e la comprensione con la dissonanza. Al contrario, il 95% della popolazione cinese appartiene ancora oggi allo stesso gruppo etnico Han, e praticamente tutte le minoranze sono invece concentrate nella parte occidentale del Paese; va da sé che una persona che vive nel resto della nazione difficilmente entrerebbe in contatto con qualcuno le cui pratiche e credenze sono radicalmente diverse. L'omogeneità etnica cinese sembra in parte derivare da una politica di controllo centralizzato, a cui si aggiungeva il fatto che la vita nei villaggi, faccia a faccia, avrebbe comunque portato nella direzione dell'armonia, con norme di comportamento concordate e, ove necessario, sanzioni per chi differiva, spesso da parte dei propri simili: se i cinesi avevano quindi poche possibilità di decidere tra due proposte opposte tra loro, godevano però di un fine altrettanto nobile, quello di trovare i mezzi per risolvere le differenze, in breve "la via di mezzo". Le differenze ecologiche tra Grecia e Cina hanno portato a percorsi politici, sociali ed economici radicalmente diversi. La figura 1 mostra come l'autore, statunitense, abbia d'istinto disegnato linearmente le relazioni di influenza reciproca tra questi fattori (a sinistra), e come le abbia invece rappresentate uno dei suoi studenti asio-americani, ovvero in un cerchio (a destra). I fattori fisici possono influenzare a certi livelli i fattori economici e di conseguenza i fattori culturali; non si tratta pertanto di materialismo

in senso univoco, ma piuttosto di fattori sociali critici in grado di influenzare le abitudini mentali, così come di fatti sociali di una certa rilevanza generati e sostenuti da forze non di natura economica.

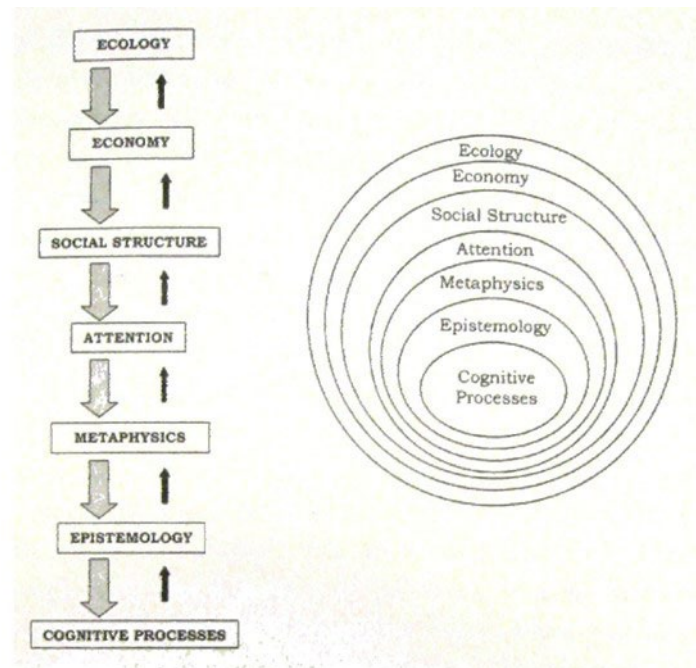


Figure 1. Schematic Model of Influences on cognitive process. On the left the Greek thought, on the right the Chinese one (Nisbett 2003, p.

Come scrivono gli psicologi sociali Markus e Kitayama, se uno percepisce sé stesso come inserito in un contesto più ampio, di cui è parte interdependente, è probabile che anche altri oggetti o eventi vengano percepiti dal soggetto nello stesso modo. La metafisica cultural-popolare – ovvero le credenze sulla natura del mondo fisico e sociale - deriverebbe quindi dal fatto che, nel caso dei cinesi, essi vivessero in maniera molto partecipata il mondo sociale, e questo senso di sé, strettamente legato alla rete di relazioni e obblighi sociali, potrebbe aver reso naturale una visione del mondo caratterizzata da continuità e sostanze (ovvero ciò di cui sono fatte le cose), piuttosto che da oggetti distinti. La causalità, quindi, verrebbe colta come presente nella totalità del campo di analisi o nella relazione tra l'oggetto e il campo, e questa attenzione al campo incoraggerebbe il riconoscimento della complessità e del cambiamento tanto quanto della contraddizione tra i suoi molti e vari elementi. I Greci, invece, avevano il lusso di occuparsi di oggetti, comprese le altre persone e i loro obiettivi, senza risultare sopraffatti dai vincoli imposti dalle relazioni con i propri vicini. Un greco poteva pianificare il raccolto, considerare un trasferimento del suo gregge di pecore o indagare se fosse più conveniente per lui vendere altri prodotti, senza dover necessariamente avere a che fare con altri. Questo potrebbe aver reso naturale per i Greci prestare attenzione agli attributi degli oggetti, con una propensione alla loro categorizzazione e a regole che permettessero di prevedere il loro

comportamento, per cui la causalità, in questo caso, era vista come legata alle proprietà dell'oggetto o al risultato delle azioni di qualcuno in relazione all'oggetto stesso. Questa visione della causalità può aver portato i Greci a teorizzare stabilità e permanenza, e l'idea che il cambiamento delle cose fosse sotto il loro potere. Per questi motivi, la metafisica cultural-popolare delle due società potrebbe essersi manifestata direttamente a partire da ciò su cui ponevano la propria attenzione: l'ambiente o il campo per i cinesi e l'oggetto per i greci; la metafisica per così dire scientifica delle due società sarebbe stata quindi un riflesso delle prospettive cultural-popolari. Il passaggio dalla logica alla scienza è semplice, come osserva Alan Cromer: la scienza è un'estensione della retorica, inventata in Grecia quando le istituzioni delle assemblee pubbliche attribuivano grande importanza alle capacità argomentative, con la prova di tipo geometrico quale forma retorica per eccellenza. Un'importante implicazione di questa visione sulle cause delle differenze mentali tra greci e cinesi è l'omeostasi implicita: finché le forze economiche operano per mantenere strutture sociali diverse, la formazione dei giovani e le pratiche sociali porteranno le persone a prestare attenzione a cose diverse nel loro ambiente. Ciò produce diverse concezioni sulla natura del mondo, che a loro volta rafforzeranno certe pratiche sociali e l'attenzione su piani diversi, e porteranno anche a differenze nei processi percettivi e di ragionamento che tenderanno poi a rafforzare diverse prospettive sul mondo, e così via per ricominciare il ciclo.

### 1.3.3. Definizioni vs Connessioni

Se le relazioni - e non le categorie - risultano ancora oggi molto importanti per il mondo orientale, significa che ci sono fattori che agiscono nella socializzazione tra bambini e che stimolano queste differenze di percezione e di ragionamento. Prima di approfondire questi fattori, consideriamo alcune importanti differenze tra categorie e relazioni, che riprenderemo anche più avanti. Le prime sono caratterizzate da nomi. Sembra ovvio che per un bambino sia più facile imparare i nomi piuttosto che i verbi: basta notare le caratteristiche distintive che, ad esempio, fanno dell'animale che si sta guardando un "orso", caratteristiche che ci permettono di memorizzarlo con la sua etichetta. Le relazioni, invece, implicano, tacitamente o esplicitamente, un verbo. L'apprendimento del significato di un verbo transitivo presuppone normalmente il riconoscimento di due oggetti e di un'azione che li collega. "Lanciare" significa, ad esempio, usare il braccio e la mano per spostare un oggetto nell'aria in una nuova posizione: indicare semplicemente l'azione in quanto tale non garantisce sapere a cosa ci si riferisce; proprio per la loro ambiguità, i verbi sono più difficili da ricordare e, rispetto ai nomi, è più facile che il significato venga alterato nel passaggio della comunicazione all'interlocutore o quando qualcuno riferisce ciò che è stato detto da un altro, così come è più complicato tradurre e identificare correttamente un verbo da una lingua all'altra, sempre rispetto ai nomi, nel processo di mediazione del quale ci si rende conto che il significato dei verbi e i termini che descrivono le

relazioni tra le cose differiscono maggiormente nei due vocabolari rispetto ai nomi. Come dice Gentner, i verbi sono altamente reattivi, i nomi, invece, tendono a essere inerti, e i bambini di 1-2 anni tendono a imparare i nomi al ritmo di due al giorno, molto più rapidamente dei verbi. Sembrerebbe un concetto applicabile universalmente, eppure non è così. Infatti, Twila Tardif e altri hanno scoperto che i bambini dell'Estremo Oriente imparano i verbi alla stessa velocità dei nomi, e questo è stimolato da diversi fattori: 1) i verbi sono più rilevanti nelle lingue asiatiche rispetto all'inglese o a molte altre lingue europee, tanto che in cinese, giapponese e coreano tendono a comparire all'inizio o alla fine delle frasi, ergo non sepolti nel mezzo come in inglese 2) i genitori occidentali sono ossessionati dai nomi, indicando ai loro figli gli oggetti circostanti, nominandoli e dicendo loro quali caratteristiche hanno. Per quanto possa sembrare strano a un occidentale, gli asiatici non considerano la denominazione degli oggetti come parte integrante del lavoro del genitore; Fernald e Morikawa hanno condotto un esperimento coinvolgendo madri americane e giapponesi con bambini di sei, dodici o diciannove mesi, sottoponendo loro alcuni oggetti (un pupazzo di un cane, un maiale, un'auto giocattolo e un camioncino) e chiedendo loro di giocare con i figli: le prime utilizzavano almeno il doppio delle etichette riferite agli oggetti ("cagnolino", "maialino") rispetto alle seconde, che invece utilizzavano almeno il doppio delle modalità socio-relazionali, con particolare riferimento alle buone maniere (empatia e saluti, ad esempio), tanto che il discorso tipico di una madre americana era "questa è una macchina, vedi la macchina? Ti piace? Ha delle belle ruote!", mentre quello di una madre giapponese era "Ecco! È un brum brum! Te l'ho data, ora ridammela. Sì, grazie!" In questo modo i bambini americani imparano che il mondo è fondamentalmente composto da oggetti, i bambini giapponesi da relazioni. 3) Dare un nome agli oggetti che condividono un certo insieme di proprietà porta i bambini a imparare a categorizzare in base a queste proprietà, e quindi a creare nuove categorie: Smith e colleghi hanno assegnato in modo casuale a bambini di 17 mesi una situazione in cui si sentivano di avere tutto sotto controllo o una in cui, per nove settimane, dovevano ascoltare ripetutamente nomi di oggetti appartenenti a categorie sconosciute definite dalla forma (ad esempio, "tazza"). In questo modo si insegnava ai bambini a considerare la forma e a costruire categorie in base a determinate caratteristiche date loro: il risultato fu che i bambini così addestrati mostrarono un enorme aumento nell'acquisizione di nuovi nomi di oggetti. 4) Nelle lingue europee i nomi generici (ergo di categoria) sono spesso marcati dalla sintassi: quando, ad esempio, si parla di un uccello acquatico si può dire "un'anatra", "l'anatra", "le anatre" o "anatroccoli", con l'ultimo termine che è essenzialmente generico; nelle lingue sinitiche, i segnali contestuali e pragmatici sono gli unici a disposizione dell'ascoltatore per capire se si intende quell'anatra, un'anatra in generale, ecc. Uno studio condotto da Gelman e Tardif su madri anglofone e sinofone ha dimostrato che, in una serie di contesti testati, le affermazioni generiche erano più

comuni per le madri anglofone. 5) Infine, esiste una prova diretta che i bambini asiatici imparano a categorizzare gli oggetti più tardi rispetto ai bambini occidentali, come dimostra lo studio di Gopnik e Choi.

#### 1.3.4. Sé individuale vs Sé condiviso

La maggior parte degli americani di una certa età ha usato, come testi di alfabetizzazione per bambini, libri con protagonisti i personaggi Dick, Jane e il loro cane Spot, entrambi attivi individualisti: subito nelle prime pagine, un'edizione del 1930 raffigura un bambino che corre su un prato, con le frasi legate all'immagine che ripetevano: "Guarda Dick correre. Guarda Dick giocare. Guarda Dick correre e giocare". Questa copertina, per una rivista che funge da primo approccio alla lettura e all'alfabetizzazione, ci sembrerebbe la cosa più naturale del mondo, un'informazione di base sui bambini secondo la nostra mentalità occidentale. Ma la prima pagina di un testo simile in Cina, dello stesso periodo, mostra invece un bambino seduto sulle spalle di un ragazzo più grande, e le frasi riportate sono: "Il fratello maggiore si prende cura del fratello minore. Il fratello maggiore ama il fratello minore. Il fratellino ama il fratellone". Non è più una questione di azioni individuali, ma di relazioni tra persone ciò che si presume sia importante per il primo incontro di un bambino con la carta stampata. In effetti, l'io visto dagli occidentali, agli occhi di un asiatico è un frutto dell'immaginazione, perché, come scrive Hu Shih, nella filosofia di Confucio incentrata sull'uomo, l'uomo da solo non può esistere: tutte le azioni devono avere la forma di interazioni tra uomo e uomo. La persona esiste sempre con un contesto, uno sfondo - specialmente in quelle situazioni in cui vi sono persone con cui abbiamo relazioni speciali - e l'idea che possano esistere attributi o azioni non condizionati dalle circostanze sociali è completamente estranea alla mentalità asiatica. L'antropologo Edward T. Hall, per cogliere le differenze nella comprensione del sé tra le diverse società, ha introdotto il concetto di "basso contesto" e "alto contesto": per gli occidentali si può parlare delle caratteristiche di una persona anche svincolandole dalle circostanze e dalle relazioni, un sé libero di agire, impermeabile, che può passare da un gruppo all'altro, da un ambiente all'altro senza alcuna alterazione significativa; per gli orientali (e per molte altre persone) la persona è connessa, fluida e condizionata. Secondo Munro, gli orientali concepiscono sé stessi in termini di relazione con il tutto, come la famiglia, la società, i principi del Tao o la Coscienza pura. La persona partecipa a un insieme di relazioni che rendono possibile l'azione, e un comportamento totalmente indipendente non è di solito possibile né troppo desiderabile. Poiché ogni azione è in concerto con gli altri, o almeno influenza gli altri, l'armonia nelle relazioni diventa l'obiettivo principale della vita sociale. Esistono pertanto anche diversi modi di intendere il sé in relazione ai gruppi ristretti (famiglia e amici intimi) e allargati (conoscenti): gli orientali tendono a sentirsi inclusi nei primi - dove percepiscono gli altri membri come persone affini di cui fidarsi - ma distanti dai secondi, di cui si fidano meno; gli

occidentali si sentono relativamente distaccati dai primi e tendono a non fare troppa distinzione tra i primi e i secondi. Alcuni dati linguistici illustrano bene il divario socio-psicologico che si è creato tra Oriente e Occidente: in cinese non esiste una parola che stia per "individualismo", e la più vicina che si possa trovare è la controparte di "egoismo"; il carattere cinese *jen* (benevolenza) significa letteralmente "due uomini"; in giapponese, la parola "io" - intesa come il sé generalizzato, trans-situazionale e incondizionato con tutti i suoi attributi, obiettivi, capacità e preferenze - non viene usata spesso nelle conversazioni, ma risultano preferibili altre forme di "io" a seconda dell'ascoltatore e del contesto: se, ad esempio, una donna giapponese tiene un discorso ufficiale, di solito usa *watashi*, quando un uomo si riferisce a se stesso con i compagni di scuola può usare *boku* o *ore*, quando un padre parla al figlio questo dice *otosan* (padre), una ragazza può riferirsi a se stessa con il proprio soprannome se sta parlando con qualcuno della sua famiglia (ad esempio, "Tomo va a scuola oggi"), e i giapponesi in generale si chiamano spesso tra loro *jibuti*, la cui etimologia risale al termine che significa "la mia parte". In coreano, la frase "Potresti (tu) venire a cena?" richiede parole diverse per il "tu" (come accade in molte altre lingue), ma anche per la parola "cena", a seconda che, ad esempio, si stia invitando uno studente o un professore. Queste pratiche riflettono non solo l'umiltà e la cortesia, ma anche la convinzione orientale che ognuno di noi sia una persona diversa a seconda delle persone con cui interagisce. La domanda "Parlami di te" sembra una domanda abbastanza semplice da porre a qualcuno, ma il tipo di risposta che si ottiene varia notevolmente a seconda della società in cui la si pone. I nordamericani inizieranno a parlare dei tratti della loro personalità (se sono amichevoli, lavoratori, etc.), delle categorie di ruolo ("sono un insegnante", "lavoro per un'azienda che assembla microchip", etc.) o delle loro attività ("vado spesso in campeggio"): Gli statunitensi non condizionano le loro descrizioni di sé con il contesto. Il politologo M. Kinhide definisce *erabi* (attivo, agente) lo stile occidentale basato sulla convinzione che l'uomo possa manipolare liberamente ciò che lo circonda a favore dei suoi scopi personali, per cui dal proprio piano personale si va a modificare tutto ciò che non rientra nell'ottica di portarlo a compimento. Per le persone così predisposte, non c'è motivo di concentrarsi sulle relazioni: è solo il risultato che conta. Le proposte e le decisioni tenderanno a essere del tipo "o questo o quello", perché l'occidentale sa cosa vuole, e le trattative devono essere brevi e precise, in modo da non perdere tempo per raggiungere il risultato. Lo stile giapponese *awase* (armonioso, adattivo), invece, rifiuta l'idea che l'uomo possa manipolare l'ambiente che lo circonda e deve piuttosto essere lui ad adattarsi ad esso. Le negoziazioni non sono più scontri balistici, in cui si ha una sola cartuccia da sparare, transitoria e irricognoscibile, e le relazioni sono a lungo termine: la saggezza a breve termine può tradursi in follia a lungo termine. Un mercante giapponese può arrivare a perdere molto tempo in un primo negoziato, in quanto può essere la base per nuovi negoziati di fiducia, convenienza e rispetto reciproco. Le questioni sono considerate

complesse, soggettive e intrecciate, in contrasto con la semplicità, l'oggettività e la frammentazione dello stile eurasiatico. Nessuna di queste generalizzazioni può, ovviamente, essere applicata a tutti i membri dei rispettivi gruppi, ma le variazioni tra le società e all'interno delle stesse, così come tra gli individui, non possono farci dimenticare le differenze sostanziali tra l'Estremo Oriente e l'Europa, differenze molto simili a quelle tra l'antica Grecia e l'antica Cina, e se le circostanze sociali producono differenze cognitive, possiamo aspettarci di trovare tali differenze anche tra i moderni.

## 2. Cultura, Contesto e Sviluppo della Personalità

L'argomento che rapporta tra loro cultura e personalità, dimensione collettiva ed individuale non era, storicamente, inteso come oggi lo intendiamo: tipicamente la cultura fa infatti riferimento a mentalità e a schemi comportamentali simili all'interno di un gruppo di persone, ma diversi tra gruppi, mentre la personalità si riferisce a schemi di pensiero, sentimenti e comportamenti in cui gli individui differiscono tra loro all'interno di uno stesso gruppo. Lo studio sistematico della personalità e della cultura parte dall'inizio del XX secolo, e fu la ricerca antropologica a descrivere il profondo impatto della cultura sullo sviluppo della personalità, ma le differenze individuali interne alle culture vennero a lungo trascurate, almeno fino all'ondata di interesse sul carattere e la personalità di metà secolo. La maggior parte della ricerca sullo sviluppo dei tratti distintivi è stata infatti condotta nelle società WEIRD (occidentali, istruite, industrializzate, ricche e democratiche), perciò risulta cruciale considerare se - e in che misura - gli stessi risultati sarebbero stati attribuibili ad altre culture (Slobodskaya, 2019). McAdams si è occupato di studiare come ogni cultura favorisce in modi diversi la configurazione di un sé in grado di auto-raccontarsi, sostenendo che nel mondo euro-nordamericano ciò avviene favorendo l'evoluzione dell'individuo attraverso tre stadi, ovvero l'infanzia (2-3 anni), in cui si è ancora semplici attori, in grado unicamente di concepirsi in termini di tratti, prestazioni e ruoli sociali entro un limitato contesto di appartenenza e nell'angusto perimetro temporale del qui ed ora; la giovinezza (dai 7/9 anni all'adolescenza compresa), in cui cominciamo ad essere agenti in possesso di intenzioni, motivazioni e obiettivi, con cui proiettarci nel futuro e fare ingresso in una fase di turbolenza e instabilità, che contrasta con la permanenza dell'attore; età adulta, in cui risuliamo essere autori con piena percezione del sé, in grado di formulare la nostra *life narrative* in modo coerente e con un certo senso di continuità tra passato presente e futuro. Siamo individui in grado di ricostruire un passato ed esperire il presente in base a un progetto futuro. (Calabrese 2019, p. 34). Il contesto culturale e la tradizione etno-folklorica influenzano l'emergere di questi tre stadi e addirittura possono modificarne l'assetto, la ricorrenza, la funzione stessa. In quanto attore sociale, gli asiatici orientali elencano un limitatissimo numero di tratti caratteristici personali e invece molti ruoli sociali, mentre gli euro nord-americani si comportano all'opposto. In quanto agente



motivato, l'influenza del contesto culturale si sposta sugli obiettivi e i valori enfatizzati da una determinata società, laddove l'Occidente individualistico segna una vistosa distanza dall'Oriente collettivista: il primo promuove autonomia, successo e *self-construal* indipendente, il secondo, soprattutto Cina e Giappone, un *self-construal* interdipendente, un Sé alla ricerca di armonia e stretta connessione col gruppo di appartenenza (Calabrese 2019, p. 36), ma la stessa analisi potrebbe essere applicata a società cosiddette tradizionali in opposizione a società moderne, nonché a classi sociali differenti. In quanto autori autobiografici, è l'habitat culturale a fornirci gli script narrativi, i costrutti metaforici, i nuclei motivazionali su cui si fonda ogni narrazione, per quanto il Sé eserciti in piena autonomia le opzioni relative al loro utilizzo. Potremmo pertanto utilizzare l'ambivalente espressione "pesce nell'acqua" per delineare il rapporto osmotico che si crea tra l'individuo ed il contesto in cui vive: innanzitutto, proprio come l'omonima autobiografia dello scrittore e politico Vargas Llosa, essa rimanda all'immagine di chi, guardandosi indietro, si rende conto di trovarsi immerso nel proprio ambiente e che, nonostante - e in buona parte *a causa di* - smottamenti e peripezie tipici di ogni *life narrative*, avverte di aver guardato il fiume della vita in un moto disincantato di contingente fatalismo, costellato di scelte e prese di posizione tali per cui, alla fine, ci si sente di essersi trovati proprio là dove si doveva essere; nondimeno, in questa espressione risiede però anche un esplicito rimando alla massima attribuita nei decenni a numerosi autori e da altrettanti citata<sup>2</sup>: «*Che cosa ne sa un pesce dell'acqua in cui nuota da tutta la vita?*». Il riferimento, in questa seconda accezione, riguarda l'incapacità di vedere qualcosa in cui siamo immersi fin dalla nascita, così come per un pesce è l'acqua in cui nuota: così come fin dal momento del concepimento galleggiamo nel grembo materno, fin dalla nascita siamo immersi in una sorta di liquido semiotico amniotico (De Luca Picione, 2015) già intriso di un significato storico precedente, in cui la nostra crescita ontogenetica e psichica prende a poco a poco forma, condivisa intersoggettivamente con gli altri, ognuno con la propria, unica esperienza simbolica. Nella tradizione eraclitea esisteva una stretta correlazione tra la composizione delle anime individuali e quella umida ed eterea dell'anima mundi, in cui le prime, le ψυχαι, "esalano" (ἀναθυμίασιν) proprio da ciò che è umido<sup>3</sup>, in un processo osmotico non dissimile a quello che intercorre tra le storie di vita individuali-personali e quelle predominanti-generalì in cui siamo immersi: intrisi di tale umido effluvio, filtriamo, tramite le nostre 'branchie' esperienziali, le correnti che via via ci avvolgono, ci pervadono e che influenzano il nostro fluttuare, condizionando le traiettorie di vita e - in un gioco di specchi tra destino e libero arbitrio - le scelte che operiamo e lo sviluppo della nostra personalità. Tali correnti sono narrazioni più o meno esplicitamente condivise,

---

<sup>2</sup>Dal conte giapponese Hayashi Tadasu di inizio '900 ad Albert Einstein, dagli accademici McLuhan e Culkin al recente speech di David Foster-Wallace, qui una breve panoramica: <https://www.rivistastudio.com/giuseppe-conte-discorso/>

<sup>3</sup> Il frammento 12, spesso ricordato solo per la frase "A chi discende nello stesso fiume sopraggiungono acque sempre nuove", continua con: "καὶ ψυχαι δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῖωνται", "e anche le anime esalano dalle umidità".

accettate e riconosciute, schemi e modelli ripetuti che divengono matrice primordiale per le singole storie di vita. Fin dalle prime fasi dello sviluppo, infatti, l'individuo viene contestualizzato all'interno di una gamma di *master narratives*, di storie predominanti che fungono da strutture sistemiche con cui si deve interagire e negoziare (Adler, 2019), narrazioni superiori che prescrivono determinate credenze, valori e comportamenti. Per quanto il regno sociale (Hammack & Toolis, 2019) appaia polifonico e caratterizzato da narrazioni in competizione e spesso in conflitto, quelle dominanti operano per ridurre la pluralità presentandosi come universali, essenziali e naturali (McLean & Syed, 2015), percepite come obbligatorie, ergo egemoniche sulle altre. A questo concetto Bakhtin collega il termine *monologismo*, l'ultima parola che la classe dominante o la tradizione - in contrasto con il dialogismo sincronico che si suppone costituisca la società - utilizza per mantenere l'ordine sociale prevalente e quindi per impedire il cambiamento, con gli individui costretti a fare i conti con esso. Facendo un parallelo con  $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$  e anima mundi, anche tra psiche individuale e contesto sociale non esiste un confine netto e pulito, poiché essi tendono a co-costituirsi a vicenda in un processo di sintesi dialettica: gli individui costruiscono la propria identità in dialogo con narrazioni culturali più ampie, sviluppando così la personalità stessa e la propria narrazione personale; possiamo definire questa narrazione personale come un resoconto esistenziale che fornisce significato, coerenza e continuità con noi stessi, non solo un processo psicologico individuale, ma - poiché siamo sempre inseriti all'interno di un'ecologia sociale a più livelli (Bronfenbrenner, 1996) - un vero e proprio processo culturale di ampio respiro che riproduce o rifiuta i discorsi e le ideologie dominanti. Per questo motivo, in psicologia sociale è emersa la *teoria del coinvolgimento nella narrazione dominante*<sup>4</sup>, basata sulla *teoria dell'identità sociale* di Tajfel e Turner (Tajfel & Turner, 1986), che sostiene che le categorie sociali o i gruppi a cui apparteniamo plasmano profondamente le credenze, i valori, le norme e i comportamenti di un individuo. Un approccio olistico e contestualizzato di questo tipo permette di trascendere le dicotomie e di collegare i processi esterni e interni o, nei termini di questo paragrafo, di collegare il pesce e l'acqua, le anime individuali e l'umido etere dell'anima mundi, esaminando l'intersezione tra personale e sociale (Hammack & Toolis, 2015). Sebbene gli individui attingano alle narrazioni dominanti per dare un senso alla realtà sociale e, in qualche misura, a sé stessi, è importante riconoscere che questo processo è caratterizzato da una negoziazione attiva, che anche il significato delle cose risulta dialogico e che lo sviluppo umano non avviene all'interno delle persone, ma tra le persone (Prawat, 1999; Stetsenko & Arieviditch, 2004), compreso lo sviluppo della personalità. Rifiutare o accogliere certe narrazioni porta in primo piano il libero arbitrio e l'impegno personale, con il significato che viene costantemente reinterpretato da una generazione all'altra, a seconda del

---

<sup>4</sup> Il termine inglese *engagement* è molto più efficace ed esaustivo in quanto racchiude in sé anche l'accezione di impegno, oltre che quella di coinvolgimento, sfumatura fondamentale per il tema trattato

contesto geografico e culturale, anche e soprattutto a fronte di spinte sociali e politiche quali la globalizzazione e il post-colonialismo (Bhatia, 2011; Hammack & Pilecki, 2012). Da quando le scienze cognitive si sono rese conto che la maggior parte (oltre il 90%, vedi Henrich et al, 2010) della letteratura psicologica si basava principalmente su schemi mentali occidentali, che come abbiamo visto nel precedente capitolo non sono certamente rappresentativi della società nel suo complesso, numerosi esperimenti hanno fatto luce su come la percezione di sé e le prospettive sulla realtà fattuale cambino (Markus & Kitayama, 1991) a seconda delle influenze ambientali e culturali. Da un approccio radicalmente diverso alla classificazione delle cose (Ji et al, 2004) all'importanza data ai dettagli di un'immagine (Masuda & Nisbett, 2001), una logica olistica emerge da quei Paesi in cui la cornice contestuale gode di un ruolo più profondo rispetto alle scienze positive (Cousins, 1989), che tendono invece a sistematizzare le esperienze attraverso standard apparentemente distaccati e non determinati dall'ambiente (Darwish & Huber, 2003), e che descrivono il proprio "sé" con un grado di individualizzazione non sociale estremamente maggiore (Ma & Schoeneman, 1997). L'importanza del pensiero geografico e culturale quale cornice attiva di significato nei nostri processi cognitivi era già stata ampiamente riconosciuta e sfruttata dagli europei durante le campagne coloniali quando, sia nell'atto di ri-nominare la realtà circostante secondo i propri termini (Todorov, 2005), sia nel ricreare miti locali sotto forma di miracoli cristiani<sup>5</sup> si sono impossessati degli orizzonti di significato autoctoni e li hanno plasmati, offrendo una narrazione ad hoc con cui interpretare il mondo.

Questa tendenza si rivela viva e pulsante ancora oggi, grazie alla sovrapposizione di correnti di significato date dall'interazione di abitudini e modi di pensare diversi (Hannerz et al., 1998): i nostri orizzonti di senso, infatti, rimangono strettamente legati al contesto di appartenenza, che implica, in una società globalizzata, la condivisione di prospettive e valori con altre persone. Non solo questioni pratiche, ma rappresentazioni e auto-rappresentazioni individuali e collettive, sedimentate nel mondo liminale dei rituali quotidiani e degli immaginari comuni. Le norme sociali che sostengono e alimentano questo ordine immaginale non si basano - almeno non solo - su istinti radicati in noi né su conoscenze personali, ma piuttosto sulla fede in miti condivisi (Harari, 2017), una sorta di codice - inteso tra Eco e Barthes - come sistema standardizzante (Lorusso, 2010) di associazioni o espressioni già dette, che crea pratiche e diventa normativo, filtri attraverso i quali il mondo viene normalmente concepito e compreso, che forniscono coerenza a una combinazione eteroclitica di fenomeni; per dirla con Levi Strauss, forme diverse di *token* che nascono da tipi di mito non osservabili: in ciò che esprimiamo, in ciò che pensiamo, nel modo in cui interagiamo gli uni con gli altri, perpetuiamo un meccanismo narrativo che trae i suoi elementi da un immaginario il cui alfabeto dice molto di noi e

---

<sup>5</sup> Si può considerare, ad esempio, il sincretismo relativo all'adorazione della Vergine di Guadalupe e la dea madre azteca Tonantzin in Tepeyac.

di chi siamo. Anche in un'epoca, quella moderna, caratterizzata dal determinismo scientifico e da una presunta aura di certezza, la verità si rivela ancora un ricettacolo variabile di metafore, metonimie e antropomorfismi, una somma di relazioni umane poeticamente e retoricamente intensificate, trasferite e abbellite al punto che, in seguito a un uso lungo e costante, tutto appare fisso, canonico e vincolante, illusioni che abbiamo dimenticato essere illusioni (Nietzsche, 2015). Per questo motivo, poiché non sempre siamo consapevoli di come si formano le nostre narrazioni personali e di come queste siano plasmate dal contesto storico e culturale - in altre parole, non sempre ci rendiamo conto della sostanza in cui siamo immersi - è opportuno allenarci a mettere in discussione ciò che viene dato per scontato e naturale: per tornare alla metafora del pesce, allenarci a mettere in discussione l'acqua stessa, attraverso un'ermeneutica "del sospetto" (Josselson, 2004) che ci permetta di riflettere sull'identità e sulla collocazione sociale dell'individuo, decodificando o demistificando gli elementi che possono risultare mascherati, distorti o non raccontabili (Hammack & Toolis, 2015), non affidandoci pertanto a un'"ermeneutica della fede". Per farlo abbiamo bisogno, citando Zilber, Tuval-Mashiach e Lieblich (2008), di tre sfere di contesto: l'intersoggettivo, ovvero le relazioni immediate in cui la narrazione è co-costruita; il campo sociale, ovvero la struttura storico-sociale in cui la vita è vissuta; e appunto le narrazioni principali (*master narratives*), ampi sistemi di significato culturale che danno forma e senso a una storia di vita. L'umido etere in cui nuotiamo, il liquido semiotico amniotico a cui diamo e da cui riceviamo significato, modella e plasma ciò che siamo e ciò che dovremmo (potremmo) diventare, attraverso le forme di vita che lo abitano, attraverso la collocazione spazio-temporale in cui si trova e attraverso le correnti più o meno intense che vi operano.

### 2.1. Identità narrativa e Sviluppo della Personalità

Il condizionamento narrativo, che opera ed agisce sui tratti della nostra personalità, sulle scelte e sulle traiettorie di vita, appare quindi ben più di una semplice influenza, quanto piuttosto il dipanarsi stesso della nostra crescita, tutt'uno con essa in una sorta di elica a spirale, che viaggia in parallelo con il nostro modo di essere, autoalimentandosi in un moto alternato e simultaneo di complice adattamento. Secondo Jonathan Adler (Adler, 2019), il tema dello sviluppo della personalità è fondamentalmente incentrato su due domande: chi sei e come sei diventato ciò che sei? A questa domanda, gli intervistati rispondono sempre con una storia, mostrando come lo sviluppo della personalità sia, appunto, una narrazione dei momenti chiave che hanno dato forma alla propria maturazione. L'identità narrativa potrebbe essere definita come la storia interiorizzata del sé in evoluzione, che intreccia la ricostruzione del passato, la percezione del presente e l'immaginazione del futuro (McAdams, 2001; McAdams & McLean, 2013), una struttura interna e in evoluzione della mente, una storia integrativa su chi sono, come sono diventato ciò che sono e dove sta andando la mia vita (McAdams & Manczak, 2015). La personalità stessa è (in parte) una storia di vita (McAdams

& Guo, 2017) che, intesa nella sua forma completa, rappresenta il copione che redigiamo su noi stessi e sulla nostra esistenza, fortemente influenzato dal processo culturale, l'esperienza socialmente mediata dal coinvolgimento con le narrazioni principali riguardanti la storia e l'identità di un gruppo (Hammack, 2008). La capacità di narrare la propria vita si sviluppa nel corso di questi momenti chiave, principalmente durante l'infanzia, e sboccia, maturando, nel periodo dell'adolescenza, in una struttura che fornisce alle persone un senso di unità, di scopo e di significato, apportando benefici al benessere psicologico fino a diventare, nell'età adulta, il fondamento del funzionamento stesso della propria stabilità psichica, continuando a svilupparsi senza soluzione di continuità. Come abbiamo visto, la stabilità di questo sviluppo non ignora affatto i momenti di discontinuità, le cosiddette "interruzioni biografiche", qualunque forma esse assumano (Bury, 1982; Habermas & Köber, 2015), ma anzi li incorpora come stimoli, soprattutto per gli adulti, a ripercorrere e potenzialmente rivedere le proprie storie. Non è un caso che le storie ricche di temi motivazionali, di agency, di comunione, di temi affettivi, di redenzione, di approcci assimilativi e adattivi all'integrazione dei significati, e con alti livelli di coerenza narrativa, siano positivamente associate alla salute mentale, dando origine a un'identità ben preparata a rispondere alle sfide che la vita ci impone e in grado di sostenere il proprio benessere quando le si affrontano (Adler, 2019). Gli studi di Adler hanno rilevato che i cambiamenti a livello di identità narrativa precedevano addirittura i cambiamenti nella salute mentale: in altre parole, le storie dei partecipanti cambiavano prima che cambiasse la salute mentale, evidenziando lo stretto legame tra narrazione, psiche e personalità. L'azione plasmante delle narrazioni dominanti non opera solo "influenzando" l'individuo; è piuttosto l'individuo stesso che, forte della sua *agency*, crea lentamente e deliberatamente una storia di sé, andando a selezionare e discretizzare il campo attraverso il "menu" di copioni culturali, immagini e personaggi (McAdams, 2001, 2015; McAdams & Olson, 2010, McAdams & Pals, 2006) che gli vengono via via offerti, al punto che le narrazioni personali spesso rispecchiano quelle collettive, sia nella forma che nel contenuto. Questo processo di scelta e selezione, spesso attivato in modo non consapevole, è uno dei motivi per cui la consapevolezza narrativa risulta essenziale: per non precipitare in una condizione di pura esperienza - cioè un eterno presente, né soggettivo né oggettivo, né interno né esterno, né mentale né fisico, non esprimibile in termini razionali (Figà Talamanca Doré, 1978), in cui tutto e il suo contrario coesistono in un magma primordiale ribollente di possibilità, senza alcun punto di riferimento - siamo portati a costruirci un *habitus* (Lorusso, 2015), ovvero schemi metodici di interpretazione delle cose con cui diventiamo familiari, sedimentati in noi secondo un criterio di compatibilità-priorità che va a porre confini all'indeterminatezza<sup>6</sup>; in pratica, si tratta di un processo che funge da *scaffolding* semiotico

---

<sup>6</sup> Si possono considerare i concetti vygotskiyani delle tre categorie di ZFM, ZPA e ZPD in Jaan Valsiner, Culture and the development of children's action, Chichester: Wiley, 1987

(Hoffmeyer, 2007) a tutela della nostra performance ottimale, attraverso un'interazione semiotica con gli elementi chiave da noi selezionati all'interno di questa sofisticata e infinita rete, in cui i singoli processi biochimici, fisiologici e comportamentali si sintonizzano con le esigenze del sistema complessivo. Gli script culturali da cui attingiamo il nostro *habitus* e il nostro modo di interpretare noi stessi e la realtà circostante sono a loro volta costituiti dalla somma dei nostri *habitus* e delle nostre interpretazioni, in un dono sincronico simultaneo e reciproco di azione e identificazione. Questa relazione reciproca segue lo sviluppo della personalità in una connessione perpetua con le narrazioni prevalenti. Ciò acquista particolare evidenza nello studio di Phillip Hammack nei territori palestinesi, il quale raccoglie tre particolari storie di vita a dimostrazione di come una narrazione socio-politica apparentemente esterna all'individuo sia in realtà in grado di estendere il proprio ascendente plasmando dialoghi, aspettative e abitudini inclusi gesti apparentemente banali. Spingendosi all'interno dei rituali pratici più quotidiani, l'autore ha infatti fatto colazione con ciascuno dei giovani intervistati (Hammack & Toolis, 2019): ne esce un focus biografico sulle storie, le identità e le personalità di Adara, Mohamed e Sami, cresciuti a poca distanza l'uno dall'altro - rispettivamente a Qadas in Cisgiordania, a Gerusalemme sul versante orientale e infine ad Haifa - praticamente nella stessa posizione geografica, ma così condizionati da aspetti culturali, sociali e politici al punto che ciò che poteva unirli è stato quasi completamente sovvertito, portandoli di fatto a divergere l'uno dall'altro, dando un senso alle proprie ecologie sociali in un contesto che richiede l'impegno con narrazioni multiple, a volte in competizione. 1) Il villaggio di Adara è costellato di riferimenti ai martiri dei gruppi palestinesi che resistono all'occupazione militare israeliana; lei e la sua famiglia sono in possesso di carte d'identità verdi rilasciate da Israele che vietano loro di entrare. Adara non è mai stata a Gerusalemme, nonostante sia a meno di un'ora di macchina; lei e sua madre non si siedono a colazione con l'autore - un maschio - finché i maschi della famiglia non sono tornati a casa; nel frattempo, gli preparano uova fresche del loro pollaio, fritte nell'olio del loro uliveto, facendo sobbollire un caffè con infuso di cardamomo. La madre è preoccupata per la situazione politica e in cuor suo nutre una speranza: "Forse Hamas ci salverà". 2) Al contrario, Mohammed e la sua famiglia hanno una carta d'identità blu emessa da Israele che indica lo status di "residente permanente" che permette loro di viaggiare ovunque in Israele e nei Territori palestinesi occupati, con grandi vantaggi; lui punta a iscriversi a ingegneria, sua madre tiene l'hijab solo all'esterno, e per colazione scaldano l'acqua in cui sciogliere il Nescafé istantaneo, servito con i Kellogg's. In un breve accenno alla situazione politica che li circonda, il ragazzo conclude affermando: "Un giorno riavremo il nostro Paese". 3) Sami e la sua famiglia sono cittadini israeliani; hanno un passaporto israeliano che permette loro di viaggiare quasi ovunque nel mondo; suo padre sta cucinando, dalla sera precedente, *hummus* e *foul*, mentre sua madre, capelli corti e eyeliner verde, prepara caffè arabo e tè

alla menta, in un'atmosfera calda e densa di risate; nella stanza accanto ci sono oggetti molto eloquenti come un crocifisso e dell'alcol. "Deve diventare medico", dice la madre riferendosi a Sami, "così non potranno discriminarlo in quanto arabo". Le possibilità di sviluppo della personalità di questi giovani evidenziano la tesi di Murray secondo cui la personalità è fondamentalmente abitata da un "Congresso pieno di oratori" (Murray, 1940), che si appropria dei discorsi, delle ideologie e del novero di personaggi cui veniamo esposti nel corso della nostra vita e della nostra evoluzione. In collaborazione con Toolis (Hammack & Toolis, 2019) e sulla scia di altri autori, come vedremo in seguito, Hammack sostiene che la cultura non è un concetto statico, ma dinamico, un insieme polifonico in perenne stato di dialogo: tale visione permette di considerare le narrazioni principali (*master narratives*, dette anche dominanti/egemoniche) e le contro-narrazioni (*counter-narratives*, dette anche di resistenza, (Bamberg & Andrews, 2004) quali strumenti volti ad un continuo scambio che responsabilizza gli individui ad assolvere ad un compito fondamentale per il proprio sviluppo. Tale compito consiste nel costruire per sé una narrazione personale della propria identità che possa fornire coerenza e significato: l'individuo, in quanto agente, deve essere in grado di accettare o rifiutare il sistema ereditato e la sua configurazione (Hammack & Toolis, 2015), ergo non condizionato passivamente, quanto piuttosto operatore di un dare ed un avere, grazie al quale, tramite processi di interiorizzazione e appropriazione, testerà l'effettiva tenuta di narrazioni e ideologie, con enormi implicazioni sul mantenimento di una certa struttura sociale. Alle prese con molteplici narrazioni, l'individuo prenderà decisioni - consapevoli o meno - su ciò che è appropriato e/o assimilabile per la propria narrazione personale e ciò che non lo è. Queste narrazioni dominanti vivono grazie a coloro che le alimentano, così come le narrazioni individuali vivono grazie alla possibilità di discretizzare il campo e di affidarsi a una o più matrici di significato, veicolate, spesso, proprio dalle *master narratives*, rifugio sicuro per non ricadere nel vuoto esistenziale. Il caso dell'identità palestinese mostra come anche tra i membri di un'identità sociale ampiamente condivisa possano comunque emergere notevoli differenze su esperienze e stili di vita, ideologie e abitudini; nonostante tutto, nonostante le variazioni e le dissomiglianze, ognuno deve fare i conti con la pressione esercitata dalla collettività, dai suoi bisogni e dalle sue esperienze, quella che Hammack e Toolis chiamano in modo molto diretto "pressione della cultura" che, nella formulazione di Murray (2008), riguarda l'effetto che una particolare situazione esercita sulla persona. Hammack (2011) rivela come in un contesto culturale quasi opposto, Israele e Palestina, esista effettivamente un legame molto stretto tra le storie dominanti e la costruzione di narrazioni personali: le storie di vita raccolte durante la seconda intifada palestinese (2000-2005) mostrano gli ebrei israeliani costruire *redemption narratives*, in un gioco di riflessi con la narrazione propria di Israele di ostacolo all'identità ebraica in Europa, in particolare in relazione all'Olocausto, mentre, al contrario, le storie di vita dei palestinesi assumono una forma tragica o "contaminata", che

riflette la narrazione nazionale palestinese della perdita storica e dell'espropriazione, così come il fatalismo sulle possibilità di indipendenza. Illustrando la particolarità e la variabilità tra i membri di una stessa identità collettiva, la ricerca di Hammack ha rivelato i modi in cui israeliani e palestinesi si erano appropriati di contenuti tematici indicanti l'eterogeneità all'interno del gruppo: alcuni giovani palestinesi lo hanno fatto nei confronti di una narrazione basata sul nazionalismo laico, mentre altri verso una inerente il nazionalismo religioso, sempre più popolare durante la seconda intifada, e lo stesso avviene tra i cittadini palestinesi di Israele, coinvolti in narrazioni diverse a seconda di fattori come l'identità religiosa e l'ecologia dello sviluppo locale. Oltre alla teoria di Hammack del coinvolgimento nella narrazione principale, entra in gioco il concetto di *ventriloquation*, secondo Valsiner (2002) una sorta di relazione parassitaria tra voci diverse: una penetra nell'altra, usandola per esprimersi. Le risonanze di una voce possono essere colte “ventriloquandone” altre (uno studente con la voce di un insegnante che è stato particolarmente influente nella sua formazione, un professore con la voce del suo superiore, il regista con un copione istituzionale, etc.); tale concetto è utilizzato anche da Bhatia (2004), nei suoi studi riguardanti giovani donne che si trovano a dover scendere a patti con mutamenti, migrazioni, processi coloniali e di globalizzazione, problemi spesso radicati nelle generazioni precedenti alla loro ma con cui ancora hanno a che fare, intrappolate in sistemi di significato che se da un lato danno loro identità, dall'altro vanno combattuti, riproducendo e sfidando l'ordine sociale, in un sistema di voci multiple (*eteroglossia*, polifonia e *ventriloquazione*) mutuato dagli scritti di Bakhtin e fruttuosamente impiegato per destrutturare il sé cartesiano limitato e monolitico, offrendo un'alternativa in grado di comprendere contingenza storica, costruzione culturale e interazione sociale (Bhatia & Ram, 2004). In altre parole, un processo contestualizzato, dinamico e dialogico di continua rinegoziazione. Questa relazione di crescita reciproca simultanea, quasi elicoidale, è stata analizzata anche nel modo in cui le narrazioni individuali del trauma storico sono collegate alle narrazioni collettive, come illustrato da studi relativi ai sopravvissuti all'Olocausto: nelle interviste (Schiff et al., 2006), essi hanno dimostrato una notevole stabilità nel raccontare specifiche trame narrative nel corso del tempo, suggerendo che le storie fondanti della propria identità servono a collegare il passato al presente e a fornire un senso di *self-continuity*.

In un altro studio (Schiff et al., 2001), sono stati esaminati i modi in cui i sopravvissuti all'Olocausto hanno integrato le storie degli altri nelle proprie, trovando il supporto necessario a dare collocazione alla propria vita nella rifrazione con quella altrui, contrassegnando inoltre - in questo modo - il proprio contesto culturale e storico, evidenziando ancora una volta la fluida e continua intersezione tra il collettivo e l'individuo. Gli approcci personologici, in cui lo sviluppo della personalità si lega alla narrazione, svelano il modo in cui gli individui danno significato al trauma storico, talvolta appropriandosi di narrazioni salienti a livello collettivo. Lieblich (2014) ha condotto



interviste basate sulle *life narratives* di due gruppi distinti di anziani: nel primo, condotto con i sopravvissuti di un kibbutz devastato dalla guerra arabo-israeliana del 1948, i partecipanti erano altamente motivati a condividere le loro storie di vita; si trattava di adulti altamente istruiti e religiosi nati nel territorio diventato Israele nel 1948, che davano al passato un significato basato sul desiderio condiviso di preservare la memoria storica della loro comunità affidandosi alla volontà di Dio e al destino del popolo ebraico; nel secondo studio, i membri della comunità marittima - che si auto-identificavano come immigrati della classe operaia in Israele - non erano molto interessati a costruire storie di vita e si concentravano piuttosto sul presente. Tali differenze, ben contestualizzate negli studi citati, evidenziano come la volontà o meno dei partecipanti di costruire storie di vita, così come il significato stesso attribuito alle esperienze, vengano plasmati da una serie di fattori sociali, evolutivi, culturali, religiosi e storici legati alle narrazioni collettive. Tuttavia, senza ricorrere sempre a contesti messi a dura prova da eventi politici o che hanno subito traumi recenti, possiamo notare questo tipo di condizionamento narrativo anche a livello di identità e traiettoria di vita. Uno degli esempi più chiari riguarda gli adulti statunitensi (Hammack & Toolis, 2019), le cui storie, sia nella struttura che nel contenuto, sembrano essere modellate sulla narrazione culturale dominante del "sogno americano": attraverso diversi fattori, tra cui un linguaggio di riscatto sociale radicato in valori culturali come l'autonomia e la perseveranza, la realizzazione individuale si riflette nella tendenza a strutturare la propria narrazione personale secondo uno schema ascendente o discendente (Lieblich et al., 1998), dando un significato positivo alla sofferenza e alla durezza delle sfide affrontate. Secondo McAdams (2006), questa tendenza è riscontrabile quasi ovunque, sia culturalmente che storicamente parlando, ad opera di figure preminenti di vario tipo (sportivi, politici, ecc.): nel circolo chiuso di azione/immedesimazione, esse favoriscono la co-costruzione di un determinato modello che è, sì, basato sulle storie di vita, ma da cui le storie di vita stesse attingono ciò che sono. Anche gli studi condotti in Marocco da Gregg (Gregg, 2007, 2012, 2013) su giovani adulti mostrano come una narrazione collettiva polifonica e variabile agisca sullo sviluppo della personalità: gli intervistati hanno infatti dimostrato di oscillare tra le narrazioni dominanti della loro epoca, imposte dalla modernità (l'Occidente o le influenze coloniali), e quelle imposte dalla tradizione (attraverso i genitori, i parenti più anziani o la religione), spostandosi in modo talvolta contraddittorio tra identità multiple, integrate solo attraverso la riconfigurazione di simboli e metafore, al fine di essere coerenti, o almeno riconducibili, a una traccia integrata di sé. A riguardo, lo stesso Gregg ha inoltre tracciato un parallelo molto interessante su come la narrazione culturale vigente, di livello collettivo, apporti modificazioni al modo d'essere e alla personalità ad un livello individuale, comparando i primi passi di modellamento narrativo tra due contesti molto diversi fra loro, quello maghrebino appena accennato e quello Giapponese (Gregg, 2019). Nel paese del Sol Levante, i giovani coltivavano fin

dall'infanzia i valori relativi all'*amae*, 'dipendenza indulgente' e all'*omoiyari*, 'empatia', socializzando - anche grazie alle relazioni *oyabun-kobun* 'tale padre-tale figlio' e *sempai-kohai* 'anziano-giovane' - in un'atmosfera di sicurezza e libertà garantita dalla famiglia estesa, la quale, di contro, creava però un senso di dovere e perenne indebitamento verso i parenti ed i propri avi, sotto la continua minaccia di esserne esclusi e con il rischio di venire così esposti ai pericoli esterni. Ne derivava una personalità particolarmente sensibile alle relazioni 'verticali', con estrema lealtà nei confronti dello *ie*, lo 'stelo', cui si dava una connotazione quasi mistico-spirituale (Rosenberg, 1992; Shimizu & Levine, 2001; Yamaguchi & Ariizumi, 2006). Le descrizioni del *sé relazionale* evidenziavano una tensione tra i *ninjo*, i 'sentimenti umani' che possono essere liberamente espressi in determinati ambienti, e i *giri*, gli 'obblighi sociali' che prescrivono il comportamento adeguato da tenere nei contesti più formali, armati di *enryo* (*rispetto, modestia, discrezione*) al fine di ottenere il *kejime*, la conoscenza, la maturità richiesta per gestire l'espressione emotiva. La cultura giapponese valorizzava pertanto il superamento dell'egoismo fin dalle prime narrazioni e dai primi esempi che i bambini percepivano nel proprio ambiente, atti a motivare sia l'*armonioso* raggiungimento dei loro obblighi sociali - ideale che permeava l'etica, l'estetica e la spiritualità Sinto-Buddista - sia un '*cuore privo di ego*'. I bambini crescevano perciò in continua relazione con esseri e forze invisibili, protettivi e/o malevoli: gli spiriti *kami* vivevano nelle montagne, nelle foreste, nelle sorgenti e nei campi, vi erano spiriti ancestrali, fantasmi e stregoni, divinità buddiste e demoni, sostanze inquinanti e purificatrici, riti, ed infine energie *ki* protettive o rinforzanti; i villaggi, il vicinato urbano, perfino gli interni delle case erano densi di campi di forza emanati dalle entità spiritiche: come "liquido amniotico" semiotico, i neonati venivano inseriti in questi campi spirituali fin dalla nascita, campi che i bambini tra i 7 ed i 14 anni imparavano a monitorare e a gestire come aspetto integrante nella salvaguardia della propria salute, del controllo delle proprie emozioni e nel mantenimento di armoniose relazioni sociali, assimilando credenze mediche popolari, per lo più cinesi, con l'utilizzo di agopuntura e *moxibustione*<sup>7</sup> ad accrescere il flusso di *ki* in caso di disobbedienza, più come trattamento che come punizione, e bilanciare così *yin* e *jang*. Ancora oggi, sono innumerevoli le storie di adolescenti e giovani adulti che vivono questo eterno conflitto fra emozioni interiori ed obblighi esteriori, tanto per le donne quanto per gli uomini, a dimostrazione che l'interdipendenza, il senso di indebitamento, l'armonizzazione emotiva ed il valore di una vita 'senza ego' con cui viene costruita la personalità sociale, altamente relazionale ed ancorata nell'identificazione verso il proprio ruolo familiare, difficilmente precludevano, comunque, lo sviluppo di una identità personale ben distinta nella prima età adulta (Gregg, 2012). Questa identificazione verso i ruoli famigliari, tendenzialmente multigenerazionali e verso cui si nutre un rispetto quasi mistico-spirituale, era proprio, seppur in

---

<sup>7</sup> Si tratta di bruciature di polvere di artemisia sulla pelle

forme diverse, anche delle società arabo-musulmane; in questo caso, a metà circa dell'infanzia i valori dell'onore, della modestia e della religiosità subiscono però un flusso contrastante di sviluppo: l'onore diviene manifestazione di *rujula*, virilità<sup>8</sup>, coraggio nei combattimenti con la capacità di controllare, proteggere e provvedere, in casa propria, alle necessità di donne e bambini, mostrare generosa accoglienza nei confronti degli ospiti e comunicare una presenza imponente – ma al tempo stesso temperata dall'umiltà nella preghiera e dagli atti di generosità - nei gesti, nelle posture, nel tono della voce, nei vestiti, nella sistemazione dei posti a sedere, etc.. L'onore riservato a donne e bambini era invece legato al *tahashsham*, ovvero la modestia sotto forma di rispetto, disciplina, autocontrollo e deferenza (Abu-Lughod, 1999) a dimostrazione del proprio *agel*, la maturità sociale che contribuiva alla reputazione della casa. La narrativa vigente non riguardava solo i valori condivisi dalla comunità, ma anche quegli atti divenuti normativi, precettivi per tali valori - per le donne, tra le altre cose, verginità prematrimoniale, velo e isolamento post-matrimoniale, a fissare il sé sociale, la *persona* intesa come 'maschera, ruolo' – oltre che le metafore e le teorie riguardanti la fecondità – e selvaticità – della Natura (Delaney, 1991) che si potevano cogliere nelle espressioni idiomatiche in uso. Lo stesso concetto di sacro, applicato ad una o più narrazioni, favoriva la loro protezione da alterazioni di vario tipo: quella relativa alla fecondità, ad esempio, veniva protetta su più livelli e resa quasi inaccessibile in quanto situata, in cerchi concentrici, all'interno del proprio corpo, a sua volta all'interno della famiglia, poi all'interno dell'*hajba* (la copertura con il velo di tutto il corpo), all'interno di un sistema endogamico di parentela, ed infine all'interno di un campo nomadi, villaggio contadino, o vicolo urbano abitato dai parenti stessi (Boddy, 1989). L'Islam offriva poi un secondo sistema di valori, più basato sulla spiritualità e meno sul codice sociale: i bambini imparavano a riappacificarsi con – o ad allontanare – gli spiriti *jinn* che riempivano i loro ambienti, l'occhio del male, lo sguardo d'invidia che poteva fare danno e distruggere; imparavano che il proprio cibo e gli ambienti in cui vivevano contenevano sostanze 'calde' e 'fredde' che dovevano essere bilanciate per rafforzare – e non indebolire – la propria salute, che la *baraka* (grazie divina che dà potere) fluisce in tante cose ed infine a considerare i propri pensieri peccaminosi quali sussurri del demonio, da combattere con la purificazione e la preghiera. Imparavano a intrecciare riferimenti a Dio e al Corano nei propri discorsi, rendendo così Dio e la *baraka* sempre presenti; imparavano a monitorare i propri stati di 'inquinamento' e purezza, in quanto qualsiasi sostanza che abbandonasse il corpo (urina, sudore, lacrime, sangue mestruale, liquido seminale, etc...) rendeva più vulnerabili a cospetto di spiriti *jinn*, occhio del male e stregoneria. La dicotomia tra il sistema onore/modestia e quello inerente la spiritualità dell'Islam, tanto quanto il conflitto tra sentimenti umani (*ninjo*) e obblighi sociali (*giri*)

---

<sup>8</sup> Gregg aggiunge, citando Bourdieu (1966, p. 197), che si tratta di uno sporadico e a volte mortale "gioco di sfide e schermaglie": come un beduino spiegò ad Abu-Lughod (vedi nota successiva) "un vero uomo sta da solo e non ha paura di nulla, è come un falco (*shahin*), vola da solo, e se sono due nello stesso territorio, uno deve uccidere l'altro" (p. 88).

in Giappone, ha favorito materiale per racconti folkloristici e grandi opere letterarie, evidenziando come l'esito della narrativa che si viene a creare possa essere diverso nonostante un'introiezione di valori simili, non diversamente da chi, subendo determinate dinamiche durante l'infanzia, si ritrova in età adulta a perpetuarle o a comportarsi in maniera antitetica ad esse.

## 2.2. Mutamenti del sé narrativo

Se sviluppo della personalità e narrazioni risultano già strettamente vincolate a livello generale, con esempi provenienti da contesti molto diversi tra loro in cui l'azione personale è legata all'immedesimazione collettiva e viceversa, ancora più ciò risulterà manifesto qualora si decidesse di seguire lo sviluppo della personalità nelle sue fasi principali legate all'età anagrafica, nei momenti chiave di infanzia, adolescenza, età adulta e terza età. «In termini psicologici, il processo di formazione dell'identità impiega simultaneamente riflessione ed osservazione: l'individuo giudica sé stesso alla luce di quanto percepisce essere il modo in cui gli altri lo giudicano, a loro volta in comparazione con essi stessi e con un modello di riferimento per loro significativo, e giudica la loro maniera di giudicarlo alla luce di come lui percepisce sé stesso in comparazione a loro ed ai modelli che sono diventati per lui rilevanti. Il processo risulta per lo più inconscio, fatta eccezione per quei momenti in cui le condizioni interiori e le circostanze esteriori si combinano per acutizzare una dolorosa – od euforica – ‘coscienza-identità’» (Erikson, 1994). In altre parole, l'identità è pienamente ricorsiva e risulta cosciente solamente quando vi è un qualche disallineamento tra esperienza interiore e realtà esteriore. La narrazione individuale gode di un proprio sviluppo, un atto psicologico volto alla creazione di un significato personale in relazione alle narrazioni maggiori e agli eventi di rottura e discontinuità: interrotte da perdite e guadagni inaspettati, da divorzi, morti, nascite, matrimoni, conflitti, allontanamenti, alterate poi dal cambiamento di priorità, valori e prospettive, ed in linea con la teoria della personalità di McAdams, le storie di vita divengono parte integrante dello sviluppo della personalità, ovvero lo *script* che accompagna la nostra crescita ontogenetica e psichica.

Secondo Hammack e Toolis lo studio di tale sviluppo, in un attento equilibrio tra focus sull'agire e focus sulla struttura, deve tener conto, se vuole superare la vecchia formula di mera risposta agli stimoli, di quattro considerazioni chiave, ovvero significato, contesto, variabilità e particolarità (Hammack & Toolis, 2019), ed interrogarsi su come la persona costruisca attivamente e intersoggettivamente il significato delle proprie esperienze vissute (Kral, 2007); tale persona, in linea con la visione di Murray, non è passivamente una tabula rasa scritta dall'esperienza, sovradeterminata dall'abitudine, da ciò che avviene durante l'infanzia o dagli stimoli ambientali, ma un essere fantasioso, creativo, in continua evoluzione, che naviga tra esigenze e pressioni contrastanti, capace di cambiamento e crescita (Erikson, 1994). Citando Calabrese (2018), se «l'ecosistema culturale in

cui nasciamo sollecita un tipo di formattazione particolare degli ambienti classificatori della vita, delle catene causali predeterminate che mettono in memoria relazioni *if-then* dei significati emozionali da attribuire a specifiche flessioni eidetiche, è sempre quell'ecosistema culturale a concedere al singolo individuo un margine di manovra più o meno ampio, riconoscendogli di fatto un grado di libertà che può subire variazioni anche consistenti in dipendenza dell'anagrafe, dello status sociale, ma soprattutto della tradizione culturale di appartenenza». Come ben riporta Adler, in una panoramica che, tra le altre cose, ripercorre le varie fasi di condizionamento nello sviluppo della personalità, i bambini non hanno identità, perlomeno non nel senso integrato, narrativo del termine, eppure raccontano storie sulle loro esperienze, ponendo le basi per un successivo sviluppo. La memoria autobiografica inizia a manifestarsi tra gli uno e i quattro anni, con genitori e *caregivers* a supportarne e stimolarne il focus durante le conversazioni, favorendo l'aumento della quantità e complessità dei ricordi e direzionando ciò che a loro avviso risulta opportuno da ciò che non lo è. Secondariamente, intorno ai tre o quattro anni, le memorie si popolano di personaggi con motivazioni e credenze differenti da quelle del bambino stesso, si rammentano singoli eventi e sviluppano copioni di sequenze esperienziali; come terzo passaggio, tra i cinque ed i sei anni, si acquisisce una sorta di grammatica narrativa, una comprensione implicita di come le storie si realizzano e disvelano nel proprio contesto culturale in ordine cronologico, e ciò sfocia nel quarto passaggio, l'inserimento della causalità più approfondita a legare gli eventi tra loro, fino a quando, solo verso l'adolescenza, si potranno costruire storie di vita realmente integrate. Proprio durante l'adolescenza convergono, a livello di sviluppo della personalità, tre aspetti principali: 1) Si hanno gli strumenti cognitivi per intrecciare storie biografiche separate in un'unica integrata narrativa di sé 2) La trasformazione corporea della pubertà pone quesiti su chi si è, apparendo ora tanto diversi da come si era prima, con gli strumenti cognitivi di cui sopra a favorirne l'analisi 3) Le pressioni sociali verso la costruzione di un senso di sé iniziano ad accumularsi: ci si aspetta che i ragazzi inizino a descrivere un sé futuro, che esprima il significato e lo scopo già riscontrabile nel loro presente, e questa aspettativa fiorisce in ogni contesto che frequentano, dal fare domanda di ammissione all'università al candidarsi per un lavoro, nel prendere parte a qualche gruppo sociale o nelle frequentazioni abituali. Durante l'adolescenza si viene contestualizzati all'interno di una o più narrative maggiori, con cui si deve interagire e negoziare, partecipando ad una permanente ed attiva conversazione con i copioni sociali, che favorisce l'esplorazione - e l'eventuale dedizione - ad un'identità che presenti unità, scopo e significato: si tratta della prima bozza di identità narrativa (Josselson, 2019). L'identità è un processo di sintesi in larga parte inconscio, che non può essere descritto direttamente, bensì attraverso le narrative che creiamo, le quali costruiscono e ricostruiscono il nostro senso del sé nel mondo, che preservano la continuità e forniscono una qualche apparenza di coerenza legando l'esperienza

interiore con le realtà socioculturali. Si tratta di un percorso complesso, che matura con l'età, in cui occorre la riflessività sufficiente per separare il narratore dal protagonista: le persone devono possedere le capacità cognitive ed emozionali per vedere sé stessi da una prospettiva esterna al proprio copione, al proprio *plot*. Una volta emersa la capacità di creare una storia di vita, le persone potrebbero produrle e riprodurle in una serie di circostanze, con il valore aggiunto di descrivere e comprendere il cammino del sé attraverso la realtà sociale: l'equilibrio tra eventi passati, presenti e futuri in una storia di vita cambia con il trascorrere dell'esistenza, ed i ricordi del passato vengono rielaborati per essere coerenti con l'identità in evoluzione. In età adulta, nella maggior parte dei casi, nuove esperienze di vita possono essere assimilate ad una storia già esistente: le promozioni intese quali capitolo successivo di una storia lavorativa che coerentemente si realizza, un matrimonio quale punto di svolta o momento per riconoscere, formalizzare una relazione di lungo corso, etc... Eppure, il corso dell'età adulta è contrassegnato anche da momenti di discontinuità, forieri di cambiamento, sia scelti volontariamente che inattesi: alcuni positivi, come il divenire genitori, cambiare carriera o convertirsi spiritualmente, ma spesso negativi, che causano 'perturbazioni biografiche' (Bury, 1982) che mettono a dura prova l'unità, lo scopo e il significato della storia di vita esistente, e a cui demandano spesso una sostanziale revisione. Durante questi momenti di transizione, le persone usano la propria identità narrativa come fondamento per dare senso alle nuove esperienze, punto fermo in cui riconoscere i propri passi, permettendole di evolvere mantenendo il benessere psicologico. In uno studio (Adler et al., 2016) Adler analizza un campione di adulti sui sessant'anni, basandosi su coloro che - nelle prime rilevazioni - avevano riferito di sentirsi bene, ma che poi - nei sei mesi successivi - hanno ricevuto una diagnosi di grave infermità fisica: lo scopo era cogliere le differenze con cui le loro storie venivano raccontate. I dati emersi confermarono che l'identità narrativa potrebbe fungere da base di supporto quando emergono nuove e difficili esperienze, un modo per mantenere unità e scopo - e di conseguenza benessere psicologico - seguendo e supportando lo sviluppo della personalità, all'occorrenza modificandosi ed evolvendosi in parallelo. La funzione del condizionamento narrativo nel corso della vita di una persona emerge con ancora più enfasi nelle posizioni di LeVine (1973), secondo cui lo sviluppo della personalità si articola sostanzialmente in due fasi: quella infantile, in cui interagiscono il carattere ereditato e le prime esperienze, e quella di socializzazione volontaria del periodo seguente, che culmina nella prima età adulta quando occorre sopprimere le caratteristiche dell'infanzia contrarie alle norme culturali e sviluppare quelle 'non naturali', che non trovano alcun fondamento nel primo sviluppo. In molte società tradizionali si predispone per tempo il bambino alle varie discontinuità e sfide evolutive costringendolo a scendere lentamente a patti con valori, motivazioni e protocolli interpersonali, con un *sé sociale* o *persona* come descritto da G. H. Mead (Mead et al., 2015): un'immagine di sé costruita nell'immaginarsi attraverso gli occhi e la prospettiva

della società o di un altro generalizzato. Il condizionamento narrativo agisce nello sviluppo della personalità non solo attraverso la pressione relativa a ciò che il prossimo, inteso anche come collettività, si aspetta da noi, se coincidiamo o meno con le correnti già segnate, percorse e chiare afferenti al nostro contesto, ma anche nel modulare i nostri obiettivi, perseguendo i quali plasmiamo noi stessi quali veri intermediari tra le narrazioni predominanti e quelle personali. La personalità è infatti, tra le altre cose, il modo in cui le persone vedono proto-tipicamente sé stesse e interagiscono con il loro ambiente, per cui buona parte del suo sviluppo in età adulta trova riscontro negli scopi che ci prefiggiamo, come emerge dagli studi di Freund, Napolitano e Rutt (Freund et al, 2019): per loro gli obiettivi sono al tempo stesso il prodotto della storia dello sviluppo di una persona e importanti produttori di quello sviluppo (Freund & Riediger, 2006), nonché il costrutto teorico più utile per capire chi diventerà una persona, in quanto gli obiettivi direzionano e guidano nel tempo le proprie cognizioni, emozioni, motivazioni e comportamenti; citando Battiato, «se vuoi sapere come sarai domani, osserva i tuoi pensieri di oggi».

Gli obiettivi organizzano, strutturano e integrano la percezione in unità di azione significative (Freund, 2007), pertanto ciò che perseguiamo regola chi diventiamo. Basandosi su Erikson, che sosteneva che lo sviluppo avviene in risposta alle crisi normative che gli esseri umani affrontano e devono risolvere, il lavoro di Havighurst sui compiti costitutivi dello sviluppo fornisce un modello classico che denota come le persone adottino obiettivi in gran parte in linea con le tappe canoniche di vita legate all'età (Hutteman et al, 2014), da Cantor definiti *life tasks*: compiti di vita universali che indicano una serie di obiettivi radicati nell'evoluzione, significativi per la sopravvivenza (es, la coesione del gruppo), per lo sviluppo (es. punti di svolta normativi come l'ingresso nell'età adulta) o a livello socioculturale (es. i tempi per entrare e uscire dalla forza lavoro) e che presuppongono, in una data società o sottocultura, una sostanziale conoscenza condivisa del loro contenuto e della tempistica con cui attuarli, guida per lo sviluppo individuale traslata da più generici compiti 'universali'. Per quanto alcuni obiettivi siano prevalentemente modellati da forze storico-sociali, in generale il loro orientamento cambia in funzione dell'età, basti pensare all'utilizzo di internet e dei *social*: per adulti e anziani maturare una competenza in tale ambito significa mantenere invariate o minimizzare le perdite, sostanzialmente non 'rimanere indietro', per i giovani significa massimizzare i guadagni potenziali; ciò risulta esemplificativo di come, a causa della crescente limitazione delle risorse fisiche e mentali, gli adulti più anziani siano più abituati a dare priorità a un obiettivo piuttosto che ad un altro in caso di conflitti, coerentemente con una storia di vita ed un'identità narrativa di lungo corso e con l'evidenza empirica di un aumento, in questa fascia d'età, del disimpegno da obiettivi difficili o irraggiungibili (Wrosch et al. , 2000).

### 2.3. Prospettive narratologiche del sé

«Quando non coincide più l'immagine che hai di te con quello che realmente sei, e cominci a detestare i processi meccanici e i tuoi comportamenti, e poi le pene, che sorpassano la gioia di vivere coi dispiaceri che ci porta l'esistente, ti viene voglia di cercare spazi sconosciuti per allenare la tua mente a nuovi stati di coscienza<sup>9</sup> ». Dal più ampio problema filosofico (il rapporto individuo/contesto e personal/master narrative) fino all'effettiva alterazione delle traiettorie di vita - inclusi i singoli tratti della personalità denominati Big Five (estroversione, amicalità, coscienziosità, apertura e neuroticismo) e le emozioni afferenti ai Big Six (felicità, tristezza, paura, rabbia, stupore e disgusto) ritenuti pressoché universali (Heine & Buchtel, 2009), ma modellati secondo la cultura di provenienza, che ne precetta il come ed il quando debbano o meno emergere - occorre, riguardo lo sviluppo della personalità, delineare e fissare la dinamica più rischiosa cui una narrazione individuale può andare incontro, se dissonante con quella predominante: quella di perdersi e crollare, con implicazioni gravi sul benessere psicologico. Le vicissitudini cui va incontro il proprio Io ricordano quelle dell'omonima sacerdotessa di Era: Zeus se ne innamorò perdutamente ma, per sfuggire alle ire della moglie, la trasformò in giovenca bianca. Una volta resasi conto della tresca, Era affidò la fanciulla, ancora giovenca, al controllo del gigante Argo che-tutto-vede, il quale la legò ad un albero di olivo per non farla fuggire; la fanciulla venne poi salvata da Hermes e, senza pace, iniziò a fuggire per il mondo inseguita da un tafano inviatole dalla dea, costretta a peregrinare senza meta ancora sotto le spoglie dell'animale, fino a liberarsi, finalmente, di un'identità che non le apparteneva e riprendere quindi le sembianze umane. Il nostro Io analogamente si ritrova legato al secolare albero delle narrazioni predominanti, l'albero delle aspettative sociali e della tradizione, costretto per anni e a volte per l'intera durata della propria esistenza a vivere sotto mentite spoglie, mai in grado di emanciparsi veramente per mediare tra le narrazioni maggiori e la propria, vigilato costantemente dai cento occhi di una società *panoptes*. Anche quando slegato, grazie al provvidenziale aiuto di un cambiamento, messaggero per eccellenza di nuove narrazioni, l'Io si ritrova a percorrere il mondo in tutte le sue possibilità per trovare – o ritrovare – la forma più propria, inseguito dall'insetto - pungente e mai domo - di ciò che si dovrebbe essere, per la società, per il prossimo, per il contesto in cui viviamo. Si è scelto di introdurre questo ultimo paragrafo con una citazione da Personalità Empirica di Battiato in quanto il rapporto che intercorre tra il sé percepito e quello esperito è spesso foriero di crisi identitarie, quando non armonizzato. La *future-self continuity* (la continuità del sé futuro, Hershfield, 2011) ad esempio, si riferisce alla misura in cui le persone si sentono simili o collegate alla loro concezione futura di sé (Freund et al., 2019): chi gode di maggiore auto-continuità futura resiste più facilmente alla gratificazione immediata e mostra migliori abitudini sul lungo periodo, su

---

<sup>9</sup> Franco Battiato, Manlio Sgalambro Personalità Empirica, in Ferro Battuto, 2001.



temi anche molto pratici come quello economico. Di questo si occupa in particolar modo Hershfield di cui risulta interessante un esperimento che prevedeva di mostrare ad alcuni partecipanti foto ritoccate a computer di sé da anziani, e ad altri no: pensando a se stessi in relazione a chi sarebbero diventati, i primi tendevano a destinare una percentuale maggiore del loro reddito al risparmio pensionistico (*ipotetico*) rispetto ai secondi, ed erano più in grado di ritardare la gratificazione, colmi di autocontrollo. Questo senso di coerenza narrativa nel saper unire i puntini del proprio percorso, risulta talmente importante da essere alla base del modello di status identitario elaborato da Marcia nel 1966 e ripreso in più occasioni da chi si occupa di temi inerenti lo sviluppo della personalità in relazione alla propria identità narrativa (Josselson, 2019): a seguito dei suoi approfonditi studi eriksoniani, Marcia ritenne che emergevano due dimensioni fondamentali ed indipendenti a caratterizzare l'identità, vale a dire *esplorazione* (in precedenza definita *crisi*) e *impegno/coinvolgimento*. Alcuni giovani, definiti *foreclosures* (da *ipoteca, pignoramento*), portano avanti impegni ideologici, relazionali ed occupazionali solo perché lasciati loro in eredità da altri, senza considerare alternative, senza esperienza, ergo con una struttura identitaria molto rigida; altri, che Marcia definisce *identity achievers* (di cui i *pathmakers* sono una delle possibili traiettorie), si prendono impegni e si fanno coinvolgere in nuovi profili di sé grazie a periodi esplorativi in cui hanno considerato o sperimentato altre maniere di essere o cose in cui credere; altri ancora, definiti *moratoriums*, vivono un periodo di flusso identitario, senza alcun impegno né coinvolgimento, ma tentano di forgiarlo, trovandosi per l'appunto in una sorta di 'periodo di moratoria' che la società concede a questo tipo di esplorazione; infine vi sono i *diffusions* senza alcun impegno né aspettativa di crearselo, indicativo di un'identità senza particolari confini, definiti appunto da Erikson *attenuati* o *confusi*, in relazione alla propria costruzione dell'identità. Più nel dettaglio i *foreclosures* basano la propria identità sull'identificazione e guardano alle figure autoritarie in cerca di direzione e sicurezza, adattano il proprio ragionamento morale su trame di pensiero convenzionali e non sono aperti a nuove esperienze. In pratica, si tratta di un format personologico che si attiene in maniera pressoché netta alle narrazioni vigenti, siano esse collettive, famigliari, tradizionali, etc. A questo riguardo è molto affascinante notare ciò che studi longitudinali sul breve periodo fanno emergere ovvero che diverse persone afferenti ad altre categorie tornano a quello di *foreclosure*, un processo ancora difficile da teorizzare: una delle ipotesi che si potrebbe avanzare riguarda la tendenza, soprattutto in periodi caratterizzati da *narrative disruptions* del proprio percorso di vita, interrotto da qualche evento, trauma o grande cambiamento, a ricercare il conforto di narrazioni pre-esistenti quale salvagente. Il salvagente delle *master narratives*, delle narrazioni predominanti, permette di trovare sicurezza e non disperdere il senso delle cose, eppure non è quasi mai ausiliario alle nostre esigenze, bensì ambisce a contendere il potere sulla nostra esistenza con la narrazione personale che ci caratterizza, svincolata

eppure influenzata dalle narrazioni maggiori, in un continuo conflitto armonico di negoziazione: spesso, la *master narrative* tende a insinuarsi nel nostro modo di vedere le cose, e come Hammack e Toolis sostenevano nel paragrafo precedente, è fisiologico il legame con il potere, con il *monologismo*, volta com'è ad appianare le differenze ed incline a far riassorbire ogni velleità di strada personale, di sentiero non battuto a favore di quello già segnato. Josselson (1987) suggerisce – e dimostra – che per diverse ragazze in tarda adolescenza la ricerca che sembravano aver intrapreso durante il *college*, su di sé e sulla propria identità, evapora non appena ritornano alle rispettive case e vengono via via reintegrate negli ambienti familiari e comunitari in cui si trovavano prima di trasferirsi. L'autrice scelse poi 26 profili di donne casuali, categorizzate secondo gli status identitari di Marcia, ed effettuò le rilevazioni ai 21, 33, 43, 56 e 67 anni di età, al fine di vedere come veniva narrata l'evoluzione della propria identità da ognuna di loro, di diversa istruzione, valori ed estrazione sociale. Prima di considerare le peculiarità emerse da tale studio, sarebbe opportuno soffermarsi su un aspetto condiviso da molte di queste storie e che esemplificheremo, tra le diverse persone analizzate, nel profilo di Betty, classificata, in *college*, come *pathmaker*: prima di scoprire della malattia di suo figlio, a 21 anni Betty era focalizzata sul divenire fisioterapista e vivere a contatto con la natura; stare all'aria aperta ed usare attivamente il proprio corpo era così importante per lei che coltivava perfino il sogno di costruirsi da sé la propria casa. Nell'intervista in occasione dei suoi 33 anni, suo marito era divenuto alquanto benestante ed era riuscito già ad andare in pensione, così che potessero organizzarsi una vita in cui lei potesse lavorare parte dell'anno come fisioterapista ed il resto dell'anno viaggiare in cerca di avventure, portandosi dietro i loro due bambini. A 43 anni, Betty si era resa conto dei seri problemi di suo figlio minore e aiutarlo divenne a quel punto la sua priorità, per quanto tentasse di mantenere ancora inalterati lavoro e viaggi. Ai 56 anni, la vita di Betty era una caleidoscopica composizione di tanti degli elementi che erano stati presenti in lei per tutto quel tempo: suo figlio si era nel frattempo sistemato, e richiedeva pertanto meno attenzione, permettendole di continuare a lavorare parte dell'anno come fisioterapista e l'altra parte a viaggiare per ragioni di carattere filantropico, dando anche spazio all'arte, aspetto di lei che aveva trovato fino a quel momento poco margine di esplorazione date le sue precedenti preoccupazioni. Molti sono i dettagli omessi che sarebbero stati utili nel presentare questo caso studio (in particolare il suo voler aiutare il prossimo, in qualche modo poi espresso nella filantropia, oltre che verso il figlio, e la creatività che la caratterizzava da sempre), ma questi brevi accenni sono sufficienti a mostrare come, sia per contingenze materiali che per un fisiologico adattamento a ciò che la società suggerisce si debba fare della propria vita, tappa dopo tappa, si perde la possibilità e la volontà di scegliere - da quello *script* di significati di cui è intriso il mondo in cui viviamo - *pattern* alternativi, traiettorie di vita divergenti rispetto a quelle predominanti, in un moto di placido adattamento scelto, voluto, a livello più o meno

conscio; tutto questo, fino a quando un evento inatteso, una *disruption*, alterazioni all'*habitus* portano ad emergere un'altra parte della nostra identità, magari sepolta da tempo. Il passato personale non viene riconfigurato solo per essere coerente col presente, quanto per far stare le parti adeguatamente sovrapposte. Sé scartati o in disuso, come nel caso di Betty, potrebbero opporsi al sé attuale nel formare dei contrappunti, ma potrebbero altresì esistere su differenti dimensioni o in differenti regni dell'esperienza rispetto al sé contemporaneo, né incoerenti né ortogonali; i sé scartati potrebbero alla fine trovare una nuova collocazione e saranno quindi narrati in modo da sembrare coerenti col presente, e non solo: la memoria funge, tra le altre cose, da contenitore dei sé che sono di aiuto pur restando dietro le quinte, testimoniando o commentando l'azione nelle retrovie, ed ecco quindi riecheggiare il fatto che i momenti di interruzione, dovuti a traumi o cambiamenti di varia natura, vanno sopra (ma non cancellano) le precedenti sintesi di speranze ed obiettivi, in un leggero riassetto che dura fino a quando un nuovo modello, un nuovo schema risulta distinguibile. In una sorta di punto di incontro tra narrativa personale e narrativa sistemica, dominante, ognuno si sceglie un contesto coerente con la propria struttura identitaria (Kroger, 1993): i *foreclosures* scelgono o creano per sé contesti protetti, vocazionali, ideologici e sociali a prescindere dall'ambiente più ampio in cui si ritrovano inseriti, i *moratorium*, al contrario, contesti che espandano le possibilità di esperienze e opportunità, gli *Identity Achievers* ricercano possibilità nel proprio intorno sociale per supportare il loro bisogno di autonomia e ognuno *condiziona*, in qualche modo, la narrazione dominante che lo *condiziona*. L'identità, sosteneva Erikson, è il fattore integrativo che muove ciascuno verso la sua interezza, ed assistere ai suoi cambiamenti nel corso del tempo è un po' come guardare dentro ad un caleidoscopio: gli elementi si ricombinano, ne vengono aggiunti di nuovi ed alcuni precedentemente molto importanti sembrano invece scomparire. Delle nove donne che l'autrice ha classificato come "*Drifters/Diffusions*" alla fine del college, otto sono rimaste tali fino alla tarda mezza età, e tra tutti i gruppi, erano queste ad avere più probabilità di rimpianti: arrivate a cinquant'anni, continuavano ad avvertire la sensazione di non essersi ancora sistemate, di non aver ancora risolto chi o cosa avrebbero voluto nelle loro vite; erano tra le donne più talentuose e privilegiate che l'autrice abbia seguito, provenienti da college rinomati e famiglie agiate, dagli ottimi risultati scolastici, ergo il loro fluttuare e il rischio di andare alla deriva (per l'appunto *drifting*), non poteva dipendere da mancanza di talento o benessere. Già durante il *college*, esse rivelavano un mondo interiore che non stava insieme, composto di pezzi che non sembravano combaciare, con una mancanza di preoccupazione riguardo tale frammentazione interna. Il senso della loro infanzia e dei loro genitori era distante, irrilevante, ma proprio nel cancellarlo queste ragazze avevano annichilito una parte centrale di sé stesse, lasciando un vuoto, un contenitore che andava riempito con qualsiasi cosa capitasse loro a tiro, vivendo "libere", per scelta o per rabbia, con le figure dei genitori

adombrate, senza qualità, lì solo per potervi fuggire, incapaci di identificarsi con essi o usarli come modelli. Nel corso del tempo, le narrazioni dei *drifters*, particolarmente quelle riguardanti la prima parte delle loro vite, cambiavano radicalmente, rendendo impossibile capire quanto quelle prime esperienze fossero in effetti state o meno formative, tanto che ad ogni rilevazione raccontavano versioni diverse delle proprie storie: perfino i fatti della giovinezza venivano trasformati nel momento in cui facevano esperienza di sé in maniera diversa nelle varie fasi della loro vita, sempre auspicando che qualcosa di buono potesse loro accadere in futuro. Come l'autrice notò nelle sue interviste, la preoccupazione sembrava più quella di inventare sé stesse che rimodellarsi poco a poco: con tante possibilità, nell'assenza di una vigente struttura di valori, niente appariva però così realizzabile; con così poco di valido da trattenere dal passato, mancavano i mattoncini per costruire, rimanendo imprigionati nella sensazione che avrebbero potuto essere assolutamente qualsiasi cosa, ma, al tempo stesso, internamente, poco di ciò che raccontavano sembrava contare davvero, mancando di ciò su cui poter comparare o testare le possibilità esterne. Essere una cosa o un'altra, credere a quella filosofia o seguire quella religione, sembravano egualmente simili una all'altra. 'Istinto' e 'sensazione' sembravano le fonti ragionevoli da cui far scaturire l'azione: come risultato il sé rimaneva alla mercé degli impulsi interiori e delle affermazioni esterne. Queste radicali fluttuazioni tipiche dei *drifters*, sono in contrasto al fisso, lento evolvere dell'identità dei *pathmakers*: nel loro caso l'identità cambia per il fatto che i pezzi del caleidoscopio si riorganizzano o ampliano sotto la necessità dei compiti evolutivi ed hanno luogo gradualmente, si tratta di persone con identità ben formulate ergo con più possibilità di scorgere una linea, uno schema nella sua interezza in qualunque momento lo si guardi, piuttosto che pezzi disconnessi. La funzione di un'identità narrativa è l'integrazione delle varie parti in un tutto relativamente stabile, riconoscibile, ragionevolmente coerente, la cui struttura è in larga parte inconscia e non può essere narrata direttamente, ma si manifesta nell'integrazione conscia dei vari aspetti dell'esperienza, inclusi ruoli, valori, desideri, credenze, sensazioni, visioni del mondo e legami relazionali. Di per sé, l'identità intesa come struttura psicologica, racconterebbe ogni parte di sé, comprese le parti più dissimili e in maniera neanche troppo coerente, lasciando spazio a differenti tipologie di esperienza del sé, perfino quelle contraddittorie. La stabilità dell'identità, che cresce nel tempo, riflette invece una consapevolezza relativamente sicura ed affermata, avendo discretizzato il campo, avendo scelto dallo *script* e avendo trovato un proprio posto nel mondo, riconosciuto dagli altri, con la consapevolezza, in fondo, di essere pesci nell'acqua. Allo stesso tempo, l'identità cambia e con essa anche la sua narrazione accoglie nuovi elementi, ne perde altri, e ne modifica altri ancora, in un peregrinare in cui *Io*, non più legato ad un olivo, si troverà a conoscere e conoscersi in forme sempre diverse, evolvendosi ma creando non pochi problemi alla maggior parte degli studi di settore, dalla semiotica alla psicologia, dalla

narratologia all'antropologia, che mirano a mantenere al contempo il focus sia sulla stabilità che sul cambiamento.

### 3. Collisione tra narrazioni

Nell'introduzione al suo "Religious Voices and Identity in Life Narratives of Young Adult Moroccans" (Gregg, 2013), lo psicologo Gary Gregg ricorda quanto accaduto all'antropologa Katherine Ewing; in "The Illusion of Wholeness" (1990), questa descriveva come le sue interviste a una giovane donna pakistana di nome Shamim mostrassero auto-rappresentazioni rapidamente mutevoli tra due immagini di sé basate, entrambe, su premesse coerenti: una di donna istruita e in carriera con valori occidentali moderni e l'altra di figlia coscienziosa e fedele alla sua famiglia musulmana tradizionale. L'autrice ha notato che quando Shamim cambiava immagine di sé, cambiava anche l'immagine dei suoi genitori e i ricordi personali che li accompagnavano, cosicché ciascuna delle due rappresentazioni di sé comprendeva un intero quadro di riferimento. Poiché Shamim generalmente non era consapevole dei suoi cambiamenti, ogni quadro di riferimento creava la sensazione che il sé fosse intero. Ewing sostiene che il passaggio da un'identità all'altra, ciascuna delle quali porta con sé un'"illusione di interezza", è comune e forse universale: le persone costruiscono una serie di rappresentazioni di sé che si basano su concetti culturali selezionati di persona e su "catene" selezionate di ricordi personali. Ogni concetto di sé è vissuto come intero e continuo, con la propria storia e i propri ricordi che emergono in un contesto specifico, per essere sostituito da un'altra rappresentazione di sé quando il contesto cambia (Ewing 1990, p. 253). Gregg ha riscontrato simili spostamenti tra identità contrastanti nella maggior parte delle interviste sulle storie di vita condotte con giovani adulti americani e marocchini: passaggi continui tra discorsi alternativi sulla natura del mondo e di sé stessi, tra molteplici voci di auto-rappresentazione. In molti giovani adulti del Medio Oriente la pietà religiosa è stata messa al centro delle proprie identità principali. Un altro esempio viene dal libro di Jill Ker Conway, *The Road From Coorain* (1989). A causa di una serie di circostanze, tra cui l'essere rifiutata per un lavoro per il quale era incredibilmente qualificata, solo perché donna, Conway, cresciuta (proprio come il protagonista della citazione iniziale di Hillman) nell'Australia rurale e in possesso di una solida istruzione, rimase talmente scossa da trasformare completamente la sua visione del passato. Non poteva credere che il merito non le permettesse di ottenere una posizione in un'azienda in cui voleva entrare, che le decisioni sulla sua idoneità venissero prese semplicemente in quanto donna invece che per i suoi talenti. Secondo lei era un pregiudizio, un pregiudizio cieco. Nel caso di Conway vi era un'ulteriore prova di questo pregiudizio ed ingiustizia nei simboli di oppressioni passate sepolti proprio sotto la casa della sua famiglia. Le conseguenze nel pensare a chi giaceva sottoterra furono ovvie: "Non avrei mai più potuto

ricordare allo stesso modo l'immagine dei miei genitori che riposavano la sera, seduti sul gradino del portico di casa a Coorain" (p. 191). Anzi, cominciò a vedere doppio: da un lato, "un'immagine dorata dell'infanzia" e, dall'altro, l'oppressione di coloro le cui vite erano state terribilmente compromesse affinché la sua famiglia potesse essere comoda e al sicuro, le reliquie calpestate del passato seppellite forse proprio sotto quel gradino del portico. Il suo passato non sarebbe mai più stato lo stesso. E nemmeno lei. Per entrare nel finale di un libro commovente e ricco di sfumature, succede questo: Conway, a causa del rifiuto sul lavoro e di una serie di altre circostanze ed eventi, si trova di fronte a un doloroso dilemma. Può fare la cosa giusta, "da figlia", e rimanere in Australia, dove dovrà prendersi cura della madre malata e molto difficile; oppure può seguire il suo cuore e il suo talento, emanciparsi da quello che stava diventando un mondo sempre più ristretto e continuare i suoi studi di storia, magari lontano dalla sua patria. Sebbene scelga quest'ultima strada, un po' più "moderna", alla fine c'è un grande senso di colpa, dolore e confusione. "Il viaggio che stavo per intraprendere", scrive Conway, "non rientrava in nessuna delle categorie letterarie che conoscevo". Ai suoi occhi, era incappata in tempi difficili e stava cercando una via d'uscita "perché non mi adattavo, non l'avevo mai fatto e non era probabile che lo facessi". Accanto alla storia dell'eroe c'era quella di un'anima persa, una donna che, trovandosi a disagio nel suo Paese, "andò in un altro, per ricominciare tutto da capo". Il finale della sua storia, quindi, non è certo trionfale: "Ho cercato nella mia mente narrazioni che trattassero di sconfitte così profonde e totalizzanti", ammette colpevolmente, "ma non ne ho trovate" (p. 236). Mentre Conway guarda al suo passato e cerca di venire a patti con la sua vita, le sue relazioni, il suo Paese e, infine, la sua decisione di andare avanti, scopre che non c'è modo di incapsulare ordinatamente il movimento della sua storia. Il libro di Conway mostra un'interazione fondamentale modificata tra l'"agente" e la "scena", tra un soggetto e le nuove condizioni e circostanze culturali in cui deve vivere e dare un senso alla sua vita; e questa interazione richiede nuove abilità e competenze "costruttive" legate, come vedremo nel capitolo seguente, alla formazione dell'identità.

La precarietà stessa della storia di Conway e dei ricordi che la compongono, quindi, serve a significare ed esprimere il tipo di trasvalutazione e di sconvolgimento etico che è venuto a caratterizzare gran parte delle nostre vite nelle società occidentali in seguito all'erosione di modi di vivere più tradizionali. Ogni individuo in questo romanzo crea costantemente il proprio nuovo ordine, fatto di narrazioni con le quali cerchiamo di mettere insieme elementi provenienti da vari strati personali e storici del tempo. Un altro libro che merita di essere citato è il romanzo di Michael Ondaatje *Il paziente inglese* (1992), in cui il protagonista è gravemente ferito e ricorda solo pezzi frammentati del suo passato, che noi lettori combiniamo con accenni sulla sua persona provenienti da conversazioni altrui. La nozione di tempo – lo strumento più classico in grado di offrire un ordine

sequenziale agli eventi - appare essa stessa come il risultato di una costruzione. Ogni individuo in questo romanzo crea costantemente il proprio nuovo ordine, fatto di narrazioni con le quali cerchiamo di mettere insieme elementi di vari strati - personali e storici - del tempo. La memoria, nella misura in cui si costituisce nel e attraverso il linguaggio in modo tale da far esistere una molteplicità di narrazioni del passato personale in competizione tra loro, viene a incarnare un conflitto di interpretazioni. Diventa un testo ambiguo e talvolta persino indecifrabile, privo di quella sorta di integrità naturale che spesso gli è stata assegnata. Ciò che alla fine emerge da questa assenza di confini, tuttavia, non è un'assenza di ordine, senso e significato, ma una nuova visione dell'interezza. Emerge un mondo, come la memoria e la natura selvaggia, che esiste senza le separazioni artificiali del tempo lineare, senza le frontiere dello spazio politico, un mondo liberato dalla guerra e da ciò che - secondo le voci di questa conversazione - l'ha causata: i codici di valore tradizionali dell'Occidente, incarnati dal sistema dello Stato-nazione con le sue dispute infinite sui confini e sui limiti reciproci. Michael Ondaatje ha origini tamil, cingalesi e olandesi, formatosi in Inghilterra ed emigrato in Canada. La visione che riconosciamo nelle storie di vita frammentate de "Il paziente inglese" rompe non solo con le nozioni tradizionali di nazione e identità nazionale, ma anche con i corrispondenti codici di coerenza narrativa, linearità temporale e identità personale. Tuttavia, non rompe con la nozione di integrità narrativa. Per quanto la "vita stessa" possa apparire priva di senso o di forma, a causa dei propri impegni filosofici o del tessuto etico del proprio ambiente sociale, essa è comunque completamente intrecciata con l'ordine narrativo e completamente legata ai requisiti di ciò che abbiamo chiamato integrità narrativa. Come ha suggerito Marcel (1950), "non posso parlare della mia vita senza chiedermi che senso abbia, o addirittura se punti in qualche direzione; e anche se decidessi che è di fatto un affare senza senso, che non punta da nessuna parte, il fatto stesso di aver sollevato la questione presuppone la concezione che la vita, almeno in alcuni casi, possa avere un senso" (p. 212). Come regola generale, quindi, Marcel implica che per quanto inutile o priva di scopo possa sembrare una determinata vita, per quanto svuotata di forma e significato, non c'è modo di sfuggire né all'ordine narrativo né ai requisiti dell'integrità narrativa. La vita è sempre già intessuta nel tessuto della narrazione; l'integrità narrativa può quindi essere intesa come lo spazio concettuale in cui si incontrano l'identità autobiografica e il significato della "buona vita".

### 3.1. Contesto d'azione nel mondo reale

La baraccopoli media fuori Nairobi è un mondo governato da leggi e gerarchie interne, principi nascosti di cui solo i locali sono solitamente consapevoli. Uno straniero può essere incapace di vederli, a meno che la motivazione non sia sufficientemente forte per addentrarsi nel contesto. È il caso, ad esempio, di volontari e associazioni, il cui desiderio di conoscenza è strettamente legato allo scopo sociale che perseguono: per scoprire i meccanismi interni e i rapporti di forza insiti in una

baraccopoli e ottenere il permesso di lavorarci, è per loro spesso fondamentale interagire con uno *slum master*. Di solito è collegato a tutto ciò che succede nelle retrovie, quindi, se vi guadagnate la possibilità di ottenere un breve incontro, potrete cercare di spiegare la vostra presenza e perché vorreste operare nel suo territorio. In secondo luogo, probabilmente dovrete rinunciare a qualcosa (ad esempio, una piccola somma di denaro) per ottenere il permesso di svolgere la vostra attività, trattando alle sue condizioni. Tuttavia, nemmeno l'aiuto degli abitanti del luogo, né l'essere introdotti nella catena di comando saranno sufficienti a far crescere una vera consapevolezza: il più delle volte, infatti, si può essere costretti a interagire con il *master* da dietro una tenda, senza poterlo vedere in faccia. Approcciare la magia da un punto di vista narratologico, come ricercatori esogeni al contesto in cui viene applicata, porta a dinamiche come quelle spiegate all'interno dello slum: 1) come stranieri immersi nell'alterità, forse non riusciremo mai a cogliere i campi di forza che pulsano intorno a noi, con un occhio abituato all'osservazione analitica della realtà data. 2) Con l'aiuto dei locali, potremmo essere in grado di indagare quei meccanismi se pronti a privarci di qualcosa, soprattutto delle nostre convinzioni; un sottile equilibrio con un'analisi distaccata, propria degli estranei, si adatterebbe perfettamente all'approccio, per non essere soggiogati dal pensiero dominante. 3) Tuttavia, anche se in grado di interagire con la *Master Narrative*, una tenda quale velo di Maya probabilmente ci dividerà ancora da ciò che accade al di là della nostra capacità analogica di razionalizzazione o, più semplicemente, da chi vive quel contesto ogni giorno. Con esempi tratti dalla ricerca sul campo, cercheremo di analizzare il mondo delle *things deemed special* (Taves, 2011) attraverso un approccio narratologico, senza pretendere di squarciare il velo di Maya che separa illusione ed essenza. L'uso di questa terminologia ci permette di considerare alcuni di quei fenomeni definiti controintuitivi, anomali in quasi tutti i processi cognitivi pan-umani, senza bisogno di soffermarsi sull'essenza stessa della loro veridicità. Indipendentemente dalla cultura di appartenenza, infatti, gli individui tendono a suddividere l'ambiente circostante nelle categorie di base di persone, animali, piante, oggetti naturali e strumenti: un concetto è controintuitivo quando le sue peculiarità violano le caratteristiche normalmente associate a queste categorie di base (ibidem, p. 42). Una parte della società keniota - Nairobi e le baraccopoli circostanti - è l'ambiente perfetto per un'analisi narratologica delle "cose ritenute speciali", perché è impossibile ridurre le sue molteplici e contraddittorie narrazioni in linee guida chiare e strutturate. Nairobi e i suoi dintorni sono, in qualche modo, la proiezione ideale della pigrizia mentale occidentale e la dimostrazione che le parole sono il fattore chiave per un processo di creazione di significato: pur essendo un mosaico di identità e storie diverse questo mondo è stato semplificato<sup>10</sup> attraverso secoli di narrazioni coloniali e, ancora oggi, media e persone parlano spesso

---

<sup>10</sup> Per esempio, la sezione Travel del Times ha inserito Kibera come quarta attrazione da non perdersi a Nairobi, in un articolo del 24 Marzo 2010.



dell'Africa come se fosse un unico conglomerato di culture e pensieri; in altre parole, come se fosse un'unica nazione. Nei pochi riferimenti massmediali sul Kenya nel mondo occidentale l'uso dei termini *master* e *counter narratives* riguarda principalmente le dinamiche socio-culturali di natura post-coloniale o, più recentemente, l'analisi del discorso sull'estremismo politico-religioso di Al-Shabaab. Ciò è in qualche modo fisiologico, poiché la dicotomia preponderante tra questi due tipi di narrazioni riguarda ancora il sincretismo dialogico che si è creato, e persiste, nella prospettiva culturale di un mondo pre- e post-occidentale, in cui una narrazione corrente viene soppiantata e dominata da un'altra importata, sostanzialmente imposta. Eppure, a livello meramente terminologico, le *master narratives* riguardano generalmente il pensiero e le ideologie dominanti, mentre le *counter narratives* identificano le narrazioni in tensione o in contrasto con esse, ergo esistono solo perché in relazione con quelle dominanti (Bamberg & Andrews, 2004). Si continua così a porre l'accento sulla narrazione offerta dai Paesi coloniali, egemoni nei confronti di quelli locali: si perpetua ancora oggi la consueta dinamica di rapportare, se non condizionare, ogni aspetto culturale di queste nazioni al confronto con i cosiddetti Paesi WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich and Democratic). Il sottile approccio colonialista che permea la maggior parte degli studi culturali non si affranca ancora da una logica occidentale a cui vengono ridotte le altre narrazioni, incapaci di liberare i loro contenuti da un copione scritto con un alfabeto straniero. Siamo portati a pensare che l'etnocentrismo e l'evoluzionismo stadiale siano fenomeni relegati alle ideologie culminate, intorno alla seconda metà dell'Ottocento, con la famosa (anche se più complessa di quanto si dica) triade Tylor-Morgan-Frazer, ma oggi la tendenza è ancora quella di utilizzare canoni soggettivi come oggettivi, ponendo la prospettiva analitica occidentale al vertice di un'ipotetica piramide di sviluppo; ricorda il campo pedagogico, dove la visione scientifica comune era, fino alla metà del secolo scorso, adultocentrica: per il ricercatore medio, che è un adulto, il bambino era, in miniatura, una versione più povera di lui, dando per scontato grazie al proprio ego che condividesse la sua stessa percezione, i suoi schemi mentali e la sua interpretazione del mondo<sup>11</sup>.

### 3.2. Il processo cognitivo sottostante

Nell'ambito delle scienze cognitive è stata portata avanti una seria autocritica in seguito alla presa di coscienza che gli esperimenti e le ricerche nel campo della psicologia hanno sempre - o quasi - riguardato il modo di pensare occidentale (Henrich et al., 2010), i cui risultati sono stati però spesso spacciati per universali. Oggi un'infinità di studi dimostra come i processi cognitivi non siano fissi e, al contrario, possano variare estremamente tra le popolazioni, proprio come le priorità, i valori, la logica e i contenuti. Uno dei punti principali da considerare è, come abbiamo appena visto, la tendenza

---

<sup>11</sup> L'approccio montessoriano tratta il bambino come un essere completo, in grado di costruire le proprie competenze in progressiva autonomia con il proprio caregiver.

degli occidentali ad affidarsi a strategie di ragionamento analitico, in cui gli oggetti sono separati dal loro contesto, dando totale fiducia a regole e leggi per spiegare e prevedere il loro comportamento, molto più dei non occidentali (ibidem). Il citato Nisbett e colleghi hanno prodotto e raccolto forti evidenze su questo fondamentale aspetto cognitivo: ad esempio di fronte a una triade di immagini in cui i partecipanti devono scegliere due figure da accoppiare tra loro (ad esempio, pollo, mucca ed erba), gli occidentali tendono a ragionare secondo categorie "tassonomiche", quando un termine classificatorio può essere applicato a più elementi (in questo caso gli animali), mentre gli orientali preferiscono raggruppamenti basati su relazioni (ad esempio, la mucca mangia l'erba). Lo stesso accade quando semplici parole come panda, scimmia e banana vengono sottoposte agli occidentali, che collegano i primi due termini, e agli orientali, che collegano i secondi; o ancora (Nisbett, 2003), dopo aver spiegato come riconoscere e classificare animali fittizi grazie a regole e dettagli fisici, sono state sottoposte ai partecipanti delle "corrispondenze positive o negative" (immagini corrispondenti a una delle categorie date o, al contrario, simili ma con attributi non applicabili) e gli asiatici hanno commesso il doppio degli errori di classificazione rispetto agli americani. Lo stesso accade in altri esperimenti: quando la categoria di appartenenza non viene esplicitata, per i non occidentali non è sempre automatico astrarre per divisioni e gruppi.

Non si tratta solo di risposte peculiari ai test psicologici, ma riguarda anche la formazione del pensiero stesso: come abbiamo visto, da bambini tendiamo a imparare prima i nomi che i verbi, perché è più facile notare le caratteristiche distintive di un elemento e immagazzinarlo nella memoria con la sua etichetta. L'apprendimento di un verbo transitivo, invece, presuppone di notare due oggetti e un'azione che li collega, che è più difficile da ricordare, da classificare, e il cui significato è soggetto a maggiori cambiamenti contestuali rispetto a un nome, che è più fisso e "certo": i bambini orientali imparano i verbi con la stessa velocità con cui i bambini occidentali imparano i nomi, e i genitori, mentre giocano con loro, tendono a insistere molto meno su etichette e nomenclature e molto più sulle dinamiche socio-relazionali. Questo è anche il motivo per cui, crescendo, gli occidentali tendono a notare meno, o a dare meno importanza, ai fattori situazionali e al ruolo che giocano nel comportamento di una persona (Choi & Nisbett, 1998; Jones & Harris, 1967; Norenzayan et al., 2002). Questa dinamica va di pari passo con l'importanza dell'attribuzione causale, che è strettamente legata ai meccanismi percettivi: gli occidentali si concentrano principalmente sull'oggetto o sulla persona, gli asiatici sul campo e sulle relazioni, con i primi inclini a credere che gli eventi siano causati dagli oggetti, i secondi che assegnano maggiore importanza al contesto. Nell'educazione scolastica (Watanabe, 1998) troviamo un'ulteriore conferma: Gli insegnanti giapponesi, ad esempio, descrivono prima il contesto e poi gli eventi più importanti in ordine cronologico, incoraggiando gli studenti a immedesimarsi nei personaggi storici, in un parallelo con la propria vita quotidiana; le

domande sul "come" vengono poste almeno il doppio delle volte rispetto alle classi americane, in cui il contesto è meno enfatizzato e dove si parte, piuttosto, dagli esiti degli eventi, da cui si delineano i fattori causali precedenti da evidenziare. In Occidente, invece, si ritiene che gli studenti siano in grado di ragionare storicamente quando aggiungono prove ai modelli causali che emergono nei risultati, e le domande sul "perché" sono poste con una frequenza doppia rispetto alle classi giapponesi, in un ragionamento a ritroso secondo il quale gli eventi sono quasi sempre concepiti come nodi di un ordine di causa-effetto. Tali differenze sul modo di interpretare e vivere la realtà circostante si possono riscontrare nel lavoro quotidiano di chi, come gli insegnanti, ha a che fare con le sfumature cognitive della vita di tutti i giorni: ad esempio, per un professore americano è difficile comprendere alcuni saggi di studenti giapponesi, poiché sembra che non ci sia una correlazione causale, almeno nel rapporto causa-effetto che negli Stati Uniti è la logica elementare. Questo approccio divisivo e categoriale al mondo, che porta a etichettare tutto, è la rete di sicurezza della mente occidentale: se il nostro cervello, una macchina semiotica che non riesce a processare l'enorme quantità di informazioni complessive, non dà priorità a qualcosa invece che a qualcos'altro, il rischio è quello di cadere in una mancanza di senso. Senza etichette, ci sarebbe un insieme contraddittorio e pulsante (De Luca Picione, 2015), senza tempo e spazio, senza confini né coerenza: questo sistema ha infatti alcuni vantaggi (l'idea di gestire correttamente la realtà che percepiamo e la capacità di trascendere qualcosa dal suo contesto) e svantaggi (la non accettazione di termini contraddittori e una visione parziale del mondo, più probabilmente considerato nella sua interezza da chi ha una mentalità che privilegia le relazioni).

Un esperimento ha messo in luce il fatto che gli occidentali, guardando immagini basate su di un fondale marino (Masuda & Nisbett, 2001), ricordavano soprattutto gli elementi in primo piano, anche se inseriti in contesti diversi, mentre gli orientali ricordavano i dettagli sullo sfondo, le relazioni tra gli elementi dell'immagine e il contesto in generale, ma faticavano un po' di più se gli stessi oggetti apparivano altrove. Chiaramente, ciò che gli orientali ricordavano era presente nell'immagine a prescindere dal fatto che fosse stato notato dallo sguardo e dallo sforzo mnemonico dei partecipanti occidentali: il loro processo cognitivo li spingeva essenzialmente a considerare solo una parte del tutto, quella che dovevano notare in base alla loro mentalità. In conclusione, in base alla minore complessità della percezione della realtà in cui vivono, gli occidentali notano meno fattori rilevanti, rispetto agli orientali, tra quelli utili a decifrare il mondo (capitolo 5. Nisbett, 2003). Tutto ciò può essere collegato, tra l'altro, a una visione del mondo individualista o collettivista. La prima ama concentrarsi sulle singole parti combinate, l'individuo, il sé, atomizzando gli elementi della realtà per discretizzarli e concepirli nella loro singolarità; la seconda preferisce il gruppo, l'armonia, le relazioni e i campi di forza emessi dal contesto, in una visione più olistica in cui tutto è in relazione con

qualcos'altro. Nella stessa lingua che usiamo per comunicare è evidente la differenza tra i processi cognitivi sottostanti: in alcune lingue il morfema deve essere contestualizzato per essere compreso, sia in termini di significato che di regole grammaticali, in altre lingue ha una sua essenza, indipendente o quasi dal resto<sup>12</sup>. Per citare) lo stesso Nisbett:

"Nel corso della storia intellettuale dell'Occidente c'è stata la convinzione che fosse possibile trovare condizioni necessarie e sufficienti per qualsiasi categoria: un quadrato è un oggetto bidimensionale con quattro lati di uguali dimensioni e quattro angoli retti. Niente che manchi di queste proprietà potrebbe essere un quadrato, e qualsiasi cosa ne sia invece dotata è senza dubbio un quadrato. Wittgenstein nelle sue Ricerche Filosofiche sosteneva, con soddisfazione (o meglio, sconcerto) dei filosofi occidentali più analitici, che non sarà mai possibile stabilire condizioni necessarie e sufficienti per qualsiasi categoria complessa, sia essa un "gioco", un "governo" o una "malattia". Una cosa può essere un gioco anche se non è divertente, anche se si gioca da soli, anche se lo scopo principale è quello di ricavarne denaro; e, viceversa, una cosa non è necessariamente un gioco anche se la si fa per divertimento, anche se è un'attività non produttiva che coinvolge più persone in una piacevole interazione. Un discorso come questo di Wittgenstein non sarebbe mai stato necessario nel mondo orientale" (p. 154).

È fondamentale circoscrivere l'ambiente operativo in cui un modo di pensare è stato creato e impiegato: la sua struttura dipende da una narrazione autoalimentata, la quale garantisce la comprensione di sé nel tempo, riconoscendo gli strumenti man mano adottati per comprendere il mondo e la sua essenza.

### 3.3. La trama interna delle narrazioni locali

La coerenza narrativa all'interno di una comunità si comporta, per certi aspetti, proprio come le identità narrative a livello individuale: entrambe permettono al sé caleidoscopico di localizzarsi in un tutt'uno narrativo (Bamberg & Andrews, 2004) e di mantenere la stabilità durante i cambiamenti e le connessioni con il mondo esterno. La magia, ad esempio, può svolgere un ruolo fondamentale in questo processo di creazione di significato. Un'analisi narratologica verso le *things deemed special*, quindi, deve condurci a quel processo antropoietico (Remotti, 2013; Allovio, 1996) che coinvolge contemporaneamente lo *script* e il creatore di questo *script*: come ha scritto Geertz, "sotto ponendosi al governo di programmi simbolicamente mediati per la produzione di artefatti, l'organizzazione della vita sociale o l'espressione di emozioni, l'uomo ha determinato, anche se inconsapevolmente, le fasi

---

<sup>12</sup> Basti pensare al fatto che in giapponese - e, in precedenza, in cinese - esistono diverse forme per dire "io", a seconda della relazione intrapresa (un "io" quando mi relaziono con i colleghi, uno con mio marito/moglie, ecc...) ergo è difficile in giapponese pensare a proprietà che si possano adattare a un unico "io".

culminanti del proprio destino biologico. Letteralmente, anche se inavvertitamente, ha creato sé stesso" (Geertz, 1973, p. 48). Lo *script*, al contrario, intrappola lo scrittore nelle sue stesse righe, che diventano gli unici orizzonti di significato con cui deve confrontarsi, in ogni contesto.

Un differente approccio cognitivo alla realtà, diverso da quello occidentale, è riscontrabile anche al di fuori del Giappone, della Cina o del mondo orientale: innumerevoli sfaccettature di questa prospettiva si ramificano infatti in altri Paesi dove la *forma mentis* è stata plasmata su canoni relazionali (familiari o di gruppo), ad esempio nel Maghreb (Gregg, 2019) o in altre parti del continente africano, tra cui il Kenya. Il sé tende genericamente a riconoscersi e a comprendersi meglio se confrontato con il non-sé, in quanto i cambiamenti che avvengono intorno ad esso chiariscono ed enfatizzano la sua stabilità (Ma & Schoeneman, 1997): chi vive nella stessa baraccopoli, nello stesso villaggio, con gli stessi vicini, mostra una consapevolezza del sé diversa dal senso individualistico occidentale del termine. Quest'ultima, più probabilmente, risulta piuttosto incarnata da coloro che vivono in contesti urbani più occidentalizzati, come le metropoli o – nell'area geografica cui facciamo ora riferimento - Nairobi. Non sorprende quindi che nelle città più occidentali, rispetto agli slum e ai villaggi, anche i processi cognitivi legati al mondo magico siano più inclini a una mentalità occidentale.

Interessanti studi condotti su kenioti bianchi di seconda o terza generazione hanno evidenziato l'impossibilità, per coloro che si basano contemporaneamente su due mondi concettuali molto diversi, di spiegare il loro rapporto con la magia (McIntosh, 2006). Un occidentale medio tenderebbe probabilmente a relegare le cose ritenute speciali a banali fenomeni di superstizione, trucchi per menti meno evolute, non solo perché orgoglioso della propria superiorità evolutivista, ma anche perché - senza ulteriori dati a disposizione - non sarebbe possibile ascrivere tali fenomeni al proprio immaginario analitico e meccanicistico: per non far crollare la propria struttura cognitiva, dovrebbe necessariamente minimizzare ciò che è molto lontano dalla sua visione delle cose; quando uno dei casi di studio, un trentenne bianco, keniota di terza generazione, si trova a vivere direttamente un evento senza spiegazione razionale, a differenza di un pensatore occidentale non riesce a minimizzarlo del tutto, perché coinvolto in prima persona, ma sente allo stesso tempo di stare impazzendo, pronunciando queste esatte parole:

*"I thought I was losing the plot"*

Non stava solo perdendo la testa, in senso metaforico, ma letteralmente il copione, la trama della parte occidentale del suo io: per non perdere la sua identità narrativa, si trova costretto a passare alla parte nativa del suo io, dalla quale però prende subito le distanze, in qualche modo ritrattando:

*“Definitely most of it is mind . . . the mind can play the most amazing games... all these guys who live on this coast are all deep into this stuff (...)* it’s, it’s part of their lives, and it’s effective” (ibidem)<sup>13</sup>.

Qui assistiamo allo scontro tra due orizzonti di pensiero: da un lato, queste credenze e pratiche vengono fortemente rifiutate da chi ha origini europee, dall'altro, il soggetto conserva al suo interno un barlume di possibilità dietro al muro del suo razionalismo, dicendo ad esempio “most of it” invece che “all of it”. È di grande importanza cogliere i processi cognitivi alla base di casi studio di terza generazione come questo, uno specchio attraverso il quale si riflette la dicotomia tra il pensiero locale e quello nuovo, cresciuto e imposto nelle grandi città: il futuro presidente Jomo Kenyatta, che svolse un lavoro etnografico che andava oltre il punto di vista anglocentrico, definì l'agglomerato urbano che avrebbe finito per diventare Nairobi con il nome di *Gecombaini*, la città degli stranieri, poiché ai nativi kenioti non era concesso nemmeno il permesso di entrare nella "Città della Corona", a meno che non fossero servi e lavoratori utili al conquistatore bianco (Charton-Bigot & Rodriguez-Torres, 2010). Queste città sono, di fatto, state costruite da persone i cui processi cognitivi erano totalmente diversi da quelli locali, e la pressione della cultura che le persone sentono vivendo qui è diversa da quella sentita nei villaggi e in altre comunità più rurali. Se coloro che vivono nella capitale - come i kenioti di seconda e terza generazione con un'educazione o un'ascendenza occidentale - già faticano a fare i conti con i processi mentali e comportamentali relativi alle *things deemed special* dei loro vicini e parenti, innervati come sono da specifiche connessioni culturali, vi è un'importante dose di inaffidabilità da considerare quando ricercatori occidentali adottano valutazioni strettamente quantitative (Fontaine & Fischer, 2011) nell'analisi degli isomorfismi cognitivi strutturali. La magia è un tema che richiede la capacità di considerare il proprio *mindset* e di orientare la ricerca verso un'analisi qualitativa che si concentri maggiormente sulla costante relazione dialogica che si instaura tra il soggetto e il suo ambiente (o meglio *umwelt*<sup>14</sup>), un modello di realtà adatto al proprio circolo funzionale di percezione-azione; si tratta infatti di un obiettivo piuttosto difficile da raggiungere, per non cadere nel mero relativismo, ma assolutamente necessario. Il contesto riacquista così il suo valore etimologico<sup>15</sup> di "tessere insieme", dal latino *contexere*, con l'essere umano sospeso in reti di significato che egli stesso ha tessuto (Geertz, 1973), in cui soggetto e oggetto si definiscono reciprocamente. Il pensiero analitico è solo una delle varie forme di concepire le cose con cui gli esseri umani hanno plasmato la loro percezione, suscitata, tra l'altro, da fattori sociali, economici e culturali. Tuttavia, invece di relativizzare e circoscrivere il criterio di analisi, come il ragionamento

---

<sup>13</sup> "Sicuramente si tratta per lo più di qualcosa di mentale ... la mente può giocare scherzi incredibili ... tutti questi ragazzi che vivono qui nella costa, tutti sono immersi dentro sta cosa (...) è parte della loro vita, ed è efficace" (ibidem).

<sup>14</sup> Dal biologo Von Uexkull, in termini di percezione sensoriale, o Semiosfera, in termini culturali, come in Lotman.

<sup>15</sup> <https://en.oxforddictionaries.com/definition/context>

causa-effetto, lo si erige a standard di giudizio comune con cui biasimare chi non lo applica. Joseph Campbell racconta una storia della Yorubaland (Africa occidentale), il cui protagonista è la divinità burlona Edshu. Indossando un berretto rosso da un lato e bianco dall'altro, verde davanti e nero dietro (i colori delle quattro direzioni del mondo, poiché è la personificazione del centro, l'Axis Mundi), cammina lungo un sentiero che divide due campi. Viene notato da due contadini che, tornando alle loro case, vengono quasi alle mani nell'affermare con assoluta certezza di che colore fosse il berretto, ognuno dalla propria prospettiva; portati entrambi davanti al capo tribù per dirimere la questione, non trovando soluzione, la strana divinità si rivela, mostrando loro il suo copricapo. "Le narrazioni mitologiche - conclude Campbell - sono prive di pietà e terrore, soffuse della gioia di un anonimato trascendente che si riconosce in tutti i sé egocentrici e combattivi che nascono e muoiono nel tempo" (Campbell, 2016, p. 58-60).

Avvicinandosi a un tema dibattuto e spinoso come il contesto magico, strettamente legato al mito e alla leggenda, è fondamentale ricordare che la verità che abbiamo, il modo in cui consideriamo qualcosa di reale, gli "io" combattivi che emergono per affermare la loro supremazia, possono non vedere altro che colori diversi della stessa essenza, a seconda del processo cognitivo con cui siamo abituati a interpretare ciò che ci circonda. In altre parole, a seconda degli strumenti che il nostro ambiente ci ha fornito fin dalla nascita. La consapevolezza di dipendere, in ogni analisi che stiamo per intraprendere, da processi cognitivi - locali e non universali, soggettivi e non oggettivi - a cui siamo abituati fin dai primissimi giorni di vita, potrebbe metterci al riparo da ciò a cui già De Martino faceva riferimento:

*"(...) quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per 'realtà', quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia" (De Martino, 2019, p. 10).*

L'oggetto della ricerca non riguarda solo la qualità di questi poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, la categoria di giudizio entro cui ascriviamo il fenomeno che intendiamo indagare. Ancora pervasi dall'idea occidentale che le tradizioni "altre" siano per lo più qualitativamente primitive, pre-logiche - nel senso Levy-Bruhliano del termine (Lévy-Bruhl, 2016), tendiamo a offrire loro, caritativamente o meno, il nostro orizzonte di pensiero; eppure, l'importanza di un pensiero geografico-culturale come cornice attiva di significato era già ben nota e sfruttata da tutte le forze dominanti nel corso della storia, europei compresi: sia nell'atto di nominare la realtà circostante (Todorov & Crovetto, 2005) nei propri termini fino a ricreare i miti locali sotto le spoglie dei miracoli

cristiani<sup>16</sup>, essi si sono impadroniti e hanno plasmato gli orizzonti di significato dei nativi. Una volta stabilizzata, la mentalità occidentale persistette come quella definitiva e divenne, passo dopo passo, normativa quasi ovunque. Questo processo di possesso e ri-mappatura sia della terra che della rete cognitiva a cui sono legate le menti native è avvenuto anche in Kenya (Ndlovu-Gatsheni, 2019): smembrate dalla terra, dal lavoro, dal potere e dalla memoria, le popolazioni locali hanno subito l'invasione del loro universo mentale, quando gli occidentali hanno svuotato il loro hard disk della memoria precedente e hanno scaricato in loro un software di memoria europea (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2009).

Il tentativo di spiegare in termini occidentali standardizzati le diverse sfumature delle "cose ritenute speciali" in tutto il mondo non ha senso, in quanto collide deliberatamente con il fatto che la sostanza semiotica in cui tutti siamo immersi da quando siamo nati cambia di conseguenza ai luoghi e ai tempi. Secondo la teoria socioculturale di Vygotskij e Leont'ev, lo sviluppo umano è un processo socialmente mediato in cui lo sviluppo cognitivo varia da una cultura all'altra, e secondo la *Cultural Historical Activity Theory* (Cole & Engeström, 1997) la mente umana, la società in cui cresce, la comunità stessa e il mondo materiale sono tutti strettamente connessi in un dialogo reciproco e costante, con il linguaggio quale strumento simbolico che usiamo per interagire con il sistema. Fin dall'utero materno, e ancor più dopo, siamo immersi in un "liquido amniotico" semiotico (De Luca Picione, 2015), carico di significati storici pregressi, dove avviene la nostra crescita ontogenetica e psichica, condivisa intersoggettivamente con gli altri, ognuno con la propria esperienza simbolica. Fin da questi primissimi anni, la mente (Bateson, 1979) si prefigura come un organismo dotato di competenze semiotiche, determinate dall'interazione tra il soggetto pensante e il mondo, entrambi parte di una più ampia organizzazione sistemica (un insieme spesso non avvertito distintamente, essendo al di fuori delle capacità epistemologiche di comprensione da parte dell'organismo stesso); la mente si prefigura quindi come un'unica unità, che - attraverso un processo simile alla menzionata autopoiesi biologica (Varela et al, 1974) - funziona come un'entità a sé stante, capace di definirsi in una continua risignificazione della propria identità, dando e prendendo significato con il contesto. In sintonia con i sociopsicologi Hammack e Toolis, questa visione rifiuta l'idea che la cultura crei "schemi" di significato tra gruppi distinti o che la cultura crei un qualche tipo di uniformità psicologica nella percezione o nella cognizione, piuttosto che ci sia una "pressione" che sentiamo in relazione ai bisogni e alle esperienze della collettività, un'esperienza psicologica che possiamo

---

<sup>16</sup> Si pensi, ad esempio, al sincretismo legato all'adorazione della Vergine di Guadalupe e della dea madre azteca Tonantzin a Tepeyac. <http://www.revistac2.com/de-tonantzin-a-la-virgen-de-guadalupe>



chiamare per l'appunto *pressione della cultura*, che, nella formulazione di Murray, riguarda l'effetto che una particolare situazione esercita sulla persona (Hammack & Toolis, 2019).

Respirando ogni giorno l'ossigeno di alcune narrazioni - alla base del processo di creazione di significato che gli individui devono affrontare nel loro sviluppo cognitivo - le persone all'interno di una determinata comunità hanno maggiori probabilità di parlare la stessa lingua, sia in senso letterale che metaforico: i singoli risultati individuali non sono sempre gli stessi (si vedano i tre diversi esiti del caso-studio palestinese di Hammack, di cui sopra), in una situazione che ricorda il paradosso del destino e del libero arbitrio, perché la nostra narrazione personale sta negoziando attivamente e senza fine con le narrazioni dominanti tutt'intorno. Se l'individuo e la società, bilanciando reciprocamente il loro mondo, fissano i termini con cui la realtà può essere percepita, allora è stato il nostro modo di pensare a influenzare la cultura, o la cultura ha influenzato il nostro modo di percepire le cose? Sebbene sembri il dilemma dell'uovo e della gallina su quale sia venuto prima, forse la risposta, secondo il vecchio consiglio di Orazio<sup>17</sup>, si trova da qualche parte nel mezzo: un fenomeno si svela al soggetto proprio nel modo in cui lo può ottenere. Lungi dall'essere spettatori inerti e passivi di una realtà separata in atto, svolgiamo un ruolo attivo di co-creatori, i cui processi di significazione non sono un atto a posteriori di attribuzione di significato a una relazione o a un evento, ma è la relazione o l'evento stesso che richiede, per essere intrapreso e sviluppato, una significazione che lo attivi e lo trasformi: i nostri giudizi - e la possibilità di includere gli eventi all'interno del nostro campo di acquiescenza<sup>18</sup> - anticipano la decisione se una cosa esista o meno, come continuazione, secondo linee di convenienza, del processo originario con cui l'Io ha accolto le cose in sé o le ha espulse da sé, secondo principi di piacere (Freud et al. , 2017). Le cose ritenute speciali, così come ogni altro singolo concetto, hanno bisogno di essere ascritte in una certa e precisa ragnatela di significati, costruita con l'aiuto di tutta la comunità, plasmando allo stesso tempo dall'alto e dall'interno le singole entità che la compongono.

#### 3.4. Portata locale ed essenza permeante

Era un caldo pomeriggio nella capitale Nairobi quando, seduto al tavolo con una persona che si supposeva vittima di una maledizione, con evidenti limitazioni nel pensiero e nell'azione, gli chiesi se - nella mia ricerca sulla stregoneria e sulla magia nera all'interno delle baraccopoli - avrei potuto rischiare anch'io di cadere in una maledizione. Mi rispose, biascicando lentamente, che non poteva accadere, perché ero europeo: non importava chi volesse lanciarmi un incantesimo, la maledizione

---

<sup>17</sup> Auream quisquis mediocritatem diligit tutus caret obsolete sordibus tecti, caret invidenda sobrius aula" (Horace, Odes, II, 10)

<sup>18</sup> Consideriamo la teoria del campo dello psicologo della Gestalt Kurt Lewin: una situazione deve essere analizzata nel suo complesso:  $B=f(p,e)$ .

non poteva toccarmi; se non ci credi, se non fai parte del contesto in cui si pratica la magia, sei al sicuro. La maledizione era dovuta a una rivalità tra villaggi, diceva. Questa persona, settimane dopo, si considerava guarita, grazie all'intercessione di uno stregone. Lo stesso concetto è stato scritto da innumerevoli antropologi e ricercatori, fin dai tempi degli scritti di Basil Thomson sull'abilità nel camminare sul fuoco tra i membri del clan Na Ivilankata<sup>19</sup> nelle isole Fiji, nel 1894: "Uno straniero condividerebbe il dono? Certamente, se andasse con uno della tribù<sup>20</sup>" (Thomson, 1894, p. 206): bisogna essere "inseriti" in quella trama per subire le stesse conseguenze, e in effetti la magia difficilmente coinvolge persone al di fuori della semiosfera di appartenenza. Già negli anni '30 Evans-Pritchard, nella sua ricerca tra gli Azande, scriveva di questa portata "locale" della magia e della stregoneria:

*“L'azione della stregoneria non è quindi soggetta alle condizioni ordinarie che limitano la maggior parte degli oggetti di uso quotidiano, ma si pensa che la sua attività sia limitata in qualche misura dalle condizioni dello spazio. La stregoneria non colpisce un uomo a grande distanza, ma ferisce solo le persone che si trovano nelle vicinanze. Se un uomo lascia il quartiere in cui vive quando viene attaccato dalla stregoneria, questa non lo seguirà lontano. La stregoneria ha bisogno, inoltre, di una direzione consapevole. La strega non può inviare la sua stregoneria e lasciare che trovi da sola la sua vittima, ma deve definire il suo obiettivo e determinare il suo percorso. Per questo motivo, un uomo malato può spesso eludere le sue ulteriori devastazioni ritirandosi al riparo di una capanna d'erba nella boscaglia, sconosciuta a tutti tranne che a sua moglie e ai suoi figli. La strega manderà la sua stregoneria a cercare la sua vittima, che cercherà invano nella sua casa e tornerà dalla sua proprietaria” (Evans-Pritchard & Gillies, 1976, p. 12).*

La magia è quindi intenzionale, ma può operare solo a breve distanza. Questo è uno dei motivi per cui sarebbe controproducente studiare analiticamente un fenomeno che, di per sé, non acquisisce la stessa funzione (e forse lo stesso risultato) del proprio contesto. Dopotutto, come ha detto Lotman (Lotman & Clark, 2005),

---

<sup>19</sup> È citata anche in *The Golden Bough* di Sir James Frazer, in un articolo del *New York Times* di venerdì 10 gennaio 1896, e ultimamente è diventata così famosa da trasformare la sua vera essenza in un'attrazione turistica, privata del suo significato originario, cfr. Pigliasco, Guido Carlo. (2009). *Na Vilavilairovo: The Fijian Firewalking Ceremony*.

<sup>20</sup> “Would a strange man share the gift? Certainly, if he went with one of the tribe”

*"Sistemi monosemantici, chiari e funzionali, non esistono in modo isolato. La loro articolazione è condizionata dalla necessità euristica. Nessuno di questi, preso singolarmente, è di fatto efficace. Funzionano solo se immersi in uno specifico continuum semiotico, che è pieno di modelli semiotici multivariati situati a una serie di livelli gerarchici"*  
(...)

Questo continuum è definito, appunto, *semiosfera*.

*(...) Abbiamo in mente una sfera specifica, dotata di segni, che vengono assegnati allo spazio chiuso. Solo all'interno di tale spazio è possibile realizzare processi comunicativi e la creazione di nuove informazioni (ibidem).*

I fenomeni di stregoneria non sono di per sé riconducibili a qualcosa di esterno, estraneo alla vita di tutti i giorni, ma sono piuttosto l'espressione del loro contesto, una parte fondamentale della ragnatela di senso che le persone hanno intessuto insieme, abitudini che sono diventate normative, svolgendo diverse funzioni per mantenere la stabilità della loro ecologia. L'afflato delle cose ritenute speciali (che iniziano a non esserlo più, in ogni comunità) si può osservare anche 1) nei racconti dei bambini e negli aneddoti degli adulti raccolti nei villaggi intorno a Nairobi, 2) nei programmi televisivi e nei telegiornali, anche per questioni politiche, 3) attraverso le interviste ai cosiddetti stregoni. Il processo di raccolta dei dati è stato intrapreso attraverso una ricerca etnografica che ha utilizzato interviste semi-strutturate, conversazioni informali e osservazione, ma un'ulteriore analisi dovrebbe essere condotta includendo i social network, a tutti gli effetti parte integrante della semiosfera di appartenenza di una determinata società.

1. Fin dai primi anni della loro esistenza, i bambini si imbattono nella magia grazie a fiabe non necessariamente "fiabesche": in queste storie ci si imbatte infatti in elementi chiave della realtà in atto, come streghe che rubano cadaveri, riti che includono parti del corpo o animali e maghi che fanno accadere cose particolari. Queste storie, che in qualche modo si riallacciano alla tradizione di Esopo e Fedro nei Paesi occidentali, indicano una sorta di valori morali, a volte partendo dall'ostilità tra villaggi o individui, ma, più frequentemente, contengono un consiglio, un avvertimento, dove di solito è coinvolta la magia nera. Per l'approccio che stiamo considerando, non è possibile sviscerare nel dettaglio i parametri del materiale orale raccolto, ma sono emerse molte analogie tra queste storie, quelle raccontate dagli stregoni e i crimini e le crudeltà che accadono realmente tra gli adulti. Come esempio pratico, alcuni ragazzi hanno citato una mutazione di Jena che emerge anche negli studi di Lindblom sul folklore Kamba,

all'interno di una storia di magia e animali intitolata "La Jena e il gallo" (Lindblom, 1928); i protagonisti della maggior parte di questi racconti, ad esempio quelle streghe che mangiano parti del corpo umano, non vengono solo descritte dai *witchdoctor* in modo dettagliato come vere e proprie minacce per la comunità, ma, secondo diverse interviste, sono un problema reale con cui devono fare i conti le persone che perdono i loro cari: sia P. che V., donne di mezza età con un buon lavoro e un'istruzione di base/buona, hanno dovuto, ad esempio, mettere qualcuno a guardia del cadavere dei loro parenti defunti per evitare il furto dei corpi, che di solito avviene quando non c'è nessuno. La profanazione delle tombe è qualcosa di più di una semplice suggestione, ma la ragione può essere trovata nel tentativo, da parte dei ladri di corpi, di scoprire qualcosa di redditizio.

2. Nonostante si tratti probabilmente di ladri, niente di più e niente di meno, il senso comune e i media collegano spesso queste attività alla magia, anche quando non hanno nulla a che fare con essa: un esempio è la copertura mediatica<sup>21</sup> del tombarolo John Kibera, che ha cambiato vita quando, cercando di estrarre una bara dalla fossa, ha subito una sorta di "incantesimo" che gli ha incollato le mani alla bara, liberata solo quando l'ha rimessa nella buca. Questo argomento viene utilizzato per lo più con il preciso scopo di solleticare il divertimento degli spettatori e dei media che lo trasmettono, ma, in un modo o nell'altro, è infinitamente presente nei telegiornali, negli spettacoli comici e persino nelle soap opera importate da altri Paesi (ad esempio quelle nigeriane). La magia è ovunque, permea ogni singolo aspetto della vita, non diversamente da quanto è accaduto in tutto il mondo con le religioni. Nonostante l'occidentalizzazione del Paese, infatti, tracce della sua importanza si trovano anche in un mondo dominato dalle nuove generazioni e da nuove piattaforme, quali internet e, più precisamente, YouTube. Qui, negli ultimi mesi del 2013 (quando ancora questa piattaforma veniva concepita come strumento di uso comune nel Paese) questo argomento si poteva trovare molto facilmente, soprattutto grazie alla copertura di Citizen tv di reportage locali, che mostravano i presunti testimoni oculari di un atto di magia, intervistando sia chi veniva derubato e incantato da uno stregone sia chi veniva maledetto, coprendo persino le sepolture di streghe, per lo più donne messe alla pubblica gogna. Molti di questi video sono stati registrati, ad esempio riprendendo uomini con lo stomaco gonfio che si pentono della loro cattiva condotta e chiedono pietà agli altri abitanti del villaggio. Le strategie politiche si occupano anche di fatti premonitori e, come direbbe un ragionatore analitico, "superstiziosi": nonostante una narrazione ufficiale che parla di modernità e progresso, allineata alla narrazione

---

<sup>21</sup> È stato trattato, ad esempio, da The Standard, KTN News e molti altri, ed è stato ospite del programma comico "The Wicked Edition", con un'intervista che era per lo più uno sketch comico.

occidentale, rifiutando lo stereotipo a cui sono legati la maggior parte dei Paesi africani, diversi politici non tengono un discorso pubblico se le condizioni meteorologiche prevedono esiti negativi. Questo accade non solo perché anche i professionisti di livello più alto sono ancora cresciuti in un contesto in cui accadevano cose ritenute speciali, ma anche perché la stessa popolazione conta ancora su fattori che esulano dal modo di pensare occidentale. Il loro elettorato non è ancora del tutto distaccato dalla narrazione magica, né chi è al potere.

3. Numerosi eventi e dinamiche legate al tema meriterebbero specifica analisi approfondita, ognuna quale rappresentazione della narrazione trasversale che permea questo contesto. Tra gli stregoni guaritori che ho incontrato, quello della baraccopoli di Mukuru Kwa Njenga, proprio sopra Cabanas, è stato particolarmente utile nella descrizione dei rituali e degli atti magici, mostrandomi, ad esempio, come potesse adottare una camera d'aria di bicicletta per gonfiare lo stomaco di chi aveva fatto qualcosa di male ai suoi clienti; poteva anche trovare il responsabile di un crimine attraverso uno specchio e molte altre pratiche che non possiamo elencare in questa sede, ma tutto aveva una logica olistica di fondo, in quanto tutti suonano la stessa melodia, partendo dallo stesso pentagramma musicale. Cosa succede quando una nuova narrazione - come quella occidentale - cerca di sostituire la precedente, in un contesto in cui il processo di creazione del significato concepisce la magia? Come mi ha detto uno stregone,

*"(...) è sufficiente dire che mi ritrovo persino a prestare servizio nelle chiese. I pastori vengono qui per essere toccati, per ricevere il dono e il potere di parlare alle masse. Naturalmente, si preoccupano di parlare con stregoni di altre città in modo che nessuno della loro congregazione possa vederli, essendo blasfemo per la loro gente. Spesso mi ritrovo di notte a dover eseguire alcuni rituali nelle loro chiese, con il pastore, per far sì che la messa successiva sia piena di gente. Vedete quelle pelli di capra per terra? Sgozziamo le capre all'interno della chiesa, vicino all'altare, e iniziamo alcune procedure condotte direttamente dai pastori stessi, in modo che possano operare sui credenti (...)"*

Il sincretismo religioso definisce il passaggio da un modo più antico di concepire la realtà ad uno più recente, saltando da un copione a un altro, dove la magia è ancora un modo simbolico e semiotico di significare, che dà coerenza e autorità a chi cerca di confrontarsi con la sua semiosfera. È qualcosa che, se paragonato allo sviluppo della personalità degli individui, richiama l'idea di interruzione biografica ma nella sfera collettiva. Dopo eventi traumatici, situazioni di vita al di là di ogni aspettativa e in momenti di transizione, le persone utilizzano la propria identità narrativa come

fondamento per dare senso alle nuove esperienze, legando la permanenza del personaggio allo scarto tra il narratore presente e il protagonista passato (Habermas & Köber, 2014): la stessa identità narrativa si evolve durante tale esperienza – ad esempio quando si ha a che fare con una malattia fisica - e tale narrazione serve a mantenere un benessere psicologico. A quanto pare, non è più lo stregone, ma il pastore a colmare il vuoto di senso determinato dalla nuova società: dietro le quinte, infatti, gli elementi chiave della cornice precedente devono ancora svolgere un ruolo, per non perdere l'intero quadro e non far crollare la struttura psichica del collettivo. "Lascia perdere *witchdoctor*, è un termine giornalistico! Confonde le cose. Per gli africani, per tutti noi qui, una strega (*witch*, ndr) è il male, uno stregone curativo (*witchdoctor*, ndr) è il bene. Quindi non può esistere uno stregone. Lo swahili distingue tra chi ti cura, un *mganga*, e una strega malvagia, una *mchawi*. Chiarito questo, come posso aiutarla?", chiese uno stregone guaritore al professor Miller (Miller, 2012) durante uno dei suoi viaggi d'inchiesta, prima di partire, diretto in Africa orientale. Sarebbe come mettere il poliziotto o il detective nella stessa categoria del criminale (Werner, 1933). Possono esistere stregoni malvagi, così come possono esistere poliziotti corrotti, ma questo non significa che si possa applicare la terminologia e lo stereotipo che fa della magia, o meglio della stregoneria, un unico fascio. Lo stesso accade con le centinaia di manifesti - a volte semplici volantini, a volte veri e propri cartelloni pubblicitari - sparsi per Nairobi che invitano a spendere i propri soldi con presunti "professionisti" utilizzando, o abusando, del termine *mganga*. Per quanto riguarda la copertura mediatica, non importa come si discuta di questo argomento, se in modo serio o sarcastico, perché finisce per essere sempre presente, letteralmente ovunque.

Le “cose ritenute speciali” sembrano tenere per mano i bambini fin dall'inizio e li accompagnano per tutto il corso della loro vita, permeando loro, i loro parenti, la loro società e, in altre parole, il loro mondo. L'individuo in via di sviluppo è contestualizzato all'interno di una serie di *master narratives*, le storie predominanti a disposizione dei membri di una determinata cultura che fungono da strutture sistemiche con cui interagire e negoziare (Adler, 2019), e qui la magia è una parte fondamentale.

\*\*\*

Il *witchdoctor* parlava per lo più in inglese, ma per i concetti più complessi ricorreva al kiswahili; nella scrivania di fronte a lui un Corano era aperto in una pagina con un disegno abbozzato di una tigre, alcuni vasi di terracotta giacevano nella destra, qualcos'altro di non definibile nella sinistra. Nella stanza accanto a noi, separata da una tenda, potevo vedere pelli di animali, vasi e altri utensili, il tutto in pochissimi metri quadrati. Poco prima di lasciare il suo locale, che dall'esterno appariva

come una baracca di lamiera, e dopo una lunga chiacchierata sulle differenze etniche legate alla stregoneria<sup>22</sup>, volle chiarire una cosa.

*"(...) In Ukambani la magia sta scomparendo, sta diventando sempre più debole, ma nella zona di Kisii, al contrario, si sta rafforzando, perché assorbono parte delle loro conoscenze dalla Tanzania. Nelle regioni Kamba la gente comincia a non credere più alla magia, attratta dalla "modernizzazione" e dall'educazione scientifica. Invece, il loro tipo di magia si sta lentamente trasferendo proprio tra i Kikuyu; può sembrare insolito, tra coloro che sono sempre stati considerati i più "sviluppati", ma sono talmente bramosi di potere e di denaro, che sono stati conquistati dal vedere che anche la magia ha i suoi effetti".*

Finché si crede nella magia, ciò non appare così controintuitivo, né ritenuto speciale; in qualche modo, sembra funzionare, anche se non in termini occidentali. Il condizionamento operato dalla semiosfera è reciproco: gli individui danno senso e assorbono senso dal contesto, molto più connesso di quanto un osservatore esterno possa mai comprendere. La memoria autobiografica che si sviluppa tra il 1° e il 4° anno di età, quando i bambini iniziano a ricordare eventi personali realmente accaduti, viene fortemente sostenuta dai genitori e da altri modelli di riferimento che incoraggiano questi ricordi e aiutano a mantenere l'attenzione su un argomento. Come sottolinea bene Jonathan Adler, questo processo non si limita a prevedere la quantità e la complessità futura dei ricordi del bambino, ma si occupa anche di ciò che è opportuno ricordare e di ciò che non lo è. Crescendo, i bambini troveranno gli strumenti, un passo alla volta, per costruire la propria identità narrativa indipendente, ma l'influenza sui processi cognitivi che si è perpetuata in questa fase funziona come un seme nel terreno; questo seme può trasformarsi in una pietra angolare dell'intera struttura psicologica dell'individuo, con sempre maggiore efficacia se la permanenza all'interno della semiosfera di appartenenza continua per tutta la vita, con la narrazione principale che esercita una pressione più forte su quella individuale. Le persone usano segni, simboli e immagini per registrare eventi o trasmettere messaggi: nelle aree rurali, dove i cittadini formano le proprie competenze alfabetiche e numeriche principalmente sulla base della loro saggezza e delle loro esperienze di vita, l'applicazione pratica della conoscenza nella vita quotidiana è più vitale del processo di apprendimento di un'alfabetizzazione formale (Taeko, 2014). In un simile contesto, lo sviluppo della personalità è

---

<sup>22</sup> L'obiettivo della mia ricerca, nel dicembre 2013, era quello di indagare l'approccio dei Kamba alla magia. Il 30 dicembre è stato l'ultimo giorno in cui ho parlato con quello stregone.

sempre stato alimentato dalla famiglia e dalla comunità, che costituiscono quindi il fondamento della realtà circostante da un punto di vista cognitivo.

Nella Children's Home dove ho condotto alcune delle mie interviste, sia gli adulti che i ragazzi parlavano la stessa lingua, in senso cognitivo, o meglio dire "magico". Tv e social media fanno il resto: per sottolineare la loro influenza sulla popolazione basterebbe evidenziare uno dei tentativi di risolvere il problema del traffico e delle cattive abitudini al volante. Quasi ovunque in Kenya, soprattutto sulla costa e nella capitale, le persone mettono continuamente a rischio la propria e l'altrui vita, dai conducenti di *matatu* a quelli di taxi e di autovetture, e la questione si è trasformata in un problema nazionale: una soluzione per sensibilizzare la popolazione è stata quella di inserire, a intervalli regolari in un noto canale televisivo, le prove dei comportamenti scorretti, mostrando l'auto, la targa, e leggendola con un'ortografia chiara, dicendo ad alta voce chi è il proprietario, finché un coro di bambini, alla fine, grida con una candida voce bianca: "Vergogna!!". Non importa la privacy delle persone coinvolte: hai fatto qualcosa che ha messo a rischio il tuo prossimo, quindi devi pagare, pubblicamente. Il peccato capitale della magia nera era anche il fatto di essere antisociale, di danneggiare un membro della comunità o l'intero gruppo. Con forti connessioni con la caccia alle streghe in Europa durante il Medioevo, gli abitanti dei villaggi, per lo più i vicini, erano incaricati di denunciare i presunti casi di stregoneria al responsabile. Dopo un breve processo e dopo aver condannato a morte il *morogi* (un praticante di magia del maligno), uno dei rituali più adottati all'interno della comunità Gikuyu consisteva nell'eseguire una canzone rituale e nel chiamare i parenti del *morogi* stesso, ai quali veniva chiesto di legare alcune foglie di banano sul loro parente: "compiendo questo atto, essi significavano che il *morogi* era stato ripudiato da loro e dal loro clan" (Kenyatta, 2008, p. 293). Anche la gente del distretto veniva informata e partecipava al rituale. Il luogo scelto per questo scopo era sempre lontano dalle case e doveva essere un luogo aperto che la gente potesse vedere per chilometri (ibidem, p. 302).

La magia è il campo comune, in cui tutti sono inseriti e che risulta inestricabile da quei fattori sociali e culturali utili ad assicurare la stabilità di un sistema geo-politico e della propria psiche individuale. Il *witchdoctor* di Mukuru Kwa Njenga ha raccontato che tutta la sua famiglia viveva in Germania, perché la sorella aveva sposato un uomo europeo. Ha provato a vivere lì, ma sentiva che qualcosa non andava, si sentiva male; non stava portando a termine il compito della sua vita, ha detto. Non sentiva solo il fatto di essere fuori dal suo "viaggio dell'eroe", per usare le parole di Campbell, ma in qualche modo che il "sé" narratore non era allineato con il "sé" protagonista. Tornò in Africa orientale e si trasferì in Kenya per rispondere alla sua chiamata. Una volta tornato, si è sentito meglio e ha perseguito il suo scopo di vita. Ruthellen Josselson definisce il sé "caleidoscopico" (Josselson, 2019) proprio perché è costituito non da una sola parte fissa, ma da molte parti, che si esternano a



seconda delle esperienze che affronta. Queste parti sono disposte in uno schema che cambia nel tempo: si potrebbero ancora, forse, trovare la maggior parte degli elementi delle "configurazioni" precedenti, ma si troverebbero in posizioni diverse con lo schema complessivo visibilmente diverso. Parlando di magia, un cittadino locale che si trovasse a vivere all'estero in un contesto occidentale per un certo periodo probabilmente vedrebbe le cose ritenute speciali sotto una lente diversa, quindi gli effetti che essa crea su di lui e sulla realtà circostante. Uno studio che Josselson (ibidem) ha condotto su giovani donne che hanno trascorso un lungo periodo della loro vita lontano dai luoghi di nascita per motivi di studio, mostra come la loro personalità e le conquiste interiori acquisite in quegli anni siano lentamente scomparse quando si sono ricongiunte con le loro famiglie o all'interno della loro comunità di provenienza: non erano più le stesse ragazze che avevano trascorso quegli anni all'estero, riallineandosi lentamente al carattere che avevano nella loro città, riallineandosi alla narrazione principale a cui erano state poco a poco riassorbite.

### 3.5. Codici di Significato

Quasi un secolo fa, Evans-Pritchard iniziava le prime righe del primo capitolo del suo libro più noto specificando che "una strega non compie alcun rito, non pronuncia alcun incantesimo e non possiede alcuna medicina; un atto di stregoneria è un atto psichico" (Evans-Pritchard & Gillies, 1976). Da allora il tempo è passato, il mondo è cambiato, i big data e internet hanno preso il sopravvento, le cose si pensano in modo diverso. La grande risonanza che la parapsicologia e la ricerca sul soprannaturale hanno avuto negli anni '70, con vari strascichi nel corso degli anni, si è lentamente spenta, non solo nei media, ma anche nel mondo accademico. Nel tempo, una relativa difficoltà nell'analisi di questi fenomeni<sup>23</sup>, unita al calo delle risorse economiche e all'inesorabile derisione dell'argomento, ha fatto sì che i fondi per la ricerca venissero dirottati verso ambiti più utili, credibili e di prospettiva. La stessa cosa sta accadendo nel contesto keniota: ancora pervaso dall'afflato magico in ogni singola narrazione con cui le persone interagiscono, fittizia o di vita reale, c'è però la tendenza a stigmatizzarlo come per esorcizzare il proprio io più rurale, come per emanciparsi da ciò che era, per abbracciare pienamente la nuova narrazione, per metà imposta, per metà cresciuta localmente, sicuramente condivisa da tutti. L'atto psichico di cui si parlava nella prima metà del XX secolo, sembra trovare più di uno spunto, sotto questo approccio semiotico e narratologico, all'alba del nuovo millennio, nello scontro di narrazioni che hanno lottato (e lottano ancora) per diventare quella del padrone, la mentalità dominante e lo strumento cognitivo più utilizzato in questi territori. James

---

<sup>23</sup> Soprattutto perché gli esperimenti sono stati condotti dai ricercatori in condizioni fuori contesto, a causa dell'approccio analitico

Hillman, intervistato sull'idea di Ecopsicologia, termine coniato nel 1989 all'Università della California, Berkeley, ha detto:

*"L'idea di base è che non sappiamo dove si ferma la psiche: si ferma nella mia testa, nella mia pelle? Tutto quello che c'è dentro è psiche, oppure è nelle interrelazioni tra due persone, o in una stanza dove ci sono solo esseri umani? In altre parole, dove si ferma la psiche? Forse non si ferma da nessuna parte, forse (secondo un'antica idea greca di Anima Mundi, l'anima del mondo, la psiche si estende attraverso tutte le cose. Il filosofo Whitehead diceva "natura viva": forse c'è psiche anche nelle pietre, nelle rocce, nei fiumi, negli oceani e così via. L'ecopsicologia presuppone che la psiche non sia solo all'interno degli esseri umani o nel mezzo, non solo nel rapporto con gli esseri umani, cioè non sia intrapsichica o interpsichica, ma, in qualche modo, siamo noi nella psiche, piuttosto che la psiche in noi. Pertanto, si può guardare all'intero mondo, a tutti i fenomeni del mondo come a eventi psichici, come a eventi ensouled<sup>24</sup>".*

Il fatto che il termine Animismo sia solitamente riferito alle culture locali, sia in senso religioso che filosofico, proprio in quei luoghi dove solitamente avvengono atti di cose ritenute speciali, non sorprende. Il confronto tra mondo interno ed esterno, l'idea che ci sia un tutto e che tutto sia collegato, è, in altri termini, l'idea che la narrazione del maestro e le narrazioni individuali si definiscano reciprocamente; la trama influenza lo scrittore e lo scrittore la trama, in una co-costruzione di significato che dipende non solo da come concepiamo noi stessi e il mondo che ci circonda, ma dal modo in cui lo narriamo. La domanda che emerge, confidando nell'erroneità del ragionamento analitico, è se sia possibile collegare una prospettiva metaforica e simbolica a quella fattuale, cioè credere che tali atti magici producano delle conseguenze al di fuori dei loro confini, se il processo di significazione possa alterare l'oggetto della sua significazione.

Nella prefazione all'edizione del 1949 della sua opera più nota (Campbell, 2016, p. 7)<sup>25</sup>, Joseph Campbell riporta le seguenti parole di Sigmund Freud (Freud & Strachey, 1975, p. 44-45, ed. or. 1927):

---

<sup>24</sup> L'intervista è stata condotta insieme al documentario "The 11th Hour", ma gli stessi concetti si trovano anche nell'introduzione di James Hillman all'Ecopsicologia (Roszak et al., 1995).

<sup>25</sup> Prefazione scritta il 10 giugno 1948, New York City, pag. XXII

*"(...) quando diciamo a un bambino che i neonati vengono portati dalla cicogna (...) diciamo la verità in veste simbolica, perché sappiamo cosa significa il grande uccello. Ma il bambino non lo sa. Sente solo la parte distorta di ciò che diciamo e sente di essere stato ingannato; e sappiamo quanto spesso la sua sfiducia nei confronti degli adulti e la sua refrattarietà partano proprio da questa impressione. Ci siamo convinti che è meglio evitare questi travestimenti simbolici della verità in ciò che diciamo ai bambini (...)"*.

Siamo sempre stati abituati a considerare la magia appannaggio dei bambini, sciocchi e creduloni, propri di popolazioni prive di conoscenze scientifiche e di strumenti cognitivi; nel nostro rifiuto della magia diventiamo quei bambini, che non hanno gli occhi per interpretare la veste simbolica e ne colgono solo l'elemento deformante; ce la prendiamo, con diffidenza, con chi ne fa uso, perché - consapevoli della nostra storia evolutiva, delle scienze dure e della modernità - li accusiamo di averci sostanzialmente preso in giro, ingannato, per secoli. Nel mondo di oggi forse abbiamo semplicemente deciso di omettere queste connessioni simboliche per non turbarci, facendoci perdere il nostro legame con loro. La genealogia della civiltà occidentale si basa soprattutto su una prospettiva platonica, nel tratto tecnologico della parola alfabetica che trasforma la relazione con il mondo in "cosa". Questa pratica in-forma il paradigma dell'oggettività e traduce le "sconfinate antichità" dell'umano (Sini, 2004) nell'ambito cronotopico della visione logica elaborata dalla scansione alfabetica del mondo (con la conseguente nascita del tempo e della conoscenza storica). Ma, anche nell'epoca moderna del determinismo scientifico e della presunta certezza, la verità è ancora una mobile schiera di metafore, metonimie e antropomorfismi, una somma di relazioni umane poeticamente e retoricamente intensificate, trasferite e abbellite, che, dopo un lungo uso, sembrano fisse, canoniche e vincolanti, illusioni che abbiamo dimenticato essere illusioni (Nietzsche, 2012). Come notò Michel de Montaigne, il panorama linguistico cambiò quando le parole che usavamo per interpretare le cose furono sostituite da parole che riguardavano altre parole (Montaigne, 2004).

Esiste, in ogni semiosfera, una sorta di "codice" - inteso tra Eco e Barthes - come sistema standardizzante (Lorusso, 2010, p.22) di associazioni o espressioni già dette, che crea pratiche e diventa normativo, filtri attraverso i quali il mondo viene normalmente compreso e che danno coerenza a una combinazione eteroclitica di fenomeni. Il pensiero cosciente circoscrive il campo delle possibilità illimitate e le distingue attraverso discrepanze e separazioni, in opposizione all'inconscio (Matte Blanco, 1998), che tende a un "tutto" omogeneo, dove le differenze (distinzione tra passato,

presente e futuro inclusa<sup>26</sup>) sono tutte uguali, in una sorta di database simmetrico interiorizzato. Per gestire il massiccio sense-making che non può essere contenuto razionalmente, sovrabbondante e contraddittorio nelle sue infinite possibilità, siamo costretti a una discretizzazione del campo, cioè a una riduzione della complessità (non definitivamente persa, ma accantonata), attraverso gli strumenti di significato di cui disponiamo fin dalla nostra nascita, a una delimitazione isotopica, equilibrata e gerarchica dei confini su cui poggiare saldamente la nostra ontologia. Da questo stato di quiete e simmetria (Lotman & Clark, 2005), emerge un segno a contatto con qualsiasi manifestazione di alterità (che, per rifrazione, permette la costruzione della nostra stessa identità Remotti, 2021) che definisce una prima distinzione nucleare tra sé e non sé, creando una connessione spazio-temporale di base, rompendo il continuum esperienziale<sup>27</sup> e arricchendolo (Strekalova-Hughes & Wang, 2017); lo stato precedente perde equilibrio diventando asimmetrico, forse attraverso una riduzione a metà della simmetria (enantiomorfismo o immagine speculare alla Lotman), improvvisamente in grado di riconoscersi ed evolvere, grazie a questa nuova relazione<sup>28</sup> di nuovo all'equilibrio, fino a quando un altro segno non esce per destabilizzare di nuovo il sistema.

Il segno, quindi, non si limita a interpretare la realtà, ma la reifica in una forma, distinta dallo sfondo, garantendoci un baluardo (De Martino, 1977<sup>29</sup>) per orientarci e non perderci nel mare magnum dell'esistenza; altrimenti, precipiteremmo in una crisi di presenza (De Martino, 2019) per il timore che l'Io stesso sia al limite di ciò che percepiamo come inesistenza: al di fuori degli eventi discernibili (privi di causalità, temporalità e spazialità, fattori essenziali per la nostra creazione di idee e pensieri) nel nostro immaginario limitato "essere" senza "divenire" sembra "non essere" (De Luca Picione, 2015). Per non cadere in questa condizione di pura esperienza senza punti di riferimento (un eterno presente non soggettivo né oggettivo, non interno né esterno, non mentale né fisico, non spiegabile in termini razionali, Figà Talamanca Doré, 1978), organizziamo un habitus (Peirce et al, 1985), ovvero schemi metodici di interpretazione a cui ci abituiamo, sedimentati in noi da un criterio di compatibilità-priorità dell'indeterminatezza delimitata<sup>30</sup>, un'impalcatura semiotica (Hoffmeyer, 2007) che salvaguarda le prestazioni ottimali degli organismi attraverso un'interazione semiotica con elementi chiave scelti all'interno di questa sofisticata rete, per cui i processi biochimici, fisiologici e comportamentali si sintonizzano sulle esigenze del sistema.

---

<sup>26</sup> Siamo assuefatti alle metafore spaziali per il tempo, in realtà semplici convenzioni culturali (Burkeman, 2018)

<sup>27</sup> Si veda la teoria di Dewey del Continuum esperienziale, secondo cui ogni esperienza riprende qualcosa dalle esperienze precedenti e modifica in qualche modo la qualità delle esperienze successive.

<sup>28</sup> Si veda la simmetria di Peirce della Firstness, che incontra la concretezza della Secondness, fino alla Thirdness mediata finale.

<sup>29</sup> Si veda la reazione dell'anziano lontano dalla torre campanaria del suo villaggio, nel lavoro sul campo spiegato da De Martino

<sup>30</sup> Consideriamo i concetti di Vygotskij estesi nelle 3 categorie di ZFM, ZPA e ZPD (Valsiner, 1997).

Questo processo coinvolge questioni non solo psicologiche ma anche cosmologiche (Meijer & Geesink, 2017): per concepire e introiettare le leggi della natura abbiamo bisogno di vedere alcune tendenze e abitudini acquisite per frenare un ambiente infinito e assoluto, in una logica co-genetica (Herbst, 2015) in cui soggetto, sfondo e confini si co-definiscono reciprocamente attraverso l'emergere di un segno, un processo soggettivo (non meccanico) allo stesso tempo entropico e negentropico, che emerge come un dialogo ma che viene immediatamente considerato come un'entità reificata a sé stante. Non appena una sensazione si rivela, il pensiero la avvolge di connessioni e categorizzazioni: ciò che definiamo realtà non è un fatto, ma un risultato, l'incarnazione di categorie faneroscopiche attraverso la mediazione di un interpretante (Paolucci, 2010), così come - all'interno di una cultura - i sistemi che "costruiamo" su una serie di fenomeni apparentemente connessi tra loro, dipendono dalla nostra produzione di coerenza sistematica, in virtù della quale diamo senso alle cose (Lorusso, 2010, p. 16). In seguito alla rivoluzione industriale, le variazioni tipiche del mondo naturale lasciano il posto a forme immutate, ovvero quelle preferite dall'emisfero sinistro: cerchi perfetti, linee rette come il rettangolo, il cubo e il cilindro. Delacroix<sup>31</sup> scriveva: "sarebbe importante indagare se le linee rette esistono solo nel nostro cervello<sup>32</sup>". In natura, le linee rette regolari non esistono<sup>33</sup>, sono solo semplificazioni e approssimazioni<sup>34</sup> fatte dai sensi dell'essere umano, strumenti e modalità che abbiamo per interfacciarci<sup>35</sup> con la complessità (Mandelbrot, 1975): fino al momento esatto in cui le consideriamo attraverso il nostro cervello, una macchina semiotica legata all'ambiente (Bartra & Gould, 2014), le cose sono così come sono, ma subito, proprio come le particelle *entangled*, collassano insieme in un unico valore, quando produciamo, come osservatori partecipanti, il risultato di una misurazione (Wertheim Margaret, 2018). Pertanto, non solo l'uomo è parzialmente autonomo nei confronti delle leggi della natura (Eliade, 2009), ma le possibilità di "creazioni magiche" nelle società tradizionali, come la chiaroveggenza, le profezie, i fenomeni di levitazione, l'incombustibilità/combustione spontanea dei corpi, gli yogin, i mistici, ecc... (Eliade, 1959) sono in

---

<sup>31</sup> Citazione da una lettera a Léon Peisse, 15 luglio 1949; citata in *Letters of the great artists - from Blake to Pollock*, Richard Friedenthal, Thames and Hudson, London, 1963, p. 68 Questa citazione si riferisce al rifiuto di Delacroix di usare la linea come confine della forma nella sua arte pittorica, come una forza di divisione troppo netta nel quadro - in contrasto con il famoso pittore classico di Parigi di allora, Ingres 1831 - 1863

<sup>32</sup> "Ora guardo fuori dalla finestra e vedo la campagna più bella; le linee non mi vengono in mente: l'allodola canta, il fiume scintilla di mille diamanti, le foglie sussurrano; dove sono, vorrei sapere, le linee che producono impressioni deliziose come queste? Si rifiutano di vedere proporzione o armonia se non tra due linee: tutto il resto lo considerano caos, e i soli divisori sono giudici".

<sup>33</sup> Ciò che definiamo "confine" o "limite", inteso come dimensione frattale con livelli scalari infiniti e ricorsivi e non più come "forma" distinta dal contesto, risulterà inevitabilmente un isomorfismo generato dalla funzione di pertinenza, una semiosi comunque illimitata.

<sup>34</sup> "La geometria è una conoscenza che sembra prodotta dagli esseri umani, ma il cui significato è totalmente indipendente da loro", diceva Rudolf Steiner.

<sup>35</sup> La conoscenza speculativa è stata paragonata a una freccia che, per quanto lanciata, non colpirà mai un oggetto che si muove verso l'infinito: non realizzerà mai una conoscenza universale e assoluta degli oggetti, ma sarà sempre definita in relazione al numero di confronti che siamo riusciti a ottenere. (cfr. Cusano, 1991)

qualche modo comprensibili, di conseguenza. L'immaginario collettivo è quindi una potente leva metodologica (Durand, 1999) attraverso la quale non solo la cultura e l'arte, ma anche le mutazioni sociali, le tendenze scientifiche e le rivoluzioni spirituali possono essere comprese come un nuovo modo di vedere il mondo circostante<sup>36</sup>. Quei miti, quelle narrazioni locali che subiscono il disprezzo degli occidentali, che sembrano essere stati rifiutati in favore di un approccio più razionale, riemergono con una forma diversa: semplici nozioni date per scontate, una volta iper-generalizzate, diventano - in modo collettivo o individuale - valori di base, permeando il comportamento umano a tutti i livelli, dalle reazioni immediate alle nuove situazioni fino a quei processi più lunghi di ricerca esistenziale e contemplazione filosofica della vita (Branco & Valsiner, 2010). Come scrisse Durkheim,

*"Queste rappresentazioni schematiche e sommarie costituiscono le pre-nozioni che utilizziamo nel nostro normale modo di vivere. Non possiamo quindi immaginare che la loro esistenza sia messa in discussione, poiché la vediamo nello stesso momento in cui vediamo la nostra. Non solo sono dentro di noi, ma, essendo il prodotto di esperienze ripetute, sono investite di una sorta di ascendente e di autorità, a causa della ripetizione e dell'abitudine che ne deriva."<sup>37</sup>*

Le norme sociali che sostengono questo ordine immaginale non si basano né su istinti radicati né su conoscenze personali, ma piuttosto sulla credenza in miti condivisi (Harari, 2017, p. 134), sulla narrazione principale con cui interagiamo. Altrimenti, utilizzando solo un approccio razionale, non saremmo in grado di determinare quei primitivi, o sopravvivenze<sup>38</sup>, e di circoscriverli in una gerarchia naturale ontologica, senza ricorrere al nostro linguaggio e al nostro modo di pensare limitati; cadremmo in un circolo vizioso senza scampo, attingendo pienamente i nostri concetti da quell'Enciclopedia dei significati che tutti noi creiamo come singole unità e come comunità: non c'è senso al di fuori di un contesto determinato. Ogni uomo ha un repertorio limitato di ruoli sedimentati che interpreta nelle circostanze ordinarie: non appena cambiano le circostanze, sarà incapace di trovare improvvisamente un nuovo ruolo da interpretare e per un po' sarà sé stesso<sup>39</sup>. Protagonista e narratore non coinciderebbero, né lo scrittore e la sceneggiatura.

---

<sup>36</sup> Tornando agli esempi pratici, basterebbe leggere ad esempio *La morte e la mano destra* di Robert Hertz e *Buono da mangiare: Enigmi del cibo e della cultura* di Marvin Harris.

<sup>37</sup> (...) Sentiamo la loro resistenza quando cerchiamo di liberarcene e non possiamo fare a meno di considerare reale qualcosa che si oppone a noi. Così, tutto cospira per farci vedere in loro la vera realtà sociale". (Durkheim & Lukes, 1982, p. 63)

<sup>38</sup> Termine forgiato dall'evoluzionista Tylor, ma facilmente collegabile agli Archetipi dell'Inconscio Collettivo di Jung.

<sup>39</sup> Vedere le teorie di Gurdjeff per liberare il nostro io dai personaggi costruiti che incorporiamo inconsciamente.

Se la realtà non appartiene solo alle esperienze fattuali, ma alla ragnatela con cui il nostro essere - attraverso la discretizzazione del campo - è stato impegnato, prodotta dalle funzioni isotropiche del nostro cervello nel continuo colloquio e interazione che abbiamo con il contesto in cui siamo immersi, saremmo in grado di trovare - analizzando i processi di significato sia nel dialogo interiore che instauriamo con noi stessi e il nostro mondo, sia nel rapporto con il regno immaginale creato riempiendo quel "vuoto di senso" con la nostra percezione di "intervento divino" - sopravvivenze di schemi ricorsivi, miti condivisi che agiscono come legami simbolici che ci legano al contesto e ad altre culture, nella procedura di creazione di significato che applichiamo costantemente nelle nostre abitudini, assumendole come naturali e ovvie.

La narrazione collettiva fagocita quella individuale, e ognuno - già doppiamente connesso a questa rete collettiva di forze e comunicazioni non verbali - si trova non solo a eseguire un copione, ma a esserne l'autore stesso. Come il famoso battito d'ali di una farfalla, lo spostamento di uno o più pezzi di questa rete o del sé caleidoscopico, può portare cambiamenti più o meno evidenti, a seconda di quanti pezzi vengono spostati con precisione: Finché la maggior parte dei pezzi rimarrà collegata alla realtà attuale, il tipo di informazioni sottotraccia che passeranno, sia a livello pratico che metafisico, le energie che verranno dissipate o catturate nell'ambiente, rimarranno in uno stato invariato di ritorno all'uguale, di riassetto nella stabilità, in cui i singoli colpi di dinamismo assestati non causeranno la caduta di una narrazione molto più antica e solida di quella superficiale con cui ci vantiamo di poter interpretare il mondo. Un superamento di questa narrazione, però, se condiviso da tutti, porterebbe non alla scomparsa, ma alla non percezione della narrazione precedente, ancora in vigore, ancora pulsante, ma non più intercettata. Come frequenze radio senza ascoltatori, agirebbero e ci influenzerebbero senza la coscienza di qualcosa che lavora sotto, come la gamma ultrasonica del fischio di un cane, con buona pace del mondo occidentale che potrà affermare, una volta per tutte, che non c'è altra realtà al di fuori di quella arbitrariamente interpretata come data: ma, per citare una vecchia canzone italiana<sup>40</sup>, "così quando il sole muore, fiore perdi il tuo colore, le qualità che ti rendevano vero, ma chi dice che il fiore è nero?".

Alla fine, siamo ancora dietro quella cortina che ci divide dal padrone delle baraccopoli, ovvero la narrazione che tutto gestisce in un determinato contesto. Qui, le cose ritenute speciali non possono essere viste né provate, ma di fronte alla sua innegabile influenza e ai suoi effetti sulla comunità e sugli individui, potremmo adottare le parole che Jung scrisse nel dialogo con il dio Izdubar: "Non intendo dire che tu non sei affatto reale, naturalmente, ma solo reale come una fantasia (...) Il mondo tangibile e apparente è una realtà, ma la fantasia è l'altra realtà". Al di fuori dell'ambito del pensiero

---

<sup>40</sup> Fiore Nero, dei Nomadi, dall'album "Noi ci saremo", 1977

analitico, c'è un altro copione scritto con altre parole, un copione a cui, al momento, accedono solo i miti e l'intuizione.



## 4. Metodo di Analisi

La propria vita può essere vista come un gomitolo multicolore e contraddittorio di fili diversi, composto da persone, eventi, pensieri, scelte, interazioni e tutti gli elementi interni ed esterni che si incrociano sul nostro cammino. Siamo abituati a mettere insieme questi pezzi frastagliati in una sceneggiatura coerente in cui siamo il personaggio principale, pensando a noi stessi e alla nostra vita come a un insieme organico, attraverso il tempo e lo spazio. Questa identità narrativa, che delinea chi pensiamo di essere, è alla base del nostro benessere psicologico e funziona sia a livello individuale che collettivo. Un trauma inaspettato (la morte di una persona cara, un grande cambiamento, una svolta nella carriera, un divorzio, una malattia, una verità inaspettata, ecc.) non porta solo a una destabilizzazione delle nostre abitudini, ma implica anche una ferita, una crepa in questa trama: una perdita di coerenza dietro la nostra storia che, come abbiamo visto, possiamo definire *biographical disruption*. Questo avvenimento spesso implica non riuscire a dare un senso, per un po', a chi siamo e dove andiamo, una crisi della presenza in cui l'io narrante e l'io protagonista non sono più in grado di riconoscersi. Perché quindi, alla luce di tutto ciò, risulta importante analizzare i resoconti di comunità che hanno perso tutto, gli affetti più cari, la terra natia, la vita che conducevano e la realtà che abitavano? Paradossalmente, perché è proprio a partire da questi momenti di difficoltà che l'attività di *storytelling* acquista maggiore vigore nel costruire, ripristinare o aggiornare la propria identità narrativa. È stato infatti dimostrato come ricordi altamente positivi che non hanno comportato alcun tipo di lotta possono funzionare alla stregua di un'oasi nel sistema di concezione del sé, cioè che il ricordo è sufficiente e non vi è la necessità di alcuna riflessione; invece di impegnarsi per dare un significato a questi eventi, ci si può semplicemente crogiolare nel calore generato dal ricordo stesso. Ciò avviene anche a livello comunitario, nel rapporto con gli altri: solo agli eventi stressanti occorre dare un significato, perché questi eventi possono disturbare gli altri, oltre che se stessi. È stato riscontrato che i genitori insegnano ai bambini come gestire le esperienze emotive negative quali paura, tristezza, rabbia o stress, mentre non sembra vi sia bisogno, per gli stessi genitori, di insegnare a un bambino come esprimere un'esperienza che invece non risulti disturbante: a differenza degli eventi stressanti, gli eventi positivi non rappresentano una minaccia per il benessere degli altri e non sembrano quindi richiedere la trasformazione in un significato più positivo. Gli eventi traumatici - come possono essere la morte, la malattia, la fine di un rapporto, la perdita di qualcosa o qualcuno, un cambiamento radicale e/o repentino allo stile di vita - sono i principali fattori della creazione di un significato comunitario, in quanto risulta estremamente importante gestire un tipo di emozioni potenzialmente gravose per l'integrità, non solo narrativa, degli individui e dei propri cari (Thorne et al., 2004, p. 536-537). È in queste circostanze che il valore dello *storytelling* acquisisce un significato

ben più profondo del mero “raccontarsi storie”: durante questi momenti di transizione le persone usano la propria identità narrativa, che nel frattempo evolve insieme all’individuo, quale fondamento per dare senso alle nuove esperienze, per mantenere o ripristinare il benessere psicologico. Adler e colleghi (Adler et al., 2016) hanno confrontato tra loro gli studi che si occupavano del rapporto tra variabili nell’identità narrativa e variabili di altro tipo (demografiche, tratti attitudinali, etc.) per cogliere la loro relazione con il benessere psicologico, ed hanno identificato quattro principali categorie, non certo strutture empiriche onnicomprensive di variabili narrative, bensì utili quali cornice nell’organizzare una ricerca condotta sul tema della validità incrementale della narrazione. La prima categoria è “temi motivazionali”, ovvero cosa il protagonista cerca o cosa ha raggiunto. Sono in particolare due i temi motivazionali a risaltare come emblematici della categoria, ovvero l’*agentività* e la *comunione*: la prima riguarda quanto il protagonista risulti raffigurato come motivato ad influenzare autonomamente le circostanze in cui si trova, in opposizione alle forze esterne, la seconda riguarda quanto è propenso alla connessione interpersonale; entrambi questi temi mostrano forti associazioni con il benessere psicologico, ben oltre l’evidente potere delle altre variabili. La seconda categoria è “temi affettivi”, in quanto tutte le narrazioni includono una componente affettiva, anche si trattasse semplicemente di una sfumatura positiva o negativa. Anche qui sono due i temi distintivi, ovvero *redenzione* e *contaminazione*: la prima riguarda le sequenze narrative che partono negative o comunque evidenziando un problema e terminano positivamente, la seconda riguarda invece il percorso opposto, scene che partono bene ma finiscono male; entrambi questi temi sono associati ad una gamma di implicazioni nel benessere psicologico, che spiegano anche l’impatto emotivo del tono della narrazione. La terza categoria include i temi “di significato integrativo”, e comprende quegli elementi narrativi relativi a quanto il narratore faccia ricorso ad una valutazione interpretativa delle proprie esperienze o a quanto si adoperi per connettere esplicitamente le proprie esperienze con il proprio senso del sé in evoluzione. Qui distinguiamo due sottocategorie, ovvero quella *assimilativa* e quella *accomodativa*: la prima riguarda le maniere in cui il narratore intreccia le nuove esperienze con la sua visione del mondo attuale, incrementando unità e scopo, la seconda riguarda le maniere in cui il narratore trasforma la propria visione del mondo alla luce delle nuove esperienze, a volte interrompendo così l’unità, ma spesso portando ad un senso più ampio lo scopo ed il significato. Entrambi questi caratteri sono associati al benessere psicologico, seppur in maniere diverse, in quanto i temi assimilativi risultano maggiormente associati ad un benessere di tipo edonistico, mentre temi accomodativi risultano maggiormente associati a benessere di tipo eudemonico - ovvero la presenza di maturità e complessità psicologica - ben oltre l’impatto dei tratti attitudinali ed altre variabili. La quarta categoria include gli “elementi strutturali” della narrazione, ovvero non tanto i contenuti quanto come la storia viene raccontata. Elemento imprescindibile di

questa categoria è la *coerenza*, ovvero la temporalità e causalità del copione e la capacità di indicare il significato alla base di ciò che si sta condividendo (Adler, 2019). Proprio in base a questi elementi verranno pertanto analizzate le attività di storytelling perpetuate dalle due comunità oggetto di studio, trapiantate in un altrove geografico e culturale, le quali hanno cercato di mantenere o ripristinare il proprio benessere psicologico per ritrovare un senso di identità condiviso attraverso la narrazione. Per farlo verranno presi in considerazione diversi fattori, a partire dall'analisi di testi simbolo della comunità in oggetto o da eventi concreti che hanno caratterizzato e tuttora caratterizzano il senso di appartenenza locale: seguendo le categorie appena menzionate quale cornice utile a condurre una ricerca sul valore intrinseco che ha avuto un determinato modo di ripercorrere gli eventi, verranno pertanto valutati 1) gli elementi strutturali della narrazione, chi è il narratore, chi il narratario, chi i personaggi, 2) gli elementi di *contaminazione* e, soprattutto, di *redenzione*, 3) gli elementi di *agentività* e *comunione* ed infine 4) il mantenimento della *coerenza*, narrativa ed identitaria, e l'eventuale comparsa di *counter-narratives* in grado di metterne a rischio l'integrità.

1) *Elementi Strutturali della Narrazione*. Non si tratta solo di capire chi sia la persona che narra, se coincide con l'autore, a chi esso/a si rivolga, e quanti o quali personaggi emergano nel corso della narrazione. Vi è in entrambi i casi un *imprinting* etico-performativo del raccontare, ovvero la volontà di incapsulare nella narrazione norme di comportamento fondate sulla cultura d'origine, allo scopo di ammonire circa eventuali situazioni di "scontro culturale", con la promozione della lingua del Paese nativo (Calabrese, 2019) e dell'etica, a tratti perfino antimodernista, propria della comunità di appartenenza. Le narrazioni autobiografiche - testi autobiografici, parlati o scritti - sono veicoli utili per esplorare non solo la dimensione etica della costruzione dell'identità, ma anche il tessuto etico dei mondi sociali in cui esse emergono; in pratica, comprendere meglio la dialettica tra le idee riguardanti una "buona vita" e le specifiche realtà storiche e culturali in cui queste idee hanno origine. Importante, perciò, soffermarsi sugli aspetti della storia delle idee, perché è chiaro che ciò che costituisce l'integrità narrativa di una vita individuale è sempre incorporato in una rete di credenze e impegni etici articolati nelle opinioni filosofiche, religiose, politiche e morali dell'epoca in questione. Per integrità narrativa, ci riferiamo non solo all'armonia delle proporzioni o alla bellezza dei principi formali della composizione narrativa, ma alla coerenza e alla profondità dei propri impegni etici.

2) *Storia di Redenzione*. Il tema portante risulterà senza dubbio la sequenza redentiva, ovvero la trasformazione di eventi negativi in risultati positivi, un motivo che ritroviamo presente ed estremamente efficace anche nelle storie di vita di alcolisti o tossico-dipendenti in via di risoluzione, ex detenuti che hanno rinunciato a una vita criminale fino addirittura ai personaggi dello sport o dello spettacolo che narrano le difficoltà incontrate lungo il percorso, o le umili origini di partenza.

McAdams e colleghi (McAdams et al., 2001) hanno codificato i resoconti narrativi di scene chiave riguardanti le storie di vita di studenti e adulti sia per le sequenze di redenzione sia per quelle contrastanti di contaminazione, in cui un evento emotivamente positivo diventa improvvisamente negativo. I risultati mostrano che le sequenze di redenzione nelle storie di vita vengono associate positivamente ai resoconti riguardanti soddisfazione, autostima e senso di coerenza, e associate negativamente alla depressione. Al contrario, le sequenze di contaminazione vengono associate positivamente alla depressione e negativamente ai tre indici di benessere. I risultati sono coerenti con la letteratura in psicologia della salute, che mostra come le persone che interpretano ed evidenziano i benefici derivanti da infortuni, malattie o disgrazie tendano a riprendersi più velocemente dai loro contrattempi e ad avere un benessere complessivamente più positivo. Sebbene la narrazione di una storia di vita ricopra principalmente la funzione di fornire identità al sé, essa può risultare altresì strumentale al mantenimento complessivo della salute mentale (Fivush & Haden, 2003, p. 199-200). Molte religioni e culture sembrano, non a caso, favorire le narrazioni di redenzione, in cui un'esperienza negativa o una traiettoria di vita sfavorevole viene trasformata in un risultato positivo (McAdams & Bowman, 2001), e non è un caso che tale narrazione sia, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, anche alla base delle autobiografie individualistiche di stampo occidentale, nelle quali caratteristica peculiare risulta l'evidenziazione o "marcatura" dei punti di svolta, quegli episodi in cui, per sottolineare il potere degli stati intenzionali dell'agente, il narratore attribuisce un cambiamento cruciale o una presa di posizione nella storia del protagonista a una credenza, una convinzione, un pensiero; si tratta dello sforzo cruciale di individuare una vita, di renderla nitidamente oltre quello che sarebbe, altrimenti, un placido fluire secondo un'automatica, folklorica e psicologica canonicità. I punti di svolta rappresentano un modo in cui le persone si liberano dalla loro storia, dal loro destino banale, dalla loro convenzionalità; così facendo, delimitano la coscienza del narratore da quella del protagonista e iniziano a chiudere il divario tra i due allo stesso tempo. In altre parole, i punti di svolta sono passi verso la coscienza narrativa e identitaria al tempo stesso. Non sorprende che, nella maggior parte delle autobiografie, si trovino momenti in cui la cultura concede più gradi di libertà, più spazio di manovra. Tutti questi passaggi sono segnati da un verbo mentale, a segnalare una trasformazione "interna", un cambiamento di stato intenzionale (Brockmeier & Carbaugh, 2001). Per evidenziare le tre fasi principali attraverso cui i protagonisti delle storie vivono la propria redenzione, seguiremo a livello di nomenclatura i tre atti del paradigma Aristotelico di inizio, svolgimento e fine, laddove 1) il primo introduce contesto, personaggi e situazione di partenza, il cui equilibrio viene interrotto da uno o più eventi di rottura; 2) il secondo evidenzia le contromosse dei protagonisti, che vivono uno o più momenti di svolta, passi falsi e risalite, ed infine 3) il terzo, in

cui si giunge alla risoluzione dei conflitti, in una situazione di equilibrio che ricorda quella di partenza, ma al tempo stesso più matura.

3) *Agentività e Comunione*. Ne “La dualità dell’esistenza umana”, Bakan (1966) ha descritto l’agentività e la comunione come due modalità fondamentali nell’esistenza delle forme viventi, laddove la prima si riferisce all’“esistenza dell’organismo come individuo, che si manifesta nell’autoprotezione, nell’auto-espansione e nel dominio sull’ambiente circostante. Al contrario, la comunione si riferisce alla partecipazione dell’individuo a un organismo più grande di cui esso stesso fa parte, che si manifesta nell’unione, nell’amore e nell’intimità. Che le vite umane siano animate da queste due tendenze ampie e contrastanti è un’idea che risale ad almeno 2.000 anni fa: Empedocle sosteneva che la lotta e l’amore fossero i due grandi principi organizzatori dell’universo, così come la terra, l’aria, il fuoco e l’acqua sono stati separati dalla lotta e riuniti dall’amore. L’amore e la lotta, quindi, corrispondevano alle forze di separazione e unione in regni diversi, come i movimenti delle nuvole e le relazioni umane e, in quanto grandi motivatori cosmici, davano conto di tutti i movimenti e i cambiamenti. Sebbene l’antica concezione greca possa sembrare pittoresca oggi, una dicotomia sorprendentemente simile appare nelle concezioni della motivazione umana offerte da alcuni teorici della personalità del XX secolo, a partire dalla distinzione di Freud tra istinto di morte (aggressivo) e istinto di vita (erotico) (McAdams et al., 1996, p. 340-341). L’*agency* comprende un’ampia gamma di idee motivazionali, tra cui i concetti di forza, potere, espansione, padronanza, controllo, dominio, realizzazione, autonomia, separazione e indipendenza. La maggior parte dei resoconti di esperienze autobiografiche importanti sono, in un modo o nell’altro, formulati in termini agentivi. Nella maggior parte dei resoconti, il partecipante sta raccontando all’interlocutore un’importante esperienza di sé, quindi non ci si deve sorprendere se il resoconto comporta almeno un minimo di autocelebrazione, focalizzazione su di sé, espansione del sé e così via. Il necessario focus sul sé, quindi, incoraggia una retorica dell’*agency* in molte narrazioni autobiografiche, soprattutto tra gli americani contemporanei impregnati di un’etica dell’individualismo. Per esempio, molti resoconti che menzionano “punti di svolta” all’interno di una *life narrative*, raccontano spesso come una persona sia passata dalla dipendenza all’autonomia. Il raggiungimento dell’autonomia nello sviluppo umano è un tema molto comune tra gli occidentali, soprattutto tra quelli della classe media. I quattro temi dell’agentività articolati di seguito, tuttavia, vanno oltre la tipica retorica agentiva dell’espressione autobiografica. Esprimono idee altamente agentive che, anche secondo gli standard della retorica contemporanea, si distinguono come particolarmente indicative del concetto stesso di *agency* bakaniano. 1) *Padronanza di sé*. nella padronanza di sé l’individuo cerca di dominare, controllare, ampliare o perfezionare un sé che ha già raggiunto una certa autonomia. Attraverso un’azione, un pensiero o un’esperienza forte ed efficace, la persona è in grado di rafforzare il proprio sé e di diventare un agente più grande, più

saggio o più potente. 2) *Status*. La figura agenziale autonoma può anche aspirare a raggiungere uno status, una posizione o un prestigio maggiori. Esprimendo quello che Murray (1938) ha definito un bisogno di dominio, la persona agentiva può cercare riconoscimenti o onori dagli altri, soprattutto in situazioni di competizione. 3) *Realizzazione/responsabilità*. Seguendo Weber (1920/1958), Bakan (1966) documenta una forte tradizione di *agency* nella società occidentale a partire dalla Riforma protestante fino all'ascesa del capitalismo e al tentativo di inculcare un'etica del lavoro con la sua enfasi sull'industria, la parsimonia, l'efficienza, la persistenza, la produttività e l'imprenditorialità. Bakan concorda con McClelland (1961) nell'affermare che questa tendenza all'*agency* è rappresentata psicologicamente, in parte, dal concetto di *achievement motive*. La persona con un alto livello di motivazione cerca di fare bene, di avere successo e di muoversi costantemente verso il futuro come agente efficace e competente, affrontando le sfide, realizzando gli obiettivi e costruendo sui risultati successivi per creare un'eredità di sé maggiore e migliore. 4) *Empowerment*. Nelle memorie autobiografiche, il tema dell'empowerment si manifesta in racconti in cui l'individuo viene ampliato, potenziato, rafforzato, nobilitato, edificato o migliorato grazie alla sua associazione con una fonte particolarmente potente, come Dio, la natura, l'universo o qualche figura altamente carismatica o ispiratrice. Se da un lato le persone altamente agentive possono cercare di raggiungere l'autonomia dai loro pari, dall'altro possono rispettare e cercare di trarre beneficio dal potere di fonti particolarmente agentive verso le quali o per le quali provano soggezione piuttosto che competizione (McAdams et al., 1996, p. 346-348). La *comunione* comprende invece quelle idee motivazionali riguardanti le connessioni interpersonali come l'amore, l'amicizia, l'intimità, la condivisione, l'appartenenza, l'adesione, la fusione, l'unione, la cura e l'accudimento. Nel suo profondo, la comunione implica che persone diverse si uniscano in relazioni affettuose, a stretto contatto, premurose e comunicative. Le 4 categorie di comunione riportate di seguito rappresentano una distillazione e una precisazione delle 10 categorie utilizzate da McAdams nel sistema di codifica TAT per la motivazione all'intimità. Inoltre, le 4 categorie di comunione attingono anche ai concetti comunitari di Murray (1938) sui bisogni di adesione e nutrimento e al costrutto di McKay (1992) di "fiducia affiliativa". 1) *Amore/amicizia*. La comunione comprende le forme di sentimento interpersonale positivo indicate da Aristotele come eros e philia. Sia l'amore passionale che l'amicizia stretta suggeriscono legami emotivi positivi tra coetanei. 2) *Dialogo*. Il significato centrale della parola "intimità" è condividere ciò che è dentro di sé con un altro che è fuori di sé. Il desiderio di intimità è fondamentalmente il desiderio di condividere ciò che è più intimo con un'altra persona. Buber (1970) descrive una forma particolarmente intensa di questa condivisione nei termini di un incontro tra l'io e il tu. Nell'incontro Io-Tu, due individui separati si concentrano incessantemente l'uno sull'altro, offrendo e ricevendo reciproci doni di rivelazione di sé in un dialogo intimo e

intensamente soddisfacente. 3) *Cura/aiuto*. Ortogonale al fattore ambizioso-dominante (agentivo) del circolo interpersonale è il fattore prototipicamente comunitario del "calore-piacevolezza". Le caratteristiche che pesano molto su questo fattore comprendono espressioni di altruismo, simpatia, cura e aiuto verso il prossimo in difficoltà, che si collegano al bisogno di nutrimento di Murray (1938) e ad aspetti della motivazione all'intimità di McAdams (1980). 4) *Comunità*. Con la loro intensa attenzione alla qualità delle relazioni personali e degli attaccamenti, gli psicologi sociali e della personalità sono stati talvolta colpevoli di aver trascurato l'importanza dell'integrazione di una persona in gruppi e comunità più ampie, un aspetto della comunione che non è pienamente compreso nella retorica dell'amicizia, dell'amore, della condivisione e della cura. Bisogna anche sentire di appartenere a qualcosa di più grande del proprio io, di essere radicati nella società e legati a una rete di relazioni sociali e istituzioni culturali durature. Sociologi e critici sociali hanno lamentato le difficoltà che le persone moderne incontrano nel creare legami con le comunità, osservando che molti occidentali si sentono alienati dai loro vicini, dalle loro nazioni e dal loro mondo. Tuttavia, i resoconti di eventi autobiografici altamente positivi evidenziano spesso i buoni sentimenti e le affettuose interazioni delle persone in gruppo, come quando le persone partecipano a rituali culturali condivisi. Il tema della comunità, quindi, coglie l'idea comune di essere parte di una comunità più grande, sperimentando un senso di unicità, unità, armonia, sincronia, unione, appartenenza, fedeltà o solidarietà con un gruppo di persone, una comunità o persino verso l'umanità intera (McAdams et al., 1996, p. 348-351).

4) *Coerenza e contro-narrazioni*. Gli psicologi dell'età evolutiva hanno avanzato diverse proposte sullo sviluppo dell'autoconsapevolezza e del concetto di *self*. L'idea non è che ci sia un avanzamento da un livello all'altro suddiviso in compartimenti stagni, piuttosto, come evidenziato nei capitoli precedenti, man mano che il neonato/bambino interagisce con il mondo ed il contesto che lo circonda, si evidenziano dei contrasti, a partire dalle sue esperienze, che contribuiscono al raggiungimento del livello successivo di comprensione. Inoltre, un determinato livello non scompare mai del tutto, ma con il procedere dello sviluppo le prospettive si ampliano, divenendo via via più complesse e componendo un mosaico di comprensione del sé che, alla fine, potrà comprendere tutte le precedenti tappe (comprensione del sé a livello fisico, sociale, cognitivo, figurativo, narrativo e culturale). In particolare dalla quarta fase della comprensione del sé, ovvero quella in cui si è in grado di rappresentarsi concettualmente, la realtà mentale del bambino acquisisce una continuità che permane immutata anche quando decontestualizzata dal presente: non vi è più solo l'io che fa esperienza, o l'io in azione, ma un oggetto concettuale in grado di essere contemplato. È intorno ai 3 anni e mezzo che appare questo nuovo contrasto tra il sé come oggetto presente e il sé quale rappresentazione permanente, un'immagine da seguire nel tempo. Questa figura in grado di permanere stabile a

prescindere dagli smottamenti del sé in azione, fa da apripista alla quinta fase narrativa, in cui possiamo parlare di memoria autobiografica, in età prescolare. Questo livello di comprensione di sé integra le due parti, l'azione e la coscienza, in un sé completo, e stabilisce una propria storia del sé come unica, differenziata dalle storie esperienziali degli altri. Si pone in continuità con il sé rappresentativo più semplice del livello precedente ma aggiunge una nuova consapevolezza di sé in legame ad esperienze passate e future ed aggiunge il contrasto tra il proprio *self* e le narrazioni degli altri, con le loro esperienze passate e future. È in questa fase che entra in gioco l'idea di una storia di vita che garantisca coerenza tra le diverse fasi, da quelle pregresse di infanzia e fanciullezza al futuro che ci aspetta da adulti. Come visto nei capitoli precedenti, tale storia deve, infine risultare coerente con la cornice culturale di appartenenza: da essa apprenderà regole, ruoli e canonicità, e da essa apprenderà in cosa il proprio io vorrà differire, nell'intersezione che si crea tra l'io ideale rappresentato dalla cultura e l'io reale, frutto della propria storia personale. Nella fase narrativa ed in quella culturale, infatti, l'individuo sperimenta al tempo stesso la continuità di un proprio sé coerente, refrattario alla volubilità della realtà contingente eppure inserito in essa, e gli "attacchi" di contro-narrazioni provenienti dalle storie di vita altrui e dal milieu culturale di riferimento, capaci di metterne in dubbio struttura e tenuta (Fivush & Haden, 2003, p. 6-7). Tali contro-narrazioni, come vedremo, possono minare la stabilità della narrazione principale vigente semplicemente offrendo una lettura alternativa degli eventi. Secondo McAdams, l'identità attuale è la storia del passato ricostruito, del presente percepito e del futuro immaginato che conferisce unità, scopo e significato alla vita odierna di una persona. Conoscere e comprendere una persona oggi significa conoscere la sua storia - quella narrazione autodefinita che la persona ha generato e continua a generare nel tempo per spiegare a sé stessa e agli altri come la sua vita sia effettivamente coerente e dotata di uno scopo, come abbia senso oggi nel contesto di ciò che è stata in passato e di ciò che potrebbe essere in futuro (McAdams et al., 1996, p. 372).



## 5. Storytelling all'interno della Comunità Veneta di Chipilo, Messico.

### 5.1. Introduzione

Chipilo è un piccolo villaggio immerso nell'arido paesaggio della campagna messicana; si trova nei pressi di Puebla, a circa cento chilometri da Città del Messico e conta non più di quattromila abitanti. Questo nome ha attirato, circa quarant'anni fa, l'attenzione di alcuni linguisti per via di una forma molto antica di dialetto basso-bellunese, più puro perfino di quello attualmente parlato a Segusino, loro città di provenienza a quasi 10'000 km di distanza, in provincia di Treviso, Italia. L'unicità di questo luogo non riguarda, però, solo la lingua. Chi scende dall'autobus, in questa fermata intermedia della tratta che dal Distrito Federal porta a Puebla, si ritrova innanzi un'anonima terra di provincia, composta di strade sterrate e attività tipiche messicane, ma è sufficiente fare appena pochi passi in direzione della colonia che l'ambiente si trasforma in quella che appare, a tutti gli effetti, una tipica città europea. Dalle strade asfaltate al reticolo di edifici con al centro la Chiesa, dal municipio alla Casa della Cultura e alle numerose pizzerie o negozi di formaggi, tutto si presenta sotto una forma che ricorda un qualsiasi paesino del nord Italia. Inoltre, grazie a una politica matrimoniale sostanzialmente endogamica che si è protratta fino quasi ai giorni nostri, l'abitante medio di Chipilo presenta generalmente caratteristiche nordiche e tratti fenotipici unici nel contesto messicano: carnagione bianca, occhi chiari, capelli biondi e un'altezza spesso notevolmente maggiore rispetto a quella degli autoctoni. Tra le varie concause che hanno portato a questo risultato non comune, vi è stato, in passato, un certo tasso di chiusura culturale nei confronti dei vicini. Per secoli, un approccio conservatore ha infatti rappresentato questa piccola comunità in un modo che supera il mero aspetto linguistico: la persistenza del dialetto non è stato solo un modo ostinato di comunicare, né la riluttanza verso l'altro è stata necessariamente guidata dalla mera scontroosità. Fin dalla fondazione, piuttosto, una narrazione interna ha plasmato la comunità e la sua autoconsapevolezza; tale narrazione è stata l'anticamera e il volano dello sviluppo identitario, sia in senso individuale che collettivo, garanzia di equilibrio e benessere mentale a seguito di uno dei più duri esempi di trauma interculturale. La lunga ricerca sul campo che ha portato a questo lavoro è iniziata nel 2012; da allora, questa piccola realtà ha conosciuto un relativo aumento di notorietà al di fuori dell'ambiente accademico o strettamente linguistico: stampa non specializzata (El País, BBC, etc.) e programmi televisivi (persino lo spin-off del noto reality show Pechino Express) hanno infatti iniziato a dedicare alcuni servizi all'"italianità" di Chipilo, unica nel suo genere. Il presente lavoro si propone di esaminare come questa connotazione non sia solo l'espressione genuina di un'italianità che gli immigrati hanno saputo salvaguardare nel corso dei decenni, ma piuttosto il risultato di un lungo e faticoso processo collettivo, fortemente voluto e ricercato. Nelle pagine che seguono, si cercherà infatti di sostenere la tesi secondo cui una

*redemption narrative*, levigata da decenni di maree contrarie, è stata il collante che ha fissato tre fattori ineludibili e quasi contraddittori: un desiderio, una speranza di italianità, a volte mal riposta, l'inconfutabile messicanità formale e, infine, un'identità veneta che scorre non solo nelle vene, ma, soprattutto, tra le parole delle filastrocche, dei miti e delle leggende, nelle chiacchiere tra amici, nelle insegne e nei manifesti per strada, e, infine, nella sfera più privata dei pensieri personali. La storia di Chipilo, essendo geograficamente chiusa e limitata nel tempo - come se fosse uno studio di laboratorio condotto in vitro - è un esempio particolarmente adatto per un'analisi narratologica della ricostruzione di un'integrità narrativa a seguito di un trauma interculturale. Le orme lasciate dall'incredibile viaggio dei chipileños ci permettono di ripercorrere passo dopo passo i valori coesivi, a livello cognitivo, della costruzione biografica del sé, svelando i meccanismi di significazione alla base del benessere psicologico. Con traumi interculturali non ci riferiamo solo a quelli creati dal contatto di due o più culture di provenienza, ma, in modo più olistico, ai traumi che seguono un cambiamento geografico e culturale: un'alterazione delle abitudini, un incontro con l'alterità (il luogo e le persone circostanti), uno scontro con una nuova semiosfera. Lo studio riguardante l'attività di storytelling della comunità di Chipilo è stato condotto seguendo un'indagine su due livelli: I) un'analisi di "Grandi e Grosi da Chipilo. Los Cuah-tatarames de Chipiloc", un testo fondativo che ripercorre la storia della colonia e dei suoi abitanti, definito da alcuni "la bibbia di Chipilo" per l'imponente sforzo nel tentare di riassumere la loro memoria storica; II) una ricerca sul campo che ha permesso di cogliere aspetti peculiari, dal dialogo con i locali ai segni semiotici presenti su cartelloni pubblicitari, manifesti, vetrine, messali, etc. incluse le modalità di comunicazione culturale; questo doppio livello permette di individuare sia la linea orizzontale che quella verticale del processo di significazione, in cui l'identità narrativa si trova rispettivamente a 1) ribadire i propri valori fondanti nel presente e 2) ricucire le proprie radici rendendo coerente la propria biografia. In ambito semiotico, l'oggetto di analisi è costituito dal modo in cui queste tracce diventano un sistema, dalla serie in cui entrano, dall'amalgama che creano, dalle relazioni che le collegano e dal modo in cui danno identità a chi le usa (Lorusso, 2010 p. 21). in grado di delineare come un'intera nuova narrazione possa prendere vita, come da segno meramente informativo possa diventare, introiettato attraverso le pratiche culturali, prima manifestazione semiotica e poi vera espressione identitaria di un gruppo.

## 5.2. Elementi Strutturali della Narrazione

"Grandi e Grosi da Chipilo. Los Cuah-tatarames de Chipiloc. L'odissea di una comunità" è un libro di quasi 300 pagine a cura di J. Agustín Zago Bronca e Gianluigi Secco, pubblicato nel 2004 grazie allo sforzo congiunto delle associazioni culturali di Segusino (TV) e Chipilo; in esso sono raccolte leggende, filastrocche, canti popolari, spartiti e perfino le ricette tradizionali che hanno accompagnato i coloni e i loro discendenti nel primo secolo di insediamento messicano. Ma non sono queste le

caratteristiche che rendono questo testo peculiare: qui, infatti, l'autore ripercorre dettagliatamente la storia della comunità chipileña, dalle condizioni pre-partenza ai giorni nostri, avvalendosi dell'ausilio di testi precedenti, redatti da storiografi locali, o di materiale tramandato oralmente generazione dopo generazione. Fin dalla prefazione, a cura di Secco, risultano già evidenti alcuni aspetti che si dimostreranno centrali: un'autobiografia comunitaria che assume quasi i tratti di una confessione o di un testo celebrativo, l'imprinting eco-performativo menzionato nel capitolo precedente e ciò che più allontana lo storytelling di Chipilo da quello perpetuato nel caso studio Chubutense, vale a dire la quasi totale assenza degli autoctoni tra i personaggi menzionati.

*Il libro di Zago sembra possedere quasi il canone di una confessione: per gran parte delle sue pagine ha l'aria di essere la bibbia chipileña; è corposa e odora di celebrazione, persino nella parte in cui si descrivono le tradizioni superstiti; è un profumo buono, nulla da dire, poiché mostra le fondamenta del gruppo, i capisaldi del riscatto la forza della condivisione; d'altra parte lascia trasparire l'inquietudine di chi, dopo un grande sforzo, calata la tensione, si sente un po' svuotato e perplesso, di fronte ad una nuova situazione che gli consente di vedere attorno a sé ciò che prima non riusciva a cogliere se non marginalmente, ovvero gli altri; non nel senso fisico, beninteso, ma in senso culturale. (...) La difesa a oltranza della chipileñità, ancorché soddisfare l'orgoglio dei paesani e di chi in Italia li ha riconosciuti riacciando i doverosi legami parentali, parrebbe altrimenti condurre questa storia ad un ambiente asfittico, a una prigionia intellettuale, anche se apparentemente bastante a sé stessa. Nel mondo culturale di Chipilo, descritto da questo libro ma verificato anche per esperienza diretta, risultano pressoché assenti gli indigeni che, quando valutati, restano comunque i Cicét mansueti e timidi, adottati a Chipilo per le faccende domestiche o come manovalanza per le fabbriche (Zago Bronca & Secco, 2004, p. 11)*

La valenza etica che si cela dietro una ricostruzione storica e identitaria chiaramente non immune da soggettivismi e prese di posizione, rende davvero quest'opera un "testo sacro" attraverso cui farsi accompagnare nell'analisi dell'intero processo di storytelling, capace di ripristinare l'integrità narrativa colmando distanze geografiche e temporali.

*Questa bibbia chipileña ha perciò un senso preciso e non rappresenta solo un punto di arrivo per quella Comunità, ma soprattutto uno di partenza per tutti, compresi quelli che stanno di qua del mare (ibidem, p. 11)*

Non è solo Secco, nella sua prefazione, a menzionare un possibile narratario oltre alla comunità stessa, ovvero “quelli che stanno di qua dal mare”, bensì anche il traduttore, Angel Martin Berra, conosciuto come “il Padre messicano”, recentemente scomparso, che lo definì:

*un libro che, in avvenire, servirà di riferimento ad altri ricercatori e storici (p. 16)*

Fino a quando è l'autore stesso, Zago Bronca, a specificare a chi è rivolta quest'opera e perché sia stata redatta:

*fra i tanti miei propositi c'era anche quello di scrivere le mie esperienze. Ma non mi fu possibile realizzarlo fino al 1981, anno in cui io e la mia famiglia trasferimmo la nostra residenza da Città del Messico a Chipilo. Questo cambiamento provvidenziale mi offrì l'opportunità e il tempo per maturare il piano di lavoro e completare le mie ricerche (...) voglio augurarmi che a Chipilo aumenti l'interesse di preservare la storia, le tradizioni e le manifestazioni culturali che sono proprie ed esclusive della sua gente. Penso che sia conveniente per Chipilo, anche sotto l'aspetto economico e turistico, conservare ed esibire le espressioni della propria cultura e realtà. Io so che ci sono altri documenti, alcuni in pratica nascosti ed inaccessibili per chissà quali gelosie familiari, altri in mano alle autorità politiche ed amministrative. So anche che nel presente libro mancano molti elementi che io non conosco, ma noti ad altri; alla stessa maniera so che esistono altre versioni dei fatti, altri testimoni importanti, racconti e punti di vista differenti. Ma so anche che, se lo studio e la conservazione di tutti questi valori non trovano appoggio nell'interesse comunitario, e non acquistano le dimensioni di un vero patto collettivo, alla fine, i valori distintivi di Chipilo, come comunità messicana con delle caratteristiche etniche e culturali proprie ed esclusive, finiranno per sparire nel nulla (p. 30-31).*

L'autore risulta quindi distante dai fatti narrati, ma solo cronologicamente: il coinvolgimento con essi risulta fin da subito chiaro, in quanto figlio e nipote di chi quelle vicende le ha vissute, e testimone diretto di ciò che la Comunità è diventata negli ultimi decenni. Introdursi così al lettore schiaccia la distanza sia verso di esso, esponendosi in prima persona, sia verso gli eventi, chiarendo il perché possa arrogarsi il diritto di trattare questi temi. Già da qui, come menzionato da Secco, Zago Bronca assume i toni di una vera e propria confessione:

*Io sono nato in Messico nel 1935. Mio padre, Silvio Zago Mazzocco, era figlio di genitori messicani e nipote d'immigranti italiani arrivati in questa terra già maggiorenni. Mia madre, Maria Branca Spezia, era figlia d'italiani emigrati da piccoli (...) I miei otto bisnonni erano (...) I due nonni materni nacquero (...) e i paterni (...) durante la rivoluzione messicana, mia nonna si era guadagnata la protezione di uno dei 'generali' guerriglieri a cui cuciva i vestiti (p. 26)*

che accompagna le tappe della sua intera vita, da ragazzo:

*Anche le domeniche ci portavano, a turno, a Puebla. Dopo aver fatto le spese, ci sedevamo al ristorante dei cinesi a fare colazione, e poi andavamo al cinema per goderci la matinée, che dovevamo imparare a memoria perché dopo, in casa, ci obbligavano a raccontare il film a tutta la famiglia (p. 27).*

*Viste a distanza di tempo, me ne rendo conto ora, le feste di allora erano una miscela di tradizioni. Allo stesso modo in cui la birra messicana aveva spiazzato radicalmente il gusto per il vino d'Italia, così si intercalavano i moles poblanos col pollo all'italiana; le chalupas con le frittelle e i crostoni; le memelas e tlatloyos con la polenta; i pozoles con il minestrone; le tortillas, molotes e tamales con la boia e con i suji. Nello stesso modo, il giorno di Natale continuavamo ad appendere il calzino o la calza davanti al presepio, nel mentre partecipavamo con gioia alle posadas mexicanas. Così come organizzavamo il bongiuro del primo giorno dell'anno nuovo o il rigoletto a Pasqua, ugualmente godevamo delle charreadas e degli jaripeos e delle lotte di galli (p. 28).*

e da adulto:

*Il progresso e lo sviluppo di questi paesi è stata una delle esperienze più forti della mia vita. Li conobbi nella mia giovinezza quando, nel 1960, avevo venticinque anni; vi tornai per tre anni, per poi rientrare in Messico, dopo sei anni d'assenza, nel 1969, a trentaquattro anni. Ebbi la fortuna di ritornare in Italia un'altra volta, nel 1992, a cinquantasette anni compiuti. (...) i fanciulli mi stupirono ancor di più seppellendomi di domande specifiche sul Messico (p. 137)*

Sempre con un focus nei valori del sacrificio e del duro lavoro:

*I lavori di casa hanno costituito il mio tirocinio per la vita, con le lezioni pratiche della fatica, della frugalità, del profitto e risparmio delle risorse, dello sforzo, della disciplina e l'ordine, della tenacità negli scopi, del rispetto e ubbidienza a tutti gli anziani, anche se non appartenevano alla famiglia (p. 26).*

Confessione che, a tratti, sfocia nell'agiografia, creando la prima di molte narrazioni *verofinte*, in questo caso a partire dal soprannome che dà il titolo al libro, Los Cuah'tatarame de Chipiloc. I coloni, visti con gli occhi dei piccoli e bassi abitanti del luogo, venivano chiamati così soprattutto per motivi strettamente fisici:

*Sentì pure come gli indigeni chiamavano i coloni da poco arrivati los cuah'tatarame di Chipiloc, che nella lingua della regione significa 'gli uomini alti e robusti di Chipilo'. Lui associava questo soprannome all'immagine che gli stranieri gli avevano lasciato impressa la mattina in cui li aveva visti per la prima volta. L'immagine di un tronco alto e secco, che nel suo dialetto chiamano cuah'tla (p. 23).*

eppure l'autore tramanda che ciò era dovuto a ben altro, ovvero all'alto calibro del loro assetto morale e culturale:

*'Uomini alti e robusti', dissero loro, alludendo in modo diretto e specificamente alla loro altezza, alla loro corporatura robusta ed alla loro forza muscolare. Col passare degli anni questi immigranti dimostrarono altre forme di grandezza più importanti e valide, come avremo modo di verificare nelle pagine del libro. È un fatto che la struttura fisica dei popoli tende a livellarsi, tuttavia la statura dello spirito, che si forma con l'onorabilità dei costumi, con la rettitudine dei*

*comportamenti e con l'aumento della cultura, dipendono unicamente dalla volontà individuale e collettiva. Ed è in questo che le persone e le comunità corrono il rischio di restare nane. I messicani chiamarono i coloni cuah'tatarame di Chipiloc perché la loro grandezza fu soprattutto di ordine morale e culturale e lo dimostrarono nel modo in cui seppero portare a termine rimpegno assunto col governo del Messico (p. 24).*

L'autore spesso dismette i panni del narratore "storiografo", distaccato, per esporsi in prima persona quale essere umano che emette giudizi, considerazioni e perfino che condivide intimamente i propri timori. Così facendo annulla la distanza che intercorre tra sé e il narratario, chiamato quasi ad essere suo complice in un gioco di ruoli in cui si dà per scontato che vi sia un comune senso di appartenenza, meccanismo che non a caso viene attivato soprattutto laddove sia necessaria una approvazione esterna o popolare riguardo considerazioni di stampo etico, in cui si ritrova a giustificare quanto dice.

*Sostengo quindi con forza la tesi secondo cui (p. 46)*

*Riporto testualmente il paragrafo (p. 99)*

*Mi azzardo ad affermare (p. 101)*

*Quando penso al futuro di Chipilo, confesso che (p. 137)*

*Così immagino Chipilo tra pochi anni (p.138)*

*Ma soprattutto auspico che (p. 138)*

Addirittura coinvolgendo direttamente il lettore, in questo caso con pungente e comprensibile sarcasmo:

*Davvero c'era bisogno di stranieri! Non vi pare? (p. 67)*

Spesso con una retorica di fondo che permetta di agganciarlo emotivamente, attivandone l'empatia:

*Di fronte a queste cifre pensiamo all'angoscia di quei capifamiglia, incapaci di produrre pane sufficiente per i loro figli e perseguitati dallo spettro di un tragico futuro (p. 96)*

Mostrandosi, in ogni caso, tutt'altro che onnisciente:

*Ho ascoltato molte volte il racconto su questi incontri, che forse si svolsero effettivamente (...) In mancanza di prove, credo comunque che (p. 121)*

I personaggi della storia, seguendo l'arcatura redentiva che verrà analizzata nel prossimo paragrafo, passano da una forma pressoché totale di anonimato ad essere menzionati ognuno con le proprie caratteristiche, la propria occupazione o il ruolo svolto negli eventi che hanno segnato un'epoca. Se infatti all'inizio vengono appena accennati i cognomi, per mostrare che si trattava di nuclei famigliari legati tra loro, in tutta la fase di contaminazione - soprattutto quella riguardante "truffatori", "mezze verità", ed "inganni" (loro sì caratterizzati) - i personaggi di questa storia, passivi nei confronti di una trama che non avevano scelto, risultano del tutto anonimi. Solo con l'avanzare della trama di redenzione, con le battaglie poi entrate nel mito, con il riconoscimento dei propri sforzi e la fine delle sofferenze, essi abbandoneranno l'anonimato per riscoprirsi protagonisti:

*Giacomo Berra, eletto unanimemente capo della difesa (...) i fratelli Bronca e a suo zio Bernardo Spezia (...) il rapinatore di vacche Juan Uvera (...) la sentinella Angelo Zanella (...) Ci furono diversi feriti, tra cui lo stesso Giacomo Berra, e un morto, un ragazzo minorenne, di cognome Lavazzi (...) I nomi di coloro che avevano dimostrato più coraggio e temerarietà durante la battaglia, furono ripetuti a tal punto da renderli leggendari: Giacomo Berra, Angelo Zanella primo, Angelo Zanella secondo, Angelo Bortolotti, Antonio Vanzin (detto il Tremendo), Antonio Colombo (detto il Gobbo) ed altri. (p. 121-123). I direttori del cantiere furono, tra gli altri: Leto Stefanoni, Eugenio Stefanoni, Angelo Berra, Giovanni Orlanzino, Giuseppe Zevenello e alcuni ragazzi, come Pietro Berra (...) Padre Francesco Mazzocco, il primo chipileno ordinato sacerdote (...) il professor Casiano Rincon (...)*

I personaggi menzionati, in ogni caso, 1) saranno sempre secondari e funzionali alle gesta dell'unico vero protagonista, che è la comunità nella sua interezza, 2) provengono dall'in-group, quasi mai si tratta di autoctoni, i quali non hanno nomi, e - come vedremo nel terzo paragrafo - vengono sempre trattati come massa indistinta, anche quando iniziano i matrimoni misti. Sono pochi i casi in cui appaiono come personaggi reali della trama, con un nome e un cognome:

*Nei resoconti della colonia si parla espressamente solo di un messicano, Miguel Sanchez, proprietario di una casa in Chipilo (p. 87).*



### 5.3. Storia di Redenzione

#### 5.3.1. Inizio: Esposizione e falsa soluzione

Nella seconda metà dell'Ottocento la situazione economica della zona Trevigiana, storicamente agricola, era complicata: i ricchi mercanti possedevano gran parte del territorio e gli abitanti del luogo, a causa delle divisioni ereditarie, si trovavano spesso costretti a lavorare la terra di un padrone.

*Quando la potente repubblica di Venezia ingrandì i suoi domini (...) i ricchi commercianti veneti comprarono grandi estensioni di terra per creare fattorie e ville di campagna (...) I paesi e i villaggi tradizionalmente agricoli furono emarginati economicamente e socialmente (...) e la gente fu costretta (...) per sfruttare al massimo la scarsa disponibilità di terra coltivabile, a costruire le case (...) sovrapponendo le stanze ad uso abitativo con quelle destinate agli animali (...) col passare degli anni la popolazione crebbe e la proprietà della terra si frantumò per le divisioni ereditarie, a tale punto che, nell'anno 1880, nella zona prealpina solo il 50% delle famiglie era proprietario di terra, mentre il rimanente 50% era costituito da manodopera mezzadrile lavorante nelle terre dei grandi proprietari (...) non c'era un'equa divisione delle proprietà; esistevano solo il latifondo o la piccola proprietà. E tutti, senza eccezioni, erano soggetti al pagamento delle tasse (...) La campagna produceva ricchezza per pochi e miseria per molti (...) Durante il dominio austriaco, l'Impero considerò il Veneto come una provincia lontana, dalla quale trarre profitti, ma senza fare investimenti per creare capitali produttivi (p. 37);*

La situazione non parve migliorare neppure dopo la fine del dominio austriaco, con l'annessione del Veneto al Regno d'Italia: solo negli anni 1880-85, secondo l'autore, sorsero infatti le prime cooperative agricole e marittime, i caseifici sociali ed altre organizzazioni. È importante però evidenziare queste condizioni specifiche di gestione delle terre e della sopraffazione economica nei confronti dei lavoratori in quanto non è solo la base di partenza per una storia di riscatto, quanto elemento di confronto, in seguito, con le classi sociali più svantaggiate una volta giunti in Messico. Rimanendo in Veneto è importante evidenziare come, intorno al 1880, vi fu peraltro in concomitanza la perdita di numerosi posti di lavoro in Austria e l'incapacità di reggere il peso della concorrenza a danno dei prodotti veneti da parte di quelli di altre regioni più avanzate, come la Lombardia e il Piemonte (Zago Bronca & Secco, 2004). Non furono però gli unici motivi che, secondo giornalisti e

pensatori italiani, contribuirono all'esodo: diverse sono le cause ipotizzate nel tempo, dalle inondazioni alle epidemie, dall'inganno perpetrato da coloro che presentavano l'America come il paese della cuccagna al rifiuto di accettare un paese con stridenti contrasti tra ricchi e poveri, fino alla mancanza di una "coscienza patriottica". Certamente furono svariati i fattori che spinsero interi villaggi ad andarsene (ad esempio venne davvero riportata una grande inondazione nel 1882, ma colpì Segusino e i paesi vicini nel mese di settembre, quando, cioè, le famiglie fondatrici di Chipilo erano già partite per il Messico) ma:

*furono soltanto il movente secondario dell'unica e grande causa principale: la povertà delle risorse per sopravvivere e la certezza che questo problema non avrebbe avuto una soluzione a breve termine (p. 39)*

In quanto, secondo la propria narrazione, la causa determinante fu principalmente

*la crisi radicale del sistema agricolo italiano che, insieme alla sproporzionata crescita della popolazione, provocò l'indigenza dei contadini fino ad arrivare a livelli insopportabili. È per questo che già dal 1870 i contadini veneti cominciarono ad emigrare verso il continente americano (P. 40)*

Nel piccolo villaggio di Segusino, nel 1880, già si annidano però le caratteristiche che li porteranno ad una storia di redenzione, i semi del loro lieto fine. Nella povera campagna veneta dei tempi, ogni capofamiglia doveva conoscere, oltre alle occupazioni agricole, i mestieri di muratore, falegname, idraulico, calzolaio e persino veterinario, mentre la donna non solo svolgeva i compiti della casalinga esperta in cucina, ma anche in economia domestica, ricamo, dottrina cristiana, pronto soccorso e infermeria. Entrambi dovevano sapere come fare il vino e le salsicce, come produrre e stagionare il formaggio, come conservare la frutta, la carne, la farina e le verdure, etc. I motivi per intraprendere quel viaggio erano molti, con la povertà e la mancanza di risorse a rendere necessario un cambiamento così radicale e traumatico, ma la tempra e il coraggio nell'affrontare ogni avversità già facevano parte dello spirito di queste popolazioni, che non avevano però fatto i conti con la propria ingenuità, almeno stando a come gli eventi sono stati poi tramandati. Erano infatti stati convinti da agenti (che guadagnavano percentuali sull'"importazione" di manodopera, come la ditta Francesco Rizzo di Genova o la Gaetano Rovatti di Livorno) che in Messico avrebbero trovato condizioni molto migliori e che avrebbero potuto scrivere nuove pagine di una vita piena di privazioni. Attraverso contatti personali, questi agenti, specialisti in materia di immigrazione, percorsero città e villaggi del Veneto

a partire dal 1870, spingendo con la loro propaganda la forza lavoro verso Stati Uniti, Argentina e Brasile e, dal 1881, verso il Messico,

*dove l'argento si trovava a fior di terra e la campagna era adatta ad ogni tipo di coltivazione (p. 43).*

Agenti che:

*non sempre operavano nella legalità e ingannavano facilmente le persone con false promesse di salari elevati (...)*

Al punto da rimanere nella bocca dei chipileños fino ai giorni nostri:

*L'argomento relativo a quei bugiardi, che avevano ingannato la gente con la promessa di far ottenere buone ed abbondanti terre e ricchezze rapide e facili, era frequente nelle conversazioni quotidiane della famiglia e nelle chiacchiere cogli amici. L'amara satira è rimasta sintetizzata nelle metafore a tinte universali che venivano collegate alle promesse di questi furfanti, circa i fiumi d'argento che c'erano in Messico o circa gli alberi che producevano salami (p. 44)*

Gli agenti coinvolti in quelli che l'autore definisce "scambi di bestiame" umano ottenevano grandi benefici, sia in denaro che in terra fertile, mentre il profilo che cercavano doveva essere:

*cattolico praticante e devoto, sposo fedele e buon capofamiglia, cittadino esemplare per la sua laboriosità congenita, per la sua onestà a tutto tondo, per la sua assoluta ubbidienza alle autorità, per l'interesse nullo nelle questioni politiche e con tante altre virtù che sembravano estratte dai martirologi cristiani (p. 67).*

I coloni di cui ci occupiamo partirono da Genova nella prima metà di agosto del 1882, sulla nave Atlantico, in un viaggio che durò tra i trenta e i quaranta giorni. Per una popolazione sedentaria, cioè non nomade, questo fu già un primo grande trauma, abbandonare tutto e passare tanto tempo in mare, lontano da casa. Un secondo grande trauma si manifestò poco dopo, in quanto in Messico le condizioni dell'area rurale mostravano dinamiche vicine a quelle da cui erano fuggiti: fondamentale, nelle campagne messicane, era la proprietà del latifondo, con la quale il proprietario raccoglieva i frutti del lavoro dei braccianti in cambio di una paga insufficiente e senza investire nel miglioramento tecnico. All'epoca circa 300 persone avevano il controllo di quasi 2000 ettari di terra, acquistati a prezzi irrisori: questi proprietari terrieri concedevano ai nuovi coloni di lavorare quelle terre, ma

dovevano pagare gli strumenti e le condizioni "favorevoli" in cui il governo messicano li aveva messi; così facendo, i Chipileños cominciarono ad accumulare un debito, non proporzionale al reale costo di vendita, che qualcuno di quel primo gruppo impiegò anni, se non decenni, a saldare. La diffusa convinzione di aver lasciato la padella per cadere nella brace ("Salir de Guatemala y entrar en Guatepeor", cfr. CVC, 2008) portò alcuni ad abbandonare la colonia molto presto. Il senso di impotenza era più vivo che mai, ora che si trovavano dall'altra parte del mondo. La scelta estremamente agentiva di affrontare questa enorme sfida oltreoceano - con lo scopo di migliorare le proprie condizioni di vita - si era rivelata non essere la soluzione ai loro problemi, quanto una "falsa soluzione": ripensando a ciò che avevano lasciato, alle speranze malriposte, si resero conto di non essere, come pensavano, autori del proprio destino, quanto piuttosto meri strumenti delle narrazioni altrui - come evidenziato dal ricorso a termini quali "bugiardi", "furfanti", e dalla ripetizione del verbo "ingannare", coniugato in ogni modo e tempo - il cui l'unico scopo era il guadagno:

*L'aridità, quasi desertica delle terre, che determinò dei poverissimi raccolti a seguito delle prime coltivazioni, fu un fatto reale. Inevitabile fu fare il paragone tra l'ottenuto e quello che avevano lasciato in Italia, ma soprattutto tra quello che era stato promesso e ciò che era stato loro dato. La convinzione d'aver lasciato la padella per cadere nella brace per colpa degli agenti bugiardi, determinò, per qualcuno, la decisione di abbandonare la colonia già nei primi anni, per cercare altre strade, fatto che sarebbe poco probabile se gli emigrati non si fossero sentiti ingannati (...) erano, infatti, gente di campagna che portava con sé gli attrezzi agricoli, non cittadini estranei alla rude vita dei campi e neppure avventurieri in cerca di una ricchezza facile e immediata. Sapevano che cosa li aspettava e, ciò nonostante, si sentirono ingannati a tal punto da preferire la via sconosciuta alla triste realtà (p. 45).*

Chiarendo esplicitamente la propria inconsapevolezza, vittime sia in patria che oltreoceano:

*D'accordo con questi riferimenti, possiamo affermare che le famiglie fondatrici di Chipilo subirono frodi e truffe da parte loro. Prima che partissero dall'Italia furono vittime di operatori disonesti che, approfittando della loro buon fede, fecero loro paga e vitto e viaggio a prezzi spropositati, ben sapendo che non ne avrebbero patito conseguenze. Infatti gli emigranti pagarono per paura che il viaggio verso il Messico fosse cancellato, dopo che avevano venduto i loro beni*

*e abbandonato i paesi d' origine. Stabiliti a Chipilo, progressivamente si accorsero che anche in Messico c'erano dei personaggi che, come gli agenti italiani, consideravano il progetto del Governo messicano come una buona opportunità per arricchirsi. (...) i coloni erano stati obbligati a pagare per ogni ettaro, tra € 3,50 e € 7,00 invece di € 1,25 come era stato loro promesso; che invece di ricevere subito i sei ettari convenuti gliene fu dato soltanto uno; che in sei mesi trascorsi non gli erano stati dati né attrezzi, né bestiame, né utensili (p. 104).*

Eppure sempre guidati da onestà e perseveranza:

*In loro, però, esisteva ancora la speranza di ricevere un compenso e l'idea che il sacrificio avrebbe poi avuto un premio: l'unico beneficio, se così lo si può definire, fu l'esperienza acquisita nel dover convivere col pessimo modus operandi degli amministratori pubblici del nuovo paese (p. 105).*

La percezione è che non fosse loro permessa alcuna voce in capitolo. Il loro ruolo nella storia era, e doveva rimanere, marginale: come descrive bene l'autore, quando stavano al loro posto, lavoravano e si comportavano bene venivano lodati come i 'santi coloni' che il governo, nella sua visione provvidenziale, aveva portato come salvatori dell'agricoltura. Quando invece qualcuno iniziava ad alzare un po' la voce per lamentarsi e denunciare le arbitrarietà commesse da parte di qualche dirigente messicano nelle colonie, allora venivano presentati come stranieri indesiderati che pagavano con l'ingratitude gli 'enormi sforzi' fatti dal Messico per aiutarli. A dimostrazione che la loro voce scompariva dentro quella dominante di chi li aveva raggirati,

*non fu però mai detto, dato che quella informazione non doveva essere pubblica, che i coloni furono costretti a lavorare per ben dieci anni come fossero stati agli arresti domiciliari, per ripagare le terre che erano state loro vendute (e qui parliamo di Chipilo) ad un prezzo dieci volte più elevato di quel che costavano, pagando così ampiamente gli 'enormi sforzi' fatti dal governo nei loro confronti! (p. 68)*

Questo accidente di percorso sarà qualcosa con cui i protagonisti dovranno fare i conti e con cui scendere a patti nel secolo e mezzo successivo.

### 5.3.2. Svolgimento: Scontro e Lotta

Trovandosi di fronte a questo *turning point*, la scelta ricadde sul rimboccarsi le maniche e cercare di trarre il meglio dalla situazione: in altre parole, andare avanti. Come scrisse un corrispondente del giornale *El Dia* della città di Puebla, nell'edizione del 19 settembre 1883, “quelli che si sono stabiliti a Chipilo dovranno lavorare molto per guadagnarsi un insufficiente sostentamento. La terra lì è troppo povera, arida, senza alberi e bruciata dal sole, perché nessuna collina la protegge dai venti del nord che arrecano danni alla valle meridionale di questa capitale (...) perché quelle terre non offrono nessun futuro ai coloni (p. 75). Questa testimonianza è confermata dagli anziani di Chipilo: terre aride, sterili e mai concimate, piene di pietre, dure e paludose. Nessuno le voleva, e chi sceglieva di restare, non potendo appellarsi al governo e non avendo soldi per andare altrove o tornare in Italia, era quindi costretto a produrre qualcosa. Non fu una scelta semplice, e non è un caso se iniziarono a circolare leggende per impedire di guardarsi indietro, una piccola mistificazione della realtà che riguardava l'epico viaggio dall'Italia. La nave utilizzata per attraversare l'oceano era in buone condizioni, aveva un peso di 1400 tonnellate, un registro di prima classe, era comandata dal capitano Gaggino e aveva percorso molte rotte verso il Sud America. Tuttavia, cominciarono a circolare voci sul fatto che la nave dei loro antenati aveva affrontato quel primo viaggio malconcia, e che sarebbe perfino affondata dopo la sua ultima tappa a Veracruz, tanto che i suoi resti si potevano ancora intravedere nelle acque del porto. Era come attraversare il Rubicone per Cesare o bruciare le navi per Cortez, spiega l'autore: da lì non si tornava indietro" (p. 106). Questa leggenda viene confermata anche dal traduttore che aggiunge di averla sentita direttamente dalle labbra del bisnonno, del nonno, del padre e della madre quando era piccolo, tanto da colpirlo particolarmente per la frequenza con cui la raccontavano, peraltro, soprattutto il bisnonno, con le lacrime agli occhi. (ibidem). Era infatti stata tramandata di padre in figlio con grande emozione, ma probabilmente era stata inventata di sana pianta, incoraggiando in qualche modo i contadini a dimenticare definitivamente il passato e ad affrontare il futuro nel migliore dei modi, sperando, se non altro, di accumulare abbastanza denaro per tornare a vedere la propria terra. Negli anni 1888-1890, la colonia iniziò in effetti a consolidarsi, grazie soprattutto a due fattori fondamentali: in primo luogo finirono i cambiamenti e i movimenti, così dei coloni come dei dirigenti; in secondo luogo, quelli che rimasero decisero di giocarsi il tutto per tutto e di scommettere con la sorte il piccolo patrimonio che avevano accumulato lavorando quelle terre che gli indigeni avevano abbandonato perché sterili. Tutto questo sarebbe stato molto difficile da accettare, se fosse stata possibile una via di ritorno. Si ritrovarono infatti sul gradino più basso della scala sociale e, come vedremo nel prossimo paragrafo, a dover fare i conti con "vicini" molto diversi da loro. Cominciò allora a circolare un'altra storia, probabilmente un altro meccanismo di autoprotezione: la fattoria che avrebbero dovuto acquistare non era Chipilo, ma una più ricca e fertile,

rubata da un ambizioso politico messicano. La leggenda prevedeva che, prima o poi, lavorando duramente, sarebbero riusciti a riconquistare la terra a cui avevano diritto. Le basi per una perfetta narrazione del riscatto c'erano già.

Essendovi solo una vecchia fattoria, i nuovi arrivati cominciarono a dormire accalcati nelle stanze e nei salotti di questa tenuta, separati da lenzuola appese, per dare alle famiglie un po' d'isolamento e intimità. Non appena falegnami e muratori completavano le prime case, le famiglie iniziarono a uscire dalla fattoria e a poco a poco prese forma il primo insediamento. C'era solo un pezzo di terra comprato da ogni capofamiglia che, in base al contratto stipulato col Governo, dopo dieci anni di lavoro, diventava di proprietà, insieme a qualche capo di bestiame, all' aratro, ai semi e “alla benedizione di Dio” (p. 67). Fin dai primi anni era comunque chiara la tempra di chi aveva deciso di rimanere: l'ispettore Sierra Mendez, in un telegramma del 26 settembre 1882, qualificava i coloni di Chipilo come 'notevoli' per il loro ordine, la moralità e l'ubbidienza (p. 95), e dopo i fatidici dieci anni, tra il 1892 e il 1896, come si legge in un rapporto della Segreteria del Fomento, i visitatori che si recavano in queste terre rimanevano piacevolmente impressionati:

*“La pulizia che possiedono le case, le mura bianche e le porte e le finestre verdi, danno un aspetto gradevole al paese”. (p. 99).*

Tutto questo avvenne al netto di molte altre difficoltà qui non citate, come lo scarso reperimento di utensili fuori da quelli che si erano portati con sé nel viaggio in nave, le problematiche con il tipo di coltivazione o la mortale epidemia della Grippa Spagnola (p. 125), eppure tutto era stato affrontato con lo spirito di chi sapeva che con il duro lavoro sarebbero finalmente arrivati quell'equilibrio e quella serenità tanto desiderati. A poco a poco, durante i primi vent'anni, avevano infatti

*(...) dimostrato ubbidienza alle autorità e una disciplina sul lavoro capace di trasformare il deserto in giardino; avevano costruito un insediamento umano dignitoso e perfino molto gradevole dal punto di vista architettonico, come affermò proprio il ministro del Fomento; avevano consolidato un'attività economica, agricola e industriale, i cui prodotti cominciarono ad essere famosi; avevano dimostrato capacità e volontà di risolvere i loro problemi dimostrando infine piena fedeltà verso il Paese che li aveva chiamati, senza perdere la propria identità (p. 115).*

Si tratta di un altro momento in cui sembra essere sopraggiunta una stasi, ora che si sono superate le difficoltà dei primi due decenni, eppure così non fu. Nel suo primo secolo di vita, pur dispersa

nell'arida provincia di Puebla, la comunità di Chipilo è stata infatti testimone, spesso in prima persona, di alcuni dei più importanti eventi storici che hanno toccato il Messico e l'Italia. Durante la Rivoluzione messicana, ad esempio, presunti ribelli passarono per la colonia, soprattutto tra il 1914 e il 1916. Non era la prima volta che i Chipileños dovevano affrontare una sorta di invasione: negli anni precedenti si verificarono diverse altre incursioni, probabilmente di briganti che non avevano nulla a che fare con i movimenti zapatisti, cui inizialmente i coloni diedero però la paternità delle scorribande. Un primo attacco avvenne il 24 febbraio 1912, poi di nuovo nel 1913: "Qui si mangia bene e ci sono belle ragazze" si diceva tra coloro che venivano a creare scompiglio in queste terre. Il tenore delle invasioni cominciò ad aumentare la sua gravità. I Chipileños, da semplici osservatori delle dinamiche sociali messicane, furono ben presto trascinati nel mezzo dell'azione. Ottennero, nel 1912, armi dal governatore di Puebla con la mediazione del Ministero degli Affari Esteri italiano, per quanto i loro nemici fossero probabilmente banditi e briganti senza alcuna affiliazione politica. Nel 1913 altri presunti *guerrilleros* passarono per Chipilo, chiedendo acqua, cibo e un po' di riposo; nell'agosto e nel novembre del 1914 lo stesso, e così via nel febbraio del 1925; alcuni di questi assalti avvennero senza armi a disposizione per proteggere il villaggio: le truppe irregolari lo saccheggiarono con danni stimati in 5000 pesos e si cominciarono a contare alcuni morti. Cominciarono anche a circolare racconti epici. "A poco a poco cominciarono a entrare nelle case, rubando quello che trovavano, distruggendo i mobili con i machete e facendo a pezzi materassi e cuscini alla ricerca di oggetti di valore; le famiglie in realtà nascondevano il denaro nel pozzo o lo seppellivano sotto il camino - larín - dove si faceva la polenta, altre preferivano nascondere nella soffitta - biavér - sopra la cucina come un falso tetto. (...) Si racconta che un vecchio con la barba lunga, per essersi opposto al furto del suo orologio e del suo giubbotto, fu trascinato per la barba dalla sua casa alla piazza, dove arrivò scorticato e sanguinante alla vista. Altri uomini sono stati insultati e feriti con i fucili e le fruste quando hanno cercato di opporsi al furto di animali e proprietà. Quando cominciarono a voler portare via le donne la situazione peggiorò: un brigante bloccò con una corda la figlia di Angelo Borlotti, la mise a cavallo per rapirla, ma la madre si oppose e la liberò. Un'altra donna, Teresina Crivelli, pare abbia dovuto lottare a mani nude contro un altro brigante, disarmandolo e gettando il fucile dalla finestra, poi afferrandolo per il collo con le unghie fino a farlo sanguinare e mordendogli un dito fino quasi a staccarlo. Il delinquente è stato preso a sassate mentre fuggiva dai vicini che erano accorsi allarmati. I Chipileños erano neutrali alla rivoluzione, ma condividevano gli ideali di una più equa distribuzione della terra: di fronte a questi soprusi, dovettero dotarsi di sentinelle, come Angelo Zanella detto il Gobbo". Nel '17 riuscirono a parlare con le autorità, come, pare, lo stesso Zapata, che avrebbe affermato che quei farabutti non erano da considerarsi suoi affiliati e consigliato di armarsi e difendere il Paese dai falsi rivoluzionari. Sembra addirittura che i Chipileños abbiano avuto la



possibilità di chiedere direttamente a Carranza, presidente della Repubblica che viaggiava nelle vicinanze, delle munizioni, ottenendo cento nuovi fucili e proiettili. Pertanto, nella prima metà del 1916, "era stata scavata una trincea in cima alla collina, per controllare il paesaggio circostante, e Giacomo Berra, nominato capo della difesa, si occupò dei piani strategici, e affidò ai fratelli Bronca e a suo zio Bernardo Spezia la fabbricazione di un cannone nella fucina del villaggio". La notizia della difesa armata rese più sporadici gli attacchi dei furfanti, fino al 25 gennaio 1917, quando il ladro di mucche Juan Uvera, ricordando i succulenti frutti delle rapine passate, con un manipolo di uomini si preparò all'attacco. La battaglia che ne seguì è diventata leggendaria, sostenendo che c'erano migliaia di uomini, quando invece erano solo centinaia; in ogni caso, la sproporzione era grande, dato che a Chipilo c'erano ottantanove difensori, almeno così è stato tramandato. Prima del tramonto del 24, la sentinella Zanella vide una grande concentrazione di uomini a piedi, così sparò dei colpi in aria e cominciò a suonare la campana, ma quella notte, a parte i fuochi accesi dalle rispettive formazioni, non accadde nulla. Al mattino il cannone fermò alcuni tentativi di entrata, ma presto si surriscaldò fino a diventare inutilizzabile, e anche le armi dovettero essere raffreddate tra un colpo e l'altro. Nella notte è stato fatto un rapporto sulle vittime e si è appreso della morte di un giovane trafitto da un proiettile vagante, ma non vi fu alcun danno materiale. Il giorno dopo ci furono feste e canti per celebrare la vittoria, persino un periodico italiano riportò in prima pagina il titolo "Il colpo dei Chipilo". Il Presidente della Repubblica, Carranza, chiamò addirittura Giacomo Berra per nominarlo generale (ibidem, p. 164; cfr. anche Zilli Manica, 1981) e dargli una mandria di cavalli per il Paese". Le leggende non smettevano di fiorire: uno degli assalitori sostenne che i Chipileños avevano vinto perché il santo patrono, l'apostolo Santiago, o lo stesso San Giovanni li aveva protetti camminando nella trincea con il suo cavallo dal manto bianco, altri dissero che c'erano schiere di anime del purgatorio che difendevano la trincea senza subire i colpi delle pallottole, e persino lo spirito santo sotto forma di colomba bianca volava sopra le loro teste: forse era il fumo dei cannoni e dei fucili, sommato alla forte credenza da entrambe le parti al Dio cattolico e a tutti i suoi santi.

*Abbiamo sentito anche la versione dei fatti da un membro della banda che attaccò Chipilo: egli sosteneva che i chilpileni vinsero perché il Santo Patrono (S. Giacomo Apostolo) li aveva protetti passeggiando nella trincea in mezzo a loro con il suo cavallo dal manto bianco. Nacquero diverse altre leggende che convinsero molti allora, e ancor' oggi fanno credere, che il 25 gennaio 1917 Chipilo ebbe una speciale protezione celeste (...) E oltre a S. Giacomo Apostolo, si sosteneva che per tutto il giorno i nemici avessero visto sul colle di Chipilo schiere di difensori - le anime del purgatorio - cui le pallottole non facevano*

*nulla, e pure una colomba bianca - lo Spirito Santo - che volava sulle loro teste per proteggerli. Si parlò addirittura di una nuvola celestiale che copriva i difensori nei peggiori momenti della battaglia, per nasconderli al nemico. Tutte suggestioni ingigantite, ma con un fondo di verità: il fumo dei cento fucili e del cannone in uno spazio così limitato come la cima del colle di Chipilo assunse, da lontano, le apparenze di un manto, del cavallo, di ali di colomba, e così via a seconda di chi guardava, ma tenendo presente che, sia attaccanti che difensori, nelle loro paure pregavano Dio e la Madonna allo stesso modo. Da allora in poi la battaglia di Chipilo divenne parte del mito e dell'epica locale, quasi quanto le epopee dei popoli antichi per il Messico. (p. 123-124).*

Ecco quindi che iniziano ad apparire i nomi dei singoli personaggi, ecco che iniziano a sorgere leggende che elevano a mito non solo le vicende della comunità, quanto dei singoli membri. Avevano trovato la maniera di far fronte alle incursioni nemiche, difendendo il proprio gruppo – metaforicamente incapsulando in una singola vicenda l’intera storia della comunità – ed era perfino sopraggiunto l’aiuto di un Deus ex Machina, la validazione di un mentore riconosciuto dalla Storia e dalla società, la divinità stessa della resistenza che dà l’incarico all’eroe (in questo caso la comunità dei chipileños) di imbracciare le armi:

*Ho ascoltato molte volte il racconto su questi incontri, che forse si svolsero effettivamente tanto da indurre qualcuno a descrivermi persino i lineamenti e la personalità di Zapata (...) che l'incontro (...) era avvenuto nelle vicinanze d' Acatepec, a circa tre chilometri da Chipilo, e che, dopo aver ascoltato le lagnanze, Zapata aveva affermato chiaramente che i gruppi di furfanti in discussione non erano da considerare suoi affiliati dato che egli, per primo, non permetteva l'indisciplina all'interno dei suoi eserciti. Anzi, aveva consigliato loro di armarsi e difendere il paese da quei falsi rivoluzionari che recavano un gravissimo danno alla credibilità della legittima lotta (p. 121)*

Lo scontro rimase nella memoria di tutti per decenni: i Chipileños cominciarono a risvegliare un orgoglio italiano che li fece sentire vicini e parte della resistenza dei loro fratelli del vecchio continente che stavano affrontando la Prima Guerra Mondiale. Negli anni successivi, con l'avvento del fascismo in Italia, questo senso di unità verso il proprio passato idealizzato venne perfino esaltato: vennero inviati degli emissari in Messico per far sentire i coloni parte di un progetto più grande, e quando arrivarono nella colonia - nel 1924 dopo un lungo viaggio a bordo della Nave Italia - ad accoglierli c'era una grande folla di Chipileños, con bandiere e gente che scandiva a chiare lettere "Viva l'Italia". Le aspettative di riconciliazione con il proprio passato, suscitate da Mussolini e complici, vennero purtroppo presto disattese, a causa del fallimento dei grandi propositi, col senno di poi estremamente vani, di cui parlavano gli emissari. Ciò risultò comunque utile, come vedremo nel prossimo paragrafo, per cucire ulteriormente il *fil rouge* con il passato, ma rimase la sensazione di, ancora una volta, ritrovarsi sostanzialmente abbandonati al loro destino di emigranti. Non stupisce che, almeno fino al 1982, si sia fatto strada tra gli abitanti della colonia un lento e graduale distacco verso quel senso di italianità così esaltato fino a pochi anni prima.



### 5.3.3. Epilogo: Riconciliazione

Se non si ebbe piena riconciliazione nel tentativo, durante il ventennio fascista, di includere le enclave italiane all'estero, per la vera e propria riconciliazione fu sufficiente aspettare qualche decennio. Il senso di tradimento avvertito nei confronti della madrepatria ormai sedimentato negli abitanti di Chipilo, trovò pace quando, in occasione del Centenario della Fondazione nel 1982, una delegazione di 100 persone di Segusino, compreso il sindaco, venne a visitare la comunità. I tempi erano cambiati e la dimostrazione definitiva del rinnovato legame si ebbe appena quattro anni dopo: nel 1986, in concomitanza con i Mondiali di calcio, la Nazionale italiana visitò formalmente il paesino, in un tripudio di maglie azzurre e orgoglio italiano. Tanti grandi eventi che hanno coinvolto un luogo di dimensioni molto ridotte hanno portato gli abitanti a sentirsi non più, come per molto tempo era accaduto, perduti in mezzo al nulla, bensì al centro del mondo, il quale non appariva più così grande, né l'Italia così inarrivabile:

*gli scambi intercorsi in occasione del centenario ebbero un'importanza radicale, perché per la prima volta gruppi interi di chipileni, appartenenti a diverse famiglie e a diversi livelli sociali, ebbero l'opportunità di attraversare l'Atlantico nella direzione opposta a quella intrapresa dai loro antenati cento anni prima. Finalmente nella persona dei nipoti, i pionieri di cento anni prima realizzavano il sogno a lungo anelato quando, con le lacrime agli occhi e puntando il dito verso Oriente, dicevano: «li vivono i miei genitori, i miei fratelli, i miei parenti» (p. 134)*

Si era quindi finalmente chiuso un cerchio. Era inoltre sopraggiunta una nuova era di modernità e benessere, che si tradusse nella rapida espansione dell'area abitabile, nell'ammodernamento delle case, nell'abbellimento dei palazzi pubblici, nell'alto numero di infrastrutture e nell'aumento dei servizi comunitari, come scuola, banca, strade, fognature, illuminazione pubblica, acqua potabile, pulizia etc. (p. 132) Questo ha portato l'autore ad esaltare ufficialmente la riuscita del riscatto, il lieto fine della sua narrazione e dell'epopea stessa della comunità:

*Con la rinomanza mondiale del suo nome, Chipilo ha ottenuto, dopo, 120 anni il giusto riconoscimento alla cultura del suo lavoro, produttività e risparmio, tutte doti che i fondatori avevano portato dall'Europa nel 1882 (...) concludere che le speranze di coloro che li fecero arrivare si sono davvero realizzate (p. 133).*

Non si tratta solo di passare dall'anonimato al riconoscimento, dall'essere ingannati da profittatori senza scrupoli ad ottenere la validazione da parte di personaggi influenti quali Emiliano Zapata, bensì la redenzione finale si esaurisce non nell'essere divenuti come quella madrepatria tanto anelata, quanto addirittura meglio. Ora che è possibile chiudere il cerchio e ritornare a casa, il chipileño è cosciente del proprio valore e sa che la propria casa si trova lì dove lui l'ha costruita:

*Perciò si sono abbandonate le idee di ritornare ai paesi d'origine - proprio ora che i chipileni ne avrebbero la possibilità - perché, grazie alla cultura del lavoro e del risparmio, importate da lì, e grazie alla lunga pace sociale, alla libertà e alle opportunità conquistate in Messico, oggi si verifica nel loro nuovo paese una situazione di benessere simile a quella dei paesi d'origine. Con un vantaggio in più per Chipilo, e lo dicono gli stessi Italiani, giacché a Chipilo assieme al*

*benessere materiale coesistono ancora i valori familiari e comunitari, custoditi gelosamente e da generazioni da ogni famiglia (p. 135)*

Adesso non vi è più la narrazione di un Governo potente, tendente alla sopraffazione, che trae in inganno vittime inconsapevoli, bensì l'idea di un accordo alla pari, cui si continua a tener fede:

*Chipilo non dovrà mai dimenticare che il suo destino fu segnato fin dalla sua fondazione, quando il governo del Messico e i primi capifamiglia firmarono il compromesso: «Questo paese deve essere il motore permanente dello sviluppo della regione e il principale promotore del suo benessere e progresso». Perché un popolo che non si supera continuamente, non potrà mai essere un vero modello di sviluppo (p. 138).*

#### 5.4. Agentività e Comunione

In tutta la narrazione emerge come i tratti principali che da sempre hanno caratterizzato il colono medio siano stati una laboriosità quasi genetica e una solidarietà comunitaria (p. 42), non a caso elementi che identificano le storie con i più alti tassi di benessere psicologico ottenuto nel tempo.

##### 5.4.1. Agentività

Ogni pagina di questo libro esalta concetti tipicamente agentivi, quali la ricerca dell'autonomia, di uno status sociale migliore, di parsimonia, efficienza, persistenza e produttività, inclusa l'idea di uscire rafforzati, nobilitati, edificati o migliorati grazie al legame con una fonte particolarmente potente (la natura, ad esempio, o le schiere di angeli accorsi in aiuto durante la battaglia) o con qualche figura altamente carismatica o ispiratrice (Zapata, su tutti, ma anche personaggi politici, della cultura e dello sport). Il duro lavoro e la resilienza erano caratteristiche dello stile di vita fin dai tempi di Segusino, quando, nonostante le dure condizioni del Veneto, tutti lavoravano la terra con perseveranza: nell'Inchiesta Mopurgo del 1878 Segusino venne definita un'"oasi in mezzo al deserto" (p. 42), un modello per gli altri villaggi del Bellunese, l'ultimo baluardo esente dall'emigrazione collettiva. Come sappiamo, non durò. Quando furono costretti a partire anch'essi, e quello che sembrava un trasferimento scelto con coscienza di causa si rivelò una trappola, quando si ritrovarono vittime di una trama fuori dal loro controllo, in balia di decisioni altrui e senza punti di riferimento, fu proprio con il lavoro che seppero sentirsi nuovamente artefici del proprio destino, pur con gli scarsi mezzi a disposizione. Già il 26 settembre 1882, l'ispettore Sierra Mendez riferiva che i coloni di Chipilo erano "notevoli per ordine, moralità e obbedienza", e allo stesso modo, una settimana dopo, un giornalista dell'Iris Veracruzano riferiva che si trattava di "veri contadini, che portano con sé gli

strumenti necessari per il lavoro che devono svolgere": secondo quanto riportato riuscirono, nel tempo, a far produrre quelle terre dieci volte più di quel che avevano prodotto fino ad allora (p. 66). Che fosse esagerazione o meno l'autore esplicita a chiare lettere che:

*Furono la laboriosità e lo spirito di lotta dei segusinesi e dei loro discendenti a permettere una reazione, dimostrando un potenziale economico e sociale migliore di quello di altre comunità e città del Veneto (p. 44)*

La carica agentiva di cui è permeata l'intera narrazione si rende altresì esplicita nella frase simbolo della città. Quando Chipilo si stava preparando per festeggiare il Centenario della fondazione, il Comitato Organizzatore indisse un concorso tra i cittadini per disegnare lo stemma del paese. La giuria scelse per l'insegna il motto *Labor omnia vincit* (il lavoro vince tutto). Nessun altro motto avrebbe potuto meglio descrivere la storia e l'essenza agentiva di questo paese nei suoi primi cento anni. Il proverbio di Virgilio in realtà dice *labor improbus omnia vincit*, il lavoro tenace vince tutto. E la tenacia fu appunto la principale virtù dimostrata fin dall'inizio, verso un lavoro che, al principio, non dava neanche da mangiare,

*le terre dure si potevano lavorare solo dopo le piogge d'aprile e maggio, quando l'umidità era in grado di ammorbidirle (p. 87).*

e che, solo dopo molti anni fu in grado di garantire un ritorno.

*Nonostante ciò, molte di quelle terre poterono essere lavorate molti anni più tardi, quando la tenacia del lavoro quotidiano e li sforzi sovrumani dei coloni a suon di piccone, pala e zappa, le lasciarono pulite, senza sassi, livellate e pronte a produrre. La terra veniva caricata sulle spalle con ceste o sacchi e, se c'era fortuna, con aiuto di una pariglia di mule o di buoi che trascinavano le carrette, gli aratri, le reste, perché, allora, non c'erano né trattori né pale meccaniche, né camion (p. 88).*

L'autore tende a sottolineare più e più volte la laboriosità congenita dei chipileños:

*Questa verità è così assoluta che sarebbe inutile metterla in dubbio (...) tra i settantatré capifamiglia soltanto tre meritavano la qualifica di "poco impegnati", uno dei quali era Espiridión Garda detto il Muto (p. 93).*

La rivisitazione e l'interpretazione del passato, con l'obiettivo dichiarato di mettere in luce l'agency che essi avevano all'interno della propria trama, non riguardò solo i primi passi della loro permanenza in Messico. La battaglia e la leggendaria epopea in difesa di Chipilo, ad esempio, è l'evento principale da considerare in questa prospettiva. Come detto, durante la Rivoluzione messicana (tecnicamente iniziata qualche anno prima) Chipilo fu invasa da eserciti di presunti ribelli, che non avevano nulla da spartire con i gruppi zapatisti. Nell'agosto del 1914, truppe irregolari saccheggiarono il villaggio a mani nude e nel gennaio del 1917, dopo un breve assedio, centinaia di uomini attaccarono il villaggio in quella che è stata tramandata come la Battaglia del Monte Grappa. Ottantanove Chipileños difesero strenuamente il villaggio con i pochi strumenti e le armi che riuscirono a raccogliere: il cannone sparò più volte e la vittoria, nel suo piccolo, si accostò ai concomitanti eventi della Prima Guerra Mondiale, quando gli italiani in difesa del Piave ottennero la vittoria del Monte Grappa (originale) e di Vittorio Veneto. Qui vi è la svolta agentiva, qui avviene il farsi carico del proprio destino. Ecco che, citando testualmente,

*gli abitanti di Chipilo, trovandosi direttamente coinvolti in questa guerra, furono costretti ad abbandonare la loro tradizionale posizione di semplici osservatori dei fatti (p. 118-119).*

Il chipileño dismette i panni di semplice spettatore, del colono ingenuo che subisce le narrazioni altrui, per prendere attivamente parte alla lotta e ai punti di svolta che gli si pongono innanzi. Vi è un altro passaggio, però, che contestualizzato rende più l'idea non solo del (ri)nato senso di agentività, quanto anche dell'evoluzione dei protagonisti: una volta assestati, dopo aver colmato i debiti e aver trovato una sorta di equilibrio, il Governo messicano chiede ai chipileños se volevano ampliare i propri possedimenti attraverso un nuovo accordo. Qui emerge l'arcatura redentiva del plot, in quanto stavolta, pur essendo la situazione economica ancora tragica, ergo in maniera affatto scontata e forse controintuitiva, i coloni

*non se la sentivano di rimanere schiavi di quelle terre, come se fossero esse proprietarie degli uomini e non viceversa (...) capitò in un momento storico di grande crisi economica nel paese (p. 131).*

#### 5.4.2. Comunione

I valori di condivisione e appartenenza sono altresì molto presenti nella storia della comunità, per quanto si tratti di un senso di inclusione riservato alla ristretta cerchia dei coloni stessi, almeno all'inizio. Sicuramente ha influito che, tra i primi fondatori che si stabilirono nella colonia messicana, 529 erano italiani e solo 39 messicani e che, a differenza dei progetti precedenti, questa volta erano state portate all'estero intere famiglie (con una media di 11,1 membri ciascuna) che, ad eccezione di

alcuni lombardi aggiunti a Genova, erano tutte originarie del Veneto, più precisamente della zona di confine tra Treviso e Belluno.

*A Chipilo fu trapiantata una comunità preponderante di famiglie di Segusino e dintorni, vista anche la predominanza linguistica del suo dialetto sopra ogni altro (p. 46).*

Parlavano infatti tutte la stessa lingua, avevano forti legami e possedevano cultura e tradizioni identiche; in pratica, si può dire che un'intera comunità veneta è stata trapiantata in Messico. I legami familiari, l'identificazione con il gruppo e i comuni propositi di sopravvivenza erano il collante capace di tenere tutti uniti nei momenti difficili, così come esprimersi nella stessa lingua significava raccontare le stesse storie, recitare le stesse preghiere, cantare le stesse canzoni, fare gli stessi giochi, divertirsi con le stesse battute. Anche la loro vita era la stessa di prima, in termini di tradizioni e costumi, e questo contribuiva a tenerli uniti nei loro progetti, iniziative e aspirazioni, mantenendo quella parte di stabilità che era essenziale come terreno psicologico su cui riconoscersi.

*I legami familiari e l'identificazione nel gruppo, proveniente dallo stesso luogo d'origine, e i comuni intenti di sopravvivenza furono il collante in grado di tenere tutti uniti nei periodi difficili, scambiandosi a vicenda appoggi e aiuti necessari. Esprimersi poi nella stessa lingua significava recitare le medesime preghiere, raccontare le stesse storie, cantare le stesse canzoni, fare i medesimi giochi, divertirsi con gli stessi scherzi, spesso irrispettosi verso le comunità d' origine, i cui difetti erano conosciuti da tutti. La loro vita era identica per tradizioni e costumi, la qual cosa aiutava a mantenersi solidali nei progetti, nelle iniziative e nelle aspirazioni (p. 73)*

Fin dai primi tempi in Messico, quelli più duri, non si era certo spenta questa attenzione al prossimo, anche nei momenti più quotidiani:

*I pranzi si preparavano in comune e si servivano nei sottoportici, corridoi e cortili della tenuta (p. 86-87)*

Caratteristica peculiare di questa comunità, ancor più se raffrontata con il prossimo caso studio, è la centralità dell'in-group, l'unica sfera di azione con cui davvero è possibile fare comunione. Ciò che giaceva al suo esterno veniva visto con diffidenza, certamente in virtù di vicende pregresse inerenti alla quantità e qualità del lavoro, ma non tutte le colonie erano così conservatrici, da questo punto di vista:



*Probabilmente ai coloni di Huatusco andò meglio ancora sotto molti aspetti, visto che essi non solo contribuirono ad un più rapido sviluppo dell'agricoltura nelle terre acquistate, ma pure al progresso del paese applicandosi in altre professioni e, perché no, anche promuovendo la mescolanza delle razze, aderendo totalmente alla realtà della nuova patria (integrazione che i chipileni realizzarono in modo più lento e con minor decisione) (p. 74).*

Tale diffidenza assumeva i toni di una questione puramente interculturale. Chipilo (che all'inizio aveva un nome diverso) era sorta in una zona in cui i meticci e i bianchi erano una minoranza: la maggior parte delle relazioni di questi primi coloni riguardava pertanto i nativi. L'impatto con un'etnia così diversa è stato difficile per svariati motivi, tra cui il fatto che, avendo questi perso la loro organizzazione socio-politica, si erano trasformati anch'essi da soggetti della loro storia a sudditi di un padrone, a volte addirittura marchiati a fuoco come le mucche, alimentando così una sfiducia e uno scoraggiamento travisati dai sopraffattori quali pigrizia e cattiveria. Nonostante queste somiglianze, l'incontro tra coloni e popolazioni autoctone fu comunque aggravato da forti differenze culturali: i nativi che erano stati trattati in modo meschino dai padroni, fecero ricadere erroneamente il rancore, la diffidenza e il desiderio di vendetta verso i bianchi direttamente sui nuovi coloni (p. 59). Questa disamina proviene direttamente dalle parole dell'autore, che si prodiga nel mostrare come, in fondo, essi non fossero altro che una copia speculare degli oppressi nelle campagne venete:

*C'era gente di carnagione bianca che, in genere, occupava i posti di governo e dell'amministrazione o che era proprietaria dei ricchi negozi di Puebla e Cholula, dove i chipileños andavano a fare le loro spese, o che era padrona delle immense fattorie dei dintorni. Questa gente parlava spagnolo, di solito in tono di comando, e il loro comportamento ricordava molto le persone ricche conosciute in Italia. C'era anche un altro tipo di popolazione, totalmente diversa, che parlava la lingua nahuatl ma era, comunque, in grado di capire e parlare lo spagnolo castigliano, anche se con delle inflessioni diverse, rispetto ai bianchi. Questa gente era spesso bassa di statura, di pelle scura e con gli occhi a mandorla, simili a quelli dei cinesi e dei giapponesi (p. 51)*

Fin dal nome si evince che il rapporto non fu da subito idilliaco. Come abbiamo visto, i nuovi arrivati furono chiamati dai locali "los cuah'tataramé de Chipiloc", cioè "gli uomini alti e robusti di Chipilo" (dall'immagine di un tronco alto e secco, che nel dialetto locale chiamano *cuah'tla*); a loro

volta, i nuovi coloni chiamavano gli indigeni *cici*, che nel Nord-Est d'Italia sono coloro che lavoravano con il fumo e il carbone e che avevano quindi la pelle scura, come gli spazzacamini, i fuochisti, ecc. mentre, in Lombardia, *cici* erano i bambini. Dietro questo appellativo che i Chipileños davano agli indigeni, l'autore evidenzia come non vi fosse alcun intento razzista: questa puntualizzazione denota un trascorso di polemiche o giudizi, e parrebbe un classico esempio di *excusatio non petita, accusatio manifesta*; l'unica cosa certa è che il termine aveva chiari riferimenti sia al colore della pelle che alla stazza di quelle persone.

*Poco tempo dopo aver conosciuto questi messicani, i coloni cominciarono a chiamarli cici, credo, per due motivi: il primo perché gli Italiani del Nord-Est (Udine, Trieste), ancora oggi, utilizzano questo nome per indicare le persone che hanno la pelle scura per il carbone e per il fumo, cioè gli spazzacamini, i fochisti, i carbonai, i fabbri, ecc, il secondo, perché i lombardi chiamavano cici i bambini piccoli di ogni famiglia. Già abbiamo ricordato che i primi coloni provenivano per lo più dal Veneto, ma c'erano pure lombardi, provenienti dalle province di Modena e Mantova. Dunque, per i veneti la parola cicio significava "gente con la pelle annerita o mora" e, per i lombardi, gente piccola o di bassa di statura'. E erano precisamente così gli indigeni che i coloni conobbero in Messico: gente bassa e di pelle scura. Non vi fu quindi, all'origine della parola, nessuna connotazione di disprezzo o di offesa; essa fu soltanto il risultato di una semplice osservazione esteriore; fu una parola neutra e benigna, preferita all'appellativo denigrante di indio, utilizzato dai bianchi d'origine spagnola e dai meticci. Per contro, ancora oggi, gli anziani dei paesi vicini a Chipilo raccontano che i coloni chipileni vennero soprannominati cuah' tatarame che, in lingua nahuatl, significa giganti, persone importanti, gente con l'autorità ma anche mostri, fenomeni, pupazzi, e che tale termine viene usato ancora oggi (p. 52).*

Sarà il traduttore stesso, consapevole dei fatti, a inserire una apposita nota in cui spiega che questo termine è sempre stato usato con evidente disprezzo (ibidem). L'autore si sofferma in ogni caso moltissimo sulle vicissitudini subite dagli autoctoni delle classi sociali più disagiate, e vale la pena evidenziare alcuni passaggi che ricordano molto da vicino le descrizioni riguardanti i lavoratori veneti o i chipileños stessi:

*(...) si contravvenne alla norma stabilita da re Felipe IV nel 1631, secondo la quale nessuno degli 'Incaricati' doveva avere proprietà entro i campi comuni delle tribù a loro soggette. La pratica non tenne conto della legge e l'ingiustizia fu la norma. Si cominciò a rubare, non soltanto il lavoro e i tributi degli indigeni, ma anche le loro terre comuni. Per fatti come questi e per altre ingiustizie, gli indios della campagna messicana si trasformarono in servitori e schiavi degli spagnoli, dei creoli e dei meticci ricchi, i quali si abituarono a trattarli come persone inferiori, che dovevano essere protette e indottrinate per assicurare una manodopera economica e permanente. In queste condizioni di sottomissione, di sfruttamento e pure di fame (...) non ebbero opportunità per crescere né in numero, né in cultura, né in ricchezza, né in prestigio sociale e dovettero rassegnarsi progressivamente ad occupare gradi sempre più bassi nella società. (p. 56).*

Questa capacità di empatizzare non evita certo l'ammissione dei problemi riscontrati con essi fin dalla creazione della colonia, dal momento che fu abbastanza complicato trovare una connessione tra gruppi culturalmente così diversi:

*Il concetto europeo, soprattutto anglosassone, secondo cui l'uomo vive per lavorare e produrre ricchezze, non riuscì mai a penetrare nella mentalità indigena, per la quale la suprema aspirazione della vita non è la ricchezza, bensì un benessere essenziale (p. 57).*

Il tempo però scorre, e con esso cadono forzatamente anche certe reticenze,

*iniziarono subito ad entrare a Chipilo i cognomi messicani in forza dei matrimoni misti tra uomini di fuori e donne di Chipilo, mentre le unioni tra gli uomini di Chipilo e donne di fuori cominciarono solo col Novecento) (p. 92).*

Le infiltrazioni culturali cominciarono, negli anni, a essere sempre più frequenti, soprattutto durante le festività, che divenivano un vero melting-pot di tradizioni: si potevano trovare allo stesso tempo la birra messicana o il gusto per un buon vino, i *moles poblanos* e il pollo all'italiana, le *chalupas* con frittelle e crostone, le *memelas* e i *tlacoyos* con la polenta, i *pozoles* con il minestrone, le tortillas, i *molotes* e i *tamales* con il semolino. Il giorno di Natale si continuava ad appendere la

calza davanti al presepe, mentre si partecipava alle *posadas mexicanas*, così come si organizzava il *bongiuro* il primo giorno dell'anno nuovo o il *rigoletto* a Pasqua, si gustavano *charreadas* e *jaripeos* e si seguivano i combattimenti di galli. Nel 1998 è stata perfino importata anche la tradizione della *Vecia Mantuana*. Il luogo dove aveva luogo la maggior parte delle festività era ovviamente la chiesa o la zona antistante, vero punto d'incontro fin dai tempi della sua costruzione, i cui lavori procedettero perfino nel 1917, ovvero subito dopo la battaglia del Monte Grappa, garantendo condivisione e vicinanza:

*Lo spirito d'unità e di partecipazione sociale manifestati nella difesa del paese aveva rafforzato la coscienza civica della comunità, che si trovò particolarmente solidale in tutte le manifestazioni di interesse collettivo. Concludere i lavori della chiesa significava raggiungere un importante traguardo, perché essa rappresentava il fulcro dell'unione spirituale, senza cui non sarebbe esistita la comunità, intesa come comunione degli ideali, delle esperienze spirituali e delle attese trascendenti. Con la realizzazione di un luogo confortevole ed idoneo, nel quale le famiglie si radunassero a pregare e a rafforzare le pratiche religiose tradizionali, il paese pensava di acquistare, in parte, una base spirituale che qualunque opera sana e nobile doveva avere per dare frutto, e per altro verso, un bel palazzo che desse forma alla piazza centrale del paese e che la abbellisse, delimitando uno spazio comune per i raduni e le celebrazioni. (p. 125)*

Ma anche in questo caso, ovviamente, il concetto di comunione era da considerarsi prerogativa di chi già appartenesse alla cerchia più ristretta di valori e di origine:

*Ci fu pure una diceria, difficile da provare, secondo cui la comunità fu obbligata ad applicare la legge del 'silenzio' per una famiglia di presunti liberi pensatori che si erano rifiutati di lavorarvi; questa famiglia fu obbligata a lasciare il paese (p. 125)*

Anche la scuola, insieme alla chiesa baluardo per i valori di condivisione e reciprocità, venne vissuta collettivamente fin dalla sua costruzione:

*Le suore salesiane che si posero alla sua guida, giacché la prima aveva smesso di funzionare regolarmente a causa della rivoluzione, fecero domanda per avere un edificio in cui vivere permanentemente (...)*

*nell'anno 1920, l'antica tenuta fu completamente restaurata, e nel 1921, fu inaugurato il Colegio Union, che per oltre venti anni fu l'unica scuola aperta a tutti e che, da settantasei anni, continua a dare un'educazione ricca di valori e a offrire un insegnamento accademico solido e completo. (p. 127)*

Scuola che via via acquisì valenza formale:

*le religiose non riuscirono ad inserire i loro piani di studio nel sistema ufficiale fino all'anno 1940 (...) nel 1946 furono rilasciati i primi documenti della scuola elementare, quando nel paese esisteva già una scuola ufficiale, la 'Francisco Javier Mina', istituita dal governo dello Stato di Puebla tra il 1943 e il 1945. Da allora in poi e con a disposizione mezzi migliori di comunicazione molti ragazzi uscirono del paese per studiare alle medie e all'università di Cholula e Puebla. In seguito, entrambe le scuole in paese offrirono l'istruzione media. (p. 128)*

Le dinamiche presenti all'interno delle scuole sono un ottimo esempio del senso di comunione chipileño, in quanto da un lato veniva favorita l'integrazione tra bambini di provenienza diversa, dall'altro ne acuì alcune problematiche. Per quanto riguarda l'integrazione, infatti, sembra che le suore abbiano aperto le porte della scuola agli alunni dei paesi limitrofi, così da creare un clima di reale integrazione: c'erano preghiere in italiano e onori alla bandiera messicana, la storia del Messico e giochi con canzoni italiane, l'uso del dialetto nei cortili ma l'obbligo di usare lo spagnolo durante le lezioni. Per quanto invece riguarda le problematiche, secondo alcune delle interviste raccolte sul campo, durante i primi anni di scuola elementare i capelli biondi e gli occhi chiari dei bambini e delle bambine di Chipilo non destavano particolare interesse, in quanto la tendenza dei compagni a quell'età era di non dare eccessiva importanza o significato a tali differenze, viste anzi come motivo di curiosità. Qualcosa, a livello di relazioni interpersonali, cambiava invece durante la pubertà, con i primi amori e le prime gelosie; a volte i ragazzi messicani entravano in competizione con quelli di Chipilo, colpevoli di distogliere l'attenzione di molte ragazze, essendo già più alti e robusti dei loro compagni *morenitos*; allo stesso tempo, questi ultimi sembravano coltivare un'attrazione irrefrenabile verso le *rubias* (bionde) chipileñas, che incarnano lo stereotipo di bellezza in diverse aree del Centro America. Nonostante la questione agli occhi di un adulto apparisse di poco conto, questo problema creò alcuni precedenti per faide interne, perdita di amicizie e tensioni nei rapporti che portarono inesorabilmente a rompere alcuni vincoli d'infanzia; spesso, mi è stato comunicato, questi episodi si

trascinavano fino all'università e oltre, lasciando probabilmente la convinzione che, dopo tutto, solo i membri del proprio gruppo erano gli unici in grado di comprendere, gli unici destinati a stare con loro. Lasciando per un momento da parte le vicende adolescenziali (comunque influenti sul senso di appartenenza a lungo termine) non poteva che colpire, già nel 2012 quando ebbe luogo la ricerca sul campo, assistere in una domenica qualsiasi davanti al Municipio a bambini apparentemente molto italiani che giocano a calcio nella piazza accanto alla chiesa insieme a bambini apparentemente molto messicani. Certo è che la propaganda fascista sviluppata dall'ambasciata e dal consolato negli anni '20, con l'intento di diffondere lo spirito nazionalista anche al di fuori dei confini italiani, non permise certo una maggiore apertura verso gli altri, anzi, aumentò la convinzione di appartenere ad altri luoghi, ad altre culture, sentimento che si sedimentò in diverse famiglie anche negli anni a venire. La gioventù di Chipilo di quelle generazioni era stata infatti coinvolta nella costruzione della Casa d'Italia (1932), nella resurrezione della banda musicale che iniziò a suonare canzoni fasciste, con le camicie nere, i giornali e le riviste che riportavano i discorsi del Duce, esaltando la grandezza dell'Impero Romano. Quel senso di appartenenza, come visto nei paragrafi precedenti, diminuì dopo qualche anno, quando ci si rese conto che si trattava per lo più di mera propaganda senza aiuti economici né di altro tipo, ma le conseguenze dell'impatto culturale del fascismo sui giovani avevano già mietuto le sue vittime: nacque un'ulteriore nostalgia per un Paese e una civiltà irraggiungibili, mentre i film americani e la stampa mondiale diffondevano un'immagine denigratoria degli italiani in cui si rivedevano tanto.

#### 5.5. Coerenza e contro-narrazioni

La ricerca di una coerenza è stata una delle principali funzioni dell'attività di storytelling perpetuata da questa comunità, una coerenza a tutti i costi, potremmo dire, capace di far collimare tra loro parti anche molto distanti, di cucire lembi diversi della propria frastagliata storia. Il richiamo agli elementi di coerenza (anche a quelli letterali, quali l'utilizzo di aggettivi e pronomi identificativi come "stesso/a" e "medesimo/a" o di verbi quali "mantenere", "ereditare", "ricordare", "richiamare", "tramandare", etc.) non solo con il Veneto quanto anche e soprattutto con l'Italia unita risulta costante. Si tratta di una funzione in grado di restituire un benessere psicologico effettivo dovuto alla creazione o al mantenimento di un'integrità narrativa coesa ed armoniosa, eppure, proprio in quanto fortemente ricercata, anche esposta a contro-narrazioni che ne minavano la tenuta. Due sono stati i principali elementi di continuità: la lingua e i valori morali (lavoro, famiglia, frugalità, senso civico, etc.). Se il primo (unito, almeno per i primi lustri, a un fenotipo dalle tendenze nordiche molto marcato) fu un canale pratico di autoidentificazione (potevano sentire come parlavano e vedere come erano fatti), il senso di appartenenza creato dai valori morali è qualcosa che ha bisogno di un processo di costruzione del significato più forte, un filo che deve essere tessuto ancora più finemente e meticolosamente, con costanza.



#### 5.5.1. Coerenza

Dare coerenza a una biografia significa creare nel dettaglio una cornice in grado di confermare l'idea di sé. A parte il cartello d'ingresso di Chipilo, che già cita il gemellaggio con Segusino, il primo segno di origine italiana già durante la ricerca sul campo, è arrivato dal cartellone di un candidato del PAN per la circoscrizione di Puebla (alle imminenti elezioni, nel 2012) che di cognome faceva Lorenzini. Man mano che ci si avvicinava al centro, la lingua spagnola sugli edifici scompariva e iniziavano a comparire frasi in dialetto: una pizzeria chiamata "Al cantòn dell'Italian. Pizza e insalate" e un "Caffè - Ristorante I Dagot". Tra le grandi auto parcheggiate intorno, soprattutto SUV, stavano passeggiando due donne dai capelli biondi, apparentemente benestanti; poco più in là la piazzetta e una grande chiesa si ritagliavano il loro spazio nel centro della colonia: qui salta fuori "La nave Italia", con prodotti caseari, formaggi, dolci con la maizena, vera mozzarella e salumi; la signora al bancone accoglie i clienti con un "Bueenas taaardes", cantato e strascicato, probabilmente ciò che i turisti si aspettano di trovare quando entrano qui. Vicino c'era un bar, dove ragazzi e ragazze dall'aspetto tirolese, dai capelli biondi e dalla pelle chiara, chiacchieravano a un tavolo. Intorno, cartelli con evidenti idiosincrasie nate dal miscuglio di spagnolo, italiano e dialetto veneto: "servicio a domicilio", "paninos" (in Messico il panino si chiamerebbe invece torta, al plurale tortas), e persino "The Bella Pizza", espressione che coinvolge anche l'inglese; accanto, inoltre, viene citata la catena "The Italian Coffee Company", fondata da alcuni giovani chipileños e piuttosto famosa in tutto il Messico, come la catena di mobili chipileña "Mickey Mouse". A differenza della precedente strada principale deserta, qui è tutto asfaltato; una porta a vetri mostra adesivi italiani come "Scuderia Ferrari", "Kappa" e "Squadra Azzurra". Daniele, il proprietario di un negozio vicino, spiega che qui quasi tutti si conoscono e che un italiano che si reca volontariamente a Chipilo è per loro motivo di orgoglio e nostalgia. Questa breve descrizione ha la necessaria funzione di evidenziare come sia davvero un'anomalia in tutto il paesaggio circostante, fatto di taquerias, *morenitos* e vita rurale tipicamente messicana, un'anomali che colpisce chiunque passi da queste parti. Nella formazione della propria identità confluiscono molti aspetti, ma la parola, come vedremo, ne racchiude molti. Alcuni abitanti hanno detto che non usano "abuelo", ma piuttosto "nonno" e "nonna", proprio come gli argentini;

parlano con un'inflessione dialettale italiana e inseriscono termini misti come "Tutta la semana" o verbi come "arrangiar". Nel cimitero, salta subito all'occhio come i cognomi siano tutti italiani, mentre i nomi sono di origine italiana ma "mexicanizzati": ci sono ad esempio diversi Luìs, derivati non tanto dall'italiano Luigi quanto piuttosto dal veneziano Jijo. Solo una tomba ha l'intera iscrizione in italiano, mentre man mano che le lapidi diventano più recenti le iscrizioni diventano in spagnolo. Alcune delle poche tombe precedenti scritte in spagnolo, tuttavia, riportavano con orgoglio la scritta "Nato a Segusino". All'interno della "Nave Italia", il negozio di formaggi, alle pareti vi erano appese le tovagliette con le regioni d'Italia. Spostandosi all'interno del Municipio, ci sono, appesi al muro interno, gli stemmi dei comuni italiani e delle associazioni dei veneti espatriati: Verona, Vicenza, Padova, Treviso. Tutto rigorosamente in italiano. Sono innumerevoli i passaggi in cui viene esaltata la assoluta coerenza tra un prima e un dopo: si è accennato nel paragrafo anteriore alle condizioni di vita tipiche della famiglia media delle campagne venete, e l'autore ci tiene ad evidenziare che:

*Tali condizioni furono perfettamente replicate a Chipilo (p. 41).*

Non è affatto un aspetto scontato, comune a molte altre colonie, quanto causato dal fatto che vi era un nucleo maggioritario di coloni provenienti tutti dallo stesso villaggio:

*Il caso di Chipilo rimane comunque unico (...) frutto di un reclutamento degli immigrati molto più accurato. (...) furono fatte arrivare famiglie vere e proprie, nel senso più ampio della parola. Inoltre, ad eccezione di poche famiglie lombarde che si unirono al gruppo a Genova, sappiamo che tutte le famiglie fondatrici di Chipilo erano originarie di paesi vicini della stessa regione, il Veneto, partite dalla zona di confine tra le province di Treviso e Belluno. Pertanto, tutti parlavano la stessa lingua, avevano dei forti legami familiari e comunitari e possedevano cultura e tradizione identiche. In altre parole, si può sostenere che venne trapiantata in terra messicana un'intera comunità veneta. È questa, forse, la principale spiegazione del fatto che Chipilo abbia mantenuto per oltre cento anni la sua lingua e le sue tradizioni. I legami familiari e l'identificazione nel gruppo, proveniente dallo stesso luogo d'origine, e i comuni intenti di sopravvivenza furono il collante in grado di tenere tutti uniti nei periodi difficili, scambiandosi a vicenda appoggi e aiuti necessari. Esprimersi poi nella stessa lingua significava recitare le medesime preghiere, raccontare le stesse storie, cantare le stesse canzoni, fare i medesimi giochi, divertirsi con gli stessi scherzi, spesso*



*irrispettosi verso le comunità d' origine, i cui difetti erano conosciuti da tutti. La loro vita era identica per tradizioni e costumi, la qual cosa aiutava a mantenersi solidali nei progetti, nelle iniziative e nelle aspirazioni (p. 73).*

Era stata a tutti gli effetti trapiantata la comunità di una piccola realtà veneta:

*le comunità erano originarie non solo della stessa regione ma anche dello stesso Comune. Questa stessa circostanza permise di assicurare a Chipilo una continuità organizzativa, così come avveniva a Segusino, dove tutti si conoscevano, si aiutavano e potevano contare su una collaborazione di fiducia anche per prestazioni particolari come nel caso dell'ostetrica, del giustaossi e del fabbro (P. 42)*

Il luogo in cui erano arrivati, per quanto arido e con la necessità di adeguarsi a coltivazioni differenti, non era poi così diverso, socialmente, da quello che avevano abbandonato: in fondo, vi era una certa coerenza tra la situazione di sfruttamento da cui erano scappati e quella in cui sono arrivati, sia ai loro danni, sia ai danni degli autoctoni che lavoravano quelle terre in precedenza, con la unica grande, cruciale differenza dell'abbondanza di terre:

*a dominare nella campagna messicana era il latifondo, col quale il padrone raccoglieva il beneficio del lavoro dei braccianti in cambio di una paga insufficiente e senza preoccuparsi di investire per il miglioramento tecnico. I latifondisti si limitavano semplicemente a sfruttare la forza bruta dei braccianti e degli animali da soma, ottenendo risultati insufficienti nel rendimento della terra, poiché, in queste condizioni, veniva sfruttata solo una piccola parte delle proprietà (in molte fattorie solo il dieci per cento) lasciando il resto in abbandono. Dunque, la proprietà della terra si trovava nelle mani di pochi, grazie anche alle leggi che favorivano l'accumulo e la formazione dei latifondi. (...) All'inizio della colonizzazione, il re concedeva ai conquistatori, per 'privilegio regale', il diritto di usufruire delle terre che avevano conquistato, anche se in seguito si deliberò che queste concessioni fossero mantenute in cambio di un tributo adeguato. Così nacquero i latifondi di proprietà individuale e indivisibili (p. 55).*

Almeno fino a un certo punto, perché ben presto subentrarono problematiche già vissute altrove:

*alla fine del secolo XIX non c'erano terre disponibili anche se non mancavano agricoltori che volessero lavorarle. Il vero problema agricolo non era la mancanza delle braccia, ma l'irrazionale e ingiusta modalità con cui era stata distribuita la terra; era l'arcaico sistema di sfruttamento dei campi nei quali coloro che lavoravano non erano padroni e della terra, bensì braccianti costretti a vivere al limite della sopravvivenza (p. 66)*

Si è già analizzato come, rimboccandosi le maniche, i chipileni siano riusciti a far fronte a tutte queste problematiche, riuscendo, col sudore della propria fronte, a ricreare la stessa atmosfera di casa

*diedero forma a edifici che richiamavano l'architettura veneta. In primo luogo il piano dell'insieme delle abitazioni ricorda quello degli insediamenti pre-alpini (p. 99).*

*Questa impostazione urbanistica marchiò fin dalle origini Chipilo col timbro di paese nettamente europeo, con un aspetto molto diverso da quello dei paesi vicini. Questi, a causa dell'influsso spagnolo del secolo XVII hanno il loro centro nella piazza da cui partono quattro vie ortogonali che formano dei quartieri rettangolari e allineati (p. 100). Un esempio di questo stile sono le città di Puebla e Cholula, cioè le città più vicine a Chipilo. Anche per la costruzione delle case fu determinante l'ispirazione veneta, sebbene oggi questa impronta si veda solo in qualche casa antica (p. 100).*

La coerenza la si incontra anche e soprattutto nella capacità di perpetuare, generazione dopo generazione, i valori fondanti evidenziati nei paragrafi precedenti:

*i chipileni sono da sempre fieri della propria origine, soprattutto perché hanno saputo riconoscere i valori ereditati dai loro avi, come la laboriosità, il rispetto per la famiglia, quali caratteristiche tradizionali della regione veneta in generale e della zona di Segusino in particolare (p. 46). Molti chipileni hanno avuto l'opportunità di riscontrare questo fatto negli anni Settanta, quando fecero visita ai paesi dei loro nonni e bisnonni, osservando che Segusino e i paesi vicini occupavano allora i primi posti nello sviluppo industriale e nel prodotto interno lordo pro capite di tutta l'Italia (...) Più interessante ancora è considerare il fatto*

*che questi emigranti avevano ereditato tale laboriosità tanto quanto gli emigranti segusinesi dell'Australia e del Brasile si vantavano della dedizione per il lavoro tramandata dai loro avi, che li aveva resi artefici dello sviluppo delle nuove economie di quelle nazioni. Quelli che conoscono Chipilo possono affermare lo stesso, anche se non esistono dati ufficiali in merito, se non altro per diretta esperienza (p.46).*

Tanto che lo scrittore fascista italiano Appellius non solo rimase colpito dall'ordine della colonia, dagli uomini e dalle donne robusti e fieri, "prototipi di virtù come il lavoro, la virilità, la semplicità, la lealtà, il patriottismo" quanto, soprattutto, "dal desiderio di rimanere etnicamente puri nelle terre indigene, orgogliosamente membri della razza italica" (Savarino & Cisneros, 2008). Oltre all'aspetto celebrativo (artefici dello sviluppo delle economie mondiali) vi è la reiterazione della laboriosità che li contraddistingue a qualsiasi latitudine. Se è vero che è stato il fascismo a ricucire i pezzi della loro storia frastagliata, offrendo loro riconoscimento e calore patriottico, i parallelismi ricorsivi tra la loro storia e quella degli italiani erano già iniziati in un periodo precedente. Già con l'ingresso dell'Italia, nel maggio del 1915, nella Prima Guerra Mondiale, un gran numero di italiani in Messico cercò di sostenere la causa: sembra che addirittura una decina di italiani messicani riuscirono a tornare in patria per arruolarsi nell'esercito (Savarino, 2002). In accordo con gli studi intrapresi da C.E. Ibarra, il costante rinnovamento dell'orgoglio identitario, rafforzato e ricostruito periodicamente attraverso una serie di eventi, ha ricreato un legame con l'origine veneta, con l'Italia, o con la loro peculiare differenza che li contraddistingue da qualsiasi altra comunità vicina, e che ha causato il sostanziale rallentamento del processo di assimilazione alla società messicana (Ibarra, 2013). Quando durante il periodo fascista i Chipileños sentirono la vicinanza di un certo numero di fratelli italiani, travolti da un profondo senso di appartenenza, il sindaco di Chipilo raccontò a Giurati la strenua resistenza da loro opposta ai ribelli zapatisti durante la Rivoluzione messicana, ed espresse la volontà di rinominare la stessa colonia di Chipilo "Vittorio Veneto" (Savarino, 2002). La visita della delegazione fascista riconobbe ufficialmente la purezza razziale con toni nazionalistici, accrescendo in modo significativo l'orgoglio etnico dei coloni, in un momento storico - a pochi anni dalla loro vittoria contro i rivoluzionari - che fece da cassa di risonanza a un senso di appartenenza i cui echi si sarebbero protratti nel tempo, come testimonia un documento tratto da un periodico italiano dell'epoca, più precisamente del dicembre 1927:

*I coloni Chipilo si sono mantenuti etnicamente puri. Hanno conservato i loro costumi, le nostre tradizioni, hanno mantenuto il loro dialetto e molti di loro, nonostante la lunga lontananza dalla loro patria,*

*conoscono abbastanza bene la nostra lingua e questo senza aver mai avuto un insegnante. Hanno conservato un affetto così puro e grande per la nostra cara Italia che è valsa la pena che l'Ambasciatore Giurati offrisse loro un ricordo eterno: un Masso del Grappa. (Spinelli A. 17/12/1927, Appunti storici di Chipilo. Il Legionario, p.29).*

Le celebrazioni del calendario fascista, come la Marcia su Roma del 1922, cominciarono a essere seguite e onorate, il ritratto di Mussolini fu affisso sulle pareti di ogni aula dell'unica scuola della città, classi che cominciarono a usare libri di testo stampati in Italia, con una chiara prospettiva fascista (Savarino, 2002), ma non era chiaro se questi libri fossero in italiano o in dialetto veneto. La convergenza di ideali era impressionante, a partire dal citato motto "Labor Omnia Vincit" che trovava assonanze con la scritta "Il popolo italiano ha creato l'Impero con il suo sangue: lo feconderanno con il loro lavoro e lo difenderanno contro chiunque con le loro armi" nella Casa del Fascio di Imola, oppure "Preferisco chi lavora sodo, secco, duro, in obbedienza e possibilmente in silenzio", a Vicenza, o ancora "La memoria degli antichi processi freme nei nostri cuori così come lo slancio verso l'avvenire", a Novara o "Il regime fascista trae dal passato e dal presente le energie per lanciarsi verso l'avvenire", come riportato in un edificio di Siracusa.

*Occorre sottolineare che questa esaltazione psicologica ebbe, se non origine, almeno coincidenza con la vittoria degli italiani sugli austriaci nel 1918. I chipileni erano a conoscenza che, dal 1914, ma specialmente nel 1917, i loro parenti veneti stavano lottando eroicamente per cacciare gli austriaci dalle proprie terre. Sentirono parlare anche della battaglia del Grappa e della vittoria finale. Tale coincidenza dovette apparire stimolante, dato che anche dal colle di Chipilo essi avevano vinto la propria battaglia. Così qualcuno, ebbe l'idea di battezzare il colle di Chipilo con il medesimo nome di Monte Grappa, nonostante la sproporzione dimensionale (p. 124).*

Secondo il modello di McAdams (McAdams & McLean, 2013), l'identità è definita come una storia soggettiva, costruita e in evoluzione di come una persona è arrivata a essere quella che è attualmente. Questa storia integra passato, presente e futuro, fornendo all'individuo un senso di continuità personale (Pasupathi et al., 2009, McLean & Syed, 2015). All'interno di una semiosfera, i confini hanno sempre, contemporaneamente, una funzione identitaria e relazionale: non si limitano a definire la propria identità attraverso l'auto descrizione, ma creano anche un'area di trasformazione dell'esterno in interno (De Luca Picione & Valsiner, 2017). Il confine definisce quindi il sistema e gli

dà la possibilità di agire e relazionarsi con il mondo. Nel caso di Chipilo, i confini sono molteplici: dai tratti fenotipici estremamente peculiari dei membri della comunità rispetto alle realtà limitrofe, alle competenze organizzativo-strumentali grazie alle quali i coloni affrontano, sia nel quotidiano che nel lungo raggio, le priorità legate alla casa, al lavoro, alla famiglia e più in generale alla gestione della società stessa. Il segno di maggiore interesse, che rafforza e crea il carattere semiotico di questa nicchia ecologica, è senza dubbio la loro lingua, che è lo strumento identitario più unico e pervasivo tra tutti quelli che operano nella colonia, dove i membri trovano sicurezza, comfort e coesione. La sua importanza è evidente fin dal principio. La data che tradizionalmente segna l'inizio dell'avventura per coloro che hanno lasciato Segusino per Chipilo è il 7 ottobre 1882. Uno sguardo più attento al fattore cronologico di questi eventi mostra un primo aspetto fondamentale: l'annessione del Veneto al Regno d'Italia era avvenuta qualche anno prima, nel 1866 (Plebiscito del Veneto), quindi tutti, tranne quei pochi giovani con 16 anni o meno, erano 1) nati in Veneto, letteralmente nel Königreich Lombardo-Venetien, 2) formalmente sudditi dell'Austria, 3) contigui all'Italia. Tre diversi sensi di appartenenza in un periodo di grandi sconvolgimenti socio-politici. Non sapevano ancora che la loro identità sarebbe rimasta tripartita per molto tempo ancora, con la lingua come baluardo, quando altri fattori e sensi di appartenenza cambiarono. Il processo di revisione retrospettiva riguardava non solo il duro lavoro e la strenua difesa della propria identità, ma anche le similitudini con i fratelli italiani, come ad esempio la vittoria ottenuta sugli austriaci, con la sua acme nella (originale) battaglia del Grappa, durante la Prima Guerra Mondiale. Nei primi trent'anni dal loro arrivo, i coloni poterono identificarsi solo nei propri racconti e ricordi, attraverso la rifrazione ottenuta nel contatto con l'alterità, nella totale mancanza di identità esterne cui aggrapparsi, per poi ritrovarsi uniti ai fratelli veneti, oltreoceano, dall'odore della polvere da sparo nella difesa del proprio territorio. Questo rinato senso di appartenenza si estendeva poi dalla semplice empatia verso i connazionali a una più ampia identificazione con il popolo italiano nel suo complesso, identificandosi con la propaganda fascista che certamente li colpiva, dal riconoscimento della loro condizione di esuli italiani all'idea della rinascita dell'Impero Romano, dall'idea di riscatto nella guerra d'Abissinia all'incredibile convergenza di valori tra i coloni e gli slogan di Mussolini, ideali poi traditi e recuperati in tempi recenti con un nuovo senso di appartenenza, oggi noto per i mobili in legno, i prodotti caseari e come meta folcloristica per chi vuole mangiare una pizza italiana in terra messicana. Il processo di meaning-making adottato nel raccontare la biografia collettiva con un preciso senso di appartenenza, aveva anche la funzione di ripristinare l'idea che i Chipileños fossero davvero una parte dell'Italia rimasta tagliata fuori, la quale di fatto proseguiva con la stessa traiettoria. Il filo d'Arianna che dà coerenza alla trama e garantisce un riferimento sicuro nel labirinto di un'identità frammentata, ha assunto forme diverse.

*I miei otto bisnonni erano sudditi dell'impero Austriaco, infatti nacquero tutti prima dell'annessione del Lombardo-Veneto al Regno d'Italia nel 1866. I due nonni materni nacquero nell'appena unificato Regno d'Italia, e i paterni nella Repubblica degli Stati Uniti Messicani. I miei genitori nasceranno a Chipilo, nel 1910 e 1911 (p. 25).*

*Tutti i fondatori di Chipilo di età superiore ai sedici anni, che avevano stretto accordi col Governo messicano, erano nati austriaci, e poi, nell'anno 1866, avevano adottato la cittadinanza italiana. Tuttavia per i veneti, l'insieme dei territori dell'antica e gloriosa Repubblica di Venezia fu sempre considerato la sola patria e il concetto patriottico d'Italia nacque in epoca relativamente recente (p. 35)*

Proprio la già citata Battaglia del Grappa ci permette di evidenziare l'incongruenza di fondo nel legame tra Chipileños e fascisti, legittimato, nel 1924, dall'arrivo di una delegazione ufficiale dall'Italia: nonostante chi aveva lasciato Segusino quarant'anni prima avesse vissuto più a lungo sotto il regno austro-ungarico che nell'Italia unita, lacrime di commozione iniziarono a scorrere copiose all'arrivo della spedizione fascista, presto seguite da canti, cerimonie pubbliche e dalla venerazione di simboli patriottici, in particolare l'aquila e il fascio littorio. La pietra del vero Monte Grappa fu portata in dono dal Veneto, mentre la banda locale intonava "Giovinezza" (una tipica canzone fascista) tra la commozione generale, le lacrime e gli applausi. Portare in Messico una pietra vera e la sensazione che potesse essere il testimone della loro traiettoria, è stata una metafora che ha sempre saputo riempire, dando senso e linearità, il vuoto di rimozioni tanto sofferte quanto inevitabili.

*I chipileni portarono in Messico una roccia del Monte Grappa (1924) e la collocarono solennemente sulla cima del colle di Chipilo, che da allora prese lo stesso nome, facendo da sfondo alle commemorazioni annuali del 4 novembre, la festa in onore ei caduti nella Grande Guerra. Si costruì un salone per i raduni e le feste che fu chiamato Casa d'Italia (1932). (...) Il danno fu grande. La povera gente del paese, colpita nel profondo di sentimenti addormentati e latenti, ma pur sempre vivi e reali, si intristì al ricordo del passato che, per la maggior parte, era costituito da racconti confusi e leggendari ascoltati in qualche serata trascorsa con i nonni. La delusione che ne seguì fu ancora più grande, perché tutte le esaltazioni e propagande euforiche*

*non corrisposero a propositi reali e ad azioni concrete, in aiuto dei fratelli di razza, a Chipilo (p. 129)*

Lo spostamento di una roccia non è certo un evento inedito: lo stesso sembrò accadere ai coloro che per primi colonizzarono il monumento di Stonehenge a seguito dello smantellamento del precedente sito di Waun Mawn, nel Regno Unito (Lidz, 2021): questi antichi popoli "potrebbero aver portato con sé i loro monumenti come segno della loro identità ancestrale, di cui avevano bisogno per radicarsi in una Nuova Gerusalemme" (Pearson et al., 2021). Non solo semplici pietre per motivi metaforici, ma anche pietre angolari per costruire, o rinnovare, un'identità, come quelle utili a creare la Casa d'Italia che divenne la sezione locale del Partito Fascista Italiano, proprio vicino alla chiesa, altro simbolo forte della loro identità cattolica. I Chipileños iniziarono a sentire più forte che mai il mito di Roma quale archetipo mitologico più empaticamente vicino dell'equivalente messicano di Tenochtitlàn. Con questo tipo di suggestioni reiterate si creano le memorie, invenzioni la cui tradizione si concretizza nei monumenti, negli inni, nei riti di fondazione e nelle danze popolari; l'attenzione semiotica per essere inclusiva deve quindi essere rivolta non solo ai criteri a monte di certe memorie, ma anche ai quadri di significato che, a valle, permettono a certe memorie di resistere, rafforzarsi o semplicemente circolare (Lorusso 2010). Dopo la caduta del fascismo, un antifascista italiano esiliato in Messico, in visita alla colonia alla fine del 1943, scrisse: "il fascismo ha fatto un danno enorme nei loro cuori. Sono tutti fascisti al cento per cento, anche dopo la caduta di Mussolini; fascisti di buona fede, potremmo chiamarli, vittime della propaganda coloniale, dei consoli e dei preti. Una donna mi ha gridato in faccia che Mussolini era un santo, e anche se lo hanno tradito alla fine sarà lui il vincitore" (Frola, 1950, p. 303 in Savarino, 2006). Come testimonianza diretta, durante il lavoro sul campo del presente studio, in una pizzeria del centro del paese, una foto del Duce veniva mostrata con orgoglio ai clienti, con un'apologia di quella visione politica. Per chi è al di fuori del campo semiotico può sembrare solo di poco conto, ma attraverso l'universo dei segni, organizzati in codici e lessici, emerge chiaramente l'universo delle ideologie, che si riflettono nelle modalità precostituite del linguaggio (cfr. Eco, 2002). E proprio il linguaggio funge da elemento chiave della coerenza comunitaria. Il senso di appartenenza all'Italia parte infatti, paradossalmente, da qualcosa che italiano non era: il dialetto originario di Segusino della fine del XIX secolo. La lingua e la totalità della cultura si implicano reciprocamente: è quindi difficile isolare la linguistica dall'antropologia culturale, poiché la significazione è un fenomeno che abbraccia l'intero universo culturale e anche per il fatto che esistono segni ovunque, al di fuori del linguaggio verbale (Jakobson, 1989, introduzione di U. Eco, p. 11). Questo universo, questo sistema che è la cultura, risponde a convenzioni comunicative che presiedono genericamente alla lingua i format cognitivi di cui si parlava nei primi capitoli di questa tesi; attraverso l'analisi di queste convenzioni, di questi modelli di riferimento o

patterns abituali, il semiologo può ricostruire il sistema presupposto (Lorusso, 2010, p. 102). Il dialetto di Chipilo è passato indenne attraverso l'urbanizzazione e l'industrializzazione e ha resistito alle pressioni globalizzanti degli ultimi decenni, soprattutto contro lo spagnolo, lingua dei mass media, dell'istruzione e del mercato del lavoro in America Latina. Per usare le parole di Jakobson, "la lingua è davvero il fondamento della cultura. Rispetto alla lingua, tutti gli altri sistemi simbolici sono concomitanti o derivati; la lingua è infatti lo strumento essenziale della comunicazione come informazione" (Jakobson, 2002, p. 7). Questa piccola comunità non ha mai vissuto un vero e proprio cambiamento linguistico (Fasold, 1984), che di solito avviene per motivi di dominio socio-economico; al contrario, questo dialetto è la prova vivente dell'attuale identità tripartita dei suoi parlanti, ovvero radici venete, influenze messicane e qualcosa della lingua italiana. Tanto per sottolineare alcuni dettagli, non esiste, ad esempio, alcun contrasto fonemico tra /b/ e /v/, poiché le generazioni più giovani usano solo /b/, come in spagnolo, mentre quelle più anziane conservano il suono [v], ma come variante di [b]. A Segusino, la loro madrepatria, la maggior parte dei parlanti distingue chiaramente i due suoni, probabilmente a causa dell'influenza dell'italiano. Le vocali /e/ e /ɛ/, /o/ e /ɔ/ sono foneticamente distinte a Segusino, ma non sempre differenziate dai parlanti più giovani di Chipilo, forse a causa dell'influenza del sistema fonologico spagnolo. A livello morfo-sintattico, a Chipilo c'è l'uso facoltativo del morfema pluralizzante italiano /-i/ dopo una consonante (omi, mesikani, parenti): non c'è il morfema /-os/ come in spagnolo o nessun marcatore come nel dialetto d'origine (i om, i mesikan, i parent, Ursini & Sartor, 1983). Ci sono tracce di spagnolo nella terza persona plurale del pronome dativo e riflessivo clitico, usato anche per la seconda persona plurale, come l'"ustedes" dello spagnolo messicano, ad esempio "al ge li a dati" (ve li ha dati); il verbo ausiliare avere, (avere), è usato per il passato riflessivo, mentre in Segusino, "aver" è usato per la prima e la seconda persona mentre "éser" è usato per la terza persona. Vi sono numerose altre contaminazioni, in alcune forme perifrastiche, a livello lessicale e per le espressioni idiomatiche, che spesso vengono importate nella loro interezza, con i prestiti spagnoli che vengono comunque declinati secondo la struttura morfo-sintattica del dialetto (MacKay, 1984). Questa resilienza di una lingua minoritaria come il dialetto chipileño potrebbe essere stata possibile grazie al suo status sociale relativamente elevato, una reputazione che non ha raccolto a Segusino, ma che ha funzionato in un luogo in cui i güeros (bianchi) e le loro origini europee erano intrinsecamente considerati di alto profilo dalle comunità circostanti; la crescita economica che hanno avuto nei decenni, inoltre, e gli strumenti che hanno portato nella terra messicana, hanno aiutato gli stereotipi. In questo circolo virtuoso, le lingue minoritarie non solo simboleggiano la solidarietà di un gruppo, ma riflettono anche i valori positivi associati a quel gruppo (Gal, 1980; Gumperz, 1982). Ecco quindi come, in relazione



al legame con l'Italia, esso, perlomeno a livello linguistico, venne meno quando i discendenti dei coloni ebbero modo di tornare in patria:

*L'aver visto l'Italia coi propri occhi, portò la maggioranza dei chipileñi a essere più critici verso gli italiani (...) Curiosamente, il fatto storico di essere stati abituati a mettere in relazione il paese d'origine con la lingua e viceversa, determinò il fatto di considerare paesani tutti coloro che parlavano lo stesso dialetto. (p. 134)*

L'altro filo che lega la storia di questa comunità, oltre alla peculiarità della lingua, sono le relazioni di parentela che possono arrivare a contare più di 200 persone, assicurando il mantenimento dell'identità etnica, delle norme linguistiche e culturali e la loro trasmissione alle generazioni successive. La densità delle relazioni a Chipilo si può vedere, ad esempio, nel numero di invitati ai matrimoni, calcolando che l'intera cittadinanza è di circa 2500 persone: un piccolo matrimonio può contare su 500 o 600 invitati, mentre un grande matrimonio può raggiungere oltre 2000 invitati. La città stessa è etnicamente isolata e ancora essenzialmente endogama: al momento della ricerca di MacKey, solo 40 famiglie erano di origine non veneta, mentre nella maggior parte di esse, circa 375, entrambi i genitori erano Chipileños. Novantaquattro famiglie erano guidate da un uomo Chipilo e una donna esterna, mentre quaranta erano guidate da una donna Chipilo e un uomo esterno (censimento Chipilo, Montagner Bronca 1988). Un cittadino spagnolo, incontrato al cimitero di Chipilo mentre deponeva dei fiori sulla tomba della moglie, ha confermato queste politiche: essendo europeo è stato ben accolto dalla famiglia di lei, ma questa graduale apertura verso le coppie esogamiche non è stata, all'inizio, l'espressione di un'apertura culturale, piuttosto una necessità biologica: una comunità olandese vicina, che aveva adottato una politica matrimoniale puramente endogamica, aveva riscontrato nel tempo malattie o difetti genetici. Per un lungo periodo, se a un uomo di fuori capitava di sposare una donna di Chipilo doveva trasferirsi altrove; coloro che erano cresciuti qui o che potevano essere accettati all'interno della comunità erano quasi obbligati a imparare il loro dialetto, o almeno a comprenderlo, facendo in modo che la maggior parte di tutti i figli di genitori "misti" imparassero il dialetto come prima lingua.

*Ricordare la propria origine, la propria razza e i propri valori culturali è un sentimento nobile di cui tutti gli uomini comprendono o dovrebbero comprendere l'importanza, perché attraverso il ricordo si rafforzano le radici dell'albero da cui abbiamo ricevuto l'esistenza, ma soprattutto l'essenza. (p. 130)*

Già nella introduzione di Secco, che non a caso si intitola “I Blasoni Rincorsi”, si esplicita come vadano mantenuti i valori e l’esperienza degli avi in un mondo che è in continuo mutamento:

*Chi persegue questo ovvio obiettivo lo fa solo se è convinto dell'importanza di tali valori e non ci sono scuse per i perdenti. Unire le energie diventa perciò ancora più importante, riconoscendo i reciproci segni, valorizzandoli, trasformando in forza dinamica ogni peculiarità per rinnovare con coscienza, per ricordare con coerenza, per proporre con successo la duttilità delle proprie anime senza rinnegarle, trovando così nuovi spazi da occupare, da gestire, nuovi terreni da rendere fertili anche se in modo diverso, dal turismo culturale alle produzioni tipiche (p. 11).*

Oggi la coerenza viene mantenuta anche grazie ai finanziamenti europei per progetti locali, ad esempio quando

*nel 1993 venne inaugurato il CONALEP (Collegio Nazionale d'Educazione Professionale), istituto di studi tecnici professionali superiori. Per la sua costruzione, furono determinanti i finanziamenti dell'UE (Unione Europea) grazie all'intermediazione dell'AES, centro di collaborazione comunitaria di Padova, su iniziativa di un gruppo di Segusino, che ottenne un supporto concreto al progetto ideato (p. 128)*

ma soprattutto grazie ai più frequenti scambi tra le due città gemellate:

*iniziò una consuetudine d'importanza psicologica decisiva per chiarire, nella maggioranza dei chipileni e idee circa la loro identità e il loro destino: lo scambio di visite tra gruppi chipileni, soprattutto di giovani, che visitarono l'Italia per conoscere la loro terra d'origine, e di veneti che furono ospitati a Chipilo, per poi visitare da lì il Messico. (p. 133)*

pur nella consapevolezza esplicitata nel paragrafo precedente, ovvero che, già negli ultimi anni,

*L'idea dell'Italia del paese delle meraviglie venne ridimensionata (p. 135)*

#### 5.5.2. Contro narrazioni

Che esistano narrazioni alternative a quella coerente e quasi agiografica che risulta dominante su Chipilo è chiaro fin dalla presentazione che il traduttore, colui che viene riconosciuto come il “padre

messicano”, fa di sé stesso, e di come intende affrontare il ruolo cui è stato chiamato, già presagendo il ruolo di traduttore/traditore e non certo riferendosi alla mera trasposizione linguistica.

*La mia doppia veste di messicano di nascita e italiano di sangue, mi ha fatto meglio capire la tessitura della storia degli emigrati, la profondità percepita nei proverbi trapiantati lontano dalla terra natale e l'anima che riempie le storielle, le favole e le tradizioni che, col passare del tempo, hanno rinforzato un'identità che batte ancora nei cuori di molti italiani nostrani che stanno un po' di qua e un po' di là. Il compito non è stato per questo più facile, anzi, e non tanto per la traduzione in sé stessa - già vi ho detto delle mie carenze - ma per tutto quello che il contenuto ha rappresentato: il confronto con l'autore; il suo linguaggio personale; le espressioni idiomatiche in spagnolo, sì, ma essenzialmente messicane che danno un significato diverso alle parole e al discorso; e poi, l'anima e il sentimento messo da chi l'Opera ha pensato, che si possono percepire ma non tradurre. Pazienza: Traduttore, traditore (Angel Martin Berra, conosciuto come “il Padre Messicano”, p. 15).*

Sono infatti innumerevoli i momenti in cui Berra pone delle N.d.T, ovvero delle Note del Traduttore, in cui tenta perlomeno di disinnescare punti della narrazione esageratamente celebratici o spinti, sempre facendo attenzione a non farla crollare del tutto, soprattutto per rispetto verso l'autore. È capitato ad esempio quando Zago Bronca affermava che all'origine del soprannome cici non vi era alcuna connotazione di disprezzo o offesa:

*N.d.T.: Discordo, nel caso, dall'Autore. Parlando con mio nonno e il mio bisnonno, ricordo che la parola in questione era sempre utilizzata con disprezzo (p. 52).*

Capita di nuovo quando l'autore dice che gli stessi Italiani concordano sul fatto che Chipilo goda di un vantaggio, giacché assieme al benessere materiale coesistono ancora i valori familiari e comunitari:

*N.d.T. Questo è solo un punto di vista dell'autore del libro. Non so come investigò sul parere degli Italiani, e chi intervistò sul benessere. La differenza tra i due paesi c'è ed è grande. Ho ascoltato l'opinione di alcuni italiani che conoscono Chipilo e l'hanno valutata in una*

*quarantina d'anni. Inoltre parla di Chipilo come di un paradiso, cosa che, purtroppo, non appare realistica. Si conosce da fonti sicure che a Chipilo esistono gravi problemi sociali, soprattutto lo sfruttamento ai danni dei messicani, che i chipileni considerano come servi, nonostante essi abbiano contribuito al relativo benessere di Chipilo. Inoltre, se tra gli abitanti che potrebbero non se ne trovano desiderosi di tornare in Italia, questo è dovuto a diversi motivi: gli interessi lavorativi locali, l'insicurezza d'iniziare una nuova vita lì, il distacco dalla loro famiglia, la cittadinanza, ecc. (p. 135)*

L'autore del libro assicura che Chipilo ha oggi una solidità non solo culturale, ma anche economica: grazie al duro lavoro, sono entrati in una nuova era di modernità e benessere, in cui non solo i negozi agroindustriali sono fiorenti, ma anche l'industria del mobile è un business che fa di Chipilo il primo esportatore nazionale, un traguardo orgogliosamente raggiunto come giusto riconoscimento. Anche in questo caso, il traduttore del libro - come abbiamo già visto, l'unica vera voce fuori dal coro, che chiarisce e smentisce una narrazione altrimenti parziale e a tratti agiografica - sostiene che, dopo il primo boom economico, l'industria del mobile è ora in declino, e ha quindi messo in difficoltà molte famiglie che si erano indebitate - a volte vendendo le proprie stalle, l'unico bene sicuro su cui potevano contare - per acquistare i macchinari necessari. L'autore del libro, inoltre, scrive concetti che sono stati raccolti anche durante le interviste che hanno portato a questo studio: secondo la versione ufficiale, vivere a Chipilo significa avere un lavoro stabile e godere di tranquillità e armonia comunitaria, in un clima proficuo di collaborazione con le autorità, permeato da una diffusa moralità pubblica senza alcuna traccia di criminalità, né influenze di ideologie radicali, fanatiche o secessioniste. Non basta: in un sussulto di orgoglio l'autore aggiunge che ci sono poche differenze tra le classi sociali e, soprattutto, che le famiglie chipileña sono - testuali parole - "per la maggior parte moralmente sane" - senza specificare cosa si intenda per sane e cosa, invece, sarebbe di riflesso malsano. Il traduttore del libro contraddice ancora una volta l'autore, poiché tutti i difetti della tipica società globalizzata sono presenti anche nei Chipilo: alcol, droga, difficoltà relazionali, suicidi, ecc.... insieme a ideologie radicali, fanatiche o secessioniste. Durante il lavoro sul campo del 2012 emersero resoconti anche riguardanti un approccio conservatore verso le questioni di genere, in qualche modo comprensibile a causa dell'isolamento rurale della comunità, sicuramente in contrasto con lo stile agiografico delle narrazioni ufficiali. Abbiamo già detto che, nella narrazione magistrale che Chipilo ha dato di sé, tutti gli abitanti di questa comunità sono "moralmente sani", ma che, a quanto pare, non è un luogo così sicuro per coloro che non rientrano nei profili bianchi, cattolici e laboriosi facenti parte dell'in-group, almeno stando a determinati eventi la cui peculiarità fece sì che – veritieri o meno

– potessero aleggiare quali contro-narrazioni rispetto alla dominante che faceva dei chipileni la versione più vicina a quella di un beato cristiano. Una delegazione di Chipileños, guidata dal sindaco ausiliario Zago Colombo, si dice avesse chiuso il ristorante di una certa Norma Hannan per "immoralità", perché - a quanto pare - aveva osato non licenziare un dipendente apertamente omosessuale. A questa signora, che gestiva il locale, fu impedito di lavorare e fu boicottata come "luogo di perdizione", la qual cosa riporta alla mente la coppia emarginata a inizio novecento solo perché non credente e non attiva nella costruzione della chiesa. La narrazione principale da seguire, quella degli autori del libro, vanta con orgoglio la quasi totale assenza di crimini, come prova dell'integrità morale della colonia; le contro-narrazioni raccolte sono, su questo punto, fortemente in disaccordo. Non solo i giornali messicani (Llaven, 2013) si sono occupati di situazioni confuse che accadevano intorno a Chipilo, ma un evento estremamente contraddittorio e discusso è esploso con grande risonanza in tutto il Paese ("Mexican LGBT Activist Brutally Murdered", 2012, si veda anche Hernandez & Villamil, 2012, Rangel, 2012, Velázquez, 2016), coinvolgendo un omicidio: il "Caso Agnes". "Uccidono Agnes Torres, attivista transessuale!", titola il settimanale Proceso: "L'omicidio di Agnes Torres - si legge nell'articolo - ha generato una mobilitazione senza precedenti sulle piattaforme social, attraverso l'hashtag #AgnesTorres, per denunciare il crimine e indurre le autorità ministeriali a risolvere il caso". Questa Agnes Torres, psicologa e attivista per i diritti umani, era molto conosciuta nel mondo LGBT: la sua morte, avvenuta il 9 marzo 2012, ha suscitato uno scalpore che ha superato i confini locali per diventare un caso nazionale: oltre a Proceso, se ne sono occupati, tra gli altri, la CNN Mexico, El Universal e l'Huffington Post negli Stati Uniti, che ha sottolineato come più di 2.000 persone si siano riunite a Puebla per chiedere giustizia, dato che l'indagine sembrava in un primo momento essere stata insabbiata. Qualcuno dentro Chipilo ha fatto di tutto per non macchiare ulteriormente l'idea che alcuni messicani già avevano di loro: era solo una sfortunata coincidenza che il crimine fosse avvenuto geograficamente vicino alla loro comunità. C'era il forte rischio che un evento di questa portata confermasse alcuni dei pregiudizi e degli stereotipi che circolavano da tempo tra i messicani delle zone limitrofe, alla base di un grande malessere e di una convivenza già tesa e difficile. Gli abitanti di Chipilo, a partire dai loro portavoce istituzionali (non si dimentichi che si tratta di un piccolo villaggio di poche migliaia di anime, anche se ben noto agli addetti ai lavori e per motivi eno-gastronomici) non hanno esitato a rilasciare comunicati in cui si dissociavano totalmente dall'accaduto; nel prendere le distanze dalla calunnia, hanno colto nuovamente l'occasione per riaffermare la loro purezza d'animo, richiamando quei valori di sacrificio, lavoro e rettitudine morale che li hanno sempre contraddistinti, almeno stando ai loro racconti e alla loro narrazione interna. D'altronde, come scrive Lorusso, per diversi studiosi la memoria è un discorso sociale, costruito e situato come tutti gli altri, che però ha spesso la qualità di apparire fuori

discussione. Questo processo di naturalizzazione del significato è costitutivo e sottende le operazioni di filtraggio che ogni cultura mette in atto rispetto al proprio passato, le abitudini interpretative, i pacchetti di informazioni che diventano criteri di selezione, funzionando come "primitivi" di significato, quadri sociali la cui responsabilità enunciazionale è irrintracciabile, ma la cui efficacia modellistica è essenziale per la sua circolazione sociale (Lorusso, 2010, p. 94-95). Un'attivista transgender è stata uccisa e tutti nella Comunità hanno fatto del loro meglio per escludere ogni responsabilità. Nonostante i tentativi di insabbiamento, le indagini - prima lasciate in sospeso poi riprese a causa della massiccia protesta social che inondò i media - portarono all'incriminazione di quattro persone che rispondevano a cognomi propri del Nord Italia (Zechinelli, Mozzoco e Berra). La dinamica del misfatto venne così ricostruita da alcuni periodici: accorgendosi che Agnes, che frequentava uno di loro, era in realtà transessuale, gli imputati decisero di invitarla a una finta festa a Chipilo, come scusa per torturarla e abbandonarla in un fosso, priva di vita. Uno dei principali coinvolti pare si facesse chiamare "El Tony", un riferimento ai nomi in voga nella mafia italo-americana, che tanto andava di moda nei film hollywoodiani che passavano per il Messico: è stato condannato a 35 anni di carcere, e gli altri imputati hanno ricevuto decine di anni nella sentenza finale (El Sol de Puebla, 2018). Altri misfatti sono avvenuti vicino a Chipilo: Riccardo N., noto come El Quino, un narcotrafficante del cartello di Jalisco di Veracruz, che aveva già ordinato diversi omicidi nella zona, è stato trovato e ucciso dalla polizia; sempre in questo quartiere, alcuni autisti di autobus erano complici dei rapinatori: quando arrivavano nei pressi di Chipilo fermavano il veicolo, spegnevano le luci e lasciavano salire gli assalitori, che depredavano i passeggeri; qui qualcuno ha ucciso un tassista rompendogli la testa, e sempre da queste parti sono sorte negli anni numerose segnalazioni di ubriachi molesti (El Sol de Puebla, 2018, Diario Cambio, 2014, Rivas, 2014, Perez Corona, 2017). Questi avvenimenti di cronaca non fanno che confermare che, per comprendere una cultura, è essenziale ricercare come essa rappresenti la propria origine e la propria natura semiotica, come si relaziona con i segni. Le culture più legate alle regole (e meno ai testi) sono più orientate al contenuto, danno valore positivo a ciò che è ordinario e corretto, ma non ha senso parlare di "verità" (Lotman et al., 1978). (Lotman et al., 1978). Durante alcune interviste con persone esterne alla comunità che hanno a che fare con Chipilo quotidianamente, per capire come essi venissero percepiti all'esterno, sono state riscontrate delle esitazioni nel parlare di loro, con gli autoctoni quasi terrorizzati a causa di un presunto comportamento discriminatorio nei confronti dei vicini non originari della colonia. È stato raccontato che coloro che sono rimasti a vivere a Chipilo, difficilmente escono dai confini delle loro proprietà, consapevoli della reputazione che si sono costruiti, dal momento che si dice capitasse con una certa frequenza vedere qualche membro della comunità arrivare con auto costose davanti ai bar, ubriacarsi e cercare la rissa, comportandosi da intoccabili, forti della loro

superiorità fisica e morale. Stando ai resoconti, questo atteggiamento non faceva che aumentare le possibilità che a loro volta venissero presi di mira da altre "teste calde", non inclini a questo tipo di abusi. Le cause scatenanti alla base dei litigi erano spesso banali situazioni quotidiane: uno degli intervistati aveva spiegato di essersi fermato con la sua auto davanti all'ingresso di una casa, bloccando involontariamente il passaggio di un SUV: il chipileño ivi residente pare abbia iniziato a imprecare con frasi ingiuriose contro di lui. L'intervistato si è subito allontanato, ma qualcuno ha iniziato a seguirlo, insieme ad altri compagni. Una volta giunti sulla carreggiata principale lo hanno circondato e hanno iniziato a minacciarlo con bastoni e manganelli: poiché aveva con sé i figli, ha deciso di rimanere chiuso dentro, ma hanno colpito il finestrino nel tentativo di spaccarlo. Lui – viene riferito - ha preso la parola dicendo cercando di scusarsi per l'accaduto, ribadendo che si era allontanato immediatamente e di lasciare in pace lui e i suoi figli, dal momento che non lo avrebbero mai più rivisto. Ciò non impedì ai compagni provenienti dalla colonia di tirare fuori i manganelli, proprio quando i figli scendono anch'essi dall'auto per difendere il padre. Vennero per fortuna solo frantumati i vetri dell'auto: in seguito alla denuncia, i quattro responsabili vengono individuati, ma quando lo chiamano a testimoniare, l'intervistato decide di non andare, pentendosi persino di aver denunciato l'accaduto, perché cosciente di cosa può accadere se si creano problemi con certe persone, le più influenti nella zona e più ricche di qualsiasi altro abitante dei quartieri circostanti. Di fatti come questo ne sono accaduti a decine nel corso degli anni (giovani messicani che vanno a Chipilo per fare danni e vengono pestati a sangue dai locali, risse furibonde fuori dai bar o per strada con i chipileños spesso ubriachi, ecc.) e il suggerimento comune è quello di rivolgersi al Municipio di San Gregorio Atzompa - a cui Chipilo appartiene e dove si conserva l'archivio di tutti i misfatti, l'unico modo per accedere a dati che i chipileños "di solito nascondono per mantenere la loro purezza". Non fu possibile accedere a tali documenti, almeno secondo l'incaricata del Municipio, che si scoperse essere di Chipilo. Come già ampiamente ribadito, non ha senso parlare di "verità": entrambe le parti sono in qualche modo soggette a narrazioni e rappresentazioni sedimentate nel tempo e che, pur partendo da radici lontane, si riflettono oggi nel quotidiano e nei social media. Che non sia sempre corsa buona aria tra le parti viene evidenziato dallo stesso Zago Bronca, che in effetti scriveva:

*Non è difficile, ancora oggi, udire messicani maliziosi che insolentiscono i chipileni chiamandoli stranieri o intrusi (p. 136)*

Le contro-narrazioni che sembrano contrastare quella principale dettata dalla comunità sono oggi disponibili quasi ovunque grazie proprio alle reti sociali, o più in generale a Internet. La maggior parte dei commenti negativi letti sotto i video su Chipilo erano monotematici (vedi figura in appendice), ad esempio: "se non fosse per il fatto che parlano dialetto, e se non fosse per i loro

cognomi, direi che si tratta di un qualsiasi guero di campagna qui al nord", "Ci sono alcuni Chipileños che sono molto prepotenti e violenti, pensano di saperne di più e si sentono molto superiori ai contadini, ma dovrebbero ricordarsi che sono qui come rifugiati" e infine "Il problema è che nonostante siano radicati in Messico da molti anni e nonostante le generazioni nate nel Paese, molti di loro non si considerano messicani. Una cosa è essere orgogliosi della propria eredità genetica, un'altra è rifiutare la terra che ti ha visto nascere e ti dà da mangiare. Se sei nato in Messico sei messicano, non italiano. Se una comunità con radici straniere non è disposta a mescolarsi, sarà sempre esposta al razzismo e al rifiuto. Il messicano non è come l'americano o l'europeo, che sono più chiusi in questo senso: se sorridi a un messicano e gli dai la mano, lui ti aprirà le porte della sua casa e ti farà sentire un fratello".



I commenti che circolano su Chipilo vanno dalla sorpresa estatica dei veneti che scoprono la loro storia peculiare e, con un sentimento unico al mondo, si vedono in una comunità geograficamente molto distante, alla bonaria presa in giro dei messicani sulla narrazione che la colonia ha voluto dare di sé, apparentemente senza riuscirci. Benveniste invitava, a proposito di prospettive discordanti, a cercare il senso attraverso l'integrazione e non attraverso la scomposizione, che può offrirci solo la costituzione formale, non le unità significanti. "Integrare" non significa, quindi, sommare, totalizzare, ma può significare, piuttosto, inserire gli elementi in un sistema di relazioni, in una serie, che dia loro un ulteriore significato. (A.M. Lorusso, 2010, p. 68). Tra i meme e i commenti sui social media si nota oggi più di ieri una totale dissimmetria tra la rappresentazione che la comunità dà di sé e quella che tutti gli altri si sono costruiti. La maggior parte di chi vive da queste parti, però, cerca di non avere mai problemi con nessuno, limitandosi a tirarsene fuori ed evitando di contraddire gli abitanti



di Chipilo faccia a faccia e vivendo così serenamente. Un altro intervistato, ad esempio, ha spiegato come un giovane della colonia venisse spesso nella sua attività, ordinandogli perentoriamente di "cucinare qualcosa da mangiare": ogni volta se ne andava senza pagare, finché il proprietario non trovò il coraggio, con educazione, di fermarlo. Uno dei problemi più ricorrenti con i Chipileños che sono stati raccolti durante le interviste con persone esterne è che si "sballano" molto spesso e guidano con le loro costose auto, moto o quad (questo è stato provato in prima persona durante il lavoro sul campo) su e giù per la strada principale, urlando l'uno contro l'altro. Il fatto che la documentazione che potrebbe provare molte di queste condotte sia stata "purtroppo smarrita", come ha raccontato l'incaricata di Chipilo a San Gregorio, implica che non ci sono prove dei crimini commessi, se non quelle riportate dai giornali locali e nazionali, ma le dicerie, per quanto non veritiere, svolgono comunque la funzione di contro-narrazione rispetto a quella vigente e celebrativa, ampliando la tensione tra chi è dentro e chi è fuori dalla comunità, ognuno schiavo della propria rappresentazione.

## 6. Storytelling all'interno delle Comunità Gallesi del Chubut, Argentina.

*"Ni tenían para comer que ya escribían"*

*(Diego Seron, guida Capilla Mohria)*

### 6.1. Introduzione

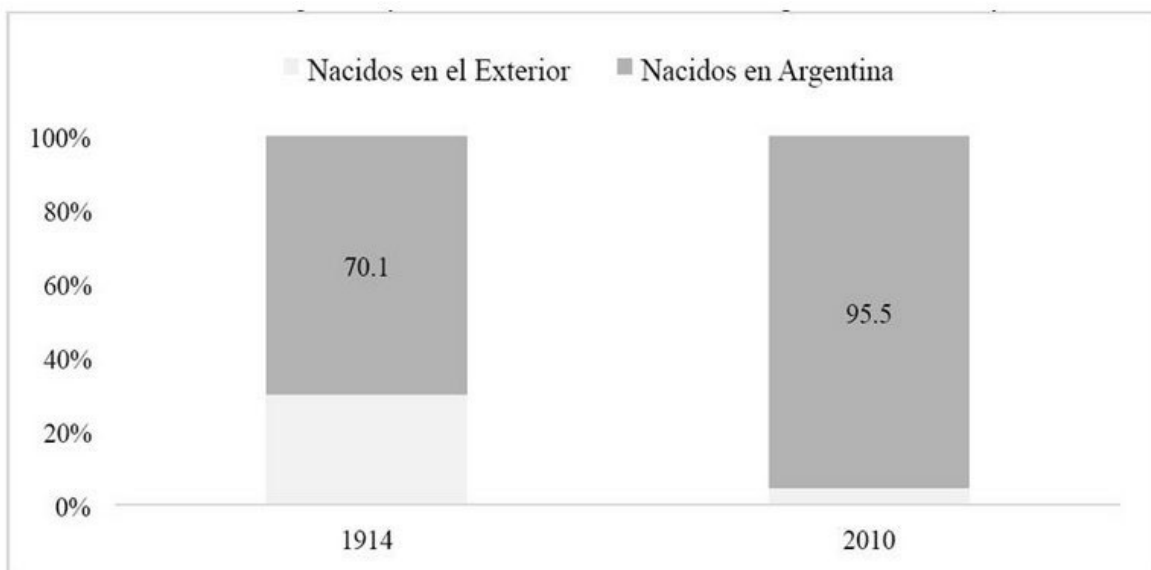
#### 6.1.1. Argentina, terra di migrazioni

L'immigrazione è uno dei miti fondativi dell'Argentina, in quanto costituisce l'immaginario e l'identità di una società ancora indissolubilmente legata alla sua età dell'oro (Bjerg, 2016): la migrazione è sempre stata un pilastro per questo paese, tanto che la sua babelica fisionomia venne adottata molto prima dell'arrivo massiccio di europei e anche molto dopo. Questa caratteristica emerge anche nell'analisi odierna: quando, ad esempio, negli anni Cinquanta si è concluso il ciclo delle migrazioni dall'Europa, è iniziato un nuovo flusso, quello degli immigrati latinoamericani, a cui si sono aggiunti, a partire dalla metà degli anni Sessanta, anche quelli asiatici. Si possono distinguere tre fasi (Devoto & Benencia, 2003): l'immigrazione precoce, dal XVIII secolo al 1880, l'immigrazione di massa, dal 1881 alla Prima guerra mondiale, e l'immigrazione contemporanea, dalla fine della Prima guerra mondiale in poi. Oggi, se da un lato un numero incredibile di argentini sfrutta la propria discendenza europea per ottenere permessi di soggiorno in tutta Europa al fine di trovare una prospettiva economica più stabile, dall'altro migliaia di persone - per lo più da nazioni contigue, ma anche dal Medio Oriente e dall'Africa - continuano a entrare legalmente o illegalmente. In questo vorticoso scambio di esseri umani, le radici di questo mito affondano certamente nella citata età dell'oro, un periodo compreso tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX, quando un numero incredibile di italiani, spagnoli e molte altre nazionalità cercarono qui la loro fortuna: nel preambolo stesso della costituzione argentina, emanata il 1° maggio 1853, il cui scopo era quello di porre fine al ciclo delle guerre civili, si esplicitava che la costituzione era fatta "per tutti gli uomini del mondo che desiderano abitare il suolo argentino". Ancora più esplicito, l'articolo 25<sup>41</sup>: "Il Governo Federale incoraggerà l'immigrazione europea; e non potrà restringere, limitare o imporre alcuna tassa all'ingresso nel territorio argentino di stranieri il cui scopo sia quello di lavorare la terra, migliorare le industrie, introdurre e insegnare le scienze e le arti". Fino al 1910, la Repubblica era uno Stato nazionale organizzato e territorialmente consolidato. Il suo inserimento nell'economia capitalista internazionale è segnato dal modello agro-esportatore, un Paese aperto al mondo come fornitore di

---

<sup>41</sup> art. 25.- El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes.

materie prime. Pur essendo politicamente conservatore, è un paese economicamente liberale, dove i processi di urbanizzazione e industrializzazione si sviluppano prima rispetto al resto dell'America Latina. Tuttavia, questi progressi vanno di pari passo con l'emergere dei problemi che danno forma alla "questione sociale" in Argentina: l'immigrazione urbana e la questione del lavoro (Modolo, 2016). In base ai modelli migratori in America Latina (Martínez Pizarro, 2005) possiamo anche definire non solo tre fasi temporali, ma quattro diversi tipi di migrazione: quella storica (come detto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, da oltreoceano, principalmente verso Argentina e Brasile), quella extraregionale (a partire dagli anni '60 e '70, quando gli Stati Uniti accolsero il 75% dei migranti latinoamericani e caraibici), quella intraregionale (basata su antichi modelli transfrontalieri, principalmente verso Argentina, Venezuela, Messico e Brasile) e la migrazione di ritorno (volontaria, forzata, assistita). Per comprendere l'impatto di questi flussi migratori, basti pensare che, da un lato, trenta milioni di latinoamericani e caraibici vivono al di fuori del loro Paese di nascita (il 4% dell'intera regione, Martínez Pizarro, 2005) e, dall'altro, che in un censimento del 1914 quasi il 30% degli abitanti dell'Argentina era nato all'estero.



Fuente: elaboración con base en Censos Nacionales [INDEC \(2015\)](#).

Il passaggio tra un flusso europeo e uno latinoamericano nel corso dei decenni è ancora più evidente vedendo la percentuale della popolazione migrante nel Paese. Il numero complessivo di migranti "transoceanici" in America Latina è diminuito da 4 milioni nel 1970 a 1,9 milioni nel 2000, facendo passare la popolazione migrante totale dal 76% al 41%. La tabella seguente mostra come in 30 anni si sia verificata una tendenza completamente inversa: nel momento in cui la migrazione transoceanica è diminuita - sia in termini assoluti che relativi - la mobilità regionale ha preso il

sopravvento. I Paesi latinoamericani alla fine del XX secolo e all'inizio del XXI sono contemporaneamente Paesi di emigrazione, immigrazione e transito. In termini quantitativi, i migranti regionali (compresi i Caraibi) rappresentavano il 4% dell'intera popolazione (Pagnotta, 2014). Negli ultimi decenni del XX secolo, il flusso migratorio in Argentina non era più composto principalmente da persone di origine europea, ma proveniva dai Paesi vicini - Bolivia, Paraguay, Uruguay, Cile e Brasile - e dalla regione - Perù, in particolare. Dall'inizio del secolo scorso, il peso dei Paesi confinanti sul totale degli stranieri è cresciuto ininterrottamente (Modolo, 2016). Ciò potrebbe essere spiegato come il risultato di processi diversi ma convergenti: la mortalità e il mancato rimpiazzo delle vecchie coorti d'oltremare e la continuità della migrazione di confine (Pacecca & Courtis, 2008).

Origin	Census 1970	Census 1980	Census 1990	Census 2000
Trans-oceanic	3.873.420	3.411.426	2.350.441	1.935.499
Trans-oceanic (%)	76,1	63,1	51,2	39,4
Intra-regional	1.218.990	1.995.149	2.242.268	2.971.888
Intra-regional (%)	23,9	36,9	48,8	60,6
Total	5.092.410	5.406.575	4.592.709	4.907.387
Total (%)	100	100	100	100

*Source: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) – División de Población de la CEPAL, Cuatro temas centrales en torno a la migración internacional, derechos humanos y desarrollo, Santiago de Chile, Publicación de las Naciones Unidas, 2006, p.73.*

Visto il nostro caso studio, ci concentreremo sull'ondata migratoria transoceanica. Nel 1776, il re spagnolo Carlo III creò provvisoriamente il Vicereame del Río de la Plata, che divenne definitivo nel 1778, comprendendo gli attuali territori di Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia e parti minori che oggi appartengono a Brasile e Cile. Nel 1782 fu dettata un'ordinanza reale con la quale il nuovo vicereame fu diviso in *Intendencias*, considerate l'antecedente storico della formazione geografica e politica delle province argentine. Il 25 maggio 1810 ebbe luogo la Rivoluzione di Maggio, che segnò l'inizio del processo che portò all'indipendenza del Vicereame dalla Corona spagnola. Martinez, che nel 1916 riportò il terzo censimento nazionale, riconosce questi eventi come fattori determinanti per l'inizio di un flusso migratorio regolare che, in precedenza, era stato ostacolato dalla madrepatria, la quale aveva tenuto le sue colonie senza comunicazioni per quasi tre secoli (Modolo, 2016). Era difficile, in un'epoca priva di statistiche professionali, riportare il censimento esatto, soprattutto per la divisione binaria tra l'area della capitale e quella patagonica. Il sud, come vedremo nel prossimo paragrafo sulla regione del Chubut, iniziò a essere "conquistato", spazzando via la maggior parte degli indigeni, con la Campagna del deserto (1833-1834) di Juan Manuel de Rosas, il "Restauratore delle

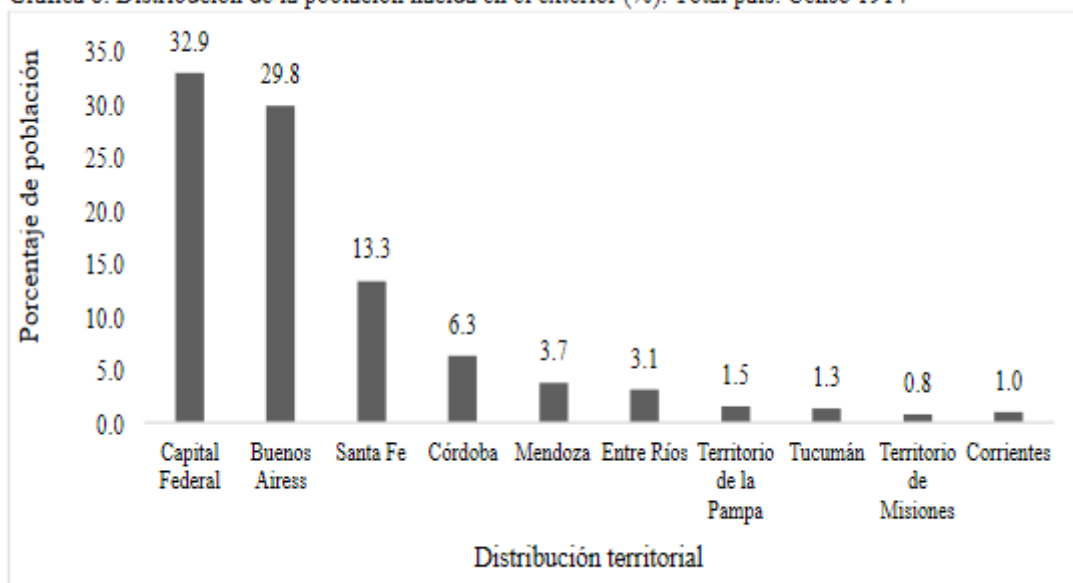
leggi", la campagna di Alsina del 1875, sotto il presidente Avellaneda, e la "Conquista del desierto" condotta dal generale Roca alla fine del 1878. I problemi affrontati nel tentativo di popolare il sud e il centro del Paese non fermarono la forte volontà di accogliere nuovi futuri argentini, ma, sicuramente, posero un problema nel contare con precisione la quantità di locali e stranieri. Dopo la battaglia di Caseros, nel febbraio 1852, da cui Urquiza uscì come primo presidente costituzionale del Paese, le classi dirigenti formularono una retorica pro-migratoria che si tradusse in politiche governative volte a incoraggiare l'arrivo degli europei sulle rive del Rio de la Plata. Tuttavia, solo negli anni Ottanta del XIX secolo si verificò il cambiamento che diede origine all'immigrazione di massa. Questa retorica si concretizzò nella Legge 817 di Immigrazione e Colonizzazione, del 1876, promulgata durante la presidenza di Nicolás Avellaneda, le cui premesse centrali furono integrate nel mito dell'Argentina come nazione bianca. Così facendo l'archetipo dell'immigrato veniva concepito come agente modernizzatore e come colono del deserto, e, conseguentemente, l'incanalamento verso la colonizzazione agricola veniva considerato una delle risorse essenziali per civilizzare il Paese, proprio come abbiamo visto capitare alla comunità di Chipilo al momento di insediarsi nelle terre vicino a Puebla. Anche in questo caso, lo scopo colonizzatore fu raggiunto a stento. Proprio come era accaduto in Messico, nel 1850 l'Argentina era un territorio vasto ma con pochi abitanti. Alcuni leader come Alberdi e Sarmiento ritenevano che fossero necessari più abitanti perché il Paese potesse progredire e diventare più stabile. Tra le altre cose, erano necessari lavoratori per i campi estensivi, per costruire binari ferroviari, per lavorare nelle costruzioni e in alcune ferrovie e manifatture. Gli Stati Uniti, che avevano avuto una situazione simile, l'avevano risolta attirando l'immigrazione europea per aumentare sia la popolazione che la ricchezza e per questo motivo i leader argentini pensarono che anche il proprio paese dovesse favorire l'arrivo di immigrati europei. All'inizio si preferirono gli immigrati provenienti dal Nord Europa, perché – in linea con la descrizione analizzata nel capitolo precedente, li consideravano più laboriosi, con maggiori conoscenze e migliori abitudini. In questo modo, ritenevano che l'immigrazione avrebbe contribuito a risolvere due problemi: da un lato, il Paese avrebbe avuto più abitanti e, dall'altro, una popolazione più istruita. Nonostante i notevoli sforzi delle politiche che incentivavano all'insediamento dei contadini europei - che precedettero e seguirono la promulgazione della legge 817 - la maggior parte degli immigrati non fu attratta dalle (inaffidabili) promesse della campagna e finì invece per stabilirsi nel mondo urbano. Eppure, nonostante gli scarsi risultati, la colonizzazione rimase legata all'immagine di un'immigrazione "civilizzatrice", a una pampa popolata da contadini, immagine poi integrata nel mito fondante dell'identità argentina. In effetti, uno dei primi punti di contatto tra quello che era l'immaginario collettivo e un'analisi accademica più profonda fu la contrapposizione tra massa migratoria tradizionale e moderna che Gino Germani propose all'inizio degli anni Sessanta.

Paradossalmente, in realtà, proprio questo approccio alla tematica da parte della storiografia ha alimentato un immaginario che rappresentava la società e la cultura argentina come parte di una nazione la cui eccezionalità risiedeva nell'essere una moderna enclave europea nell'estremo sud dell'America Latina, frutto di un particolare incrocio di popoli che escludeva i gruppi non europei (Bjerg, 2016). Ancora oggi si ha la sensazione molto diffusa che gli argentini cerchino una discendenza europea piuttosto che una più meticcia per conformarsi a questa idea.

#### 6.1.2. Un luogo di relazioni

Come detto, una sostanziale differenza migratoria tra il mondo urbano e quello rurale ha iniziato a creare percorsi quasi divergenti. Tra il 1911 e il 1953 il principale punto di ingresso per gli immigrati che sbarcavano in Argentina era l'"Hotel de Inmigrantes" di Buenos Aires, che fungeva da collante per molte persone che spesso arrivavano senza famiglia al seguito. Non si trattava di un albergo nel senso comune del termine, ma di una sorta di cittadella in cui gli immigrati venivano controllati per le malattie, parlavano con altre persone nelle loro stesse condizioni e imparavano alcune delle regole fondamentali del Paese. Questa cittadella costituiva, insieme ad altri servizi amministrativi e di collocamento, una sorta di rete assistenziale dopo un viaggio così lungo, insieme alle associazioni e ai proto-sindacati che spuntavano come funghi nella capitale e che cominciavano a essere visti come "famiglie" con l'obiettivo di offrire protezione - o molto più semplicemente uno spazio comune di dialogo e confronto - a persone che avevano fatto lo stesso viaggio con le stesse origini, in una città in piena (ri)costruzione. La tabella seguente mostra la percentuale di persone provenienti dall'estero che hanno soggiornato in CABA o nell'agglomerato di Buenos Aires (Modolo, 2016).

Gráfica 8. Distribución de la población nacida en el exterior (%). Total país. Censo 1914



Fuente: elaboración propia con base en Censos Nacionales INDEC (2015).

Questa costellazione di società esiste ancora oggi: l'Associazione Calabrese, l'Associazione Veneta, quella Lombarda e molte altre, italiane e non, sono ancora attive e lavorano insieme a quelle più formali e istituzionali. La più antica è stata l'Associazione Unione e Benevolenza, fondata da 7 patrioti italiani emigrati clandestinamente in Argentina il 17 luglio 1858, con lo scopo di unire le volontà per il mutuo soccorso della comunità, l'istruzione, l'assistenza sociale e la cooperazione. Si dice che sia stata patrocinata da Giuseppe Garibaldi e Giuseppe Mazzini, mentre negli atti più antichi dell'associazione si legge che i signori Berreta Pietro, Ardizzi G.B., Zambianchi Calimaco, Bianchi Virginio, Ciolina Giuseppe e Scarpini Andrea,

*“animati da sentimenti di umanità e di amor patrio, si unirono tra loro per istituire la Società Italiana di Unione e Benevolenza, per provvedere ai bisogni di quei fratelli in miseria che furono spinti su questi lidi dalle tirannie straniere; l'onesto e laborioso lavoratore italiano perseguitato dalla sorte avversa e frequentemente coinvolto in estreme necessità a causa di eventuali disgrazie, non sia mai più costretto a ricorrere alla carità straniera”.*

Si notano già i riferimenti ai valori espressi nell'analisi di Chipilo, in cui a una onestà e laboriosità congenita faceva da eco la perdita di agentività nel ritrovarsi vittime di disgrazie e malasorte. A questo scopo tali associazioni e in primis Unione e Benevolenza inviarono inviti scritti a noti italiani, chiedendo loro di collaborare per aiutarli in quest'opera di assistenza. Fu così che il 18 luglio 1858, in via Independencia 231, si riunirono 53 italiani e lo stesso giorno, di comune accordo, nominarono una commissione, composta dai cittadini Zambianchi, Ardizzi, Vailatti, Faggiano, Ciolina e Bianchi, incaricata di redigere un regolamento e autorizzata a fornire gli strumenti e i mobili necessari per la sala dell'Associazione, fino a convocare un'assemblea generale dei soci per il primo agosto, con un tono politico ad ispirarne le azioni presente fin dal principio. È l'epoca delle lotte per l'unità d'Italia: in quel periodo la divisione tra monarchici e repubblicani aveva ostacolato la raccolta di fondi per i lavori di costruzione dell'Ospedale Italiano, ma furono proprio i problemi sociali che affliggevano molti immigrati di quella nazionalità, la necessità di articolare la loro assistenza e la paralisi dei lavori dell'ospedale che portarono alla creazione di Unione e Benevolenza. Oggi questa istituzione è fondamentalmente un riferimento culturale e nelle sue sale si svolgono diverse attività ed eventi politici e, appunto, di matrice culturale. Anche la toponomastica non è stata da meno: interi *barrios* sono stati costruiti da o con specifiche comunità: ancora oggi, i nomi delle strade o di alcuni quartieri di Buenos Aires tradiscono le origini specifiche di chi vi ha vissuto o lavorato (arrivando persino, come nel caso del *barrio* Chino, a scrivere i nomi delle strade in entrambe le lingue, anche se qui si

parla di tempi più moderni). In una recente intervista (Centenera, 2022), parlando del proprio Paese, il drammaturgo e regista argentino Mariano Pensotti ha dichiarato a El Pais che

*"Buenos Aires è una grande rappresentazione di qualcos'altro. Qui le persone si comportano come se fossero europei in esilio invece che latinoamericani. C'è chi è già immigrato di quarta generazione ma continua a parlare in modo mitico delle proprie origini; abbiamo un presidente che è arrivato a dire che in Sudamerica siamo tutti discendenti di europei, ignorando le nostre radici".*

Il riferimento è a un discorso che Alberto Fernandez fece sui *porteños* provenienti dall'Europa mentre "i brasiliani venivano dalla giungla" (Reuters, 2021). Pensotti continua le sue risposte parlando della rappresentazione mitica del rapporto tra i *porteños* e il loro passato: "L'Argentina è un Paese che si costruisce attraverso un'enorme mitizzazione e omissione del suo passato. La mitizzazione delle origini degli argentini, la mitizzazione della ricchezza dell'Argentina all'inizio del XX secolo. Quando si comincia a scavare, si scopre che non era esattamente così.

*(...) E c'è anche una passione argentina per l'invenzione permanente di quel passato collettivo e per la reinvenzione della propria storia che ha molto a che fare con il teatro, come generatore di finzioni. Il 2001 (periodo di crisi e di rivolte noto come argentinazo) è stato il momento in cui gli argentini hanno smesso di essere spettatori e sono diventati protagonisti della storia".*

La stessa operazione di ricostruzione del passato sotto una luce nuova, carica di significato e veicolo di senso, è avvenuta nei confronti del sistema scolastico utilizzato dai primi immigrati italiani: da modalità pratica di istruzione e strumento per la ricerca di un'occupazione è diventato, nel tempo, un simbolo di riappropriazione mitica delle proprie origini italiane. Come detto, uno dei centri culturali più importanti per gli italiani sbarcati a Buenos Aires nella seconda metà del XIX secolo fu l'Associazione Unione e Benevolenza. Qui, il 16<sup>th</sup> ottobre 1866, si decise di fondare una scuola elementare gratuita, per permettere ai suoi membri di trasmettere la lingua e la cultura italiana ai propri figli. Questa prima scuola fu chiamata Scuola Elementare Italiana e iniziò a funzionare al numero 1362 di via Pte. Perón, il 1° aprile 1867. Fu la prima scuola in Argentina con programmi italiani. Nel 1871, durante l'epidemia di febbre gialla che colpì Buenos Aires, quando gli abitanti si spostarono verso il nord della città e alcuni membri dell'Unione Benevolenza tornarono in Italia, la Società dovette chiudere la scuola e il numero di iscritti diminuì notevolmente, il che portò l'Unione e Benevolenza sull'orlo della bancarotta, a cui va aggiunto che la stessa Unione cedette al governo di



Buenos Aires le sue strutture ospedaliere e i suoi medici ed infermieri, alcuni dei quali morirono a causa del contagio. Tutta questa catastrofe lasciò l'Istituzione con le sue strutture in condizioni deprecabili e le sue finanze quasi esaurite; fu allora che due membri contribuirono con il denaro necessario alla sua ricostruzione, ma allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, la scuola entrò nuovamente in crisi e dovette chiudere nel 1942 per poi riaprire nel 1965, nell'edificio al numero 1366 di via Sarmiento, con il nome di Scuola Elementare e Materna Edmondo De Amicis. Nel 1996 fu inaugurato il nuovo edificio al civico 1260 di via Quirno Costa, dove attualmente si trova la scuola materna, dai due anni fino all'ultimo anno della scuola elementare italiana, ma vennero attivate anche la Scuola Media e il Liceo Scientifico, al numero 2765 di via Mansilla. Gli studi condotti da Paula Alejandra Serrao dell'Università di Torino hanno mostrato come sia cambiata nel tempo l'interpretazione del sistema scolastico tra gli italiani emigrati a Buenos Aires, in buona parte anche a seconda del clima politico sociale vigente: con la rinascita dell'espansionismo europeo, alla fine del XIX secolo, la scuola e l'associazionismo cominciarono ad essere visti dallo Stato italiano come un potenziale strumento per rafforzare il legame degli emigrati con la madrepatria e per favorire l'espansione politica, economica e culturale della nazione italiana. Infatti, con l'arrivo di Crispi al governo (1887-1891), lo Stato italiano inaugurò una politica estera più attiva in campo migratorio (Serrao, 2021). Alla fine del XIX secolo molti politici e intellettuali cominciarono a pensare che l'emigrazione, pur rappresentando una perdita di capitale umano per la penisola, potesse offrire anche la crescita dei flussi commerciali, l'arrivo delle rimesse e l'espansione della lingua oltreoceano. Per raggiungere questi obiettivi, però, era necessario rafforzare il legame tra gli emigranti e la loro patria e così, nel 1889, fu sancita la prima legge organica sulle scuole italiane all'estero, che fino ad allora avevano riguardato solo l'istruzione, frequentate da missionari e associazioni di emigranti, ora potevano essere viste come uno strumento per la formazione del sentimento patriottico. Affinché le scuole aiutassero le "colonie" a conservare e diffondere la loro lingua e cultura, lo Stato italiano fondò proprie scuole e inviò sussidi a istituti privati, sia laici che confessionali. Il progetto fu sostenuto da varie istituzioni, come la Società Dante Alighieri, che stimolò anche la produzione di testi scolastici. Anche il mondo cattolico, preoccupato dalla possibilità che gli emigranti - in un mondo nuovo, a stretto contatto con altre religioni e con pochi sacerdoti di lingua italiana - potessero mettere alla prova la loro fede, dalla fine dell'Ottocento potenziò le iniziative educative, assistenziali e pastorali nei confronti degli emigranti italiani. Nonostante le tensioni tra la Santa Sede e lo Stato italiano dopo l'annessione di Roma nel 1870, molte di queste iniziative contribuirono a presentare il cattolicesimo come elemento dell'identità nazionale italiana (ibidem). Con più di una similitudine verso l'iconica epifania agostiniana, ovvero quando Sant'Agostino tramite *Confessiones*, *Ritrattazioni* ed *Epistolae* rivide retrospettivamente il significato della propria vita in una logica teleologica, con la

scolarizzazione le comunità italiane a Buenos Aires diedero un senso agli eventi a posteriori, caricando su di un'educazione elargita per necessità nuove funzioni da “macchina” creatrice di senso, utile a fini patriottici.

### 6.1.3. Una storia senza passato non ha futuro

La rete di sicurezza di associazioni, attività, programmi religiosi e laici, per bambini e adulti, che proliferava nella capitale Buenos Aires e che poteva dare una sorta di continuità alla vita dei migranti non era presente - o, per meglio dire, era molto diversa - al di fuori delle aree più popolate dell'Argentina. Come abbiamo visto, al di fuori di CABA e dell'agglomerato urbano di Buenos Aires, gli immigrati si sono trovati di fronte a una situazione completamente diversa, in cui hanno avuto a che fare con meno persone, meno mezzi di produzione, meno possibilità. In altre parole, il trauma della nuova vita non poteva essere condiviso con qualcuno al di fuori del loro gruppo interno. Un esempio viene dalla comunità italiana di Ushuaia, oggi definita la città più a sud del mondo. L'approccio revisionista alla propria storia, in questo caso, assume connotati per così dire verticali, orientati cioè a un processo di memoria più marcato rispetto alla prospettiva orizzontale che i nuovi cittadini della capitale potevano sperimentare. Questo processo di memoria verticale ha evidenziato la necessità di momenti chiave o punti di svolta che, come si è visto a Chipilo, hanno favorito il benessere psicologico dando un senso di coerenza nonostante il trauma vissuto. Perché, quindi, non poteva essere un buon caso di studio, assimilabile alla comunità veneto-messicana descritta nel capitolo precedente? Soprattutto perché, pur trovandosi in una delle città più lontane del mondo, il numero di nazionalità chiamate a popolare questa terra remota era ampio e variegato. Prima dell'arrivo massiccio degli europei - avvenuto qualche tempo dopo il grande flusso di Buenos Aires, soprattutto durante e dopo la seconda guerra mondiale - questo territorio era stato oggetto di esplorazioni e scopi missionari, finché argentini e cileni - con una percentuale anche di inglesi e croati - non tentarono di occuparlo definitivamente, a danno di popolazioni locali come Selk'nam, Yahgan e molte altre. All'arrivo degli italiani, nonostante il ruolo centrale che avrebbero assunto, altre nazionalità si trovarono a condividere la ri-costruzione della città, già famosa per il carcere che operò tra il 1902 e il 1947 e, per certi versi, per alcune fabbriche che avrebbero avuto lo scopo di sfruttare il territorio - povero di legname e altre risorse - e la sua posizione strategica. Attraverso alcune delle testimonianze raccolte, tuttavia, è ancora possibile offrire un accenno a come si è trovata questa continuità, tra un prima e un dopo, con tracce di ciò che abbiamo trattato per Chipilo e di ciò che tratteremo per le colonie gallesi del Chubut. Maria Pontoni, ad esempio, è una degli unici sei italiani di Ushuaia, arrivati con le navi del dopoguerra, ancora in vita; è nata a Carbonia il 5 febbraio 1941; è nata in Sardegna perché suo padre, Orlando Pontoni, che tra l'altro aveva lavorato a lungo nelle miniere, si trovava lì per aprire degli acquedotti; aveva lavorato come muratore e sapeva fare un po' di tutto, era

stato anche detenuto in Africa, sempre seguendo commissioni per conto di imprese che dirigevano scavi. Era stato suo padre, infatti, il primo della famiglia ad andare fino alla fine del mondo: l'impresa di Carlo Borsari gli offrì un impiego, pieno di promesse, all'insegna del grande sogno americano, in particolare nella lavorazione della cellulosa e del legno, a Ushuaia. Era il 28 ottobre 1948 e la nave piena di speranze si chiamava Genova. Su quella prima nave, destinata a "ripopolare", furono fatte confluire circa 1.200 persone che, una volta arrivate in porto, dovettero rimanere a vivere all'interno della nave fino a quando non si fossero rese disponibili le prime case. A Ushuaia c'erano già molte case di legno abitate da coloro che lavoravano nella prigione, ormai dismessa, per lo più cileni, ma erano state praticamente rase al suolo per spingere alla ricostruzione. Perciò, oltre al lavoro per cui erano chiamati, in ogni momento libero si dedicavano a costruire le proprie case, e si dice che i primi che riuscirono a finirle e a stabilirsi subito sul territorio siano quelli che oggi detengono il potere dentro e fuori la città. Se una parte delle persone su quella nave costruì una casa per ospitare la propria famiglia - ancora in Italia in attesa di arrivare - altri non avevano un compagno e andarono a vivere in quelle che venivano chiamate, appunto, "*barracas de solteros*". Non c'era tempo per pensare a ciò che si era lasciato: l'unica cosa a cui ci si poteva aggrappare era "*trabajar, trabajar y trabajar*". Mentre il padre si trovava nel "*fin del mundo*" Maria, pur essendo nata a Carbonia, aveva sempre vissuto a Fossato di Vico, un piccolo paese umbro di appena 3.000 anime; le sue abitudini paesane (come il vestirsi di bianco per ovvie ragioni di bucato, il cucinare *la pianada* con il grano e l'uva, persino le funzioni religiose come tappe fondamentali nella crescita dei figli all'interno della loro società) furono bruscamente interrotte. Nel giugno del 1949, la sorella Luisa Pontoni riceve la prima comunione nella chiesa locale e nemmeno tre mesi dopo, cioè l'8 settembre, deve raggiungere il padre - quasi un anno dopo la sua partenza - in quelle terre lontane con Maria, la nostra intervistata, e Amelia Paciotti, la madre, sulla nave Giovanni Costa. La madre ha portato con sé una macchina da cucire Singer, mentre la piccola Maria, di appena 8 anni, solo vestiti e una piccola bambola di pezza, una "*muñeca de trapo*". Il barrio dove oggi sorge la Società Italiana di Ushuaia era quello originariamente costruito proprio da quei "primi" coloni, per lo più italiani, ma anche croati, boliviani, polacchi, ecc... Ushuaia, però, come già accennato, non era disabitata, tutt'altro: già vivevano lì coloro che prestavano servizio nel carcere, per lo più cileni: con il tentativo di "argentinnizzare" la Terra del Fuoco - contesa e divisa proprio con il Cile - era stato adottato un sistema che prevedeva di offrire la cittadinanza a quei cileni delle terre vicine che cercavano lavoro, quando il carcere era ancora attivo. Ora quegli stessi cileni vedevano arrivare intere navi di nuovi coloni, pronti a "rubare" le poche risorse e a soppiantarli. Non fu pertanto facile per la giovane Maria, che aveva fatto i primi due anni di scuola elementare in Umbria e ora doveva iscriversi alla scuola elementare locale, sopportare i continui sfottò di chi già viveva a Ushuaia prima dell'arrivo dei nuovi coloni europei: "*Gringa trenzada*" (perché portava la

treccia), "*dientuda*" (per i denti), o "*muerta de hambre*" (in riferimento al fatto che tutta la famiglia si era dovuta trasferire in quel luogo remoto in cerca di fortuna), erano solo alcuni degli epiteti lanciati contro di lei dai coetanei. La sua insegnante di allora, la prima appositamente chiamata da Buenos Aires per seguire l'obiettivo di ripopolamento, le fu vicina e le diede gli strumenti per superare questo primo ostacolo sociale. I problemi, però, non erano ancora finiti, perché solo due anni dopo il suo sbarco suo padre si trovò senza lavoro, in quanto il suo contratto durava solo due anni. Per sua fortuna, trovò poco più tardi occupazione nel vecchio carcere, mentre la madre faceva le pulizie nelle prime attività commerciali che cominciavano a fiorire in città. Siamo parlando degli anni Cinquanta e Ushuaia stava vivendo uno sviluppo tanto rapido quanto artificiale, anche se il clima e le difficoltà spingevano molte persone a lasciare comunque il profondo Sud per andare altrove. Al momento dello sbarco c'erano solo due strade, con le abitazioni di chi già vi abitava fatte per lo più di legno e lamiera, "*madera y chapa*": delle circa 2.800 persone della Giovanni Costa, solo 22 famiglie decisero di rimanere a Ushuaia negli anni a venire, una città che oggi conta circa 80.000 abitanti. Maria Pontoni sposò a 18 anni Cayetano Gorjon, uno spagnolo sbarcato a Ushuaia giovanissimo perché arruolato nell'esercito, e decise di stabilirsi qui all'età di 22 anni: all'epoca dell'intervista, nel 2022, erano arrivati a 73 anni di matrimonio, e la nipote di sua sorella Luisa, Natalia, è colei che oggi sovrintende alle attività della comunità italiana e le sponsorizza. La casa dei Pontoni, che pure annovera una sala usata dalla nipote proprio come spazio polifunzionale di condivisione, presenta alle pareti, oltre a numerose foto di famiglia, un elenco dei nomi di coloro che sono sbarcati da quella nave, ma la cosa che più colpisce sono le porte che dividono le varie stanze della casa - almeno le due principali, ovvero quelle che collegano la cucina con le altre stanze - in quanto si tratta delle stesse che, da migranti, portarono con sé sulla nave quasi 80 anni prima. Come la pietra del Monte Grappa citato nel capitolo anteriore, anche in questo caso vi era, simbolicamente, un ricordo tangibile a sostenere la nuova casa di chi dovette affrontare un viaggio lungo oltre 10000 km.

#### 6.1.4. Migrazione gallese nel Chubut

La colonizzazione gallese nel Chubut è una prova più unica che rara di ricostruzione narrativa: fu un caso di immigrazione precoce, in una regione isolata e sconosciuta, dove un gruppo organizzato e culturalmente omogeneo portò un'idea di società basata sulla solidarietà, sul cooperativismo e sull'autogoverno. Perito Moreno (1982) osserva che proprio la distanza e i pretesi privilegi di quella colonia, che non voleva altra lingua che il gallese, hanno contribuito a mantenerla isolata e separata dalle altre popolazioni argentine, ricordate solo quando avevano necessità (Ibarra, 2009). Qui abbiamo tre temi narrativi chiave, che abbiamo già affrontato in parte in questa tesi: 1) l'idea di una narrazione di redenzione, cioè l'idea di una narrazione che parte da una condizione sfavorevole per essere soddisfatta nella sua risoluzione e nel suo successo, 2) l'idea di costruire una storia a posteriori,

cioè di trovare coerenza e senso in ciò che è già accaduto, ciò che, quando il passato era presente, non sembrava altro che l'esperienza vissuta, con le sue sfide, le sue incoerenze, le sue contraddizioni, le quali si inseriscono ora in un'unica trama coerente, 3) il quadro narrativo generale costruito da altri, cioè la rappresentazione artificiale dell'impresa offerta dagli astuti rappresentanti che lavorano per ripopolare le terre chubutensi: tali narrazioni erano state sapientemente costruite per toccare le corde giuste dei nuovi coloni e indurli a lanciarsi nell'impresa. Quest'ultimo punto, come abbiamo visto per Chipilo, è quello che, almeno nel momento della disillusione, rende la comunità non più autrice della propria storia, ma oggetto della narrazione altrui, in altre parole non ancora protagonisti attivi, bensì spettatori passivi senza potere.

## 6.2. Elementi Strutturali della Narrazione

Uno dei testi principali da prendere in considerazione per analizzare l'intersezione di diverse tematiche riguardanti l'epopea dietro la migrazione di questa comunità è "Cronica de la colonia galesa de la Patagonia" del reverendo Abraham Matthews. Non si tratta, come invece era il caso de "Los Cuah-tatarama de Chipilloc", di un racconto celebrativo a posteriori, volto a svelare l'arcatura redentiva della comunità: l'autore, ai tempi, non poteva ancora sapere che un secolo dopo i discendenti di quei primi coloni avrebbero non solo vissuto ancora in quelle terre, ma ne sarebbero divenuti riferimento e fundamenta. Tale resoconto, pertanto, sarà utile non per "chiudere il cerchio" quanto per cogliere i valori portanti allora espressi attraverso uno storytelling primario, che funsero da base narrativa per ciò che oggi la colonia rappresenta – e ha rappresentato – non solo per la regione del Chubut quanto per tutto il paese. L'arcatura redentiva infatti, se anche non può esaurirsi in una narrazione limitata temporalmente come quella del reverendo, che copre all'incirca trent'anni, si reifica e rende tale negli eventi concreti, nelle usanze e nei rapporti interpersonali che ancora oggi caratterizzano il paese. Matthews nacque nell'ottobre del 1832 in un piccolo villaggio vicino a Drefaldwyn, nel Galles, nel 1863 sposò Gwellian Thomas e con lei si unì al primo gruppo di spedizione che sbarcò in Argentina due anni dopo. Qui lavorò alla sua fattoria e fu pastore delle prime cappelle, in particolare di quella di Moriah, venendo sempre consultato dai coloni per molte questioni, non solo di fede. Nel 1873, quando la sussistenza della colonia gallese nel Chubut era in pericolo, viaggiò di nuovo in Galles e anche negli Stati Uniti alla ricerca di altri coloni, ottenendo l'arrivo di altri gallesi. Nel 1894 pubblicò questa cronaca, che narra la vita della comunità durante appunto i primi tre decenni di insediamento. Morì il 1° aprile 1899 a Trelew e le sue spoglie riposano nel cimitero della sua *Moriah Chapel*. Come per Chipilo, anche qui moralità, sacrificio, duro lavoro e precetti religiosi segnano come sottotesto la direzione della cronaca di Matthews. Nel corso del libro l'autore affronta episodi drammatici come furti, perdite e perfino un omicidio, ma non sono certo l'interesse principale del suo racconto, che si concentra prevalentemente sul lavoro: sono proprio la

semina, la lotta contro le inondazioni, l'andirivieni per rifornirsi di attrezzi e sementi e più in generale il lento e inesorabile andare avanti, qualunque cosa accada, ciò che ispira la sua scrittura. Nello stesso prologo appaiono altre analogie con il testo analizzato nel capitolo precedente, ovvero la consapevolezza di non essere un narratore onnisciente, anzi, il reverendo è consapevole che la propria storia non sarà probabilmente dettagliata, né accurata come dovrebbe essere; in altre parole, è la *sua* storia. Allo stesso tempo, nel dire questo, mette in atto una sorta di *captatio benevolentiae*: non solo ammette di non aver avuto la possibilità, all'epoca, di consultarsi con altre persone al riguardo, essendo già a Cardiff al momento della stesura, o che (per lo stesso motivo) non ha potuto ricorrere ad alcun documento esistente in Chubut, ma anche che è certo che pochissime persone saranno interessate a questa storia e che la riporta solo perché, tra cento anni, non ci sarà nessuno nella posizione di fare una simile biografia comunitaria. Per terminare la sua *captatio benevolentiae*, conclude chiarendo:

*“non possiedo il talento né il tempo necessari per svolgere un lavoro letterario interessante, piuttosto giusto per riunire in fretta e furia alcuni dati, con la speranza, se vivo, di perfezionarla, e se così non fosse, che in futuro appaia un letterato talentuoso che con l’ispirazione creatrice del poeta e l’immaginazione del romanziere trasformi in una storia viva questa sintetica cronaca dei fatti (p. 20)*

Per il nostro modo di intendere, questo "umile raccoglitore di semplici fatti" impiega già i trucchi del forse più importante ambasciatore della letteratura, Dante Alighieri, seguendo la tradizione della retorica classica come l'invocazione ad Apollo nei primi versi del Paradiso: " Forse di retro a me con migliori voci, si pregherà perché Cirra risponda" (Pd I 35-36). Non solo Matthews, a differenza di Zago Bronca, era la figura più adeguata a "raccogliere i fatti" proprio perché testimone in *prima* persona, ma anche perché fu tra coloro che giunsero già con il primo contingente, cosa che specifica, ironia della sorte, parlando invece di sé in *terza* persona:

*l'autore fu uno dei primi coloni, e quindi uno di quelli che ricevettero le promesse a cui affidò il suo futuro materiale (p. 27)*

Essere tra i primi a partire gli permise anche di essere aggiornato sulle fasi precedenti, anche politiche, che portarono al viaggio e scrivere pressoché in tempo reale: fin da subito nomina tutti i personaggi utili alla trama, con dettagli talmente specifici che tale manuale, non facilmente reperibile, è comunque stato usato da vari studiosi per ricostruzioni storiche di quel periodo: cita infatti i nomi di politici, di funzionari, di gente comune, ma qui vale la pena menzionare in particolar modo alcune figure: Lewis Jones da Liverpool, che darà il nome alla città di Trelew, e che era stato uno dei due

delegati iniziali insieme al capitano Love Jones Parry, Edwin C. Roberts, dal Wisconsin, il reverendo M.D. Jones, la prima persona di una certa influenza che si interessò alla possibilità di una colonia gallese nelle Americhe, il dottor Green, l'unico medico del gruppo, il Cacique Francisco e il Cacique Chiquichano etc. L'autore condisce i resoconti pratici (non di rado dedica pagine intere a numeri e statistiche su persone, coltivazioni, animali, etc.) con gli aneddoti che hanno costellato l'infinito viaggio, prima via mare poi via terra, ad esempio quando abbandonarono dentro a un pozzo di acqua potabile uno dei delegati e andarono a riprenderlo il giorno seguente, o come quando sparì all'improvviso un giovane, senza fare ritorno alla base, e ritrovarono le ossa solo molti anni dopo. A differenza dell'autore del capitolo precedente, qui Matthews si ritrova spesso ad usare la prima persona plurale,

*avevamo due mulini per la farina (...) ci sentivamo abbastanza a nostro agio (...) adesso avevamo tempo per guardarci intorno (p. 43)*

palesando la propria limitatezza in quanto parte del gruppo, coi suoi timori e le sue incertezze:

*se viaggiavamo di notte o dormivamo fuori all'aperto, il grido di un uccello era in grado di portarci quasi allo svenimento (p. 50)*

Il bilanciamento di una fredda meticolosità nel riportare i dati, veniva anche mitigato dalla continua ammissione della propria, potenziale, fallibilità:

*Per quanto ho capito (...) se le informazioni che ho sono vere (p. 21)*

Probabilmente perché in questo caso si tratta a tutti gli effetti di un reverendo, ma si incontrano convergenze con alcune modalità narrative utilizzate anche nella cosiddetta "bibbia chipileña", come esplicitato da Saccomanno nell'introduzione:

*Come predicatore, se a volte si lascia trascinare dall'emozione, scrive in un tono evangelico nel qualificare questo o quel migrante come "gentile" o "egoista". La morale, il sacrificio, il lavoro e la conformità verso un precetto religioso marcano, come sottotesto, la direzione della sua cronaca" (p. 13).*

### 6.3. Storia di Redenzione

#### 6.3.1. Inizio: Esposizione e falsa soluzione

In Galles, la rivoluzione industriale inglese, che richiedeva carbone, concentrò i suoi investimenti in un'attività estrattiva, che prevedeva una domanda limitata di manodopera non qualificata, costringendo quindi all'emigrazione quel surplus demografico che si era venuto a creare. Questo

colonialismo economico ebbe come conseguenza una mobilità sociale verso il basso e la caduta dello status delle componenti culturali gallesi che, sommate alle restrizioni sulla lingua gallese, diedero origine a una situazione di grande conflitto (Ibarra, 2009). È importante chiarire questo aspetto, come avvenuto nel capitolo precedente su Chipilo, perché i fatti possono essere spiegati, al di là del mito, tramite le motivazioni economiche, politiche e religiose che legittimarono l'insediamento di queste comunità dalla parte opposta del globo. I gallesi cercavano un territorio isolato dove poter conservare le loro tradizioni, parlare la loro lingua e praticare la loro religione senza interferenze dall'esterno, ma tra le ragioni per cui i gallesi decisero di emigrare c'erano l'estrema povertà, l'oppressione delle autorità inglesi, il fallimento di diversi raccolti, gli alti prezzi degli affitti, le tasse onerose e il fatto che la lingua inglese fosse stata imposta nelle scuole. Inoltre, bisogna considerare che a metà del XIX secolo il Galles era un piccolo Paese quasi sconosciuto, assoggettato politicamente dall'Inghilterra fin dal XIII secolo. Nonostante la dominazione inglese, i gallesi riuscirono allora a mantenere il loro stile di vita fino al XIX secolo, quando, a causa della citata domanda di carbone e ferro originata dalla Rivoluzione industriale, si accentuò la dominazione dell'Inghilterra, interessata a sfruttare il ricco sottosuolo del Galles. Impossibilitati a praticare liberamente la loro religione, a parlare la loro lingua, a mantenere le loro tradizioni e i loro costumi, oppressi da politiche di lavoro volte a una rapida acquisizione di minerali e mossi da un forte ideale nazionalista, molti gallesi decisero di emigrare in terre lontane con l'intento di salvaguardare la loro ricca cultura (Dumrauf, 1992). Nel marzo 1845, Friedrich Engels scrisse in "La situazione della classe operaia in Inghilterra" come nelle miniere di carbone, ferro, piombo e altri materiali si consumassero migliaia di uomini, donne e bambini. All'età di sette anni i ragazzi entravano nelle gallerie e tra i trentacinque e i quaranta anni le loro vite si spegnevano. Gli orari superavano le dodici ore in un passaggio stretto e umido; febbricitanti ed esausti, se avevano una domenica libera, restavano a letto. Pochi erano quelli che frequentavano le ragazze o le scuole, con le ragazze che erano vittime quanto i ragazzi: Engels citò un esempio di questa esistenza, parlando di un caposquadra che aveva punito severamente una minatrice per aver saltato un paio di giorni di lavoro dopo il parto. Di fronte a questo panorama, alcuni, come i gallesi, piuttosto che la ribellione violenta, puntarono sull'esilio.

*Vietata la loro lingua, una delle più antiche del pianeta, mutilata dalla loro cultura, i gallesi sognavano una terra promessa (Matthews et al., 2004).*

La Patagonia è sempre stata una fonte inesauribile di immaginazione: dalle cronache di viaggio ai racconti d'avventura, passando per le testimonianze orali, il repertorio narrativo patagonico, con la sua grandezza e varietà, implica un arsenale appena esplorato. Guillermo Saccomanno, il famoso



scrittore argentino, ha dedicato una parte meno nota ma indubbiamente consistente della sua opera agli eventi accaduti in quel periodo a queste latitudini; non a caso è stato designato per scrivere l'introduzione della Cronica: per lui, la possibilità di comprendere questo enorme inventario di storie, romanzate o meno, sta nell'analisi della situazione coloniale. Tutto il materiale narrativo, in quanto supporto dell'immaginario patagonico, viola i margini della classificazione letteraria ortodossa e, allo stesso tempo, risignifica le tensioni tra centro e periferia. "Cronica de la colonia galesa de la Patagonia" è, secondo Saccomanno, in questo senso un testo esemplare. Pur facendo infatti riferimento all'epopea dei pionieri gallesi nel Chubut, all'utopia fondatrice e alle sue difficoltà, Matthews fornisce altresì un punto di vista più realistico sulle condizioni miserevoli in cui lottò il proletariato inglese, difendendo questo lavoro di ri-significazione:

*"non possiamo mai interpretare il destino in anticipo, ma solo guardando retrospettivamente al passato" (p. 8).*

I due aspetti, il realistico e il mitizzato, non sono per forza in contrasto tra loro, anzi spesso gli aspetti realistici sono compatibili con narrazioni di questo tipo, in quanto esplicitano le condizioni di partenza: secondo Matthews, la sua povertà è stata infatti il miglior attributo per affrontare le circostanze avverse, in piena linea con l'arcatura redentiva propria anche di Chipilo. Tutto ebbe inizio l'11 settembre 1856, durante la presidenza di Justo José de Urquiza, quando le autorità nazionali argentine pubblicarono sul Times di Londra un annuncio in cui si chiedeva ai contadini di stabilirsi nel Paese. Fu allora che l'ideologo del progetto di colonizzazione Rev. Michael D. Jones e gli altri membri della Welsh Emigration Association si informarono sulla possibilità di installare una colonia dal loro Paese, tant'è che a tale scopo venne pubblicato, nel 1862, il Manuale del Colonizzatore in lingua gallese. Vi compare una mappa della Patagonia scritta in inglese, che mostra la futura colonia, ma che presentava un'area più ampia di quella poi concessa agli immigrati dall'Argentina. Questa fu solo la prima delle tante piccole narrazioni "alternative", se non veri e propri inganni creati appositamente per convincere i riluttanti contadini che valesse la pena spostarsi dall'altra parte del mondo. Due mesi dopo l'assunzione della presidenza da parte di Bartolomé Mitre (1863), i rappresentanti dell'Associazione dell'Emigrazione Gallese andarono a negoziare un trattato che il Ministro degli Interni, Dr. Guillermo Rawson, aveva poi presentato al Senato della Nazione, ma che gli era stato negato. Rawson informò comunque Samuel R. Phibbs, console argentino a Liverpool, che il governo autorizzava l'insediamento della colonia gallese, ma in base alla legge del 1862 come semplici immigrati (Codeseira del Castillo, 2020). Qui entra in gioco un altro importante inganno che ha illuso i futuri migranti: i coloni non furono informati del rifiuto del trattato e quando arrivarono nel Chubut si sentirono defraudati della loro possibilità di scelta, più o meno come accadde ai

Chipileños citati nel capitolo precedente. I gallesi lasciarono la madrepatria una domenica pomeriggio, il 28 maggio 1865 e arrivarono in Patagonia sul veliero "Mimosa" due mesi dopo, il 28 luglio 1865; non avevano ancora però determinato il luogo fisico che, nella loro immaginazione, sarebbe divenuto il "Nuovo Galles in Sud America", una comunità agricola, autonoma da qualsiasi autorità esterna al gruppo etnico, moralmente cristiana, socialmente egualitaria e culturalmente gallese. Un'area in cui la loro lingua, le loro religioni, le loro tradizioni letterarie e musicali sarebbero state finalmente preservate (Ibarra, 2009). Vale la pena tornare alle parole di Saccomanno, che riescono a cogliere anche in questo caso l'incontro conflittuale tra una narrazione fittizia imposta dall'esterno e l'inizio della ricomposizione di una narrazione personale, non meno fittizia né meno veritiera, imposta dall'interno. Quando Bartolomé Mitre chiede allo scrittore e giornalista Roberto Payró di descrivere questi territori nei suoi articoli per *La Nación*, gli ordina espressamente di appropriarsi di questi paesaggi. Payró raccoglierà i suoi articoli ne "L'Australia Argentina", uno dei primi tentativi di appropriazione nazionale, dal punto di vista letterario, di questo territorio. Quando Matthews inizia a scrivere la sua cronaca, immagina che arriverà il giorno in cui il territorio del Chubut avrà decine di migliaia di abitanti. Continua dicendo che confida che la razza gallese sia abbastanza intraprendente da prendere possesso della regione, ma lui stesso, registrando l'esperienza immediata dei coloni e le loro vicissitudini, temendo che la memoria della vita quotidiana vada perduta, spiana la strada a questo possesso già con un'impronta narrativa che teme la propria potenza. Nonostante quelle vicissitudini, come vedremo, quel giorno arriverà, in cui decine di migliaia di abitanti abiteranno la regione, e i discendenti di quei primi coloni svolgeranno un ruolo di primo piano. Non erano solo le parole dei resoconti letterari a porre le basi della storia. Come si è detto nel paragrafo precedente a proposito degli italiani che emigrarono a Ushuaia con la nave "Genova" e "Giovanni Costa", anche agli emigranti gallesi si diceva di portare con sé un letto per il viaggio, le lenzuola e tutte le stoviglie necessarie e, inoltre, che ognuno avrebbe dovuto prepararsi il più possibile per iniziare la vita in un nuovo Paese, dove nulla si sarebbe potuto ottenere senza attraversare centosettanta miglia di mare. La nascita delle città che oggi conosciamo come polmoni della storia gallese nel Chubut è strettamente legata alla storia della colonizzazione: i primi 153 gallesi arrivarono a Puerto Madryn, sbarcando sulle rive del "Golfo Nuevo", e si stabilirono sulla riva sinistra del fiume Chubut, fondando Rawson. Iniziò così, sotto la presidenza di Mitre, la colonizzazione definitiva del territorio, con successivi contingenti di nuovi coloni. Il progetto originario della Colonia gallese nella Valle del Chubut era il prodotto della convergenza congiunturale di due progetti divergenti: come detto, i gallesi intendevano costruire uno Stato autonomo e culturalmente omogeneo all'interno della Confederazione argentina, e lo Stato intendeva a sua volta stabilire una testa di ponte civilizzatrice in uno spazio che, a suo avviso, era ancora da civilizzare. Ai pionieri che dovevano arrivare per primi è

stato consegnato un primo regolamento costituzionale nel 1865, redatto in Galles prima di partire per la Patagonia, mentre un secondo è stato redatto nell'agosto 1873, che conteneva alcune riforme. Le aspettative di questo primo contingente dovevano peraltro coincidere con le esigenze dello stato che li ospitava, ma non solo: occorreva anche unione di intenti tra i membri della spedizione, i quali, alle prime avvisaglie di difficoltà, sembrarono orientarsi verso scelte differenti. Riunire le narrazioni personali di ciascuno, il modo di interpretare i fatti, verso un'unica idea condivisa (così che acquisti potere e diventi narrazione dominante all'interno della comunità) non era semplice, e anzi fu possibile assistere alla nascita di due prospettive quasi antitetiche: la prima nacque appunto appena arrivati, quando si resero conto che le proprie utopie si basavano su menzogne altrui e le terre sembravano troppo inospitali per poter creare un insediamento: alcuni spingevano per allontanarsi e lasciare definitivamente quelle aride lande, altri, al contrario, incoraggiavano a rimanervi. Così come avvenne a Chipilo, anche qui sorsero molti problemi con le fantomatiche terre promesse, tanto che, già nel 1866, una delegazione della colonia spingeva affinché il governo argentino permettesse loro di trasferirsi in un altro luogo. Questa posizione non era condivisa da tutto il gruppo e solo alcuni avevano firmato legalmente la petizione, ma gli scontenti avevano meschinamente timbrato le firme di altri, peraltro scrivendo pure i nomi di alcuni bambini per fare numero. Tutto ciò era per far convergere singole narrazioni in un'unica linea condivisa, ma fu sufficiente aspettare qualche anno più tardi per vedere la narrazione dominante cambiare radicalmente: pur non essendosi riusciti ancora ad insediare in modo definitivo, l'opinione comune risultò incredibilmente piuttosto positiva, tant'è che Matthews scrisse:

*"i coloni erano arrivati a credere che la valle, per quanto riguardava la terra, fosse coltivabile e produttiva, a patto di superare gli ostacoli, tanto che nessuno parlava più di abbandonare il luogo" (Matthews, 2004, p. 80).*

Che si trattasse come per i Chipileni dell'idea che "non si poteva tornare indietro", quindi meglio rimboccarsi le maniche e nutrirsi di illusioni è possibile, ma di fatto non va mai dimenticato che la gestione di una narrazione condivisa all'interno della comunità non fu mai semplice, per quanto l'enorme successo in ambito comunicativo del secolo seguente sembri dimostrare il contrario. Il primo contingente di immigrati dal Galles, in ogni caso, terminò stabilendosi nella Bassa Valle del fiume Chubut nel 1865, che era una regione disabitata: poiché i nativi patagonici erano nomadi, attraversavano questo luogo solo occasionalmente quando trasportavano merci o bestiame da vendere nel nord della regione. La prima volta che gli *indios* si avvicinarono alla colonia fu il 19 aprile 1866, quando i gallesi stavano celebrando due matrimoni; più precisamente, secondo il racconto di Richard

Jones Glyn Du, il primo incontro tra la popolazione locale dei Tehuelche e i Gallesi avvenne il 19 aprile 1866, durante il doppio matrimonio tra Glyn Du con Hannah Davies e di Edwyn Cynric Roberts con Ann Jones. Glyn Du descrive l'evento in prima persona, già lasciando presagire i temi fondanti che caratterizzeranno la narrazione gallese, di tutt'altro tenore rispetto ai contenuti e alla forma di quella analizzata nel capitolo precedente.

*"La prima volta che i bravi indios scesero nella valle da quando ci eravamo insediati coincise con due matrimoni che si svolgevano al vecchio forte. Avevamo indossato tutti i nostri abiti migliori, ci sentivamo allegri, quando un uomo arrivò al galoppo, quasi senza fiato, e la prima cosa che disse fu 'Gente, sono arrivati gli indios!' e non finimmo nemmeno di reagire quando vedemmo apparire i nativi. La paura e il terrore attanagliarono tutti i nostri cuori. Alcuni dei nostri uomini di spicco avanzarono verso di loro e gli strinsero la mano, poi tutti noi, uno dopo l'altro, facemmo lo stesso. Furono dati loro dei panini di pane bianco e di bara brith (un pane da tè tradizionale gallese), ma non avevano idea di cosa fossero perché non avevano mai visto un pezzo di pane prima. Alcuni del nostro gruppo hanno cercato di far notare che serviva per mangiare, ma non c'è stato verso; ci hanno invitato a mangiare per primi e quando hanno visto che non era successo niente a nessuno, hanno seguito il nostro esempio. Dopo un po', cercando di indovinare cosa volessero dirci, abbiamo capito che ci stavano chiedendo il nome. "Bara", dicemmo loro, e quella fu la prima parola gallese che i cari nativi impararono. Da allora e per molti anni, quando venivano a trovarci, la loro prima richiesta era "un po' di bara". Noi gliela davamo sempre, anche se non era più di un pezzetto, e più tardi - quando ne conoscevamo l'abbondanza - pagnotte intere. Questi primi aborigeni appartenevano alla tribù di Francisco e diventammo molto amici. Nei primi anni, alle feste di sbarco eravamo felici di fraternizzare: organizzavamo giochi e un premio, come una pagnotta, veniva assegnato alle donne che vincevano le corse a piedi o a cavallo. C'era un'opinione favorevole di noi tra tutte le tribù, in tutta la regione".*

Si tratta di uno dei *turning points* dell'epopea gallese, in grado di plasmare la narrazione tuttora vigente di apertura verso il prossimo, anche quando potenzialmente ostile o profondamente diverso. Ciò che è importante chiarire in questa sede, per comprendere meglio la gravità di quanto avverrà in seguito, è che tra loro si instaurò una relazione pacifica, sebbene subirono alcuni furti di bestiame da parte loro nel Natale del 1868 e nell'autunno del 1871 (Codeseira del Castillo, 2020). Possiamo trovare resoconti su eventi specifici del passato - che divennero normativi e terreno fertile per dinamiche di creazione di senso e leggende senza fine - durante tutta la storia della colonizzazione gallese nella zona del Chubut. Proprio come il racconto del matrimonio menzionato prima, tramandato come il primo incontro con gli indigeni, possiamo trovare un'infinità di altri racconti o aneddoti in prima persona che mettono in evidenza tutti gli sforzi e l'atteggiamento positivo di entrambe le parti, sia i nuovi arrivati che coloro che già abitavano queste terre, la loro apertura mentale e il loro buon cuore. Queste caratteristiche sono così inflazionate nei loro racconti che non importa se si trattasse di ciò che le persone sentivano realmente all'epoca o si trattasse solo di una sorta di espediente retorico: la cosa più importante è che ha funzionato. Alla fine tutti, ancora oggi, basano la loro storia comune su questi racconti di amicizia. Esistono numerosi altri esempi di leggende mitizzate di fratellanza e alcune di esse meritano di essere citate. Intorno ai due personaggi principali del Cacique Francisco e del Cacique Chiquichano (due dei più importanti riferimenti, tra i membri delle popolazioni locali, con cui la comunità gallese ebbe a che fare nei primi anni) si muove la trama, arricchita da dimostrazioni pratiche di reciproca benevolenza. Il reverendo William Casnodyn Rhys, ad esempio, spiega che

*"un giorno il cacique si azzardò a suggerire ai giovani di andare con lui a caccia di struzzi e guanacos. La sua offerta fu immediatamente accettata dai giovani dell'accampamento, poiché ogni traccia di paura o sospetto nei confronti degli indios era stata abbandonata. Attendevano con ansia il giorno in cui sarebbero andati a caccia sotto la direzione del cacique e, rallegrati dalla caccia e dalla cavalcata, sarebbero tornati. Queste battute di caccia erano molto utili per alleviare la monotonia; i racconti di caccia e le imprese della guida Francisco, la sua meravigliosa abilità con le boleadoras e il lazo, la velocità dei suoi cavalli, l'abilità dei suoi cani e, soprattutto, la sua gentilezza e pazienza con i gringos inesperti".*

Un resoconto storico lasciato da Thomas Jones "Glan Camwy" nel 1866, ad esempio, parla della storia d'amore tra Watkin Williams (appartenente a una famiglia che faceva parte del comitato

organizzativo della colonizzazione già dal 1861) e una giovane figlia di un capo tribù locale. L'ormai anziano cacique Francisco era tornato tra i coloni, con la sua famiglia e il suo bestiame. Il figlio si chiamava Cancahuel, la figlia maggiore Agar e la figlia minore Mariana. Quest'ultima era una ragazza snella e di bell'aspetto, tanto che uno dei ragazzi di Trifa (una fattoria a circa 10 km da Rawson) se ne innamorò. Si sforzò di imparare lo spagnolo e il tehuelche, in modo da poter conversare con Mariana e godere dello stare insieme, finché non appena sentì di aver imparato abbastanza, prese l'abitudine di andare a trovare il cacique per chiacchierare e approfittare dell'occasione per corteggiare Mariana. Una volta invitò il cacique e la sua famiglia a casa, per conoscersi meglio e per dimostrare a Mariana che era un buon partito, ma quando arrivò il giorno il vecchio si presentò con la moglie e Agar, avendo - con disappunto del giovane innamorato - lasciato Mariana a casa. Durante quella visita, il cacique fece capire al ragazzo che Mariana valeva mezzo centinaio di giumente, inarrivabile per lo sfortunato giovane il quale non possedeva nemmeno una giumenta. Certo, per Agar si poteva invece trovare un accordo più conveniente, ma non era purtroppo lei l'oggetto del suo amore. Non si trattava solo di amori impossibili e grandi amicizie: Thomas Jones spiega, ad esempio, anche la gentilezza reciproca in occasione di eventi folkloristici. Gli indigeni celebravano una festa che chiamavano 'Casa linda' (tra i Tehuelches meridionali la 'casa bonita' era la cerimonia di iniziazione femminile). Le donne lavoravano una specie di tappeto di straordinaria bellezza, che agganciavano a pali conficcati nel terreno, come a formare un tetto che copriva una grande abitazione, e costruivano strumenti musicali ponendo una pelle di guanaco appena presa sui lati di una specie di grande padella che poi lasciavano asciugare al sole; in questo modo riuscirono a costruire una cima di tamburi molto simile ai *timbales*. Una volta che tutto era pronto per iniziare la festa, gli uomini lasciavano il cerchio, invitavano i loro compagni e pure i coloni si aggregavano. Il fuoco era al centro del baldacchino, i ragazzi si adornavano a vicenda con piume di struzzo in testa e campanelli che pendevano dalle spalle alla vita. Qualcuno gridava qualcosa nella propria lingua e poi due o tre uomini entravano nel cerchio per ballare intorno al fuoco. Tra le 8 e le 9 di sera

*“noi gallesi tornavamo a casa e andavamo a letto; la mattina dopo venivano a trovarci, molto felici e amichevoli, e con un sorriso ci chiedevano se ci era piaciuta la festa. Noi rispondevamo "è stato tutto molto bello" e loro ne erano molto felici”.*

Il reverendo Willam Casnodyn Rhys ci racconta anche di come morì Francisco, il primo cacique amico dei coloni. "Francisco era uno della mezza dozzina di cacique patagonici invitati a Buenos Aires per risolvere questioni riguardanti le razioni votate dal governo per le loro tribù. La sua missione

ebbe successo, ma Francisco contrasse la febbre e fu portato in ospedale. Non riuscì a riprendersi. Mentre stava morendo, sorprese l'infermiera dicendo ad alta voce, in uno spagnolo imperfetto:

*Vado nel paradiso dei Gallesi, perché dove va quella brava gente deve essere un posto felice".*

Il reverendo commenterà così il tragico evento con una chiosa finale in cui si percepisce la vicinanza e il senso di famiglia nei confronti di chi, pur proveniente da un popolo diverso, era diventato parte dell'in-group:

*"Così morì il nostro caro vecchio Francesco, al cui fratello Galetch e nipote Kiykel io stesso ebbi il privilegio di raccontare del Grande Spirito e del suo amore per l'uomo".*

Il primo incontro con il cacique Chiquichan è stato invece raccontato da più voci, in particolare dal reverendo Rhys e dal reverendo Matthews. Il primo scrive: "Una domenica pomeriggio, il reverendo A. Matthews stava celebrando una funzione religiosa in una casa a 10 miglia dal fiume dal forte. Improvvisamente fu circondato da una folla di indios con truppe a cavallo e molti cani. Alcuni entrarono nella casa e altri si affollarono alle finestre per spiare i parrocchiani. La funzione religiosa terminò bruscamente; il pastore montò a cavallo e tornò a casa. Il capo tribù e altri indios lo scortarono. La colonia rimase sveglia tutta la notte, ma non accadde nulla di spiacevole e la tribù dimostrò grande saggezza e considerazione per i coloni, accampandosi a circa 10 km a nord. La tribù si rivelò essere indios della Pampa, che vivevano a nord del fiume Chubut. Il cacique si chiamava Chiquichan e in quell'occasione era accompagnato da circa 70 uomini, donne e bambini". Lo stesso Rev. Matthews ci racconta la stessa cosa:

*"una certa domenica alle tre del pomeriggio, mentre l'autore (continua a parlare di sé in terza persona, ndr) predicava in una casa situata a monte della valle a circa nove miglia dal villaggio, apparvero decine di indios intorno alla casa (...) Alcuni degli indios entrarono dalla porta, mentre altri si affacciarono alle finestre. È facile immaginare l'impressione suscitata nella piccola congregazione dall'arrivo inaspettato di tanti indios, e i nuovi arrivati ricevettero più attenzione del predicatore. Il predicatore decise di porre fine alla riunione, perché anche lui non aveva cuore di temere (...) C'erano circa sessanta o settanta anime, proprietari di dodici o quindici tende, venti o forse centinaia di cavalli e molti cani. Pochi giorni dopo apparve un'altra*

*tribù (...) conosciuta con il nome dei suoi capi, Chiquichan e Galatts, Chiquichan e la sua gente appartenevano al gruppo di indios chiamato Pampas, e Galatts ai Tehuelches o indios del Sud. In tutto c'erano, tra di noi, da cento a centocinquanta indios, con donne e bambini, così che eravamo circondati e completamente indifesi, perché da un lato c'era il mare e dall'altro le due tribù ci separavano dall'accampamento" (Matthews et al., 2004, p. 55).*

Tommy Davies (Bethesda) racconta come l'abitudine a vivere insieme e condividere tutto sia divenuta normativa per coloro che, allora, erano giovani, di come fosse naturale fin da bambini e come poi avesse avuto un seguito una volta adulti:

*"quando una madre nativa non aveva latte da dare al bambino dopo la nascita, metteva un uovo di struzzo accanto alla cenere della stufa e quando il bambino piangeva, gli dava un cucchiaino di uovo, lo mescolava con un po' d'acqua e lo dava al bambino per farlo crescere. Sì, questo è ciò che faceva. Conoscevo molte persone che erano state allevate con le uova di struzzo, conoscevo molti capi della zona. C'erano Tehuelche e qualche volta Mapuches. Il Tehuelche medio era un uomo grande, più alto, e l'altro era piccolo e più largo. Tipi di uomini diversi. Si accampavano sempre qui, montavano le tende e restavano a lungo. Ero un bambino e mi ricordo che con loro giocavamo con le boleadoras, con i carri, con i cavalli e con un po' di tutto; i giochi che insegnavano ai bambini erano utili per imparare a vivere, a cacciare, queste cose".*

*"Papà venne per la prima volta a Rawson e vi rimase per due anni, fino al 1875. Arrivò qui attraverso il sentiero degli indio, perché non c'era popolazione da Rawson a qui. Papà era un amico intimo del cacique Chiquichan. Andavano a caccia insieme, almeno una volta alla settimana: guanacos, lepri, struzzi, qualsiasi cosa trovassero. Cacciavano con le trappole o con le boleadoras. Non permettevano l'uso di armi a proiettile. Erano in tanti e fecero una specie di recinto, un'enorme V. I Tehuelches si accampavano laggiù, dove c'era una grande laguna; venivano con le donne e i portatori, portavano pellicce, coperte, molte cose da vendere e scambiare qui con farina e yerba mate.*



*Papà diceva che Chiquichan era suo amico, un buon amico. Gli insegnò a cacciare, gli insegnò molte cose che i gallesi non conoscevano qui: a usare le boleadoras, il mate, a tagliare i campi senza perdersi, perché questa era una montagna e non c'era ancora una valle. Gli insegnarono a sapere da lontano se una cavalla aveva avuto un puledro nel campo, se non era necessario avvicinarsi per sapere se aveva avuto una puledra o un puledro, perché se era una puledra, camminava insieme alla cavalla, vicino alle sue costole, e se era un puledro, camminava dietro. Questo è stato insegnato dai Tehuelches. I contadini della Colonia 16 de Octubre, quando avevano bisogno di un bracciante, lo cercavano in qualche tribù, perché erano persone molto oneste. Gli indios erano buoni lavoratori, avevano molta intelligenza. E non mentivano mai, perché la menzogna non era nelle loro abitudini; naturalmente, questo fino a quando non arrivavano in città, dove imparavano queste brutte cose".*

Il capo Tehuelche Chiquichan aveva quindi stabilito una stretta amicizia con i gallesi, così Arthur Roberts propose di rendergli omaggio attraverso il figlio Nahuelquir, che allora aveva 79 anni. Era stato lasciato da bambino nella colonia dal padre, quindi in tenera età aveva imparato molto bene la lingua gallese. All'incontro furono convocati i figli dei primi coloni, tra cui Robert Jones, l'unico sopravvissuto della spedizione di Fontana alla Cordigliera. Il gruppo si riunì nella casa da tè di Aberystwyth, dove Nahuelquir Chiquichan sedeva a capo di un lungo tavolo. La cronaca dell'incontro parla di

*"una bella e sonora mescolanza di lingue e dialetti"*

e di

*"accenti spagnoli, tehuelche, gallesi e araucani che, senza alcuna remora, servivano a dare forma alle molteplici reminiscenze che riempivano tutti i cuori".*

Emergono ricordi e aneddoti di quando il cacique Chiquichan percorreva ancora le distese della Patagonia e di quando suo figlio trascorreva alcune stagioni nelle case dei coloni. Il passato, con il suo sapore antico di eroismo e leggenda, era molto vivo in questo omaggio dei gallesi al Figlio del Deserto. Lo stesso Adolfo Nahuelquir Chiquichan disse, a sua volta: "Una prova dell'affetto verso i gallesi è che mio padre non ha esitato a lasciarmi nelle mani di una famiglia gallese". Si trattava di

Ricardo J. Berwyn, il cui primogenito Einion era arrivato nella nuova patria, con cui egli era cresciuto ed aveva ricevuto una formazione: imparò lo spagnolo e il gallese e le operazioni di base, ad arare la terra e baciare la croce di Cristo. In questo contesto di semi-equilibrio col governo e gli ottimi rapporti con le popolazioni autoctone, i gallesi poterono vivere per diversi anni secondo la propria cultura e le proprie forme organizzative, con il sostegno e la sovvenzione dello Stato. Certo, nei primi anni della colonia gallese la situazione si era resa molto difficile a causa dell'isolamento, dal momento che non disponevano di un servizio di barche per recarsi a Buenos Aires e per la necessità di creare tutto da zero, ma tutto sembrava a poco a poco volgere al meglio. Nel 1869, l'Associazione per l'Emigrazione Gallese noleggiò la prima nave "Myfanwy" per il Chubut, e già nel 1867 i coloni sembravano aver risolto il problema fondamentale dell'irrigazione per quelle terre desertiche, e lo fecero attraverso la realizzazione di canali. Vi furono serie difficoltà per la commercializzazione dei prodotti che venivano inviati a Buenos Aires, soprattutto il grano, ma ciò rese ancor più sentito il progetto che prevedeva la costruzione di una ferrovia (i cui pezzi si trovano ancora oggi dietro il museo storico di Trelew) che potesse collegare la valle e Puerto Madryn. L'iniziativa fu accolta favorevolmente dal Governo nazionale, che il 20 ottobre 1884 con la legge 139 autorizzò i lavori, e nella seconda metà del 1886 iniziò la posa dei binari con la città di Trelew che apparve però menzionata non come conseguenza di un atto di fondazione, come speravano i coloni, bensì quale semplice stazione ferroviaria. Questo primo tratto venne inaugurato intorno al 1889: con il tempo la diramazione fu estesa a Gaiman, Dolavon, Rawson, Playa Unión e Alto Las Plumas, collegando in pratica tutte le città limitrofe, mentre il suo utilizzo tramontò definitivamente nel 1961 (de Sandler & de Jones, 1994). Non essere ancora riconosciuti ufficialmente con un qualche atto di fondazione non fece comunque perdere d'animo la comunità, che cominciava a ritagliarsi il proprio spazio nelle infinite distese patagoniche: lo stesso toponimo "Trelew" significa in lingua gallese "Il villaggio di Luis" (Tre: villaggio, Lew: abbreviazione di Lewis, dal nome di Lewis Jones, come abbiamo visto pioniere della colonizzazione e principale promotore di questo progetto). Si trattava, però, di una falsa – o perlomeno non definitiva – soluzione a tutte le loro vicissitudini.

### 6.3.2. Svolgimento: Scontro e Lotta

Durante il 1876, dopo l'arrivo di due contingenti molto numerosi, il governo del presidente Nicolás Avellaneda (1874-1880) decise di porre fine a questa situazione di anarchia, in cui, in virtù del loro isolamento, le colonie gallesi si comportavano sostanzialmente come volevano loro, auto-gestendosi. Venne perciò inviato il capitano Antonio Oneto, in quanto rappresentante del governo nazionale nel Chubut, ad esercitare il titolo di "commissario della colonia": questo funzionario doveva organizzare e gestire l'insediamento in cui i coloni, per dieci anni, si erano già dati un proprio regolamento, una propria costituzione e persino un proprio autogoverno (Codeseira del Castillo, 2020). I segni di ciò

che stava per accadere erano già visibili: dopo la "Campagna del deserto" del 1879, quella che fino a quel momento era stata una "frontiera esterna" del governo centrale si trasformò in breve tempo in una "frontiera interna", e lo Stato argentino dovette dare priorità all'insediamento di quelle quindicimila leghe che aveva appena incorporato (Ibarra, 2009). Le pratiche quotidiane fino ad allora autonome dei gallesi furono limitate, ed il loro progetto di uno Stato gallese omogeneo divenne irrealizzabile su più fronti, come ad esempio per la debolezza dell'immigrazione comunitaria e per l'emergere di una forte corrente cosmopolita di nuovi coloni. Nel 1884, la Patagonia venne suddivisa in unità amministrative più piccole, creando i Territori Nazionali quali sistemi (presumibilmente transitori) di organizzazione e controllo di queste aree estese e scarsamente popolate, con l'autorità su di esse delegata a rappresentanti privi di stabilità e con attribuzioni molto limitate: le decisioni più importanti continuavano ad essere riservate ad agenzie e dipendenze situate nella Capitale Federale. La colonizzazione gallese ebbe pertanto un destino incerto, alle sue origini, e se persistette fu grazie alla decisione del ministro Rawson di continuare a sovvenzionarla nei primi anni di grande frustrazione: se infatti non era stato apprezzato lo slancio di autonomia esasperata, dall'altro lo Stato nazionale in formazione vedeva sicuramente di buon occhio che un territorio si popolasse di immigrati dal nord Europa come voleva Alberdi, ma riconoscendone la sovranità. Man mano che lo Stato si consolidava, infatti, fece pesare ancor di più la propria autorità sui nuovi governatorati: un esempio risale a qualche anno prima, nel 1876, quando venne creata una stazione di polizia in una delle colonie gallesi, ma quando Antonio Oneto arrivò per tale funzione, continuarono in realtà ad essere operative le stesse istituzioni di governo locale dirette da gallesi. Nel 1881 il governo nazionale creò un'amministrazione più complessa, inviando molte più figure di controllo quali un Sottoprefetto, un capo della Dogana, il Commissario Juan Finochetto e un gruppo di poliziotti. Il Commissario doveva occuparsi, tra le altre cose, di questioni fondiari e sorveglianza per conoscere lo stato di ogni colono, dando loro consigli e istruzioni, tenendo rapporti su nascite, morti, condizioni sanitarie, frequenza scolastica, ecc. Qui iniziò lo scontro formale, in quanto Juan Finochetto non andava d'accordo con Lewis Jones: In risposta a una nota inviata da quest'ultimo in qualità di Presidente del Consiglio Municipale e da David Lloyd Jones in qualità di Giudice di Pace, in cui si protestava contro una situazione che essi consideravano arbitraria, questi rispose ammonendoli sul fatto che nella Colonia non esistevano altre autorità legali oltre a quelle nazionali, riconosciute ufficialmente dal Governo, ergo avrebbero dovuto riscrivere la nota specificando stavolta che erano semplici coloni e non autorità (Ibarra, 2009, cfr. Jones, 1966). Il conflitto si inasprì, i coloni protestarono e Lewis Jones insieme a Ricardo Berwyn furono arrestati e inviati a Buenos Aires. L'incidente fu riportato dal quotidiano "La Nación", dove lo stesso Juan Finochetto li attaccò sottolineando il fatto che nelle loro scuole si insegnava solo il gallese, e i loro libri di testo contenevano insegnamenti che non avrebbero

dovuto essere tollerati. Il commissario ovviamente parlava di qualcosa che, apparentemente, conosceva bene, nonostante la usasse contro i coloni: la situazione ci viene confermata da William M. Hughes, che racconta che nel 1881 fu inaugurata appunto la scuola, e qui era consentito insegnare solo il gallese e l'unico libro di lettura disponibile, oltre alla Bibbia, era specificamente rivolto ad essa, scritto da R. J. Berwyn" (ibid., cfr. Hughes, 2015). Per combattere l'"oppressione ufficiale" Lewis Jones stampò il giornale "Ein Breiniad" ("I nostri diritti", ne parleremo più avanti) dove scrisse che erano liberi, che sicuramente non spettava solo a loro dire come e chi poteva governarli, ma sapere chi dovevano governare: avevano un Paese, e per governare era necessario reagire seriamente (ibid., cfr. Jones, 1966). Inoltre, come abbiamo visto per Chipilo, più alto è lo status di una lingua, più questa sarà parlata e verrà mantenuta, per cui le conseguenze di questa intromissione da parte del governo centrale nel rivendicare i propri territori, frenò di fatto una comunità che stava prendendo il controllo della regione. Il gallese fu proibito in classe e lo spagnolo divenne la lingua dell'istruzione già nel primo decennio del XX secolo. Come se non bastasse, dal momento che l'immigrazione organizzata dal Galles terminò nel 1911, solo un numero sempre minore di persone provenienti dal Galles si stabilì nel Chubut. Lo scoppio della Prima guerra mondiale segnerà un'ulteriore rottura nei contatti tra Chubut e Galles. La perdita dell'alto prestigio precedentemente associato alla cultura e alle tradizioni gallesi portò a un declino dell'entusiasmo in generale. Questo atteggiamento negativo nei confronti di tutto ciò che è gallese è stato a sua volta percepito dalle giovani generazioni, alcune delle quali preferivano aderire al più ampio modello argentino piuttosto che cercare di riappropriarsi o addirittura mantenere i legami con la cultura dell'antica Gwalia. Ebbero altri conflitti di vario genere con il governo, ad esempio quando videro che i propri concittadini vennero incorporati al servizio militare nella Guardia Nazionale o quando i coloni scavalcarono, con le loro scelte, le autorità competenti su ciò che consideravano carenze da sistemare, in altre parole, essendo capi di sé stessi e non alle dipendenze del nuovo Stato argentino, deciso a diventare più presente nella regione dopo la "Campagna nel Deserto". Gli attriti con il governo presero ben presto pieghe più personali, proprio in relazione alla suddetta sanguinosa Campagna, tre anni dopo la quale erano stati creati campi di confinamento per "prigionieri di guerra", che altro non erano se non gli autoctoni e tutti coloro che erano stati catturati in quanto ostacoli ai progetti di conquista. Delle varie ingiustizie subite sia dai coloni che, soprattutto, dalle popolazioni originarie, vi è un momento che ritrae il senso di unione sincera che legava ormai le due etnie, ovvero il momento in cui John Daniel Evans, nel 1888, scopre tra gli indios confinati in un campo un caro amico.

*"All'inizio non lo riconoscevo ma, vedendolo correre lungo il la recinzione gridando "Bara, Bara", mi fermai non appena lo individuai. Era il mio amico d'infanzia, il mio fratello del deserto, avevamo*

*condiviso tanto pane insieme. Questo fatto mi riempì il cuore di angoscia e di dolore, mi sentivo inutile, sentivo che non potevo fare nulla per alleviare la sua fame, la sua mancanza di libertà, il suo esilio, l'eterno esilio dopo essere stato il proprietario e il signore delle estensioni della Patagonia ed essere stato ridotto in questa piccola proprietà. Con lo scopo di vederlo e la speranza di salvarlo, diedi alla guardia 50 centesimi, che mia madre mi aveva prestato per comprare un poncho. Ma lui si tenne i soldi. Potei solo dargli del cibo che non avrebbe risolto la sua situazione. Qualche tempo dopo tornai a cercarlo. Avevo abbastanza soldi per pagare qualsiasi prezzo per il suo riscatto: non poteva aspettarmi; era morto di dolore poco dopo la mia visita a Valcheta".*

Questi momenti toccanti evidenziarono come, se da un lato vi fosse ancora un senso di impotenza nei confronti delle sopraffazioni, sociali e personali, imposta da terzi, dall'altro nulla poteva impedire alla comunità gallese di perseguire i propri obiettivi di auto-determinazione e quei vincoli di amicizia su cui ormai si fondava la loro intera avventura. A conferma di un rapporto ormai radicato tra gli autoctoni e i coloni, vale la pena menzionare un aneddoto che ben si collega, a livello metaforico, a qualcosa che avverrà molti decenni dopo, come esplicheremo nell'epilogo di questa affascinante storia di redenzione. Il reverendo William Casnodyn Rhys disse, quando ormai tali eventi non erano altro che un lontano ricordo e tutto si era modificato: "Gli indios sono molto pochi. Tra quelli che ancora esistono e i gallesi prevalgono sentimenti molto buoni. Un'anziana donna del luogo, insieme ad altre persone, giunse un giorno a Gaiman, una città situata al centro della colonia, e venne accertato che si trattava di una sorella di quel capo tribù che aveva mostrato tanta gentilezza ai primi coloni. Il pastore congregazionalista Lohn. C. Evans la invitò a prendere il tè a casa sua.

*'Mamma, come devo apparecchiare la tavola?', chiese la figlia. 'Devo mettere una tovaglia pulita e le migliori porcellane?'. La madre le rispose che sì, doveva essere bella come se fosse la Regina Vittoria in persona a prendere il tè".*

Qualcosa di simile accadde più di un secolo dopo, con una vera principessa gallese, motivo per cui questo evento e questa frase, apparentemente non significative, acquisiranno molto più valore con una lettura retrospettiva degli eventi. Tornando ai giorni di scontro, pareva ormai che la preoccupazione dei gallesi di cercare nuove terre si intersecasse e sovrapponesse eccessivamente con uno degli attributi chiave dello Stato: l'esercizio della sovranità territoriale. Non di meno, verso la

fine del XIX secolo, diversi membri della Colonia gallesse ottennero poi di essere integrati nell'apparato statale: erano ormai parte del sistema, ergo parve chiaro ed evidente che la possibilità di uno Stato gallesse era ormai divenuta un'utopia irrealizzabile, con l'immigrazione gallesse praticamente interrotta ed essere divenuti, col tempo, solo un altro gruppo tra i tanti di una popolazione sempre più cosmopolita. Avevano cessato di essere protagonisti, e il conflitto era stato sì superato, ma con l'integrazione e l'assorbimento nelle fila dei sopraffattori.

### 6.3.3. Epilogo: Riconciliazione

Fortunatamente così non fu, in quanto erano ancora a disposizione le armi più potenti di tutte, quelle della cultura, dell'impegno sociale e ancora una volta politico, impegno che l'integrazione nel sistema non riuscì mai a debellare del tutto. La fase di riconciliazione, infatti, segue tappe molto simili alle altre narrazioni redentive che caratterizzano le comunità espatriate, prima fra tutte quella precedentemente analizzata di Chipilo, vale a dire la validazione interna ed esterna, la prima ad opera del proprio gruppo di appartenenza, che riesce a difendere l'idea di ciò che sentivano essere il proprio sé condiviso, e la seconda ad opera di personaggi influenti sia del paese d'origine che di quello di arrivo. La validazione da parte della realtà di provenienza svolse, come per Chipilo, una doppia funzione, non solo di riconciliazione con il passato, con l'aver portato a termine il sogno di creare un Galles latino-americano, ma anche di coerenza e compimento nei confronti di un'integrità narrativa ora ricostruita. Il primo e più importante processo di riconciliazione con il proprio passato, evento ormai famoso in tutto il Paese e che avremo modo di approfondire nella sezione relativa all'agentività, è l'Eisteddfod, che ha posto le basi della sopravvivenza della cultura gallesse nell'area del Chubut, e che ha visto fiorire diverse iniziative sia nella madrepatria sia nell'insediamento argentino, e in particolar modo in occasione dei cento anni dall'insediamento. Proprio come a Chipilo, anche qui il centenario dalla fondazione fu elemento chiave di ricongiunzione identitaria, che permise di "rimettere le cose al loro posto". La creazione di una provincia del Chubut aveva infatti attenuato gli attriti tra il governo centrale e i colonizzatori gallesi: nelle riviste e nei giornali dell'epoca tutti celebravano con gioia l'anniversario dell'impresa e il 1965 venne ufficialmente decretato come "anno del Centenario" da una legge provinciale. Il presidente dell'Argentina in persona venne a dare un segno di riconoscimento, e anche il governo del Chubut conferì medaglie d'oro a tutti i discendenti dei primi coloni gallesi arrivati a bordo della Mimosa. Inoltre, nel gennaio del 1965 fu annunciato un programma di scambio che da allora si sarebbe rafforzato sempre di più. Il British Council concesse due borse di studio per i chubutensi, affinché potessero proseguire gli studi post-laurea in Galles, mentre la Commissione per il Centenario conferì borse di studio a quattro discendenti di immigrati gallesi affinché si recassero in Galles per partecipare alle celebrazioni del Centenario e viaggiare nella terra dei loro antenati. L'arrivo dei cosiddetti "pellegrini gallesi" in Argentina segnò poi l'essenziale

rinnovamento dei legami tra la Patagonia e il Galles: un'ottantina di visitatori gallesi volarono per incontrare i loro lontani cugini e visitare i principali luoghi in cui vivevano i "discendenti" di quegli antichi pionieri. I pellegrini si meravigliarono del fatto che un pezzo di Galles fosse vivo in un angolo lontano dell'Atlantico; i patagonici si resero conto che il Galles era un Paese moderno e che le tradizioni che erano state quasi abbandonate erano ancora vive al di là del mare (ibidem). Non solo per i gallesi d'oltreoceano quei territori divennero un punto di riferimento, quanto anche per la nazione argentina intera, in quanto, pur nel deserto, furono teatro di diversi avvenimenti. Qualcuno è opportuno riportarlo, in quanto foriero di creazione significato per le generazioni a venire. Il 15 agosto 1972, durante la dittatura di Alejandro Agustín Lanusse, 25 prigionieri politici fuggirono dall'Unità di massima sicurezza di Rawson, nel Chubut. Solo sei di loro riuscirono a raggiungere il Cile in aereo; gli altri, che non si imbarcarono, si consegnarono ai militari, a condizione che sarebbero stati riportati in carcere e che sarebbe stata garantita la loro sicurezza. Invece di riportarli in carcere, furono invece trasferiti alla base aerea navale "Almirante Zar", appartenente alla Marina: alle 3:30 del mattino del 22 agosto la guardia li costrinse a uscire dalle loro celle e vennero così fucilati dai militari. Sedici morirono e tre riuscirono a sopravvivere, ma passò alla storia come il "Massacro di Trelew", sufficiente per innescare un effetto a catena che vide la fine della dittatura di Lanusse, prefigurando il genocidio di Videla e diventando un emblema del processo di "Memoria por la Verdad y la Justicia". Non solo: tale avvenimento aveva segnato anche i giovani, che si unirono così alla militanza, rafforzando gli impegni politici con le loro organizzazioni e i loro ideali. Le città patagoniche di discendenza gallese iniziavano pertanto ad "esistere" sia nella cartografia politico-sociale dell'Argentina, sia nell'immaginario internazionale. Tra gli autori che più hanno contribuito a conferire a questo luogo una sorta di *allure* mistica, perfetta per chi sognava di viaggiare in mete lontane, vi fu Bruce Chatwin con il suo libro del 1972 "In Patagonia". Si tratta di un libro di viaggio in cui racconta il suo passaggio proprio attraverso alcune delle città "gallesi", da Río Negro attraverso Gaiman, Trelew, Puerto Deseado, Puerto San Julián, Río Gallegos, Puerto Natales e Punta Arenas. Il racconto di Bruce Chatwin intreccia aneddoti, leggende a tradizione orale e un paesaggio, quello della Patagonia meridionale, che diventa leggenda: Chatwin segna un vero e proprio punto di svolta nelle rappresentazioni della storia letteraria della regione, ma soprattutto all'estero, in quanto "In Patagonia" ha plasmato una visione della regione tuttora esistente per coloro che vivono ad altre latitudini, mentre in Argentina e in Cile il libro non venne accolto molto bene perché accusato di inventare storie o di falsificarle in modo estroso (Gasel, 2012). "Ogni scrittore è un ladro", affermava Bruce Chatwin, secondo la sua editrice e amica Susannah Clapp, autrice della sua biografia autorizzata, e si dice che, dopo averli letti, Chatwin si sbarazzasse dei libri. Sarà per questi motivi, ma pare che lo stesso fece con le testimonianze, ritenute anch'esse *verofinte*, proprio come le storie

comunitarie che abbiamo analizzato finora. Secondo Gasel (2012), se si camminava per la città di Gaiman, nel Chubut, e si chiedeva di Chatwin, si scatenava indignazione o sarcasmo: una vicina di casa, di origine gallese, spiegò lo scandalo che generò la storia erotica dello scrittore con Anselmo, un ragazzo del posto. Nella sua cronaca, Chatwin si entusiasma infatti per un pianista adolescente che suona Beethoven con virtuosismo, se non fosse che anni dopo, quando il pianista si era prima recato a Buenos Aires per perfezionarsi poi rientrato a casa, risultò essere la prima vittima dell'AIDS a Gaiman. Ciò portò infinite voci a rincorrersi, in quanto tutti sapevano della liaison tra i due, fatto che oggi viene ricordato con affetto, ma che allora non rese la figura dello scrittore amatissima in paese. Ciononostante, fu proprio anche grazie a lui che la zona del Chubut acquisì fascino per una platea internazionale. Il momento emblematico che chiude il cerchio della narrazione, e che - come per Chipilo la visita delle varie autorità e della nazionale italiana di calcio - funge da riconciliazione, riconoscimento e validazione, si ebbe nel 1995, quando l'allora Principessa del Galles Diana Spencer si recò in Argentina per una visita ufficiale alle colonie - ormai vere e proprie città simbolo della regione - che durò quattro giorni e che fu coperta dai media dell'epoca con grande risonanza. La gente del posto lo ripete come un mantra: ha bevuto il tè ma non ha mangiato nessun dolce gallese. Sulla visita di Lady Di alla città di Gaiman gli aneddoti si ripetono e quasi aumentano con il passare degli anni. Il 25 novembre di quell'anno - terzo giorno di permanenza della principessa in terra argentina - segnò una tappa fondamentale per gli abitanti della cittadina: quel giorno, con l'intento di intrattenerla e di farle rincontrare le vestigia della terra che rappresentava per essere stata sposata con il Principe di Galles, i padroni di casa portarono Lady Diana nella curiosa enclave, che ancora oggi mantiene intatte le tradizioni di una cultura molto particolare (Larrea, 2018). La tappa più emblematica è stata la casa da tè Ty Te Caerdydd per l'immane rito britannico del tè delle cinque. In quel caldo pomeriggio, chi dice di aver avuto il piacere di assistere alla visita racconta che Lady Di ha cantato una canzone di carnevale alla Gaiman Music School e ha bevuto il tè anche se, come accennato, secondo le notizie dell'epoca non ha assaggiato i dolci fatti in casa. Dettagli assolutamente marginali che assumono, tramandati, connotazioni mitologiche che passano di generazione in generazione. Lo testimoniano gli articoli di giornale e i servizi televisivi dedicati, incluse le interviste ai cittadini. Miguel Angel Mirantes e la sua famiglia, proprietari di questo locale divenuto famoso, hanno raccontato che dopo aver fatto un invito formale all'ambasciata britannica ricevettero l'avviso che la principessa li avrebbe visitati e, come tutti coloro che hanno avuto modo di incontrarla quel giorno, si ritrovarono dinnanzi una persona speciale, con un evidente dono nel relazionarsi con il prossimo e con una personalità fresca e amichevole (Infobae, 2017). La storia di riconciliazione non si esaurì dai festeggiamenti del centenario, dalla creazione di attività quali l'Eisteddfod o dal riconoscimento ricevuto da figure di spicco, ma ebbe momenti determinanti anche ai giorni nostri, ad esempio nel



2015, quando si svolse il 150° anniversario dell'arrivo dei gallesi in Argentina. Vi furono per l'occasione numerose attività, i cui atti centrali, presieduti ufficialmente dal governatore del Chubut, Martín Buzzi, e dal Primo Ministro del Galles, Carwyn Jones, videro una rappresentazione simbolica dello sbarco del 28 luglio 1865 sulle acque del Golfo Nuevo, e l'inaugurazione di una scultura allegorica del veliero Mimosa con cui arrivarono i coloni. Non solo il primo ministro gallese, ma all'incontro hanno partecipato anche l'ambasciatrice argentina nel Regno Unito, Alicia Castro, ministri e segretari di Stato del gabinetto provinciale, rappresentanti delle comunità gallesi, mapuche e tehuelche da tutta la provincia e ovviamente i sindaci delle città fondate dai gallesi (TÉLAM, 2015). L'importanza di questa regione ha quindi trovato una sua collocazione definitiva, riconosciuta nel paese di arrivo così come in quello di provenienza, con Trelew che continua a svolgere il suo ruolo storico di capofila del sistema urbano del Chubut nord-orientale, il quale comprende anche Rawson, Gaiman e Dolavon: è oggi un centro di distribuzione di beni e servizi, un nodo di comunicazione e un *melting pot* dal profilo multiculturale e multietnico in quanto felice risultato della coesistenza di discendenti Tehuelche e Mapuche e di coloni gallesi, insieme ovviamente ad alcuni immigrati di altre nazionalità, con una buona percentuale di discendenti di italiani. Proprio a Trelew risiede peraltro l'ufficio dell'associazione gallese di San David, colei che funge da memoria storica e che più di tutte si spende e si è spesa per mantenere viva e fertile la stupenda cultura di questa zona una volta desertica e inospitale.

#### 6.4. Agentività e Comunione

##### 6.4.1. Agentività

Il senso di agentività che rende i coloni gallesi in grado di passare, come i chipileni da passivi spettatori di situazioni non volute, contratti non rispettati, etc. a protagonisti di una storia a lieto fine, passa sì attraverso il duro lavoro come il caso studio precedente, ma si arricchisce in questo caso di una forte propensione alla creazione: giornali, gruppi di incontro, rapporti tra comunità o addirittura etnie diverse, di attività prima non esistenti e di (re) inventare tradizioni. Quest'ultimo aspetto di (re) inventare tradizioni, tema centrale della presente tesi, viene menzionato solo ora in quanto trattasi di citazione dal libro "L'invenzione della tradizione" di Hobsbawm e Ranger, in cui si parla specificatamente e direttamente del processo gallese di creazione di significato nei confronti della propria eredità culturale: secondo tale processo, le "tradizioni" che ci appaiono - o pretendono di essere - antiche hanno spesso un'origine piuttosto recente, e sono state talvolta inventate di sana pianta, con forte carica autoriale. Le "tradizioni inventate" risultano spesso, non a caso, quale elaborazione di una risposta a momenti di crisi, a epoche di rapidi cambiamenti sociali, alla necessità di far fronte a situazioni nuove; l'appello al passato serve in altre parole a comprarsi una forma di legittimazione. Il termine "tradizione inventata" viene usato in senso generico, ma non impreciso.

Include sia le "tradizioni" effettivamente inventate sia quelle emerse in modo meno facilmente ricostruibile in un periodo breve e chiaramente identificabile – es. un paio d'anni - e che sono nate con grande rapidità. Per "tradizione inventata" intendiamo un insieme di pratiche, di solito regolate da norme dichiaratamente o tacitamente accettate e dotate di natura rituale o simbolica, che pretendono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive in cui la continuità con il passato è automaticamente implicita. In realtà, laddove possibile, esse tentano generalmente di affermare la loro continuità con un passato storico opportunamente selezionato. Quando si fa riferimento a un particolare passato storico, è caratteristico delle tradizioni "inventate" che l'aspetto della continuità sia in gran parte fittizio. In parole povere, si tratta di risposte a situazioni del tutto nuove che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono da sole attraverso una ripetitività quasi obbligata. La "tradizione" intesa in questo senso va chiaramente distinta dalla "consuetudine" che governa le società cosiddette "tradizionali". Lo scopo e la caratteristica delle "tradizioni", comprese quelle inventate, è l'immutabilità. Il passato a cui si riferiscono, sia esso reale o inventato, impone pratiche fisse (di solito formalizzate), come appunto la ripetizione. Gli studiosi del movimento operaio inglese sanno che la "consuetudine del mestiere" o dell'officina può non rappresentare una tradizione antica, ma piuttosto ciò che i lavoratori hanno conquistato nella pratica, per quanto recente, e che ora cercano di difendere o estendere attribuendogli la sanzione della perpetuità. La "consuetudine" è, ad esempio, la pratica dei giudici; la "tradizione" (tradizione inventata, in questo caso), è data dalla parrucca, dalla toga e da tutti gli orpelli formali e le pratiche rituali che circondano la loro azione sostanziale. Una seconda distinzione, meno importante, è quella tra la "tradizione" come vogliamo intenderla e la convenzione o la routine, che in quanto tale non è dotata di funzioni rituali e simboliche degne di nota, anche se può acquisirle incidentalmente (Hobsbawm & Ranger, 1994). L'esempio più eclatante di ricostruzione identitaria dalla forte connotazione agentiva si ha attraverso il menzionato festival delle arti chiamato Eisteddfod (*'eistedd*: sedersi', *'fod*; essere, *sedersi/sedersi insieme*). Nonostante le gare di poesia nell'antica regione del Galles esistessero già da prima, le prime fonti relative all'istituzione di un Eisteddfod risalgono almeno al 1176, quando Lord Rhys ap Gruffydd di Deheubarth organizzò un festival di poesia e musica presso la propria corte nel castello di Cardigan; in quell'occasione organizzò un grande raduno a cui invitò poeti e musicisti da tutto il Paese. Il premio per il miglior poeta e musicista era una sedia alla tavola del Signore (il Lord, una tradizione che è continuata fino all'attuale Eisteddfod nazionale). I primi Eisteddfodau su larga scala la cui esistenza risulta comprovata sono l'Eisteddfod di Carmarthen, che si svolse nel 1451, e - altrettanto ben documentato - quello di Caerwys del 1568. I premi assegnati erano una sedia d'argento in miniatura per il miglior poeta, una piccola "crwth" d'argento (uno strumento musicale a corde) per il miglior violinista, una lingua, sempre

d'argento, per il miglior cantante e una piccola arpa d'argento per il miglior arpista. In origine, venivano pagati dai nobili per partecipare alle competizioni solo bardi gallesi che facevano questo di mestiere, così da raggiungere standard artistici più elevati, al punto che Elisabetta I d'Inghilterra ordinò che essi venissero sottoposti a un controllo preliminare e a una licenza; eppure, dal momento che l'interesse per le arti gallesi a un certo punto cominciò a diminuire, e con esso il livello degli Eisteddfod principali, essi poterono acquisire sembianze meno formali fino a quanto, intorno al 1789, Thomas Jones organizzò un Eisteddfod a Corwen per la prima volta aperto anche al pubblico. Il successo dell'evento portò una tale rinascita dell'interesse per la musica e la letteratura gallese che si decise all'unanimità di continuare a utilizzare l'evento come simbolo di identità nazionale. Nel 1792 Edward Williams (noto come Iolo Morganwg) fondò il Gorsedd Beirdd Ynys Prydain (*Gorsedd Beirdd* significa *Trono dei Bardi*), un'associazione destinata a sostenere la cultura gallese, in particolare la letteratura, la musica e la poesia. Uno dei suoi obiettivi era anche quello di rinnovare e consolidare l'antico Eisteddfod, cosa che avvenne nel 1819 a Carmarthen: Williams stesso diede nuovi elementi al rituale, presumibilmente basato sulle attività dell'antica druidica celtica. Già da qui si intravedono alcuni dei tratti narratologici e identitari che seguirono i nostri coloni nell'area del Chubut: le credenze fondanti di questa nuova versione dell'Eisteddfod - e del Gorsedd in generale - erano una fusione di cristianesimo e druidismo, filosofia e misticismo. L'eredità della parte celtica ha avuto una grande influenza, riscontrabile non solo nei nomi e nei titoli dati ai membri della manifestazione (ad esempio, il presidente, che incorona anche il vincitore, viene chiamato Arcidruideo, nonostante il termine sembri derivare da testimonianze greche) ma anche in alcune caratteristiche dei rituali, mescolati a dottrine fittizie create dallo stesso Williams, per la maggior parte abbracciate e ampiamente sostenute dal clero anglicano e non conformista. Sin dalla fondazione del National Eisteddfod nel 1860-1861, le cerimonie dell'incoronazione, della medaglia di prosa e della presidenza presiedute dal Gorsedd sono diventate una caratteristica regolare del festival di punta (Lublin & Brooks, 2007), mentre i tre massimi riconoscimenti del Eisteddfod divennero la Corona, la Cattedra e la Medaglia della Letteratura. Oltre alle influenze druidiche e alla natura palesemente fittizia delle dottrine, dei rituali e delle cerimonie di Iolo Morganwg, il festival ha subito alcune altre riforme nel corso dei decenni, ad esempio, dopo gli anni Cinquanta, con Albert Evans-Jones detto "Cynan", che affermò pubblicamente che sia l'Eisteddfod che il Gorsedd non avevano una discendenza diretta dalla mitologia gallese o dai druidi. L'origine mista delle dottrine, dei riti e delle cerimonie alla base dell'Eisteddfod nazionale in Galles rivela in anticipo il sincretismo e quindi l'acuta idiosincrasia di ciò che poi avverrà in terra chubutense a oltre diecimila chilometri di distanza: sebbene gli storici locali non concordino su una data certa, il primo Eisteddfod in Chubut si sarebbe svolto tra il 1865 e il 1875, ovvero all'inizio dell'epopea, a riprova del posto d'onore che occupa questa rassegna

nell'identità gallese. Come abbiamo visto, con le ingerenze del governo argentino il gallese venne proibito in classe e lo spagnolo divenne la lingua dell'istruzione l'immigrazione dal Galles terminò nel 1911, e la perdita dell'alto prestigio delle tradizioni portò a un declino nei confronti di tutto ciò che è gallese: la partecipazione all'Eisteddfodau diminuì e negli anni '40 e '50 non si tennero molti festival (ibidem). Qualcosa cambiò in occasione delle celebrazioni per i cento anni dell'arrivo della Mimosa in Patagonia: tra le varie iniziative che si svolsero sia in Galles sia in Chubut, l'Eisteddfod principale si tenne nuovamente nell'ottobre del 1965, dopo 15 anni di inattività e di silenzio, anche se in quegli anni si erano tenuti alcuni eisteddfodau giovanili (Lublin & Brooks, 2007). Proprio come era accaduto negli anni '50 con l'evento originale (con le riforme attuate attraverso l'approccio Cynan) anche l'Eisteddfod "argentino" subì alcune importanti riforme, prima fra tutte l'inserimento della lingua spagnola, nel 1965/1966, con una Corona messa in palio in parallelo al concorso per la cattedra bardica in lingua gallese. L'apertura dell'Eisteddfod alla lingua spagnola fu pensata per venire incontro alle giovani generazioni che, pur non conoscendo sempre bene la lingua dei loro antenati, mostravano un rinnovato interesse a rinverdire la tradizione culturale portata dai pionieri: con questo fine si pensò di tradurre anche un buon numero di libri. Successivamente, nel 2000, è stato ripristinato anche nel Chubut il Circolo Bardico che mantiene un'importante continuità fino ad oggi; con il Gorsedd si svolge la cerimonia di apertura che dà il via alle attività dei principali eventi culturali gallesi, in particolare l'Eisteddfod, con le fasi preliminari e le competizioni. Anche qui, nei territori gallesi del Chubut, ha quindi preso forma la cerimonia del Gorsedd e della Wladfa, con lo scopo di onorare e preservare la lingua gallese e le sue tradizioni, e di riconoscere tutti i tipi di persone che fanno parte di questo Circolo, siano essi poeti, scrittori, medici, scienziati, cittadini comuni, così come personalità singole. Per dare un'idea della stretta connessione tra sacro e profano, la cerimonia con cui si è dato ufficialmente inizio al Eisteddfod del Chubut parte dalla Cappella Bethel, seguita da una sfilata lungo la strada che la unisce alla piazza dei Primi Coloni Gallesi per infine raggiungere le Gorsedd Stones a Gaiman (Hompanera, 2017). Tutto è stato ricreato in maniera estremamente attenta; il culto del canto, in particolare del coro, è un'altra delle tradizioni che si sono perpetuate all'interno della comunità come tratto distintivo, da non identificare solo con momenti religiosi in senso stretto, ma piuttosto in generale come occasioni di condivisione e aggregazione. Le gare del festival si concludono alla mezzanotte del sabato, poi si svolge la cerimonia del tè e l'evento culmina il giorno successivo, domenica, con un servizio di culto di canto sacro (in gallese: Gymanfa Ganu), sempre nella Bethel Chapel di Gaiman, mentre le gare preliminari si svolgono nella palestra comunale di Trelew. Tutti i concorsi sono internazionali, tranne il "Best Poetry in Welsh", che negli anni dispari viene riservato esclusivamente ai residenti in Argentina. Per quanto riguarda i vari premi, il primo è la medaglia d'argento, assegnata dalla "Asociación San David" alla migliore poesia legata alle

tematiche regionali, in spagnolo; il secondo premio è la "Corona del Eisteddfod" o "Corona del Poeta", assegnata dal Comune di Trelew con temi e metriche libere, anch'essa in spagnolo; infine, e più importante, il "Sillón Bárdico" al miglior poeta in lingua gallese, il concorso principale. La sedia viene realizzata artigianalmente in legno ogni anno, una vera e propria, dalle dimensioni effettive, in occasione del Chubut nazionale, e una sedia simbolica in miniatura in occasione di quello internazionale (per ovvie ragioni pratiche). Proprio in questo periodo, inoltre, a dimostrazione della capacità dei discendenti dei primi coloni gallesi di assorbire nuovi elementi da implementare artificialmente nella propria narrazione comunitaria, il concorso venne stato aperto anche alle lingue native. Coloro che sbarcarono a queste latitudini non si limitarono però a creare da zero una nuova narrazione dell'Eisteddfod con competizioni basate sul territorio e che includesse lo spagnolo prima e le lingue autoctone poi, ma fin dall'inizio si impegnarono attivamente per essere autori della propria storia, anche in senso letterale, concretamente. D'altronde come riferito dalla guida che presiedeva una delle cappelle principali della comunità, "Ancora non avevano neanche di ché mangiare che già scrivevano". Come accennato nelle sezioni precedenti, quando dovettero lottare contro l'oppressione ufficiale del governo centrale, Lewis Jones e colleghi stamparono il giornale "Ein Breiniad" (I nostri diritti) dove scrissero che erano liberi. Non era una coincidenza, poiché il ricorso a un approccio narrativo è stato centrale in tutta la loro avventura, sia nei racconti mitici che nell'intercomunicazione pratica. Lo stesso Lewis Jones aveva già un'inclinazione verso gli strumenti narrativi dei giornali e delle riviste molto prima che la nave Mimosa lasciasse il loro paese, finendo in un luogo che si scoprì essere terreno fertile anche per una colonizzazione "narrativa". In Patagonia, la stampa scritta occupava un posto importante nella trama del potere, raccontando o generando conflitti e agendo in molte occasioni come un vero e proprio attore politico, soprattutto laddove esistano giornali che, a causa dei loro contratti fondativi, rappresentano una costellazione eterogenea. La stampa etnica gallese, analizzata a partire dai suoi attributi specifici in quanto parte di un gruppo di popolazione considerato già civilizzato, utilizzava la stampa come mezzo di unione, conservazione della lingua e motore di una specifica consapevolezza; a volte, per quanto possa apparire in contrasto con alcune delle dinamiche citate, le pagine dei giornali gallesi erano anche il luogo ideale per mostrare il proprio rispetto per l'*argentinità* (Ruffini, 2019). Walter Ariel Brooks dell'Università di Cardiff ha studiato il ruolo svolto dai giornali in lingua gallese nella costruzione o decostruzione di un quadro identitario (Brooks, 2012) fin dagli albori; anche prima dell'emigrazione in Patagonia, infatti, i materiali stampati erano stati parte integrante del movimento di emigrazione in Galles: il giornale gallese nordamericano Y Drych pubblicò articoli contro l'idea di emigrare in Patagonia, poiché si scontrava con il progetto di fondare una colonia altrove, nello Stato del Kansas su terre appena acquisite dal giornale, così il comitato gallese incaricato di promuovere l'impresa patagonica decise di agire per neutralizzare

questa stampa che remava contro. Secondo R. Bryn Williams, il giornale Y Ddraig Goch (Il Drago Rosso) fu fondato proprio per raggiungere questo obiettivo. L'editore del giornale era in realtà l'instancabile Lewis Jones, poiché egli stesso era un tipografo: durante il suo periodo a Liverpool, iniziò a pubblicare il giornale Y Ddraig Goch per raccogliere il sostegno per la creazione di un insediamento gallesse in Patagonia. Il giornale cessò le pubblicazioni quando fu fondato l'insediamento chubutense, ma riapparve per due anni, dal gennaio 1876 al dicembre 1877 (ibidem). In questo secondo periodo gli obiettivi del giornale erano quelli di promuovere i contatti tra i gallesi già presenti in Patagonia, ma anche, e forse soprattutto, di accrescere l'interesse dei gallesi a emigrare a "y Wladfa" (la colonia gallesse argentina) e di far conoscere ai potenziali emigranti il nuovo ambiente che avrebbero incontrato. In un momento in cui i coloni stavano lottando per sopravvivere e quando la popolazione era scesa a circa 110 abitanti distribuiti in circa 50 case, nel 1868, il fatto che abbiano trovato la volontà di dedicare tempo a questioni apparentemente meno vitali come la pubblicazione di un giornale esprime molto chiaramente la consapevolezza che la propria storia, soprattutto quella sociale, andava scritta in prima persona. Secondo Brooks, almeno due fattori spiegano queste pubblicazioni apparentemente fuori tempo e fuori luogo: in primo luogo, se si considera il ruolo di primo piano che la stampa svolgeva nel raccogliere il sostegno o le cause e nel promuovere le campagne, non c'è da stupirsi che i coloni abbiano deciso di produrre il primo giornale in lingua gallesse in Sud America. In secondo luogo, l'idea che doveva essere ben presente nella mente dei leader dell'impresa patagonica era che "y Wladfa" doveva essere un nuovo inizio per i gallesi. Il merito di questa impresa va attribuito a Richard Jones Berwyn, un eccezionale pioniere gallesse che è considerato una delle quattro figure principali nella storia dell'insediamento gallesse in Patagonia insieme ai già citati Abraham Matthews, Lewis Jones e Edwin Cynrig Roberts. La storia lo ricorda anche come "il primo insegnante di Chubut", poiché fu incaricato di insegnare ai bambini nei primi anni della colonia. Tuttavia, sebbene la storia ufficiale attribuisca a Berwyn il ruolo di primo insegnante, Elvey MacDonald sostiene che l'onore spetti in realtà al reverendo Lewis Humphreys, che già nel 1865 iniziò a dare lezioni ai bambini dell'insediamento in un precario edificio di legno, ma poco importa. Ciò che interessa in questa sezione è che già nel 1868, R. J. Berwyn si assunse il compito di pubblicare Y Brut, un giornale scritto a mano che apparve mensilmente per un anno (Matthew Henry Jones sostiene che Y Brut fu pubblicato fino al 1877, per poi essere sostituito dall'Ein Breiniad prima citato). A giudicare dal contenuto del primo numero e di altri articoli ristampati poi sull'Y Ddraig, "Y Brut" testimoniava l'importanza che i leader dell'insediamento attribuivano alla stampa come mezzo per condurre una campagna volta a garantire la sopravvivenza della colonia contro il prevalente umore disfattista. Il sorprendente lavoro di Brooks mostra come, alla fine del 1865, Jones si fosse trasferito a Buenos Aires dopo una grave spaccatura tra i coloni che lo

incolpavano delle loro disgrazie. Nella capitale trovò impiego presso il Buenos Aires Standard, un giornale fondato dai fratelli irlandesi Michael George e Edward Thomas Mulhall che si occupava della comunità britannica in Argentina. Non appena installata la macchina da stampa, Lewis Jones iniziò a pubblicare il già citato giornale Ein Breiniad, il primo giornale gallese stampato della Patagonia, che venne poi lanciato il 21 settembre 1878 e apparve su base settimanale: qui poté sfogare le proprie divergenze sulla corretta amministrazione di y Wladfa e la lotta contro l'opposizione. I dibattiti a volte accesi che si potevano leggere nelle pagine del giornale indicano che la prima serie di Ein Breiniad ebbe davvero un impatto sulla comunità gallese locale, in quanto fungeva da forum per ventilare e analizzare le principali questioni che la riguardavano. Poiché l'autonomia politica dell'insediamento era, come abbiamo visto, via via sempre più minacciata, le questioni politiche occupano il posto d'onore anche nelle colonne del giornale, mentre le notizie e le questioni non politiche, sociali, religiose e letterarie avevano un ruolo secondario. Questo squilibrio sarà colmato a partire dal 1891 dai citati "Y Drafod", un giornale che contiene una gamma molto più ampia di articoli e fornisce una prospettiva più ricca della vita della comunità patagonica gallese fino ai giorni nostri. Il 17 gennaio 1891 deve essere considerato forse il punto di riferimento più importante nella storia della cultura della stampa gallese: quel giorno fu pubblicato il primo numero di Y Drafod (El Mentor) dal suo proprietario e direttore Lewis Jones; a distanza di oltre 120 anni, rimane il giornale più longevo della regione patagonica e un esempio di come la comunità patagonica gallese sia riuscita a mantenere il proprio patrimonio culturale nel corso dei decenni. Nella grande storia di questo giornale è possibile vedere i cambiamenti e le principali questioni legate alla comunità e al territorio, ad esempio gli accesi dibattiti degli anni '30 e dei decenni successivi che lamentavano la decadenza delle giovani generazioni e il loro abbandono della lingua. Sono stati compiuti sforzi minuziosi per salvare la lingua dall'annegamento nel mare dello spagnolo, generato dal sistema educativo nazionale e dalla crescente presenza di vicini ispanofoni. Il giornale continuò a promuovere attività attraverso il gallese: i "cymanfaoedd canu" (festival di canti congregazionalisti) erano regolarmente pubblicizzati nelle sue pagine, e anche l'Eisteddfod riceveva ogni anno un'attenzione considerevole, così come i "beirniadaethau" (concorsi) per le competizioni più importanti. Anche gli eisteddfodau locali più piccoli (noti come "cyrddau llenyddol", incontri letterari) erano pubblicizzati e venivano seguiti dai corrispondenti locali. In breve, Y Drafod si sforzò di realizzare il suo obiettivo originario di promuovere la cultura gallese in Patagonia e di creare un'atmosfera favorevole all'illuminazione intellettuale dei coloni (Brooks, 2012). Non solo: Trelew continua a essere una delle città più importanti per la comunicazione e i media ancora oggi, visto che qui si trovano le sedi principali dei gruppi mediatici più importanti del settore (come Diario Jornada, Diario El Chubut), e qui ne sono stati fondati molti altri.

#### 6.4.2. Comunione

Il lato preponderante che emerge dai resoconti dei gallesi chubutensi è, come accennato, un senso molto ampio di inclusione comunitaria: a differenza del vincolo dei chipileni che tende a includere in maniera prioritaria i membri dell'in-group di appartenenza (persone che siano all'interno della propria cerchia etnica, sociale e a volte perfino municipale, con forte atteggiamento campanilistico), quello perpetuato dai gallesi fin dai primi decenni di colonizzazione è stato all'insegna dell'apertura. Ciò emerge non solo dall'immediata inclusione dei nomi propri degli autoctoni nella narrazione di Matthews, ma anche in numerosi aspetti affrontati in questo capitolo, dal reciproco aiuto allo spazio riservato nell'Eisteddfod per componimenti in lingua nativa, dal difenderli attivamente e in prima persona contro le malefatte del governo al sentirsi parte di un'unica realtà patagonica, ma soprattutto nel non porre l'accento sulle differenze per evidenziare quanto poco "civilizzati" fossero, ma anzi fin da subito, pur con lo stupore di cogliere abitudini tanto inusuali, per evidenziarne la complementarità con le proprie. Se anche i chipileni, infatti, seppero vedere – almeno attraverso le parole di Zago Bronca – le somiglianze di sfruttamento tra i contadini veneti e quelli messicani, a livello pratico solo in Patagonia tale parallelo venne concretizzato in un mutuo rispetto, in cui traspare un sentimento di parità tra uguali. D'altronde, come lo stesso Matthews esplicita,

*Il dialogo tra gallesi e indios è tra espulsi (p. 8)*

Rispetto a Chipilo, qui l'idea di comunione è infatti ancora più forte della forza individuale dell'agentività, perché parte anch'essa dal cerchio interno, ma si espande appunto verso quello esterno. A proposito della cerchia interna, nella sua Cronica, il reverendo Williams

*"sentiva che la cosa principale era tenere insieme i coloni, per creare un nucleo di colonia. Cosa che non sarebbe stata possibile se fossero stati sparsi qua e là per il Sudamerica tra popoli di strane lingue e costumi pagani" (Matthews et al., 2004, p. 65).*

Per quanto riguarda la cerchia esterna, cioè le persone al di fuori della comunità gallese, la letteratura è stata un fattore chiave sia ieri che oggi. In contrasto con la comune concezione del "deserto" patagonico, proiettata da Buenos Aires come si trattasse di un luogo vuoto da conquistare e civilizzare - in modo sbrigativo, sradicando gli indigeni, assimilati alla natura in quanto barbari e selvaggi - Fernando Williams, autore di "Entre el Desierto y el Jardín", individua negli autori gallesi una percezione alternativa di quello stesso "deserto" come una prova, una sfida da affrontare per il loro popolo, con continui riferimenti biblici e analogie - sia dei gallesi che degli indigeni patagonici - con i popoli dell'Antico Testamento (Gavirati, 2012). Questo porta ad un forte senso di agentività – ci sono sfide che ci mettono alla prova e che affronteremo – ma anche e soprattutto di comunione;



anche in questo caso, è chiaro nelle parole del reverendo Matthews, quando specifica fin dall'inizio come l'impatto con la diversità delle popolazioni locali non avrebbe dovuto trarre in inganno, essendo in fondo parte della stessa narrazione biblica:

*"L'indumento primitivo (...) era un grande mantello di pelliccia simile a una trapunta, che copriva tutto il corpo. (...) Leggiamo nella Bibbia che Elia indossava un mantello peloso e di pelle e una gonna di pelle. E non è forse vero che Giovanni Battista indossava un indumento simile?". (Matthews et al., 2004, p. 180).*

Attraverso questi scritti, gli elementi simbolici e la loro costante riproduzione, questa relazione è stata canonizzata e stabilita come memoria storica e collettiva in grado di soppiantare la memoria traumatica delle morti, degli sfollamenti, dei campi di detenzione e delle riserve. Questa visione favorevole nei confronti degli autoctoni, ovvero di chi era presente sul territorio già da prima, rappresenta un elemento importante nell'immaginario sociale anche dell'attuale comunità gallesse, così come nella memoria, nella storia e nell'identità dell'intera provincia del Chubut. Si può notare ad esempio nell'idea secondo cui i Mapuche, che compaiono più tardi nella storia del Chubut, siano esposti alla nozione di "stranieri". Apparendo più tardi nella rosea narrazione del rapporto tra gli indigeni e i coloni gallesi, questo gruppo si è visto da sempre limitato a un ruolo secondario nel quadro storico della zona, emergendo di fatto solo dopo che i Tehuelches – nativi "autentici" – vennero da loro sottomessi, garantendogli la fama di bellicosi e inclini allo scontro. In fin dei conti, tutte queste forme di memoria e di storia supportano l'affermazione che, come vedremo, furono i Mapuches a uccidere i compagni di Evans. La storia dei fratelli Tehuelches, infatti, era stata travagliata quanto – se non più – di quella dei gallesi. Nonostante gli obiettivi di insediamento del governo argentino avessero coltivato l'idea che queste terre fossero quasi vergini, la regione patagonica era in realtà stata costantemente popolata da circa 12600 anni, ed è fondamentale capire chi fossero e come vivessero queste popolazioni per comprendere quanto non fosse scontato il senso di comunione generato con, perlomeno alcuni, di essi. Questi gruppi etnici parlavano diversi dialetti della stessa lingua e si chiamavano "chònek" o "chonik", che significa *uomo*, e comprendevano tutte le tribù di cacciatori che abitualmente dimoravano sul Rio Negro. Il termine "Tehuelche" era la denominazione data loro dagli Araucani "chewelche", gente coraggiosa. Erano raggruppati in tribù di cinquanta-cento individui e suddivisi in piccole unità familiari composte da genitori, figli e un anziano. Con un capo che stabiliva la direzione delle migrazioni e l'ordine della caccia, le tribù migravano stagionalmente in estate verso la catena montuosa e in inverno verso la costa atlantica, rispondendo anche ai movimenti della fauna. Le donne si occupavano dell'accampamento, della fabbricazione, dell'assemblaggio e del

trasporto dei teloni, dell'artigianato in pelle e dell'abbigliamento; erano inoltre incaricate di introdurre le nuove generazioni ai fondamenti della loro cultura. Quando gli Araucani prendevano in moglie una Tehuelche, generavano figli che portavano con sé non solo l'ascendenza biologica, ma anche l'impronta culturale materna. I Tehuelches, cacciatori nomadi di stirpe paleolitica, potevano contribuire poco alla cultura mista che si stabilì nell'area pampeana dopo il doppio impatto dell'araucanizzazione e dell'ispanizzazione (poi creolizzazione). A livello materiale, era evidente l'uso della *boleadora* e del suo complemento, cioè una tecnica di caccia massiccia in accerchiamento (*boleadas*), ancora nell'immaginario della Pampa argentina. I Tehuelches si distinsero per le loro buone relazioni con spagnoli e creoli fin da quando, nel 1520, Magellano sbarcò a Puerto San Julian, oggi Santa Cruz. Docili e disponibili, si dimostrarono solidali con i navigatori e gli esploratori, possedendo un grande spirito di ospitalità e cameratismo. All'arrivo dei gallesi si verificarono alcuni episodi di conflitto, ma in generale furono minori e di scarsa rilevanza, dal momento che in tali casi la causa più comune era il furto, soprattutto in relazione al bestiame, e lo sconfinamento nella proprietà del colono. Quando i gallesi iniziarono a espandersi verso ovest, incontrarono poi i gruppi Mapuche, con i quali non avevano invece sviluppato un rapporto così fluido come con i Tehuelche. Ciò portò all'ostilità in un episodio che coinvolse John Daniel Evans e il suo cavallo, chiamato "Malacara": un gruppo di quattro gallesi guidati da Evans intendeva recarsi a ovest del Chubut, ma, dopo aver rifiutato l'invito del capo Foyel, cadde in un'imboscata; tre gallesi furono uccisi, mentre Evans si salvò grazie a un salto compiuto dal suo cavallo, che gli permise di fuggire. Centrale in questo caso è l'ipotesi degli storici che gli aggressori (così come lo stesso Foyel) fossero Mapuches, o "indiani della Patagonia del Nord": sebbene questo episodio non sia fondamentale nel processo storico dell'esperienza colonizzatrice gallese, infatti, il suo impatto sulla memoria della comunità fu però molto forte, dal momento che non erano noti episodi precedenti di tale violenza. In ogni caso, ciò giustifica in parte nella narrazione odierna il fatto che, almeno all'inizio, il gruppo locale con cui i coloni legarono maggiormente era quello dei Tehuelches, più calmo e, presumibilmente, spesso maltrattato dai più rudi Mapuches. Il primo contatto con i gallesi avvenne, come abbiamo visto, l'anno successivo al loro arrivo: da allora i Tehuelche aiutarono i gallesi a sopravvivere nelle nuove terre, insegnando loro a cacciare e scambiando le pelli degli animali cacciati con pane e burro. I Tehuelche furono influenzati dai loro vicini al di là della catena montuosa, gli Araucani e i Mapuches, con cui realizzavano scambi commerciali e con cui, in alcuni casi, vi furono matrimoni interculturali. In origine, i Mapuche abitavano l'attuale Cile; gli Araucani erano un gruppo etnico con una lingua comune, il "mapudungùn", cioè la lingua della terra. L'organizzazione di questo popolo si basava su piccoli villaggi sotto il comando di un "lonko" o "cacique", e, in base alla posizione geografica, si divideva in tre grandi gruppi: a nord i Picunches, al centro i Mapuches e a sud gli Huiliches. All'incirca

nello stesso periodo della Campagna del Deserto (1879 - 1885) condotta in Argentina, il governo cileno iniziò un processo chiamato Pacificazione dell'Araucania, un periodo in cui i popoli Mapuche o Araucani iniziarono a insediarsi nell'attuale provincia di Neuquén, spazio occupato dai Tehuelches. Non fu subito un buon adattamento: questi ultimi dovettero infatti modificare il loro stile di vita, adattando i loro costumi, la lingua, aspetti della religione e molto altro. Questo processo è noto come "araucanizzazione della pampa" e fu tra i fattori che portarono a vedere i Mapuche quali invasori, e i Tehuelche coloro che vennero invasi; in seguito si mise di mezzo la criollizzazione, la quale si dice portasse con sé vizi come l'alcol, il tabacco, lo zucchero, nonché la lingua spagnola e l'evangelizzazione: gli effetti furono tali da "corrompere" i Tehuelches al punto da spingerli alla decadenza, con la loro cultura a rischio di sparizione. Abbiamo menzionato i caciques (i capi locali) perché era con loro che il governo argentino dovette negoziare per cedere le terre del Chubut e installare una colonia. Il primo "trattato di Chegüelcho" venne stipulato il 15 luglio 1865, 13 giorni prima dell'arrivo del primo contingente di gallesi a Puerto Madryn con personaggi già menzionati all'interno dell'epopea; tale trattato obbligava il cacique Francisco Hascao (detto Frances), insieme ad altri due cacique (Antonio e Chiquichan), a dare protezione militare alla colonia, mentre altri cacique diventavano sudditi del governo argentino, chiedendo anche di stabilire una pace tra altri che erano in disputa. In cambio, il governo argentino promise di dare loro razioni trimestrali in Carmen de Patagones, oltre a giumente, mucche, fagioli, yerba mate, tabacco, tre risme di carta, tre pale, tre aratri e tre asce. Questo trattato chiaramente facilitò il governo nazionale nell'assicurarsi la proprietà delle terre del Chubut ed è uno dei motivi per cui fin da subito i rapporti furono in discesa. Il secondo trattato fu firmato dal capo tehuelche Casimiro Biguá a nome di tutti i capi che all'epoca abitavano la regione del Chubut e dello Stretto di Magellano. In quel documento si dichiaravano sudditi dello Stato, subordinati alle autorità di Patagones; allo stesso modo, si impegnavano a proteggere la colonia gallese e altri insediamenti patagonici che sarebbero potuti sorgere in futuro (Codeseira del Castillo, 2020). In quest'ottica di contratti e rivalse, però, una relazione cordiale tra i nuovi arrivati e i precedenti affittuari delle terre del Chubut non era affatto scontata. Quando entrano in gioco rapporti di forza, costrizione e soppressione, nessun trattato è infatti sufficiente. Che cosa può quindi aver permesso alle due fazioni di trovare, con i dovuti alti e bassi, un modo per coesistere? Alcuni fattori che possono aver favorito il dialogo tra i gallesi e i gruppi etnici locali sono stati, ad esempio, 1) il fatto di essere entrambi "personae non gratae" nei confronti di chi si impossessava dei loro territori e della loro cultura, essendo entrambi costretti all'esilio o ai lavori forzati, 2) la comune reticenza nei confronti di alcune politiche dello Stato argentino, soprattutto dopo la famosa conquista del deserto, 3) il fatto che potessero completarsi e aiutarsi a vicenda in termini di competenze, trucchi di sopravvivenza, uso delle risorse, con reciproco vantaggio. Che non fossero visti alla pari fin da subito

è evidente da come Matthews si riferisca agli *indios* mentre descrive la fauna locale, come se *indios* e animali appartenessero alla stessa categoria della volpe, del gatto selvatico o del guanaco (G. Saccomanno, in Matthews et al., 2004). Come abbiamo in parte già affrontato, il rapporto con la gente del posto è stato costellato di eventi significativi che hanno aiutato il processo di sense-making a concepire ed affrontare un mondo totalmente nuovo. Eppure non si tratta solo di grandi “punti di svolta”, come quelli accennati nelle sezioni precedenti, ma vi era appunto una costellazione di piccoli e a volte insignificanti eventi che però venivano tramandati e costituivano non solo aneddoti, quanto memorialistica dallo stampo etico, a suggellare quella che in fondo, nonostante le differenze si rivelò essere una amicizia. Per scavare un pozzo per l'acqua potabile, ad esempio, proprio all'inizio della loro storia comune, il signor Edwin Roberts (che, insieme a Lewis Jones, era arrivato prima a Buenos Aires per le questioni migratorie, per comprare cibo e bestiame e per costruire alcune capanne a Puerto Madryn per accogliere le famiglie) fu aiutato da alcuni meticci: lui scavò il pozzo e gli altri estrassero la terra con dei secchi. Al calar della notte, questi ultimi si ritirarono senza togliere il signor Roberts dal fondo del pozzo, dove dovette rimanere fino al mattino seguente, quando cambiarono idea e lo tirarono fuori. O ancora: gli spagnoli del Sud America non erano soliti mungere le mucche, né produrre formaggio e burro, ma allevavano bovini a centinaia e migliaia nelle pampas e li macellavano per ricavarne cuoio e sego; non ricevevano foraggio, né erano addomesticati, e nessuno li avvicinava se non a cavallo, motivo per cui, probabilmente, non avevano mai visto una donna umana, ma solo uomini. Eleanor Davies, moglie di Thomas Davies, era invece stata abituata alle mucche per tutta la vita; uscì per mungere alcune, ma queste la guardarono con paura e la maggior parte scappò, mentre altre si prepararono ad attaccarla. Una mucca si avventò sulla signora, che di pronta risposta le lanciò il secchio, scappò via e disse alle persone presenti sul posto che quelle mucche erano indemoniate: la stessa cosa accadde un altro giorno a un vecchio, attaccato dalle mucche. Dopo essersi consultati con i meticci che avevano portato le mucche da Patagones, adottarono nuove tecniche per approcciarsi, fino a quando riuscirono a ottenere latte e burro, cosa a cui le mucche non erano appunto abituate. Nelle prime cronache fondative si racconta che ai tempi dello sbarco le incursioni delle etnie locali devastavano ancora le popolazioni, arrivando fino alle vicinanze di Buenos Aires. Ma, a differenza di altri colonizzatori, i gallesi stabilirono un rapporto pacifico con gli indigeni, scambiando come abbiamo visto del pane (bara) con carne e uova di struzzo. In alcune occasioni i gallesi cercarono di evangelizzarli, in altre impararono da loro a domare e cavalcare. Nonostante alcuni incidenti, come l'occasionale saccheggio di un cavallo, i gallesi furono solidali e si crearono vincoli duraturi, come dimostra il fatto che durante la conquista del deserto presentarono petizioni all'esercito per chiedere clemenza nei confronti dei nativi. Un chiaro esempio viene dalla prigionia del cacique Orkeke, la cui liberazione venne richiesta attraverso le parole di una

nota di Lewis Jones, il fondatore di Trelew, accompagnata dai nomi di tutti i coloni. Orkeke era stato preso con alcuni dei suoi abitanti nell'ambito delle operazioni militari del governo nazionale, il 20 luglio 1883.

*"Noi, abitanti del Chubut, chiediamo la vostra clemenza nell'esprimere il nostro sentimento e desiderio a favore di alcuni indigeni di queste regioni, nostri conoscenti. Senza pretendere di interferire in alcun modo nelle misure che ritenete prudente adottare, desideriamo, in quanto vecchi conoscenti degli indios, esprimere la nostra speranza che possiate mostrare nei loro confronti tutta la benevolenza e la gentilezza che il vostro dovere vi consentirà. Da parte nostra, cogliamo l'occasione per affermare che abbiamo ricevuto molta assistenza dagli indios da quando la colonia è stata fondata, e non abbiamo mai sentito, tra loro, il minimo timore per la nostra sicurezza. Anzi, sono stati per noi un muro di sicurezza e protezione".*

Questo tipo di apertura e fratellanza era, in realtà, già evidente anche nei primissimi Eisteddfod, come dimostra la poesia eseguita durante l'Eisteddfod del 1921, intitolata The Tehuelche, dallo pseudonimo del poeta Tanyfoel:

*"Finché il fiume Camwy scorrerà, serpeggiando verso l'oceano, il nome del nativo sarà rispettato per ciò che ha fatto per i gallesi, quando la fame li guardava dolorosamente nel paese sconosciuto; è stato il loro supporto e sostegno, e quando erano in difficoltà, molte volte, si è sacrificato per loro. Nel gallese trovò un amico fedele, onesto e puro, e ancora oggi gli è vicino nelle sue angosce e nelle sue frequenti afflizioni. Il Tehuelche confida nell'onore del Gallese che rispetta lo sfortunato e nel legame d'oro dell'amore si comporta con lui come un fratello".*

Tra i racconti mitici che hanno spesso fatto ricorso a immagini evocative per creare unità e collaborazione al posto di paura e diffidenza, ci sono altri due momenti che meritano di essere citati. Il primo è stato riportato da Saccomanno nell'introduzione della Cronica, definito "La storia del poncho". È stata raccontata da Aída Evans, una donna dai capelli biondi e dagli occhi azzurri che discende dai primi gallesi sbarcati a Chubut, una storia conservata dai suoi zii e zie che molti anni prima decisero di visitare la terra dei loro nonni. Questi zii si trovavano a Bangor, nella casa di un vecchio parente che aveva vissuto a Gaiman: nel soggiorno, su una parete, come un arazzo, c'era un

poncho inconfondibilmente patagonico. Quell'anziano spiegò che, dopo la campagna del deserto, i rapporti tra i coloni gallesi e i Tehuelches erano diventati tesi. Sebbene i gallesi avessero sempre saputo mantenere legami amichevoli con gli *indios*, tra i quali era contemplato il baratto, con lo sterminio organizzato da Roca gli incontri erano ora diventati pericolosi. Era pieno inverno, il cielo era scuro e sotto le nuvole che minacciavano nevicate un manipolo di uomini e donne si era riunito intorno a due uomini che stavano scavando. Solo in un secondo momento i presenti notarono gli *indios* che si avvicinavano al galoppo; senza distrarsi, i due uomini continuarono a scavare la terra dura e sassosa, mentre un bambino, piangendo, abbracciava la gamba del padre. Quando gli *indios* si avvicinarono al gruppo di pionieri, il cacique osservò il bambino che piangeva. Lentamente, smontò da cavallo e si avvicinò al ragazzo ancora abbracciato al padre, si tolse il poncho e lo tese verso di lui, proteggendolo. L'*indio* aveva capito cosa stava succedendo: quella tomba che si stava scavando sarebbe stata il luogo di sepoltura della madre del ragazzo. Mezzo secolo dopo, il ragazzo di allora era proprio quell'anziano parente che viveva a Bangor e che raccontava la storia del poncho trasmesso da Aida. Sempre secondo Clery Evans, la relazione tra i due popoli iniziò però il giorno in cui una donna gallese con la sua bambina e una coppia di Tehuelche si incontrarono; dopo la prima reazione di sorpresa, la donna gallese diede la sua bambina alla donna Tehuelche, che la cullò. Fu una dimostrazione di fiducia che diede inizio a un'amicizia esemplare tra due popoli di cultura diversa, ma entrambi molto nobili. Un altro momento chiave fu il modo in cui vennero affrontate le conseguenze della Campagna del Deserto. Una figura emblematica fu Modesto Inacayal, un cacique tehuelche, figlio di genitori di etnie diverse, che si dice fosse amico dello stesso Perito Moreno. Inacayal fu uno degli ultimi grandi capi ad arrendersi, in una battaglia che pose fine alla Campagna, nel 1884, mentre attraversava la zona dei laghi meridionali in compagnia del cacique Foyel. Guillermo Eloy Cox Bustillos (1828-1908), autore di "Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia" (1862-1863), figlio del medico e marinaio gallese Nathaniel Cox Lloyd (1785-1869), che servì la Russia e la Gran Bretagna, lo incontrò prima di essere imprigionato. Cox disse di Inacayal: "Mi è piaciuto subito, ha un atteggiamento franco e aperto, un viso intelligente e conosce lo spagnolo; il suo corpo è tarchiato ma ben proporzionato. Gli dissi che mi era dispiaciuto molto non averlo visto durante il mio primo passaggio lungo le rive del Quemquemtreu; che quello che avevo sentito su di lui mi aveva ispirato un desiderio maggiore di incontrarlo e speravo che mi avrebbe portato con sé fino alla Patagonia. Mi rispose che lo avrebbe fatto con piacere, perché avrei potuto servirlo come segretario nelle sue trattative con il comandante; e dicendo questo ordinò di portargli le lettere che aveva ricevuto da quella città. Lo stesso Cox conclude ammirando le capacità del cacique, la sua abilità e il suo fascino feroce. Di Inacayal dice: "Mi piaceva vedere il nostro amico Inacayal montato sul suo cavallo overo, con la briglia guarnita d'argento, con grandi coppe e staffe dello stesso metallo,

un chiripá di stoffa fine e una giacca da ufficiale della cavalleria argentina che gli era stata data dal governo di La Plata" (Saboldelli, 2014). Lo portarono sulla nave Villarino, insieme ad altri caciques e alle loro famiglie e lasciati nella zona dei cantieri navali. Furono sedotti con alcool e altre stravaganze occidentali, per poi abbandonarli a sé stessi e incolparli di vagabondaggio. Erano considerati curiosità o rarità, portati al culto di Buenos Aires solo per essere venduti come servi, come schiavi bisognosi nelle mani di persone che intendevano le cose in modo molto diverso. Il caso volle che, quando Inacayal e la sua famiglia si trovavano a Buenos Aires sorvegliati dall'esercito, Moreno stesso lo portasse a vivere nel Museo di La Plata. Sembra una gratificazione da amico ad amico, ma non era una gioia così grande: vivevano nei sotterranei, tra l'umidità e i recinti che accumulavano nelle loro anime lo smarrimento e il dolore. Venivano esposti a visitatori e scienziati, umiliati con foto denigratorie e nudità precarie, spaventati tra campioni del Quaternario e ossa disarticolate di specie scomparse. Tutto questo sgomento (così lontano dagli dei pampeani) fece ammalare a morte la moglie di Inacayal. La scienza degli uomini bianchi non poté fare nulla (direi quasi che non volle nulla) per salvarla e così morì. Conciarono le sue ossa, studiarono i suoi organi, riconobbero i suoi denti e i suoi capelli, spellarono il suo corpo e, con alcune etichette, misero i resti in un barattolo. La lasciarono su uno scaffale come un campione in più, tra animali e fossili, spoglia, come un oggetto usa e getta dal semplice valore scientifico. Si dice che il cacique Inacayal, quel signore della Patagonia, abbia passato ore e giorni a osservare la nave con il corpo della moglie. Un giorno di settembre del 1888, in cima alla scalinata monumentale del Museo di Scienze Naturali di La Plata, dove si aggirava assente, il grande cacique (sorretto da un paio di *indios*) si alzò in piedi sui marmi. Si strappò i vestiti e con il bronzo della pelle che bruciava di fuoco e le cicatrici militari, fece posture e gesti di venerazione al Sole e ad alcune divinità che non conosceremo mai. È un rituale, una serie di movimenti che preludono alla prodezza, anche nella morte. Inacayal si invocò, e cantando canti e inni nella sua lingua ancestrale e intraducibile, le scale accolsero il suo corpo rotolante. La sera era morto (ibidem). La restituzione dei suoi resti scheletrici ha dato inizio al moderno processo di restituzione presso il Museo di La Plata, ma solo nel 2014 è stata effettuata una restituzione complementare del suo cervello e del suo cuoio capelluto, che sono stati consegnati ai rappresentanti delle comunità Mapuche-Tehuelche del Chubut. Il senso comunitario non si espresse solo verso coloro che venivano "da fuori", ma, proprio come a Chipilo anche verso i membri del proprio gruppo di provenienza. Come per i coloni veneti, anche per i gallesi la spiritualità funse da collante, non solo a livello teorico, quanto pratico, ovvero occasione di incontro e riunione. A differenza però del caso studio precedente, a dimostrazione anche di come fosse nata un'apertura maggiore verso il prossimo, qui si trattava di far collimare diverse vedute teologiche: non vi era spazio né volontà di bandire qualcuno solo perché non allineato al credo comune. A spiegarlo bene ci viene incontro lo stesso reverendo Matthews,

*"la maggior parte dei coloni professava una religione e tutti erano soliti frequentare i luoghi di culto del Galles (...) Tra i primi coloni c'erano tre pastori, due delle sette congregazionaliste (il reverendo Lewis Humphreys e l'autore di queste righe) e uno appartenente a quella battista, cioè Robert Meirion Williams. Quasi tutti i primi immigrati erano congregazionalisti e metodisti calvinisti, ma eccezionalmente c'erano tra noi alcuni battisti metodisti wesleyani e membri della Chiesa di Stato del Galles" (Matthews, 2004, p. 71).*

Man mano che venivano colonizzati nuovi appezzamenti di terra, le riunioni e le funzioni religiose cominciarono a tenersi principalmente nelle case delle persone, ma, non appena il tempo e le risorse lo permisero, gradualmente si formarono delle congregazioni e si iniziò a costruire delle cappelle ad hoc, di solito su terreni donati da uno dei contadini. Le prime due cappelle furono costruite utilizzando qualsiasi materiale si potesse produrre o reperire a portata di mano: la prima cappella a Rawson fu costruita nel 1868 con terra battuta o blocchi di argilla; una seconda cappella, "Capel Bach" (Cappella Piccola) fu costruita nel 1873 a Glyn Du, a circa 7 miglia da Rawson (Nash, 2021). Nel 1876, la popolazione era cresciuta, arrivando a 690 abitanti cosicché nel secondo decennio furono costruite non meno di 9 cappelle nella valle. L'unica cappella costruita dai battisti fu quella di Frondeg, a Treorcky, eretta nel 1878, una seconda cappella, sempre a Treorcky, venne costruita dai metodisti calvinisti e inaugurata nel 1898, ed infine una terza, chiamata "Betlemme", fu completata nel settembre 1908. Nei 15 anni trascorsi dall'arrivo dei primi coloni, la "Capel Bach" a Glyn Du risultava ormai abbandonata, per cui si decise di costruire una nuova cappella indipendente nella zona. Tra le protestanti, invece, la prima cappella indipendente nella zona di Trelew, la Mynwent Moriah, venne costruita nel 1880 su iniziativa del nostro ampiamente citato reverendo Abraham Matthews, che ne fu il primo pastore e che deve il suo nome alla montagna citata nella Bibbia: tutti i vicini della zona collaborarono alla sua costruzione e parteciparono attivamente alla sua vita sociale; è l'unica cappella ad avere un cimitero nella valle, dove riposano i resti di molti dei primi coloni arrivati sulla Mimosa, tra cui Lewis Jones, leader civile e fondatore della città, lo stesso Matthews e Richard Berwyn, il primo insegnante della zona. All'interno si possono ancora oggi consultare libri per officiare la Santa Messa interamente in gallese. Gaiman non fu da meno: la cappella chiamata "Bethel", fu costruita nel 1880, trentaquattro anni dopo, nel 1914, ne venne costruita una più grande, anch'essa chiamata "Bethel", mentre l'edificio originale (ora chiamato "Yr Hen Gapel" - "La vecchia cappella") fu conservato come sagrestia. Ma i credo cui rivolgersi non erano affatto terminati: nel 1881 arrivò infatti in Patagonia un ministro presbiteriano, il reverendo William Williams, mentre alcuni coloni metodisti calvinisti, guidati da uno dei fondatori, Richard Jones Berwyn, decisero di costruire la propria



cappella nella parte settentrionale di Rawson, costruita in mattoni, che sarebbe poi stata conosciuta come "Capel Berwyn" (Cappella di Berwyn). Tutto questo senza menzionare le altre cappelle, sagrestie, luoghi di incontro e di culto che sorsero negli altri paesini delle vicinanze: il periodo tra il 1886 e il 1899 fu il periodo di maggiore crescita della colonia, e nel giro di un decennio la popolazione più che raddoppiò fino a raggiungere i 3.000 abitanti, quando le persone si stabilirono nelle fattorie più a monte della valle e lontano da Rawson e Gaiman. Per capire l'importanza, nell'idea di comunione, che hanno ricoperto i vari credo, nel 1887 ogni casa si trovava nel raggio di 2 o 3 miglia da una cappella: non meno di tredici cappelle e due chiese anglicane furono costruite nella Valle durante questo periodo. Tra le persone che promuovevano e viaggiavano in Patagonia c'erano alcuni anglicani, tra cui l'influente Edwin C. Roberts (Bryn Antur): la congregazione anglicana diminuì quando molti membri si trasferirono dalla Valle, e la chiesa di St Mark, da essi fondata, chiuse poco dopo, vendendo i materiali e il terreno su cui sorgeva. Morto un credo se ne fa un altro: le porte e le finestre furono infatti acquistate dalla chiesa cattolica di Gaiman. Nel 1899, la valle fu devastata da un'enorme alluvione che distrusse vaste aree del fondovalle e distrusse almeno 100 case, oltre a edifici agricoli, scuole e non meno di otto cappelle: Capel Bach, Rawson; Capel Frondeg, Treorcky; Tair Helygen, Rawson; Bethel, Tir Halen; Capel M.C., Tir Halen; Ebeneser, Dolavon; Capel Unedig, Bryn Crwn e anche, forse, Bethesda, Glan Alaw. Appena un anno dopo la devastante alluvione del 1899 che aveva distrutto la cappella di Tair Helygen, John Murray Thomas donò il terreno della sua fattoria per costruirne una nuova. Questo fu solo il primo di molti progetti di ricostruzione: come per la maggior parte delle cappelle gallesi, si trattò di un'impresa cooperativa, con persone che donavano gratuitamente il loro tempo e i materiali. Il pluralismo e la cooperazione tra le diverse parti della Comunità erano la prova della loro prospettiva sulla realtà, dei loro valori e degli obiettivi condivisi: nonostante le difficoltà e i disastri naturali - in particolare le numerose inondazioni che hanno sommerso vaste aree della bassa valle del Chubut e distrutto fattorie, case e cappelle - i coloni gallesi si sono impegnati a riparare e ricostruire le loro vite e le loro case - e naturalmente le cappelle. Secondo Abdala e Jones, "questi piccoli edifici erano testimoni silenziosi della loro gioia e del loro dolore, delle loro speranze e della loro disperazione... Erano simboli di immortalità e perseveranza e di una colonia basata sulla fede piuttosto che sulla forza fisica, sulla fede e sul rispetto per il prossimo" (ibidem). Tra gli eventi che spinsero la comunità a rimanere ancora più unita vi sono poi le citate inondazioni del 1899, quando il fiume Chubut continuò a salire in modo allarmante: nonostante la violenta tempesta di pioggia che aveva colpito la zona dalla fine di marzo del 1899 fosse cessata, a luglio il fiume raggiunse il suo livello massimo e straripò all'estremità dell'alta valle. Tutti gli abitanti furono avvertiti di lasciare le loro case e di spostarsi in zone più elevate per evitare quella che era già stata prevista come una catastrofe. Il 25 luglio, la grande massa liquida irruppe violentemente nella

città di Rawson, spazzando via completamente tutto ciò che incontrava sul suo cammino. Così, il vecchio ponte di legno che dieci anni prima aveva suscitato tante aspettative, fu completamente distrutto dalle acque. Dopo la lenta ricostruzione dell'abitato, il cuore della città si conservò per un breve periodo sulle rive del fiume di fronte alla piazza Lamarque, spostandosi gradualmente verso un terreno più alto, cioè verso il mare.

#### 6.5. Coerenza

Sappiamo che l'identità è un processo attraverso il quale si interiorizza l'appartenenza a una particolare collettività, in questo caso quella gallese. Si basa su fondamenti culturali e su determinate tradizioni che pongono i membri di quella collettività sullo stesso piano, a prescindere dalle differenze. L'etnia, invece, si riferisce alle pratiche e alle caratteristiche culturali che definiscono una comunità di persone. Coloro che fanno parte di determinati gruppi etnici si identificano come culturalmente diversi da altre collettività che abitano lo stesso spazio, e altrettanto diversi sono percepiti da loro: la lingua, la storia, la religione, il modo di vestire e il lignaggio (reale o immaginario) sono alcuni degli elementi che li definiscono come tali. L'antropologo Fredrik Barth ha proposto di osservare i gruppi umani come forma di organizzazione sociale, prestando particolare attenzione a 1) segni manifesti: lingua, religione, aspetto fisico, abbigliamento, ecc. 2) le norme e i valori che regolano la convivenza. Allo scopo di preservare la loro diversità culturale, i gallesi fecero appello all'isolamento geografico e sociale stabilendosi nella Patagonia argentina: quando arrivarono a Golfo Nuevo (Puerto Madryn) il 28 luglio 1865, la popolazione più meridionale di tutta l'Argentina si trovava solamente Carmen de Patagones, situata all'estremo sud della provincia di Buenos Aires. Il tentativo di riprodurre e mantenere i propri costumi si rese però ancor più necessario proprio quando all'interno della colonia si insediarono immigrati di altre nazionalità, facendo venir meno quell'isolamento e così, paradossalmente, facilitando il rafforzamento del senso di identità gallese: gli immigrati spagnoli e italiani, tra il 1880 e il 1914, si erano infatti radicati nell'area a sud del Rio Chubut, fondando riviste, biblioteche, sale riunioni, teatri e associazioni che funsero da luoghi di incontro anche per i gallesi, i quali non persero, se non per un breve lasso di tempo il contatto con ciò che erano. La Società Camwy Fydd (Futuro Chubut), il cui scopo era quello di riunirsi settimanalmente per fomentare la diffusione della letteratura gallese, fu solo il primo passo per una sensibilità culturale che portò la comunità a organizzare l'Eisteddfod nel giorno di San Davide; purtroppo questo primo esperimento fallì al suo primo tentativo, poiché la società non durò a lungo a causa della rapida dispersione dei suoi membri, ma come ampiamente visto nelle sezioni precedenti, si trattò solo della fine del primo capitolo per l'Eisteddfod e per molte altre iniziative, che ebbero successo e si espansero negli anni a venire. Vale la pena sottolineare che, allora, già si contava su una biblioteca di 5.000 volumi che veniva portata a Gaiman a beneficio del quartiere e degli studenti. Nel

1899, con l'apertura della ferrovia da Madryn a Trelew, la stessa stazione ferroviaria venne trasformata in una libreria dove si ricevevano le richieste di materiale bibliografico, con libri in gallese e in inglese, e giornali provenienti dall'Europa. Con lo scioglimento della Camwy Fydd Society ebbe origine l'Associazione di San Davide che esiste ancora oggi e che ha aiutato nella redazione di questa tesi. Come per Chipilo, anche qui, a livello architettonico, nulla venne lasciato al caso: per ribadire il proprio senso di appartenenza, infatti, la sede sociale dell'associazione presenta una facciata che è una replica della chiesa di St. David nel Pembrokeshire (Galles), un edificio che fu inaugurato nel 1913 con la celebrazione dell'Eisteddfod, e ufficialmente nel 1915. Osservando i documenti di questa istituzione, si nota l'importanza che i suoi membri davano alla lingua vernacolare, dal momento che tutti, fino al 1940, risultavano scritti in gallese (Codeseira del Castillo, 2021). Se, come accennato, nella Valle del Chubut furono fondate numerose cappelle, va evidenziato come molte di esse funzionassero anche come scuole, fondamentali per la conservazione della lingua nativa come parte indissolubile della loro identità. Fin dall'inizio, nel 1865, già ebbero luogo i primi segnali, al tempo solo sforzi isolati, nel tentare di mantenere attive scuole nella Colonia; nel 1866, in un edificio di legno, fu gestita la prima scuola della Patagonia e, come detto, il reverendo Lewis Humphreys di Ganllwyd fu il primo insegnante. Le lezioni si svolgevano in gallese per bambini di tutte le età fino a quando, nel 1867, Lewis Humphreys dovette tornare in Galles per problemi di salute. Fu sostituito dal reverendo Robert Meirion Williams, che lasciò a sua volta la scuola per problemi di salute; la scuola riaprì nel 1868, sotto la direzione di Richard Jones Berwyn, che fu l'insegnante per molti anni. Ai tempi scrivevano con il gesso su pezzi di ardesia e non avevano libri di testo, tranne la Bibbia gallese, fino a quando, nel 1878, R. J. Berwyn decise di scrivere i propri libri di testo, adattandoli alle esigenze educative dei bambini della Patagonia. Alla fine degli anni '70 del XIX secolo, fu eletto il primo consiglio scolastico della Patagonia e fu deciso di costruire una nuova scuola a Trerawson - Città di Rawson in gallese (Caviglia, 2015). Con la comparsa delle scuole statali e successivamente delle scuole salesiane, iniziarono a sorgere conflitti di interesse: le scuole laiche, protestanti o salesiane, si intrecciarono con la Massoneria e iniziarono a sorgere conflitti legati ai sistemi di credenze e all'educazione; in particolare furono molto intensi nei primi anni di vita del territorio, poiché le scuole formali in queste dispute si accusavano a vicenda di essere settarie. Al di là di queste differenze, in cui erano in gioco gli interessi e il potere di pochi collettivi, il progetto politico più ampio era comune e condiviso: i migranti costruirono il nuovo spazio pubblico e formarono un'élite urbana che trasse vantaggio dal senso di abbandono e disinteresse avvertito da parte del governo centrale e che favorì l'emergere di piccole élite - membri di associazioni etniche e della massoneria - interessate a ribaltare la situazione politica, economica e sociale. Il carattere di queste nuove comunità voleva essere laico e liberale e, nei nuovi territori patagonici queste idee non ebbero quasi alcun

confronto. In seguito, i Salesiani e lo Stato agirono in modo funzionale, anche se con strategie diverse, nel perseguire l'educazione del cittadino argentino in Patagonia e divennero, come visto nelle sezioni precedenti, via via più presenti. La scuola Rawson nel 1878 divenne una scuola nazionale e, da quel momento, lo spagnolo divenne la lingua ufficiale dell'istruzione, con il governo che iniziò a pagare gli stipendi agli insegnanti. Oltre a incoraggiare i bambini a imparare lo spagnolo, lo stesso avvenne anche con la storia argentina e i simboli patriottici. Per un po' di tempo ci furono difficoltà a trovare insegnanti in grado di parlare sia la lingua nazionale che l'altra: divenne quasi necessario assumere personale locale a fronte dell'impossibilità pragmatica di ottenere insegnanti bilingue (Caviglia, 2015). La lingua gallese ha comunque rischiato di non sopravvivere, come detto, fino alle cerimonie per il centenario dell'arrivo della Mimosa, quando il rapporto tra governo e comunità locali ha trovato un'ulteriore evoluzione. Avvenne qualcosa di molto simile a quanto avvenne a Chipilo in occasione del loro centenario, ovvero divenne volano per una riproposizione degli elementi di coerenza tra il prima e il dopo, a seguito di un momento di flessione identitaria. Sia le memorie collettive che la storia autorizzata, promosse e legittimate dal governo provinciale, iniziarono a essere sostenute e riprodotte in modi diversi. Con Guillermo Williams (2017) possiamo prendere in considerazione i libri di storia utilizzati prima di allora, rivolti a un pubblico generico o studentesco, e usati come testi scolastici, i quali raccontavano una realtà molto diversa da quella affrontata finora in questo capitolo. Tra i primi libri che pretendono di rappresentare la storia del Chubut nel suo complesso, "Chubut, Ensueño y Realidad" di María Pía L. Strasser è probabilmente il più rilevante: pubblicato nel 1962, questo libro fu approvato dalla Dirección de Cultura y Educación de Chubut, dichiarandolo di fatto una versione autorizzata della storia della regione. Il libro fu ampiamente distribuito, soprattutto nelle biblioteche e nelle scuole, ma l'intero testo era permeato da una visione romantica del popolo e della storia del Chubut, in cui gli indigeni apparivano quali esseri incivili, con la colonizzazione gallese che viene pensata in termini di sfruttamento, pur definendo i coloni "pionieri". Non solo: l'autrice non vede mai il rapporto tra i due gruppi come pacifico, al contrario, sottolinea la natura "selvaggia" degli *indios*, che incutevano timore ai coloni, rubavano cavalli e addirittura li uccidevano, come nell'episodio di Evans e i Malacara. Il canone storico della "relazione armoniosa" doveva ancora essere stabilito e "autorizzato", cosa che avvenne qualche anno dopo, appunto con i festeggiamenti, la produzione storica e il simbolismo intorno alle commemorazioni prodotti dal centenario dello sbarco dei primi gallesi, nel 1965 (Williams, 2017). In questa occasione, le celebrazioni agirono da catalizzatore sociale per provocare i cambiamenti: con l'avvento di migliori mezzi di comunicazione, la mancanza di contatti che per molti anni era stata la norma tra la Patagonia e il Galles lasciò finalmente il posto a un crescente scambio (Lublin & Brooks, 2007). Nel 1975 è apparso un altro libro intitolato "Chubut. Breve storia di una provincia argentina", il cui autore, Virgilio Zampini, era

un professore di Lettere legato all'attività culturale della provincia, e in particolare alla comunità galles. Nonostante sia un libro breve, la colonia galles viene presentata come il grande passo verso il definitivo insediamento degli "uomini bianchi" nella regione. Il contatto tra i coloni e le popolazioni indigene viene descritto come "atteso" e sostanzialmente positivo, soprattutto per i gallesi. Negli anni Ottanta, poi, i primi insegnanti gallesi si sono recati in Patagonia per insegnare la lingua su base volontaria, diventando l'antecedente del programma ufficiale fondato dall'Assemblea Nazionale del Galles, grazie al quale ogni anno vengono inviati insegnanti per insegnare la lingua e la cultura galles a un numero crescente di gente patagonica interessata a conoscere meglio le proprie radici o, nel caso di coloro che non hanno alcun legame con il Galles, a conoscere la storia e le tradizioni di una comunità che ha avuto un ruolo decisivo nello sviluppo della Patagonia. (ibidem). Il libro di Clemente Dumrauf "Storia del Chubut" (1992) riflette l'immagine definitiva di questa relazione, dove i Tehuelches erano gli indiani "buoni" e i Mapuches quelli "bellicosi". Vengono citati anche i gruppi della Pampa, che furono i primi di questi tre gruppi a subire l'avanzata dell'esercito argentino. I libri di testo scolastici sono, come detto, un altro modo per riprodurre una lettura "autorizzata" della storia: per quanto riguarda il Chubut, i primi testi scolastici provinciali risalgono ai primi anni Ottanta, e dalla loro introduzione, sono stati pubblicati cinque libri, tutti facenti riferimento alla relazione "pacifica" con i Tehuelches, ma che evidenziano l'episodio di Evans e dei Malacara. Tuttavia, l'ultimo di essi, "Chubut: Pura Naturaleza", dal 2008 (ma almeno fino al 2017 in uso nelle scuole primarie della provincia) evidenzia questo episodio come un'eccezione al buon rapporto che intercorre tra i due gruppi (Williams, 2017). Le lezioni di galles, poi, iniziate in modo informale alla fine degli anni Ottanta e rese più istituzionali negli anni Duemila, si svolgono oggi in almeno sei scuole bilingue ispano-gallesi, ed è sorprendente, come sperimentato in prima persona, vedere come i discendenti di altri tratti culturali misti (siano essi di eredità spagnola, tehuelche, mapuche, ecc.) si iscrivano a questa scuola perché offre - secondo loro - una formazione più completa. I "luoghi della memoria" rappresentano infine un ultimo importante elemento per sostenere le memorie collettive e storiche: in questo caso, mentre alcuni di essi sono situati in siti specifici dove sono avvenuti episodi reali, altri rappresentano simbolicamente (come ogni monumento) un'idea o un ideale. Uno di questi è il "Monumento all'Indio Tehuelche". Si tratta di una statua che rappresenta la figura di un Tehuelche che guarda verso la costa coprendosi gli occhi, forse aspettando o osservando l'arrivo dei coloni gallesi. Il monumento fu eretto nel 1965, nell'ambito dei grandi festeggiamenti per il centenario che si svolsero durante tutto l'anno. Un altro elemento tangibile che serve a confermare la propria identità e il forte legame con la popolazione locale è stato il museo, icona dell'approccio scientifico del XIX secolo alla comprensione del mondo, è diventato anche un'istituzione centrale nella costruzione di storie, memorie e identità nazionali e (come in questo caso) regionali (Williams, 2017): dal "Museo

del desembarco" di Puerto Madryn (riaperto nel 2016) a quelli tehuelche e culturali di Gaiman, comprese le cappelle e il museo storico di Trelew, e molti altri ancora, i musei hanno svolto un ruolo fondamentale fino a oggi. Un altro elemento, forse il più ricco nella sua ritualizzazione e nel suo significato simbolico, si verifica nell'ambito della Festa dello Sbarco, o "Gwyl e Glainad" sempre a Puerto Madryn, ogni 28 di luglio. Negli ultimi anni, in modo cerimoniale, persone vestite con i costumi tradizionali gallesi ricreano la scena dello sbarco, scendono a terra su barche a remi e poi innalzano le bandiere gallesi e argentine, gettando così le basi di ciò che la colonia rappresenta oggi. Un "momento decisivo" è costituito dall'arrivo dei rappresentanti delle popolazioni indigene (solitamente vestiti con *quillangos*, per rappresentare la loro etnia) per incontrare e salutare i coloni appena arrivati. Entrambi i gruppi si abbracciano al momento dell'incontro: lo scopo di questa rappresentazione è quello di confermare il rapporto pacifico che si è instaurato tra i due gruppi fin dal momento dello sbarco. Il fatto che sia i rappresentanti delle popolazioni indigene sia i rappresentanti dei "coloni" siano "vestiti in modo tradizionale" è davvero importante e non solo dinamica accessoria all'evento: l'adozione del "vestito tradizionale gallese", soprattutto tra le donne, è stato infatti, tra le altre cose, un mezzo per rafforzare una caratteristica, costruita semi-artificialmente, del popolo gallese e della sua storia, sia nella madrepatria che in Argentina. Secondo gli studi di Codeseira del Castillo, la creazione di questo abito femminile ha coinciso con la diffusione del nazionalismo in Galles e poi nella zona del Chubut, e costituì per i suoi abitanti un modo per "rafforzare" - o, ancora meglio, una sintesi de – la propria identità gallese: è interessante vedere a questo proposito come non si parli affatto di un abito nazionale gallese prima del XVIII secolo o all'inizio del XIX secolo, ma si faccia solo una timida allusione a un abito tradizionale indossato dalle donne nelle zone rurali della madrepatria. Importante in questo senso fu l'opera di Lady Llanover chiamata "Abiti nazionali del Galles", un album in cui comparivano i disegni degli "abiti nativi" delle diverse regioni: questi abiti vennero inseriti nelle caricature e nelle vignette dei giornali e dei periodici e nei piccoli pezzi di ceramica chiamati "Dame Welsh", e non è un caso se Lady Llanover, oltre all'abbigliamento, si preoccupava anche di promuovere una giusta moralità per le donne gallesi, pubblicando la rivista "Y Gmraes" (La donna gallese) per istruirle su come essere madri e mogli migliori. Le casalinghe, ad esempio, venivano esortate a sorridere costantemente e a essere gli angeli della casa, ed è qui che l'autrice utilizzò il cosiddetto "abito popolare gallese" con il cappello alto di Beaver, al fine di diffondere questa usanza tra l'aristocrazia e imporla anche tra il personale di servizio che lavorava nelle loro abitazioni. Tra il 1820 e il 1830 cominciò a prendere piede l'idea di un abito nazionale basato su elementi tratti dall'abbigliamento rurale e dagli abiti da lavoro, generalmente associati alle donne anziane. L'immagine dell'abito nazionale gallese così come viene inteso oggi, composto da un mantello rosso e da un alto cappello nero, si sviluppò per lo più nel corso del XIX secolo, nell'ambito

di una rinascita culturale che si verificò quando i valori tradizionali rischiavano di scomparire, per poi, a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo, tornare a passare di moda. Non tutto però venne perduto: alcuni dei suoi elementi sono stati poi utilizzati per creare l'abito nazionale gallese, che da allora è stato indossato dalle donne nei cori, negli eisteddfodau, nelle cappelle e nelle chiese, per fotografie e cartoline turistiche, spacciandolo per tradizionale. Non è assurdo pensare che questo abito nazionale servisse anche a soddisfare la curiosità dei turisti che si recavano in Galles: in alcune testimonianze scritte si riferisce che questo abbigliamento risultava strano e non pareva certo favorire l'aspetto delle donne. Eppure tale “abito tradizionale” non si impose solo in presenza di viaggiatori curiosi: nel 1881, in occasione della visita del Principe del Galles Alberto Edoardo (futuro Re Edoardo VII) a Swansea, le giovani donne indossarono questo indumento per rendergli omaggio. Anni dopo, nel primo dopoguerra, iniziò a essere indossato in occasione della festa del Santo Patrono del Galles, il 1° marzo, ed è così che passò alla colonia gallese del Chubut, dall'altra parte del mondo, in attesa di essere sfoggiato nel giorno di San Davide, durante gli eisteddfodau e nelle esibizioni e attività tipiche, come nei concerti di canto congregazionale e nei cori (Codeseira del Castillo, 2021). Nel lungo percorso che ha accompagnato la comunità dal 1865 a oggi, sono stati tanti i momenti che hanno permesso di ricucire lo strappo del trauma vissuto, e tanti i modi utilizzati per garantire questa coerenza. Questi veri e propri punti di sutura hanno unito, nell'immaginario collettivo, mondi così diversi come quello gallese e quello tehuelche, così come un continente con l'altro. Passo dopo passo un'immagine riconosciuta di questo luogo geografico ha preso forma attraverso gli eventi nazionali e i racconti, capaci di mettere insieme pezzi di sofferenze antiche e recenti, spesso utilizzando la dimensione evocativa della metafora o di attività collaterali, inclusi singoli aneddoti quali garanzia di continuità, tra il mito e la realtà odierna. L'area gallese si è spesso trovata altresì coinvolta nei principali eventi della storia argentina, spesso trovando una coerenza con la madrepatria che neanche ricercavano perché non sentita come propria. Un esempio di ciò avvenne durante il periodo delle guerre mondiali, e in generale nel '900, quando il rapporto tra le comunità e il governo centrale viveva ancora di stereotipi: a dimostrazione di ciò, un dettaglio non marginale che si verificò a livello nazionale fu la contesa delle isole Malvinas. Il 2 aprile 1982, le isole furono occupate da una spedizione militare argentina inviata dalla dittatura militare al potere: nella Risoluzione 502 del 3 aprile 1982, approvata a maggioranza, le Nazioni Unite chiesero il ritiro immediato dell'Argentina dalle isole. La reazione del governo britannico all'invasione fu molto decisa: il Primo Ministro Margaret Thatcher inviò navi da guerra, un sottomarino nucleare, aerei e truppe che in poche settimane riconquistarono il territorio, con l'aiuto delle cosiddette Welsh Guards (che, per non confondersi, devono il loro nome solo al fatto di essere state create nel 1915 con mandato reale di Giorgio V per includere il Galles come componente delle Foot Guards). Nel 1982, le Welsh Guards

fecero parte della 5<sup>a</sup> Brigata di Fanteria della Task Force britannica inviata a liberare le Isole Falkland dall'occupazione argentina durante la citata Guerra delle Falkland, e, per quanto i coloni gallesi non avessero assolutamente nulla a che fare con le vicende militari e politiche dell'epoca, un po' per ignoranza e un po' per propaganda ci fu un momento di timida diffidenza da parte degli argentini, poi risoltosi in nulla. Sempre rimanendo in tempi recenti, la coerenza non si è trovata solo in ambito sociale, politico e culturale, bensì anche in quello sportivo: non è un caso che alcuni degli sport più praticati nei territori argentino-gallesi del Chubut siano l'hockey e soprattutto il rugby. Il legame identitario che lega il Galles "europeo" da quello "chubutense" riemerge in piccoli dettagli, quali ad esempio il fatto che, si dice, i giocatori di rugby del Gaiman, il cui logo mostra sia la bandiera gallese che quella argentina, siano stati per un certo periodo costretti a imparare il gallese. Il 19 marzo 1966 è la data della prima registrazione di una squadra di rugby nella città di Trelew, quando un gruppo di dilettanti si riunì per allenarsi e poi formare il Tehuelches RC (nome non casuale). Cinque anni dopo, il 1° luglio 1971, venne fondata la URVCh (Unión de Rugby del Valle de Chubut) nella Biblioteca della città di Trelew, mentre la squadra che disputa gli incontri nazionali è conosciuta come Los Tehuelches, in omaggio al club che ha dato origine a questo sport e agli abitanti aborigeni della valle del Chubut. Una delle date più importanti, che in un certo senso ricorda la visita a Chipilo della squadra di calcio italiana, ovvero un evento sportivo che suggella il patto identitario con il proprio passato, è l'11 giugno 2006: nella città di Puerto Madryn, ovvero proprio là dove giunse il veliero Mimosa con il primo contingente di coloni gallesi, Los Pumas (la squadra di rugby argentina) disputò una storica partita, terminata 27-25 per la squadra locale, per la prima volta nella regione proprio contro la nazionale di rugby del Galles, allo stadio Raúl Conti. Quella partita rappresentò una grande pietra miliare poiché la squadra del Dragone arrivò in una zona che abitata dai suoi "figli perduti" da più di un secolo e mezzo, che vivevano lontano dalla terra natia. Eventi simili, anche se di minore rilevanza, si sono susseguiti negli anni successivi. Nel 2014, prima della Coppa del Mondo in Nuova Zelanda, Los Pumas (gli juniores) hanno tenuto un ritiro a Puerto Madryn che comprendeva una partita contro il Chubut XV. Diversi giocatori che hanno raggiunto la nazionale senior di rugby o di rugby a 7 provengono non a caso proprio da questi territori. Oggi sono 1361 gli uomini e 123 le donne che giocano a rugby nella Chubut Valley Rugby Union. Nei tempi odierni vi sarebbero ancora molti elementi di coerenza con il passato – quello remoto di partenza e quello più prossimo una volta in Argentina – che emergono da apparentemente insignificanti dettagli: non è un caso, ad esempio, che le aspre proteste, sfociate in veri e propri casi nazionali, per il recente tentativo del governo argentino di aprire miniere estrattive nella zona del Chubut siano nate proprio da una popolazione i cui antenati erano fuggiti da quel tipo di sfruttamento (in quel caso imposto dal governo britannico), e non è un caso che oggi si parli di aggiungere le lingue indigene locali al gallese e allo spagnolo per partecipare



ai concorsi di scrittura dell'Eisteddfod, così come non è un caso che Trelew giochi ancora un ruolo chiave nell'universo dei media e della comunicazione dell'intera area regionale.

## Conclusioni

La vita di ognuno risulta composta da tutta una serie di elementi molto diversi fra loro – di origine endogena o esogena, tra cui si annoverano eventi, pensieri, persone, scelte, interazioni, etc. – che per un istante o per un tempo più prolungato, direttamente o indirettamente incrociamo lungo il cammino. Siamo abituati a mettere insieme questi pezzi, anche quando apparentemente contraddittori, in una sceneggiatura coerente di cui siamo il personaggio principale, pensando a noi stessi e alla nostra vita come a un insieme organico, attraverso il tempo e lo spazio; questa identità narrativa, che delinea chi pensiamo di essere, è alla base del benessere psicologico e funziona sia a livello individuale che collettivo. Un trauma inaspettato (la morte di una persona cara, un grande cambiamento, una svolta nella carriera, un divorzio, una malattia, una verità inaspettata, ecc.) non porta solo a una destabilizzazione delle abitudini, ma implica anche una ferita, una crepa in questa trama: una perdita di coerenza dietro la nostra storia che assume il nome di *interruzione biografica*. Questo avvenimento spesso implica non riuscire a dare un senso, per un po', a chi siamo e dove andiamo, una crisi della presenza in cui l'io narrante e l'io protagonista non sono più in grado di riconoscersi. Nel caso delle comunità oggetto di studio tale interruzione è dipesa non solo dall'aver perduto ogni cosa (gli affetti più cari, la terra natia, la vita quotidiana) ma anche dall'essersi ritrovati sottomessi a narrazioni aliene e divisi tra due o più mondi. È proprio a partire da questi momenti di difficoltà che l'attività di *storytelling* acquista maggiore vigore nel costruire, ripristinare o aggiornare l'identità narrativa: è stato infatti dimostrato che ricordi altamente positivi - che non hanno cioè comportato alcun tipo di lotta interiore - lavorano meno a fondo nella personalità dell'individuo per il semplice fatto che sarà possibile mantenere il ricordo senza la necessità di operare alcuna riflessione a riguardo. Ciò avviene anche a livello comunitario, nel rapporto con gli altri, per motivi assolutamente pratici, come istinto di difesa: agli eventi stressanti occorre dare un significato e prestarvi più attenzione in quanto potrebbero, nel presente o nel futuro, mettere a repentaglio l'incolumità psichica o fisica propria o altrui. I genitori, ad esempio, tendono ad insegnare ai bambini come gestire le esperienze emotive negative, non certo come comportarsi in occasione di eventi positivi, i quali a differenza degli eventi stressanti non rappresentano una minaccia e non sembrano richiedere alcuna trasformazione nel soggetto. Gli eventi traumatici rientrano, proprio per queste ragioni, tra i principali fautori e promotori di una creazione di significato comunitario a causa dell'importanza che ricopre la gestione di emozioni potenzialmente gravose per l'integrità, non solo narrativa, degli individui e dei propri cari (Thorne et al., 2004, p. 536-537). È in queste circostanze che il valore dello *storytelling* acquisisce un significato ben più profondo del mero "raccontarsi storie": durante questi momenti di transizione le persone usano la propria identità narrativa - che non è statica, ma che nel frattempo evolve insieme

all'individuo - quale baluardo cui appigliarsi per dare senso alle nuove esperienze, per mantenere o ripristinare la tenuta del proprio equilibrio interiore laddove occorra ridisegnarne la coerenza perduta. Adler e colleghi (2016) hanno confrontato tra loro studi che si occupavano del rapporto tra variabili afferenti all'identità narrativa e variabili di altro tipo (ad esempio demografiche, tratti attitudinali, etc.) per cogliere eventuali relazioni con il benessere psicologico, ed hanno identificato alcune costanti, punti su cui varrebbe la pena concentrare una ricerca volta a esaminare la validità incrementale della narrazione: si tratta di temi motivazionali (agentività e comunione), affettivi (redenzione o contaminazione), di significato integrativo (quanto il narratore inserisce la propria impronta, anche etico-moralistica) e di "elementi strutturali". Tali punti sono risultati un contributo di partenza prezioso per quello che era l'obiettivo primario della presente tesi, ovvero analizzare l'impatto dell'attività di *storytelling* perpetuata da comunità espatriate che, in virtù del trauma correlato a un repentino cambio di vita e abitudini, hanno rischiato di compromettere la propria integrità narrativa. Si trattava di verificare se - e in che modo - l'utilizzo della narrazione fungesse da strumento attivo di ricostruzione identitaria e di superamento del trauma, per comprendere se le modalità di *coping* adottate solitamente a livello individuale siano assimilabili a quelle messe in atto da una collettività. La scelta è ricaduta su due specifici casi studio accomunati da determinate caratteristiche, quali essere un gruppo di partenza culturalmente ed etnicamente molto omogeneo, dal forte senso di appartenenza e con il medesimo evento stressante a sconvolgere gli animi di chi ne faceva parte, obbligati a trovare risposte condivise sul breve, medio e lungo periodo: la comunità veneta di Chipilo (Messico) e la comunità gallese del Chubut (Argentina). I singoli membri che componevano tali collettività erano infatti partiti con il medesimo scopo, cercare fortuna oltreoceano, salvo poi scoprire in entrambi i casi che i progetti di colonizzazione cui avevano aderito non erano conformi a quanto era stato loro raccontato: ormai già bloccati in territori isolati, peraltro difficili da coltivare, seppero mantenere la lingua di origine e ricucire la propria storia nonostante i continui riassetamenti identitari che li videro coinvolti durante più di un secolo. Tra i fattori determinanti per il mantenimento e il ripristino del benessere psicologico il primo ad emergere, catalogato nei cosiddetti "temi affettivi" è stata la cosiddetta "sequenza redentiva".

La narrazione redentiva parte in entrambi i casi con lo status quo, ovvero una descrizione su come era la vita quotidiana in patria e sul contesto socio-politico di partenza. Ai valori e alle qualità più intime che già albergavano negli uomini e nelle donne (laboriosità, buon cuore, rettitudine, dignità, etc.) facevano da contraltare da un lato l'assenza di risorse (in Veneto la crisi radicale del sistema agricolo italiano, insieme alla sproporzionata crescita della popolazione, provocò l'indigenza dei contadini) e dall'altro lo sfruttamento e perfino la repressione (in Galles il lavoro estenuante delle miniere, che coinvolgeva anche donne e bambini, unito alle restrizioni su lingua e cultura): il richiamo

all'empatia verso i membri di queste comunità, capaci di giocarsi tutto per investire su sé stessi e sulla propria forza di volontà porta il lettore a mettersi immediatamente nei panni dei protagonisti. Come sappiamo, la scelta estremamente agentiva di affrontare questa enorme sfida oltreoceano per migliorare le proprie condizioni di vita si rivelò ben presto una “falsa soluzione”, momento tipico nella struttura di un racconto: ripensando a ciò che avevano lasciato, alle speranze malriposte, si resero conto di non essere, come pensavano, autori del proprio destino, quanto piuttosto meri strumenti delle narrazioni altrui, il cui l'unico scopo era il guadagno. Nel caso di Chipilo ciò viene evidenziato letteralmente dal continuo ricorso a termini quali “bugiardi” o “furfanti”, dalla ripetizione del verbo “ingannare”, coniugato in ogni modo e tempo, e dalla prevalenza di atteggiamenti passivi (“furono vittime”, “subirono frodi e truffe”, “erano stati obbligati”, etc.), così come da un costante dare voce agli agenti – agenti di mestiere, visto che guadagnavano percentuali sull'importazione di manodopera, ma anche agenti da un punto di vista narratologico: è ad essi che almeno inizialmente va lo scettro della parola, nel riportare di continuo la loro capacità di ammalciare, ad esempio il fatto che, secondo loro, i coloni si sarebbero recati in luoghi “dove l'argento si trovava a fior di terra e la campagna era adatta ad ogni tipo di coltivazione” (p. 43). Il fatto che i protagonisti fossero, all'interno dell'arcatura redentiva, inizialmente passivi e sottomessi venne peraltro esplicitato dalla richiesta esplicita del Governo messicano: il futuro colono doveva essere “cattolico praticante e devoto, sposo fedele e buon capofamiglia, cittadino esemplare per la sua laboriosità congenita, per la sua onestà a tutto tondo, per la sua assoluta ubbidienza alle autorità, per l'interesse nullo nelle questioni politiche e con tante altre virtù che sembravano estratte dai martirologi cristiani” (p. 67).

Nel caso delle comunità gallesi invece vengono contestualizzati i fattori politici che trassero in inganno il popolo fiducioso e inconsapevole: venne ad esempio mostrata loro un'area da colonizzare più ampia di quella poi concessa, non furono informati del rifiuto pre-partenza del trattato proposto dai rappresentanti dell'Associazione dell'Emigrazione Gallese (trattato in virtù del quale i cittadini avevano aderito al progetto), fatto che non solo li relegò a divenire quindi semplici immigrati, ma li defraudò pure, se solo lo avessero saputo per tempo, della possibilità di scegliere se rimanere in patria o partire lo stesso.

In entrambi i casi, poi, la situazione della terra da lavorare era drammatica: trovandosi di fronte al primo vero *turning point* della loro storia, la scelta di entrambe le comunità, ormai distanti oltre diecimila km da casa, ricadde sul rimboccarsi le maniche e cercare di trarre il meglio dalla situazione; i chipileñi dovettero fare i conti con tipi di colture diverse, ma beneficiando dei propri strumenti di lavoro, i gallesi con la creazione di canali fecero giungere acqua in quelle terre desertiche, integrando poi le proprie competenze con quelle delle popolazioni autoctone incontrate in loco: in altre parole, entrambi scelsero di andare avanti. Il primo dato fondamentale è che, pur essendo entrambi ancora

schiafi di una situazione non voluta, mentre ne “Los Cuah-tatarama de Chipiloc” Zago Bronca si sofferma quasi esclusivamente sul duro lavoro e sulle dinamiche interne alla comunità, la “Cronica” di Matthews dedica molto spazio all’incontro con le etnie locali e al vincolo di amicizia che inizia a legarli, ora che il sogno di una piccola enclave gallesse sta prendendo forma, pur non sotto una buona stella.

Si passa quindi al secondo atto, quello di scontro e lotta. I chipileñi vengono assaliti da bande di furfanti che si spacciano per rivoluzionari, che mettono a rischio ciò che hanno costruito con il sudore della fronte e la loro stessa incolumità; i gallesi si ritrovano il governo centrale che da un lato vuole mettere un freno alla situazione di auto-gestione della colonia, inviando emissari ed impedendo l’utilizzo, a scuola, di lingue diverse dallo spagnolo, dall’altro, a seguito della campagna del Deserto, imprigiona senza validi motivi alcuni dei loro amici Tehuelches. Si tratta in entrambi i casi di quello che viene definito “evento o incidente scatenante”, seguito dal canonico “richiamo all’azione” che fa prendere le armi ai nostri eroi, il momento determinante che prelude al risveglio: tra i chipileñi avvenne l’epico scontro con le milizie di briganti, sulla collina di Chipilo che venne poi denominata “Monte Grappa” in un parallelo con i fratelli italiani che stavano combattendo la prima guerra mondiale, mentre tra i gallesi, per combattere l’“oppressione ufficiale”, Lewis Jones stampò il giornale “Ein Breiniad”, il conflitto si inasprì, i coloni protestarono e lo stesso Lewis Jones insieme a Ricardo Berwyn furono arrestati e inviati a Buenos Aires. Nel caso di Chipilo questo passaggio di presa di coscienza viene segnalato anche da un paio di altri aspetti non meno importanti: innanzitutto i personaggi passano da una forma quasi totale di anonimato (inizialmente infatti viene menzionato solo qualche cognome a indicare che si trattasse di veri e propri nuclei familiari, null’altro) ad essere invece citati per nome o soprannome con relativi ruoli e caratteristiche peculiari, soprattutto in occasione della battaglia sul “Grappa”, e in secondo luogo la “chiamata alle armi” è in questo caso letterale, in quanto il mito tramanda che fu proprio Emiliano Zapata in persona, una volta informato dei briganti che si spacciavano per suoi commilitoni, ad esortare i chipileñi ad imbracciare le armi. Zago Bronca non poteva esprimere meglio l’arco di trasformazione vissuto dai suoi concittadini: “gli abitanti di Chipilo, trovandosi direttamente coinvolti in questa guerra, furono costretti ad abbandonare la loro tradizionale posizione di semplici osservatori dei fatti” (p. 118-119).

Questa fase di risveglio, in cui si dismettono i panni dello spettatore passivo per agire attivamente sulla propria trama esistenziale, viene bruscamente interrotta da una nuova fase di flessione, o per meglio dire di “esaurimento”, importante all’interno della sceneggiatura complessiva. A Chipilo si pensava finalmente di poter chiudere il cerchio: non solo i combattimenti avvenuti in parallelo sui rispettivi monti Grappa avevano restituito un senso di appartenenza con l’Italia, ma di lì a poco il

fascismo aveva convinto le proprie colonie sparse nel mondo di voler investire su di loro, in quanto parte integrante di una nazione che stava per riabbracciare i suoi figli lontani. Schiere di balilla avevano cominciato a popolare la comunità, ritratti del duce furono apposti in ogni aula scolastica e vennero perfino inviati emissari dal vecchio continente con in dono una pietra del vero Monte Grappa, accolti tra le lacrime di chi intonava le canzoni di partito. Eppure l'illusione durò poco: a tanti proclami non fecero seguito aiuti concreti, e quando si seppe che Mussolini era stato sconfitto, le reazioni furono sentite: “ricordo ancora l'espressione di delusione e rabbia di mio zio Anselmo, nella cui famiglia io vivevo, quando, ascoltando alla radio la notizia della resa dell'Italia, prese la fotografia incorniciata di Mussolini e la buttò in mezzo alla strada” (p. 130).

Il periodo a cavallo tra le due guerre segnerà anche per i gallesi un'ulteriore rottura nei contatti tra Chubut e Galles: la perdita dell'alto prestigio precedentemente associato alla loro cultura e tradizione portò a un declino - nelle giovani generazioni chubutensi - di interesse verso il passato e a un atteggiamento negativo nei confronti di tutto ciò che era gallese, sempre più distanti dalla madrepatria non solo dal punto di vista geografico e temporale. In maniera del tutto fisiologica chi nasceva in Argentina preferì aderire al più ampio modello nazionale del paese che li aveva accolti, piuttosto che cercare di riappropriarsi dei legami con la cultura dell'antica Gwalia e mantenerli. Lo struggimento dei protagonisti, ora divenuti tali in quanto consapevoli del proprio ruolo, raggiunge qui il suo apice: il risveglio che doveva fungere da volano per una ritrovata traiettoria identitaria si era per entrambe rivelato una fatale ferita alla propria identità, il momento in cui ci si rende conto che non basta più ciò cui prima si anelava, perché si è diventati altro.

Proprio nel momento di maggior flessione, in cui per la prima volta non si desidera più così ardentemente l'incontro con la madrepatria e nel Chubut la lingua gallese sta iniziando perfino a scomparire, ecco che prende il via la fase di risoluzione. Nel primo caso fu sufficiente aspettare qualche decennio dopo la delusione fascista per assistere ad una vera e propria riconciliazione: il senso di tradimento avvertito nei confronti della madrepatria, ormai sedimentato negli abitanti di Chipilo, trovò pace quando, in occasione del Centenario della Fondazione, nel 1982, una delegazione di 100 persone da Segusino con a capo il sindaco venne a visitare ufficialmente la comunità. I tempi erano cambiati e la dimostrazione definitiva del rinnovato legame tra le parti si ebbe appena quattro anni dopo: nel 1986, in concomitanza con i Mondiali di calcio, la Nazionale italiana visitò formalmente la colonia, in un tripudio di maglie azzurre e orgoglio italiano. Oggi Chipilo è riconosciuta in tutto il Messico come la piccola enclave italiana, famosa tra le altre cose per i suoi formaggi e per i piccoli o grandi eventi che spesso le garantiscono una mezza pagina sugli inserti culturali di qualche giornale, fino ad essere perfino stata la tappa di uno spin-off del Pechino Express italiano: tutto ciò ha portato gli abitanti a non sentirsi più, come per molto tempo era accaduto, perduti

in mezzo al nulla, bensì al centro del mondo, il quale non appariva più così grande, né l'Italia così inarrivabile. Non solo: proprio ora che, finalmente, erano in grado di colmare il sogno dei propri antenati – ovvero fare ritorno in Veneto – “si sono abbandonate le idee di ritornare ai paesi d'origine (...) perché, grazie alla cultura del lavoro e del risparmio (...) oggi si verifica nel loro nuovo paese una situazione di benessere simile a quella dei paesi d'origine” (p. 135).

Anche all'interno delle colonie gallesi si assiste a un processo molto simile: proprio come a Chipilo, anche qui il centenario dalla fondazione fu elemento chiave di ricongiunzione identitaria, che permise di “rimettere le cose al loro posto”. La creazione di una provincia del Chubut aveva infatti attenuato gli attriti tra il governo centrale e i colonizzatori gallesi: nelle riviste e nei giornali dell'epoca tutti celebravano con gioia l'anniversario dell'impresa e il 1965 venne ufficialmente decretato come "anno del Centenario" da una legge provinciale. Il presidente dell'Argentina in persona venne a dare un segno di riconoscimento, e anche il governo del Chubut conferì medaglie d'oro a tutti i discendenti dei primi coloni gallesi arrivati a bordo della Mimosa. Nel gennaio del 1965 venne inoltre annunciato un programma di scambio che da allora si sarebbe rafforzato sempre di più nel corso del tempo: il British Council concesse due borse di studio per i chubutensi, affinché potessero proseguire gli studi post-laurea in Galles, mentre la Commissione per il Centenario conferì altre borse di studio a quattro discendenti di immigrati gallesi affinché si recassero in Galles per partecipare alle celebrazioni e viaggiare così nella terra dei loro antenati. L'arrivo dei cosiddetti "pellegrini gallesi" in Argentina segnò poi l'essenziale rinnovamento dei legami tra la Patagonia e il Galles: un'ottantina di visitatori gallesi volarono per incontrare i loro lontani cugini e visitare i principali luoghi in cui vivevano i "discendenti" di quegli antichi pionieri. I pellegrini si meravigliarono del fatto che un pezzo di Galles fosse vivo in un angolo lontano dell'Atlantico, mentre i patagonici si resero conto che il Galles era un Paese moderno e che le tradizioni che erano state quasi abbandonate erano ancora vive al di là del mare. Come validazione definitiva dell'importanza ottenuta a livello internazionale, risultò poi emblematica la visita di Lady Daiana, anch'essa passata alla storia fin nei più minimi dettagli. La storia di riconciliazione non si esaurì però con i festeggiamenti del centenario, con la creazione di attività quali l'Eisteddfod o con il riconoscimento ricevuto da figure di spicco, ma ebbe momenti determinanti anche ai giorni nostri, ad esempio nel 2015, quando si svolse il 150° anniversario dell'arrivo dei gallesi in Argentina. Vi furono per l'occasione numerose attività, i cui atti centrali, presieduti ufficialmente dal governatore del Chubut, Martín Buzzi, e dal Primo Ministro del Galles, Carwyn Jones, videro una rappresentazione simbolica dello sbarco del 28 luglio 1865 sulle acque del Golfo Nuevo, e l'inaugurazione di una scultura allegorica del veliero Mimosa con cui arrivarono i coloni. All'incontro non partecipò solo il primo ministro gallese, ma anche l'ambasciatrice argentina nel Regno Unito, Alicia Castro, ministri e

segretari di Stato del gabinetto provinciale, rappresentanti delle comunità gallesi, mapuche e Tehuelches da tutta la provincia e ovviamente i sindaci delle città fondate dai gallesi.

I risultati emersi da questa analisi vanno però ben oltre la semplice constatazione di trovarsi innanzi a una sequenza di tipo redentivo: in entrambi le storie, infatti, a risaltare erano due degli aspetti più positivamente correlati all'incremento del benessere psicologico a livello individuale, vale a dire un senso di agentività e di comunione.

L'agentività è emersa prepotentemente, nella comunità chipileña, su due dinamiche in particolare: nel mettere in primo piano il fatto che tutto ciò che hanno ottenuto è dipeso dalla loro forza di volontà (nell'andare oltre i momenti di difficoltà sapendo che con il duro lavoro si poteva ottenere ciò che desideravano) e nella capacità di cucire insieme pezzi di storia apparentemente in contrasto tra loro. Si tratta infatti per la piccola comunità messicana di una narrazione per certi versi forzata, dal momento che tutti coloro che avevano più di sedici anni al momento della partenza erano nati e avevano vissuto sotto il regno austro-ungarico, non certo nell'Italia unita, ergo con un senso di appartenenza che, come ampiamente discusso, si è sempre più rivolto alla propria tradizione locale, folklorico-dialettale, piuttosto che verso un forte sentimento italiano, emerso solo in tempi recenti, in particolar modo con il fascismo, sentimento che ha poi trovato continuità nella visione pubblica oggi offerta ai visitatori, tra pizza e tifo per la nazionale.

L'esempio più eclatante di ricostruzione identitaria dalla forte connotazione agentiva all'interno delle colonie gallesi si ha invece attraverso il menzionato festival delle arti chiamato Eisteddfod: già in patria una fusione di cristianesimo, druidismo, filosofia e misticismo, con l'aggiunta di dottrine fittizie create dallo stesso fondatore del Gorsedd Edward Williams, una volta "sbarcato" in Patagonia, fin da subito assunse tinte per così dire regionali. Emblematico, ad esempio, che già tra i primissimi testi vincitori della competizione, in lingua gallese, vi fosse un'ode al nativo, e che proprio in questi anni in cui la presente tesi vede la luce si stiano implementando tra le categorie di concorso le lingue autoctone, a suggellare non solo la capacità di "ritoccare" attivamente la tradizione, ma anche di inclusione.

Si arriva così all'altro aspetto fondamentale, quello della comunione: se a Chipilo il senso di appartenenza fin dall'inizio viene riservato – o comunque rivolto principalmente – a coloro che fanno parte dell'in-group, ossia del nucleo più ristretto della colonia (quasi mai vengono menzionati gli autoctoni, se non come entità collettiva o perché pigri e sfaccendati, mentre si dà rilievo a tutto ciò che cementifica il gruppo più interno), nel caso delle colonie gallesi esso si estende in maniera più capillare verso tutti coloro che popolano quelle zone, con particolare predilezione nei confronti dei Tehuelches (storicamente ritenuti più pacifici rispetto ai Mapuche), con i quali hanno condiviso l'intera epopea, di cui hanno pianto le morti e che hanno costituito parentele "surrogate" miste, ovvero



ci si prendeva cura a vicenda dei figli e ci si occupava congiuntamente di molti aspetti della vita quotidiana, con ad esempio gli uni ad insegnare a cacciare e andare a cavallo, gli altri a fare il pane.

Oltre ad agentività e coerenza viene prepotentemente alla luce la necessità – e la capacità – di creare una coerenza, non importa se fittizia o meno, tale da permettere una linearità per nulla scontata, anzi spesso messa a repentaglio, soprattutto nel caso di Chipilo, da contro-narrazioni emerse da figure contigue alla comunità stessa (abitanti dei villaggi limitrofi, il traduttore del testo, alcuni giornali regionali, etc.) e certamente favorite dall'avvento della rete, ovvero dalla possibilità di commentare e dire la propria da parte di chiunque non facesse parte di quella narrazione interna, per lungo tempo auto-celebrativa, auto-assolvente e a tratti quasi agiografica. D'altronde è stato approfondito come il passato personale non viene riconfigurato solo per essere coerente col presente (anche se, come evidenziato, nel genere autobiografico autore e protagonista finiscono per convergere), quanto per far stare le sue varie parti adeguatamente sovrapposte senza conflitti: ciò capita anche nello sviluppo della personalità a livello individuale quando, nel nostro continuo mutare, i sé che scartiamo o non usiamo più (in quanto non più rappresentativi o in contraddizione con il sé attuale, perché afferenti a un contesto geografico, temporale, attitudinale, sociale diverso da oggi), possono ancora esistere su differenti dimensioni o regni dell'esperienza al punto che potrebbero trovare nuovamente una futura collocazione. La memoria funge da contenitore per tutti questi sé che, pur restando dietro le quinte, sono di aiuto nel testimoniare o commentare l'azione dalle retrovie, che riecheggiano nei momenti di interruzione biografica dovuti ai traumi o cambiamenti di varia natura: in questi frangenti essi potranno infatti riemergere e sovrapporsi (senza cancellare) le precedenti sintesi di speranze ed obiettivi, in un leggero riassetto che dura fino a quando un nuovo modello o schema risulta distinguibile e coerente.

Questo è uno dei tanti motivi per cui il contesto con cui si interagisce risulta un fattore imprescindibile se, come in questo caso, l'obiettivo della ricerca è analizzare in che modo un'attività di *storytelling* arrivi a includere certi aspetti ed eliminarne altri, favorire certe narrazioni di sé ed accantonarne altre, seguendo le direttive inconscie dell'alfabeto entro cui ci si sta muovendo. I primi capitoli della presente tesi si sono infatti concentrati su come l'individuo interagisca con il proprio contesto di riferimento, e di come il format cognitivo, strettamente connesso al senso che diamo alle cose, cambi a seconda del tempo, dello spazio, e dell'interazione con gli altri. L'abilità propria delle comunità umane di "fare cultura", di dividerla e tramandarla, ha radici lontane, e se da un lato ci accomuna con altri animali, dall'altro denota già una peculiare propensione della nostra specie all'adattamento in contesti estranei a quello di partenza. Alla base della storia dell'uomo vi è infatti un apprendimento sociale fondato sul replicare informazioni in maniera critica, non indiscriminata: scelgo quando, come e da chi veicolarle, selezionando i miei modelli attraverso specifiche regole

decisionali, strategie più o meno inconse che determinano le circostanze in cui sfruttare i dati raccolti. Ciò permette all'uomo di adattarsi a contesti molto diversi tramite una sorta di viaggio nel tempo: guardare indietro al passato e in avanti nel futuro, per capire cosa trattenere e quale mossa si potrebbe poi rivelare quella ottimale. Questa modalità di guardare indietro al passato e avanti nel futuro per comprendersi nel presente, è ciò che avviene, precisamente, nel momento in cui diamo forma alla nostra identità narrativa. Attraverso un continuo confronto con il passato evolutivo (della specie), culturale (della popolazione) ed esperienziale (dell'individuo), anche quando crediamo di raccontare la nostra storia stiamo in realtà raccontando la storia di milioni di altri individui (Calabrese 2019), essendo parte integrante di un processo attivo di cultura cumulativa che coinvolge il nostro stesso modo di pensare. La struttura cognitiva cui facciamo riferimento non si limita però a un'elaborazione basata su aspetti "temporali", bensì anche "geografici": un esempio abbastanza noto può essere il tentativo nordico di colonizzare la Groenlandia, a partire circa dal 1000 d.C.; il progetto fallì perché i coloni persistettero nel cercare di allevare bestiame per il cibo, una norma socialmente trasmessa che era risultata adattativa nella loro patria scandinava, ma estremamente inefficace nell'ambiente più duro della Groenlandia. Non serve scomodare luoghi così impervi per rendersi conto di come i format cognitivi e le influenze culturali non dipendano solo dal tempo che scorre o dall'epoca in cui viviamo, ma anche dal luogo: basti pensare alle discrepanze ecologiche tra Grecia e Cina le cui differenze hanno portato a percorsi radicalmente difforni lungo la storia dell'uomo. Fattori sociali critici, che cambiano da paese a paese, sono infatti in grado di influenzare le abitudini mentali, come abbiamo visto nella dicotomia estremo oriente/occidente: se nel primo caso, fin dalla nascita, uno percepisce sé stesso come inserito in un contesto più ampio - di cui è parte interdipendente - è probabile che anche altri oggetti o eventi vengano percepiti nello stesso modo, che si tenda a vivere in maniera molto partecipata il mondo sociale, e che questa auto-percezione, strettamente legata alla rete di relazioni e obblighi, potrebbe aver reso naturale una visione del mondo caratterizzata da continuità e sostanze (ciò di cui sono fatte le cose), piuttosto che divisioni e classificazione. Al contrario, per un occidentale potrebbe risultare più naturale prestare attenzione agli attributi distintivi degli oggetti, con una propensione alla categorizzazione e a regole che permettano di prevederne il comportamento. E, sulla stessa linea, così come i bambini orientali tenderanno ad imparare rapidamente i verbi, ed avranno libri di testo in cui si pone in particolar modo l'accento sulle relazioni, quelli occidentali tenderanno ad etichettare ciò che si presenta loro innanzi attraverso nomi e attributi fino a quando da adulti gli uni e gli altri tenderanno, in linea di massima, a vedere il mondo con un approccio di condivisione o con uno più individualista, un approccio che si rifletterà nel mondo che contribuiranno a creare a partire da ciò che essi per primi interpretano secondo la loro peculiare *forma mentis* (Nisbett, 2003). Si tratta chiaramente di generalizzazioni, in quanto i fattori discriminanti sono

innumerevoli (abbiamo visto, ad esempio, quanto cambia la narrazione e percezione di sé - e della realtà circostante - per coloro che vivono a pochi chilometri di distanza uno dall'altro nell'area israelo-palestinese), ma testimoniano come una diversa struttura cognitiva offra risposte differenti a quelle che paiono le medesime circostanze: ciò che viene dato per scontato in un contesto non è detto che lo sia in un altro.

Le menti umane non sono pertanto solo costruite per la cultura, bensì anche dalla cultura, in uno scambio reciproco in cui per cultura non si intende ovviamente un insieme statico di rituali, pratiche o credenze, tantomeno una semplice realtà materiale, ma piuttosto un processo dinamico in cui persone e ambienti co-costituiscono la realtà sociale, materiale e psicologica attraverso il coinvolgimento narrativo in senso lato, ovvero nel dare un senso alle nostre identità e alle nostre esperienze attraverso il dialogo con i discorsi culturali già esistenti e condivisi (Hammack & Toolis, 2016). Fin dalla nascita possiamo affermare di essere immersi in una sorta di liquido semiotico amniotico (De Luca Picione, 2015) già intriso di un significato storico precedente, in cui la nostra crescita ontogenetica e psichica prende a poco a poco forma, condivisa intersoggettivamente con gli altri, ognuno con la propria, unica esperienza simbolica; fin dalle prime fasi dello sviluppo, infatti, l'individuo viene contestualizzato all'interno di una gamma di *master narratives*, di storie predominanti che fungono da strutture sistemiche con cui si deve interagire e negoziare (Adler, 2019), narrazioni superiori che prescrivono determinate credenze, valori e comportamenti. Tra psiche individuale e contesto sociale non esiste infatti un confine netto e pulito, poiché tendono a co-costituirsi a vicenda in un processo di sintesi dialettica: gli individui costruiscono la propria identità in dialogo con narrazioni culturali più ampie, che a loro volta vengono influenzate dalla massa critica delle narrazioni individuali, le quali, in un'infinita spirale elicoidale, sviluppano poi la propria personalità, la propria struttura cognitiva e, ovviamente, la propria identità narrativa in continuo mutamento. Possiamo pertanto definire la narrazione personale come un resoconto esistenziale che fornisce significato, coerenza e continuità con noi stessi, non solo un processo psicologico individuale, ma - poiché siamo sempre inseriti all'interno di un'ecologia sociale a più livelli - un processo culturale di ampio respiro che riproduce o rifiuta i discorsi e le ideologie dominanti: si tratta di una negoziazione attiva in cui gli individui attingono alle narrazioni dominanti per dare un senso alla realtà sociale e, in qualche misura, a sé stessi. È in questo modo che il significato delle cose risulta esso stesso dialogico e che lo sviluppo umano non avviene all'interno delle persone, ma tra le persone (Prawat, 1999; Stetsenko & Arieviditch, 2004). I nostri orizzonti di senso rimangono perciò strettamente legati al contesto di appartenenza, non solo riguardo questioni pratiche, ma nelle rappresentazioni e auto-rappresentazioni individuali e collettive, sedimentate nel mondo liminale dei rituali quotidiani e degli immaginari comuni. Le strategie di *coping* messe in atto sia dalla comunità

veneta di Chipilo che dalle colonie gallesi del Chubut risultano efficaci a prescindere dal fatto che lo *storytelling* da loro sapientemente costruito riguardasse una collettività invece che un singolo individuo: esse permettono infatti di mettere al centro un'autorappresentazione unitaria condivisa dai membri del gruppo. Le norme sociali che sostengono e alimentano questo ordine immaginale non si basano - almeno non solo - su istinti radicati in noi né su conoscenze personali, ma piuttosto sulla fede in miti condivisi (Harari, 2017), una sorta di codice - inteso tra Eco e Barthes - come sistema standardizzante (Lorusso, 2010) di associazioni o espressioni già dette, che crea pratiche e diventa normativo, filtri attraverso i quali il mondo viene normalmente concepito e compreso, che forniscono coerenza a una combinazione eteroclitica di fenomeni; per dirla con Lévi-Strauss, forme diverse di *token* che nascono da tipi di mito non osservabili: in ciò che esprimiamo, in ciò che pensiamo, nel modo in cui interagiamo gli uni con gli altri, perpetuiamo un meccanismo narrativo che trae i suoi elementi da un immaginario il cui alfabeto dice molto di noi e di chi siamo. Non è un caso che le storie ricche di temi motivazionali, di *agency*, di comunione, di temi affettivi, di redenzione, di approcci assimilativi e adattivi all'integrazione dei significati, e con alti livelli di coerenza narrativa, siano positivamente associate alla salute mentale, dando origine a un'identità ben preparata a rispondere alle sfide che la vita ci impone e in grado di sostenere il proprio benessere quando le si affrontano (Adler, 2019).

Gli studi di Adler, come abbiamo visto, hanno rilevato che i cambiamenti a livello di identità narrativa potrebbero addirittura precedere i cambiamenti nella salute mentale: in altre parole, le storie dei partecipanti ai suoi test cambiavano prima che cambiasse la loro salute mentale, evidenziando lo stretto legame tra narrazione, psiche e personalità. L'azione plasmante delle narrazioni dominanti non opera solo "influenzando" l'individuo, ma è altresì vero il contrario, ovvero è l'individuo stesso che, forte della sua *agency*, crea lentamente e deliberatamente una storia di sé andando a selezionare e discretizzare il campo attraverso il "menu" di copioni culturali, immagini e personaggi che gli vengono via via offerti, al punto che le narrazioni personali spesso rispecchiano quelle collettive, sia nella forma che nel contenuto. Questo processo di scelta e selezione, spesso attivato in modo non consapevole, è uno dei motivi per cui la consapevolezza narrativa risulta essenziale: per non precipitare in una condizione di pura esperienza - cioè un eterno presente, né soggettivo né oggettivo, né interno né esterno, né mentale né fisico, non esprimibile in termini razionali (Figà Talamanca Doré, 1978), in cui tutto e il suo contrario coesistono in un magma primordiale ribollente di possibilità, senza alcun punto di riferimento - siamo portati a costruirci un *habitus* (Lorusso, 2015), ovvero schemi metodici di interpretazione delle cose con cui diventiamo familiari, sedimentati in noi secondo un criterio di compatibilità-priorità che va a porre confini all'indeterminatezza; in pratica, si tratta di un processo che funge da *scaffolding* semiotico (Hoffmeyer, 2007) che tutela la nostra performance

ottimale attraverso un'interazione semiotica con gli elementi chiave da noi selezionati all'interno di questa sofisticata e infinita rete, in cui i singoli processi biochimici, fisiologici e comportamentali si sintonizzano con le esigenze del sistema complessivo.

Gli script culturali da cui attingiamo il nostro habitus e il nostro modo di interpretare noi stessi e la realtà circostante sono a loro volta costituiti dalla somma dei nostri habitus e delle nostre interpretazioni, in un dono sincronico simultaneo e reciproco di azione e identificazione. Cosa succede quindi quando si è obbligati a cambiare drasticamente luogo di appartenenza, abitudini, relazioni o - in breve - si è obbligati a perdere i propri punti fermi, la propria identità? Abbiamo citato nei capitoli precedenti lo psicologo Gary Gregg il quale, nell'introduzione al suo "Religious Voices and Identity in Life Narratives of Young Adult Moroccans" (2013), ricorda quanto accaduto all'antropologa Katherine Ewing; in "The Illusion of Wholeness" (1990): le sue interviste a una giovane donna pakistana di nome Shamim mostravano auto-rappresentazioni (rapidamente mutevoli) tra due immagini di sé, entrambe basate su premesse coerenti, una di donna istruita e in carriera con valori occidentali moderni e l'altra di figlia coscienziosa e fedele alla sua famiglia musulmana tradizionale. L'autrice ha notato che quando Shamim cambiava immagine di sé, cambiava anche l'immagine dei suoi genitori e i ricordi personali che li accompagnavano, cosicché ciascuna delle due auto-rappresentazioni comprendeva un intero quadro di riferimento, e poiché Shamim generalmente non era consapevole dei suoi cambiamenti, ogni quadro di riferimento creava la sensazione che il sé fosse intero. Ewing sostiene che il passaggio da un'identità all'altra - ciascuna delle quali porta con sé un'"illusione di interezza" - è comune e forse universale: le persone costruiscono una serie di rappresentazioni di sé che si basano su concetti culturali sia selezionati di persona sia su "catene", sempre selezionate, di ricordi personali. Ogni concetto di sé viene quindi vissuto come intero e continuativo, con la propria storia e i propri ricordi che emergono in un contesto specifico, per essere poi sostituito da un'altra rappresentazione di sé qualora il contesto dovesse cambiare (Ewing 1990, p. 253). Josselson (1987) dimostrò la stessa cosa nello studio da lei condotto su diverse ragazze tardo-adolescenti: la ricerca introspettiva - su di sé e sulla propria identità - che sembravano aver intrapreso durante il college sembrava dissolversi non appena, terminato il periodo di studi, dovevano fare ritorno alle rispettive case, reintegrate negli ambienti familiari e comunitari in cui si trovavano prima di trasferirsi. Lo stesso emerge dagli studi condotti su kenioti bianchi di seconda o terza generazione, studi che hanno evidenziato l'impossibilità, per coloro che si basano contemporaneamente su due mondi concettuali molto diversi, di spiegare ad esempio il proprio rapporto con la magia (McIntosh, 2006). Un occidentale medio tenderebbe probabilmente a relegare ciò che non comprende a banali fenomeni di superstizione, trucchi per autoctoni, non solo perché orgoglioso della propria presunta superiorità intellettuale, ma anche perché - senza ulteriori dati a disposizione - non gli sarebbe

possibile ascrivere tali fenomeni al proprio immaginario analitico e meccanicistico: per non far crollare la propria struttura cognitiva, dovrebbe necessariamente minimizzare ciò che sarebbe molto lontano – se non in contrasto – rispetto alla sua visione delle cose; quando uno dei casi studio, un trentenne bianco, keniota di terza generazione, si trovò a vivere direttamente un evento senza alcuna apparente spiegazione razionale, a differenza di un canonico pensatore occidentale da un lato sente di non poter minimizzare del tutto quanto esperito in prima persona, ma dall'altro avverte la sensazione di stare impazzendo, che non abbia alcun senso, pronunciando queste esatte parole: “I thought I was losing the plot”. Non stava solo perdendo la testa, in senso metaforico, ma letteralmente il copione, la trama della parte occidentale del suo io: per non perdere la sua identità narrativa, si trova costretto a passare alla parte “nativa” del suo io, dalla quale però prende subito le distanze, in qualche modo ritrattando: “Definitely most of it is mind . . . the mind can play the most amazing games... all these guys who live on this coast are all deep into this stuff (...) it's, it's part of their lives, and it's effective” (ibidem). Qui assistiamo allo scontro tra due orizzonti di pensiero: da un lato, queste credenze e pratiche vengono fortemente rifiutate da chi ha origini occidentali, dall'altro, il soggetto conserva al suo interno un barlume di possibilità dietro al muro del suo razionalismo, dicendo ad esempio “most of it” invece che “all of it”. Ogni cultura favorisce pertanto, in modi diversi, la configurazione di un sé capace di auto-raccontarsi, ed è proprio quando avvengono scissioni tra più configurazioni del sé, come negli esempi appena citati, che una coesa attività di *storytelling* può fungere da catalizzatore identitario in grado di orientare il proprio spaesato orizzonte di senso: fu proprio con questo tipo di separazione interna che le comunità analizzate in questa ricerca dovettero fare i conti, divise a metà (se non addirittura in tre parti, come nel caso di Chipilo) fra il mondo precedente e quello presente.

Ciò che la lingua - e per estensione la cultura in generale - ha significato per entrambe le comunità qui dibattute, il compito che ha assolto nel momento in cui - disorientati e smarriti - i nuovi coloni si sono trovati di fronte a un orizzonte di senso più grande di loro, è indissolubilmente legato all'immagine del campanile citata da De Martino (1977): in occasione di una delle sue ricerche etnografiche, egli si accorse che uno dei suoi intervistati - un contadino che non si era mai allontanato troppo dai suoi luoghi abituali – veniva assalito da angoscia e attacchi di panico non appena si valicava una certa collina, ovvero nel momento in cui perdeva il contatto visivo con il campanile sotto la cui rassicurante presenza aveva sempre vissuto. Gettati in una realtà sconosciuta, traditi da aspettative non veritiere, non sapendo più di chi fidarsi, era necessario trovare coesione in ciò che si conosceva, in ciò che permetteva loro di mantenere un equilibrio di senso rispetto alla realtà, ergo le tradizioni orali, il duro lavoro, il senso di coesione: ciò che li contraddistingueva in patria. La lingua gallese e il dialetto veneto sono stati uno dei pilastri di questo processo: ogni parola, infatti, ha un

proprio carattere, che possiamo definire *ontonomia*, un rapporto interno con il proprio passato e la propria storia, una propria coerenza; l'ontonomia stessa rende le parole dipendenti dall'uso che ne facciamo, quindi vulnerabili alle nostre azioni, uno dei motivi per cui la realtà può essere concepita come co-creata. Da rapporto con il proprio passato a strumento di coesione e mantenimento sociale, la lingua non cambia tanto nella forma (non a caso Chipilo è stato studiato per l'incredibile non contaminazione del suo dialetto, più puro di quello di Segusino, e non a caso il Chubut è divenuto terra di pellegrinaggio per motivi linguistici) quanto nella sostanza: prima serviva a mantenere il loro orizzonte di senso, oggi serve a restituire una narrazione che calza a pennello, che giustifica, che restituisce la giusta dimensione e dignità alla sofferenza vissuta, al disagio, allo shock culturale. Anche se la parola non è ciò che esprime, e anche se ciò che viene espresso non è la parola, è comunque ciò che la realizza (Panikkar 2007). I lievi cambiamenti che si sono notati nel tempo a livello linguistico (la mescolanza di spagnolo, italiano e dialetto veneto per Chipilo, e l'apertura dal gallese allo spagnolo e alle lingue autoctone dell'Eisteddfod Chubutense) sono l'anticamera di questa necessità di mediare tra le parti senza distruggere il proprio orizzonte, già messo a dura prova. Bisogna anche tener conto infatti della necessità contingente, involontaria ma fisiologica, di implementare pezzi della cultura locale (messicana nel primo caso, argentina nel secondo) in cui nascevano le nuove generazioni: alcune parole non esistevano affatto in trevigiano o in gallese, perché appartenevano a tecnologie recenti o erano specifiche del Paese di arrivo. Nel primo caso soprattutto, integrare la lingua italiana (che tecnicamente non avrebbe nulla a che fare con la storia dei Chipileños, non essendo né la lingua di allora né quella di oggi) dimostra la volontà di costruire una narrazione propria, che includa fattori non "naturali" ma comunque coerenti. Dall'oralità dei primi tempi, tra filastrocche e modi di dire che cercavano di ricucire la terribile frattura culturale subita, i Chipileños sono passati alla parola scritta, dove per la prima volta hanno mostrato la volontà razionale di sentirsi italiani, plasmando la narrazione verso un'appartenenza alla madrepatria, ormai unita e non più frammentata dalle varianti regionali di quando erano partiti. Grazie al suo strenuo mantenimento, il dialetto veneto ha cristallizzato, infatti, gran parte della comunità, ma è grazie alla scuola italiana, ai radiogiornali fascisti, alle lettere tra Segusino e Chipilo, agli stemmi e alle ricorrenze, che la loro lingua è stata poi orgogliosamente coltivata come nuovo volano identitario autonomo, fortemente voluto e artificiosamente concepito; ecco quindi come da aspetti prettamente formali e linguistici la valenza di questa tradizione coinvolge ora aspetti identitari profondi. Fino a quando veniva trasmesso attraverso mezzi "controllati" – quali la produzione letteraria, artistica e, più in generale, culturale – il significato veicolato dalla lingua poteva inoltre essere gestito e a tratti manipolato per cercare solidità e impostare concetti e prospettive univoche; con l'avvento dei nuovi canali di comunicazione (che, impietosamente, mettono sale sulle ferite di un'integrità narrativa faticosamente suturata grazie

proprio alle auto-narrazioni interne) veicolare la propria immagine in modo volontario diventò invece estremamente più difficile, in presenza di un facile accesso alle contro-narrazioni, non più solo in dialetto veneto, non più solo *inter-eos*. Non che in precedenza non ci fossero voci esterne, ma quando la produzione di senso era legata soprattutto a libri e articoli di giornale, era possibile creare e gestire un'immagine unica, più vicina alle agiografie dei santi o ai racconti omerici, senza suscitare particolare scalpore, in quanto difficilmente esulava da un contesto interno, cosa per nulla garantita invece in presenza di una narrazione multi vocale e più ampia dei fatti. Oggi, infatti, pur nell'epoca della post-verità, non vi è scampo per narrazioni su misura, a meno che la vulgata non si sintonizzi con le verità ivi espresse: non appena si pubblica un video su YouTube, ad esempio, o si condivide un articolo sul web o sui social media, emerge un substrato di ribellione culturale da parte di chi ritiene di conoscere verità alternative o semplicemente abbia posizioni diverse - se non radicalmente opposte - rispetto alla versione ufficiale. Con le contro-narrazioni, l'orizzonte di senso che si era tentato di tenere saldo con ingenti sforzi viene spezzato, alle volte perfino tramite commenti e meme ma, più in generale, grazie alla fama ottenuta presso le comunità vicine e le annesse dicerie. Ora che i canali di comunicazione, che veicolano e creano significato, erano divenuti più vari, più diffusi e più difficili da mantenere sotto la stessa egida, la *master narrative* di un popolo eticamente migliore, senza macchie né fantasmi, cominciava a scricchiolare e ad imbarcare acqua man mano che le invidie, le incomprensioni e le maldicenze di popoli contigui acquisivano voce propria, rivelando retroscena più o meno fondati: il tentativo, attraverso le pizzerie, i ristoranti, il caffè, il sostegno alla nazionale, etc. di sanare questa frattura, non fa che mostrare ulteriormente i segni di un affidamento sincero ad una nuova narrazione. Nonostante nel testo analizzato venga specificato come vi sia stata, nel tempo, una flessione dell'apprezzamento nei confronti dell'italianità - non più cultura di riferimento, perlomeno a livello valoriale, tanto che diversi membri si sentivano più che altro affini a coloro che parlavano lo stesso dialetto - in realtà la coesione veneta, pur vigente, sembra aver lasciato il posto a un orgoglio etnico di tipo prettamente italiano, dovuto anche alle semplificazioni giornalistiche che ciclicamente pubblicizzano questa piccola realtà. Durante una delle ultime interviste raccolte per questo lavoro con alcuni giovani locali, è emerso che “non è poi così male vivere a Chipilo”, che - nonostante tanti oggi studino e lavorino altrove - non c'è bisogno di andarsene, almeno fino a quando ci si senta a proprio agio nella comunità, ma che questo tentativo di stereotipizzarsi risulti assolutamente comprensibile in quanto “tentativo di trovare coesione”. Così come, ai tempi della ricerca sul campo, *l'outfit* medio di molti chipileños era una camicia a quadri, allo stesso modo si trovavano a indossare un'identità scaturita da legami e vincoli unici, difficilmente replicabili. Chi decide di andarsene sarà infatti sempre riconosciuto come parte del nucleo familiare, chi rimane trova forza nella rifrazione con i vicini, avvolto in quello che Hegel chiamava "spirito oggettivo". Di questo



spirito, Hartmann ha evidenziato la sostanza culturale quale essenza stessa del mondo, un elemento della vita in cui tutti ci ritroviamo e al di fuori del quale non abbiamo esistenza: una sfera in cui nascita, educazione e circostanze storiche ci collocano e ci permettono di crescere, quel *quid* universale che nella cultura, nei costumi, nella lingua, nelle forme di pensiero, nei pregiudizi e nelle valutazioni prevalenti conosciamo come una forza sovraindividuale eppure reale, verso la quale l'individuo si presenta quasi senza potere né difesa e attraverso la quale vediamo, comprendiamo, giudichiamo, usiamo e trattiamo tutto (Musio 2009). Questa appartenenza, una volta divenuta consapevole, permette alle comunità di abbandonare il ruolo passivo di spettatori delle loro vicende ed essere invece in grado di gestire il significato di sé stesse incanalando anche l'idea che gli altri hanno nei loro confronti, come i *quilombos* brasiliani, discendenti di schiavi, che in virtù di un sapiente uso della memoria storica e della simbologia interna sono riusciti a emanciparsi e a diventare soggetti etno-politici con rivendicazioni proprie. "Sarà anche vero che a volte scimmiettiamo gli stereotipi italiani - ha rivelato in una delle interviste uno dei ragazzi del posto - ma il punto è che forse, in fondo, non essendo né messicani né italiani, abbiamo un vuoto identitario da colmare, che riempiamo con la pizza, l'accento, il calcio, la qualità del cibo, tappezzando la città e i nostri ricordi con parole venete e italiane, anche se viviamo in campagna, vicino a Puebla. Se ci pensi, siamo per un terzo italiani, per un terzo messicani e per il resto... chissà". La risposta che viene data nei fatti è: veneti, o, meglio ancora, *chipileñi*.

Nel caso studio delle colonie gallesi del Chubut, il potere evocativo della narrazione è evidente non solo nei tratti citati per Chipilo, ma anche nel tentativo unico di portare, fin dall'inizio, le popolazioni autoctone in un quadro di significato condiviso. Come si è visto nei primi capitoli di questa tesi, le menti umane e gli ambienti circostanti sono stati coinvolti in un lungo e intimo scambio di informazioni, mediato da reciproche fasi di costruzione di nicchie e selezione naturale, che hanno lasciato ciascuno modellato a immagine dell'altro. Tramite questi processi di feedback evolutivo cronologicamente e geograficamente caratterizzato, le nuove scoperte vengono copiate, replicate prima all'interno della società e poi acquisite da altre comunità attraverso la diffusione, la conquista o il commercio, per poi essere infine adattate ad altri scopi, combinate con elementi preesistenti. Gli elementi culturali possono in tal modo accumulare una sorprendente complessità di sottocomponenti, che operano in squisita coerenza e sincronia, ma anche in sconvolgente diversità: tutto questo risulta evidente nella trasformazione dell'Eisteddfod promossa nel corso degli anni, nell'adattamento alle culture locali e nello scambio con esse. Proprio come accade a livello autobiografico, a livello identitario assistiamo a una valutazione interpretativa del nostro passato personale, inseparabile dalle idee normative di ciò che una vita è o dovrebbe essere. Come accennato nell'introduzione, qualunque sia il processo autobiografico (scritto, orale, pensato o esplicitato) con cui cerchiamo di scendere a

patti con il nostro passato, esso sarà inevitabilmente condizionato da una qualche nozione condivisa di vita “ben spesa”, che influenzerà il grado di integrità narrativa delle storie individuali, sottendendo così l'identità stessa dell'individuo alla rifrazione con il contesto in cui si trova. Anche nei momenti più drammatici, la narrazione è stata uno strumento fondamentale per cambiare la realtà, non solo in occasione dei punti di svolta più eclatanti, ma anche, come abbiamo visto, a partire da singoli valori o piccoli eventi quotidiani che tramite mitopoiesi o semplice passaparola sono poi divenuti normativi e sinonimi di vita “ben spesa”. L'analisi delle colonie gallesi nel Chubut ha mostrato come il processo con cui sono stati creati l'Eisteddfod e il circolo del Gorsedd in Galles - cioè l'unione di tradizioni diverse e, in alcuni casi persino inventate, per creare un'usanza che possa offrire un senso di appartenenza identitaria - sia stato replicato una volta arrivati sul suolo sudamericano: fin dall'inizio si è voluto, ad esempio, offrire un'impronta benevola e collaborativa alle popolazioni locali - soprattutto ai Tehuelches, tramandando una simbologia ad hoc attraverso narrazioni fondative e politiche inclusive - far coesistere fedi diverse, utilizzare i media per creare ponti tra prospettive divergenti; in definitiva, una volta scelte le narrazioni che meglio si adattavano alla propria idea di sé, queste sono state perseguite in modo ricorrente da entrambe le comunità, purché in linea con la trama principale che avevano proiettato su sé stessi fin dall'inizio. Qui ritorna il concetto di coinvolgimento narrativo: lo sviluppo umano è un processo in cui l'individuo, attraverso uno sforzo sociale, si confronta con molteplici narrazioni storiche e identitarie, e prende decisioni - consapevoli o meno - su quali assimilare nella propria narrazione personale (Hammack & Toolis, 2015): in una sorta di punto intermedio tra le narrazioni personali e quelle sistemiche/dominanti, ogni persona (in questo caso ogni “comunità”) sceglie un contesto coerente con la propria struttura identitaria (Kroger, 1993), ovvero il vestito con cui si sente più a suo agio.

Proprio per questo motivo si ritiene fondamentale avvalersi della ricerca sul campo e non limitarsi all'analisi di testi scritti, tantomeno di un solo volume: lo testimonia il lavoro svolto su Chipilo, in quanto senza uno studio diretto delle fonti e una ricognizione - per quanto ancora parziale e sicuramente deficitaria - in prima persona, non sarebbe stato possibile 1) accedere alla narrazione nel suo complesso, che include i tratti semiotici veicolati da un sistema articolato, con relative interpretazioni: monumenti, dicerie, stati d'animo, stereotipi, relazioni tra le persone e perfino adesivi, murali, insegne e tutto ciò che a prima vista può apparire secondario e informale, ma che costituisce in tutto e per tutto le fondamenta di un'identità narrativa in continua evoluzione 2) accedere a tutta una serie di contro-narrazioni che hanno permesso di comprendere da tutta un'altra prospettiva alcune delle puntualizzazioni dell'autore e del suo traduttore, con relative divergenze. Raccogliere le testimonianze di coloro che vivono fuori dalla comunità, infatti, o cogliere in prima persona le reticenze verso alcune situazioni, un certo conservatorismo, le opinioni soggettive e quelle espresse

ma non esplicitate, compongono il quadro entro cui un'analisi narratologica ha il dovere di muoversi, senza cadere nel relativismo (ogni narrazione è valida allo stesso modo) ma proprio in virtù del quale formarsi un'idea. A titolo esemplificativo, la foto del duce che, nel 2012, ancora si stagliava in piena vista dentro la principale pizzeria d'asporto del piccolo centro storico della colonia, o il fatto che a Chipilo, anche recentemente, si fossero stabiliti in pianta stabile alcuni nostalgici del ventennio in disaccordo con ciò che oggi è diventata la loro madrepatria, non sono certo elementi marginali, per quanto non riscontrabili nei testi che un'analisi narratologica classica prenderebbe in considerazione; si tratta, al contrario, di valori che, senza tema di smentita, si inseriscono in maniera molto coerente all'interno di un percorso di integrità narrativa, valori che i membri della comunità odierna potranno preservare o mettere in discussione. Lo stesso si potrebbe dire riguardo l'orgoglio che esprimeva un tassista di Trelew, dal fenotipo non certo di origine nord-europea, nel raccontare che era riuscito a inserire il figlio in una delle scuole gallesi bilingue: per quanto la retta fosse sensibilmente più cara si sentiva, così facendo, di garantire maggiori possibilità al futuro del ragazzo, e non faceva certo riferimento al semplice vantaggio di apprendere la lingua gallese in senso stretto, quanto allo status che ricopre quel tipo di istruzione oggi in Patagonia: "fanno anche degli scambi – aggiungeva – e potrà andare in Europa!". Quelli che paiono dettagli gettano luce su zone d'ombra non debitamente trattate dai resoconti ufficiali, come la cosiddetta bibbia chipileña nel primo caso, o il libro di Matthews nel secondo. Gli studi di Hammack citati a più riprese ne sono un esempio pratico: a partire da una semplice colazione che l'autore condivise con tre famiglie diverse fu per lui possibile analizzare – attraverso la disposizione della casa e degli oggetti d'arredo presenti in essa, l'utilizzo di prodotti commerciali, locali o perfino di produzione propria, la scelta degli argomenti di discussione, il rapporto con i figli, le visioni politiche, le aspettative sul futuro e l'abbigliamento/acconciatura (Hijāb, capelli sciolti, trucco o assenza di trucco, etc.) – la traiettoria narrativa che influiva nella soggettività di ognuno, e che, a più ampio raggio, rifletteva le narrazioni dominanti – ossia *master narratives* – vigenti nel territorio israelo-palestinese a pochi chilometri di distanza gli uni dagli altri.

Alla luce di quanto affrontato finora si ritiene corretto considerare i limiti riscontrati nell'elaborazione della presente tesi, limiti che potranno ritornare utili in caso di successivi approfondimenti sul tema. Quelli più evidenti hanno riguardato la quantità di tempo a disposizione e la sua gestione, in quanto sarebbe stato necessario svolgere - innanzitutto focalizzandosi su un solo caso studio - un lavoro più capillare e sistematico sia orizzontale che verticale. Per orizzontale si intende analizzare - non necessariamente con il medesimo grado di approfondimento - un numero maggiore di testi, strutturando ove possibile un sistema di interviste o sondaggi da sottoporre a diverse fasce d'età, che mettessero in luce il senso di appartenenza o di auto-rappresentazione in linea o in contrasto con le narrazioni ufficiali offerte dall'associazione culturale o dall'ente di riferimento. Il

caso delle comunità di origine gallese della regione del Chubut, per esempio, si presta perfettamente a questo tipo di lavoro: a differenza di Chipilo si tratta di una comunità che, pur mantenendo la propria coerenza biografica, è stata capace di espandersi, di ottenere un ruolo di primo piano nello scacchiere sociale e politico della Patagoni. Un lavoro più approfondito metterebbe a confronto scelte, propensioni e capisaldi dei chubutensi con quelli dei loro compatrioti europei, prenderebbe in considerazione testi quali “Desde el aula entre las matas” (ovvero la storia dell’educazione nella Colonia gallese del Chubut prima dell’implementazione nella scuola pubblica) per vedere se e come è cambiata l’idea su sé stessi (o se sia cambiata nel tempo l’interpretazione del sistema scolastico, a seconda del clima politico-sociale vigente come evidenziato dai recenti studi di Serrao riguardo l’educazione impartita dai centri italiani di cultura in Argentina), o come “Chubut, Tierra de Arraigos” (una raccolta di interventi scritti e pubblicati ai giorni nostri che ripercorrono momenti chiave della storia gallese nel Chubut secondo le prospettive dei vari autori, di quei discendenti di genitori, nonni o bisnonni che avevano maturato in casa la propria versione dei fatti) o “El Valle prometido”: le storie coincidevano o vi erano divergenze? Se sì quali? I testi meritevoli di analisi narratologica sarebbero stati innumerevoli, testi che peraltro difficilmente si trovano in commercio ma che, come per il libro di Zago Bronca su Chipilo, si reperiscono in loco o dei quali si trovano vecchie edizioni di seconda mano, ergo ancora inesplorati per un tipo di analisi di questo tipo. Un lavoro di tipo orizzontale più ampio, ergo mai preso in considerazione per questa semplice tesi dottorale, avrebbe infine potuto ampliarsi nell’analisi di testi fondativi o celebrativi di comunità con le medesime caratteristiche dei nostri casi studio ma facenti parte dell’universo cognitivo dell’estremo oriente o di altri paesi non occidentali, così da capire, seguendo Nisbett, se vi fossero modificazioni nei tratti peculiari evidenziati (es. minor agentività, maggior comunione, meno punti di svolta, maggior continuità, etc.) o se invece il modello narrativo di redenzione usato dalle due comunità qui trattate sia in realtà un *pattern* ricorrente di condivisione e superamento dell’esperienza colonizzatrice.

Per lavoro verticale si intende invece portare ad un livello successivo la proposta originaria di questa tesi, ovvero non limitarsi ad analizzare come lo *storytelling* sia stato usato per lenire i colpi inferti alla propria integrità narrativa, quanto piuttosto cogliere se vi fossero, più a fondo, affinità con lo sviluppo della personalità a livello narratologico individuale. McAdams (1995) ha infatti suddiviso la personalità in tre livelli (tratti, adattamenti e storie di vita), che insieme costruiscono l’identità narrativa, ed è stato studiato che un processo di creazione di significato - soprattutto nella tarda adolescenza, come accennato diverse volte in questa tesi - avviene di solito in circostanze difficili, in cui le tre fasi vengono reciprocamente riconsiderate: c’è una maggiore presenza di tensione e significato in questi eventi rispetto agli eventi di realizzazione e di svago (Thorne et al., 2004): in breve, gli eventi stressanti vengono elaborati più a fondo per promuovere l’adattamento (Taylor,

1991). Abbiamo visto, attraverso questo elaborato, come le narrazioni di quelle comunità che 1) hanno vissuto un trauma, 2) si sono dovute adattare a un nuovo contesto e 3) hanno dovuto successivamente ricostruire un senso di sé, trovino molte analogie con quelle che avvengono all'interno dello sviluppo della personalità di un individuo, sia nell'arco perturbante dell'adolescenza sia, successivamente, in quello del consolidamento. I temi del ragionamento autobiografico dopo eventi stressanti che possono avere un maggiore impatto sull'avanzamento della propria storia sono quelli che hanno a che fare con la comprensione di come si è cambiati nel tempo e di quali sono i valori più importanti (McLean & Fournier, 2008); nello sviluppo della personalità, gli individui affrontano questo tipo di analisi a partire dalla prima adolescenza, ovvero quando i due fattori principali citati a più riprese - *l'agency* e la comunione con i compagni - hanno un impatto sulle loro traiettorie di vita. A quest'età, dopo aver utilizzato i *caregiver* come modelli da imitare (o rifiutare), e influenzati da una guida diretta o indiretta, si iniziano a elaborare i conflitti: si è già acquisito un quadro delle norme sociali che determinano la punizione, e si può quindi pianificare una linea d'azione - all'interno di questo quadro - che minimizzi il disagio: nell'adolescenza inizia quindi una nuova storia, in cui la precedente omeostasi lascia spazio a una co-costruzione dinamica del sé, imponendo allo stesso tempo la propria impronta autoriale contro modelli che non ci rappresentano e assorbendone altri dal contesto. Omeostasi non significa che l'individuo si limiti a escogitare tecniche per ripristinare un equilibrio preesistente, dopo che questo è stato sconvolto da frustrazioni o conflitti. Al contrario, la persona può sviluppare un'immagine di un nuovo equilibrio, un nuovo ideale per sé, verso il quale indirizza i propri sforzi; in questo caso rivela maturità personale accettando il disagio attuale per ottenere una maggiore gratificazione a lungo termine (Stagner, 1961). Già a dodici anni, secondo McAdams (2015), i bambini hanno un senso ben sviluppato di sé stessi come agenti intenzionali: attraverso le storie condivise con i partner sociali (come i genitori) i bambini mostrano quali desideri, valori, mezzi per affrontare le difficoltà e obiettivi significativi trovano adeguati al proprio sé. Questi obiettivi riflettono i bisogni fondamentali e universali di realizzazione personale e di affiliazione con gli altri (Winter et al., 1998) e possono riflettere quelle due dimensioni alla base di una storia di vita: *l'agency* (cioè la realizzazione, la responsabilità, lo status) e la *communion* (cioè l'amore, la comunità, la cura per gli altri, McAdams et al., 1996). I modi in cui i bambini discutono e danno valore all'*andare avanti* e all'*andare d'accordo* (caratteristiche peculiari anche nelle storie di redenzione della presente tesi) diventano via via più importanti nel corso dell'infanzia, e tali spinte motivazionali possono venire ulteriormente rafforzate dall'elaborazione dei propri valori e dalla convalida degli obiettivi da parte dei genitori (Fivush et al., 2019; cfr. Suizzo, 2007). Sperimentando la continuità tra il sé e l'ambiente, il bambino acquisisce la capacità di simbolizzare e sarà così in grado di sopportare l'assenza di oggetti desiderati passati e presenti; d'altra parte, un'improvvisa rottura o discontinuità nelle relazioni

oggettuali può portare ad atteggiamenti regressivi e inibiti. Non è un caso che in relazione a questi temi sullo sviluppo della personalità a livello individuale siano state scelte comunità alloctone con un trascorso di perdita – oggettuale e non – tanto gravoso: diversi studi (Anft, 2018, cfr. Grinberg & Grinberg, 1984) sottolineano le circostanze simili dell'immigrato che, per mantenere la continuità, ha bisogno di un luogo e di un periodo di transizione per creare mondi intermedi con elementi della "madrepatria/oggetto" e della nuova cultura. Lo stesso si può dire della fase adolescenziale, la quale è caratterizzata dalla crisi psicosociale di due forze in conflitto: identità e confusione di ruoli. L'individuo si confronta con le domande esistenziali: "Chi sono? Chi posso essere?", mentre cerca di conciliare i propri desideri e ideali con le aspettative degli altri e di trovare il proprio ruolo nella società. Il termine "adolescenza culturale" (Anft, 2018, cfr. Machleidt & Heinz, 2011) cerca proprio di collegare l'analogia dei cambiamenti di sviluppo in un giovane che si separa dalla propria famiglia (con la crescente indipendenza e il consolidamento della propria identità, ora distinta) e il processo di trasformazione dovuto alla migrazione. È stato dimostrato che la migrazione stessa pone l'individuo in una posizione che mette in discussione l'identità passata e presente, nonché le rappresentazioni di sé nel futuro previamente immaginate se non addirittura già "previste". Per questo motivo, sia i giovani che i migranti si trovano ad affrontare esigenze di trasformazione dovute rispettivamente alla fase specifica della pubertà o età adulta emergente e a causa del nuovo ambiente esterno e delle nuove condizioni di vita. Le teorie psicologiche sugli effetti della migrazione riassumono i sintomi, il significato soggettivo e le sue conseguenze sotto il termine di "shock culturale" (Anft, 2018). Il migrante si confronta inevitabilmente con la perdita non solo di persone importanti, ma anche dell'ambiente e dei simboli familiari, della lingua, della comunicazione e dei modelli di interazione sociale, di cose apparentemente banali come i vestiti o il cibo. La co-esistenza in questa situazione di due fattori, cioè l'incontro culturale e il lutto doloroso che segue la perdita massiccia di oggetti (la cultura abbandonata) causa una seria minaccia all'identità del nuovo arrivato ed è solo grazie a un buon rapporto con gli oggetti interni, all'accettazione delle proprie perdite e all'elaborazione del lutto che una persona può integrare i due Paesi, le due epoche e i due gruppi sociali in modo discriminante; così facendo, la persona riconosce e consolida il proprio senso di identità come entità che rimane sé stessa nonostante i cambiamenti e la successiva ricostruzione: un'analisi approfondita di tipo verticale che prenda in considerazione le dinamiche psicologiche legate al trauma (in particolar modo il trauma interculturale) così come i meccanismi di *coping* a fronte di una sindrome da stress post traumatico, potrebbe rivelarsi molto utile per comprendere se sarà possibile applicare le conoscenze acquisite in ambito cognitivo sulla gestione dei traumi a livello individuale anche per collettività che condividono la medesima dinamica di interruzione biografica, come avvenuto nei casi studio della presente tesi.

## Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (1999). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society* (Updated ed. with a new preface). University of California Press.
- Adler, J. (2019). Narrative Identity Development across the Lifespan and Psychological Well Being, Cap. 25. In *Handbook of Personality Development* (pp. 433–448). Guilford Press.
- Adler, J. M., Dunlop, W. L., Fivush, R., Lilgendahl, J. P., Lodi-Smith, J., McAdams, D. P., McLean, K. C., Pasupathi, M., & Syed, M. (2017). Research Methods for Studying Narrative Identity: A Primer. *Social Psychological and Personality Science*, 8(5), 519–527. <https://doi.org/10.1177/1948550617698202>
- Adler, J. M., Lodi-Smith, J., Philippe, F. L., & Houle, I. (2016). The Incremental Validity of Narrative Identity in Predicting Well-Being: A Review of the Field and Recommendations for the Future. *Personality and Social Psychology Review*, 20(2), 142–175. <https://doi.org/10.1177/1088868315585068>
- Akhtar, S. (1995). A Third Individuation: Immigration, Identity, and the Psychoanalytic Process. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 43(4), 1051–1084. <https://doi.org/10.1177/000306519504300406>
- Akhtar, S., & Samuel, S. (1996). The Concept of Identity: Developmental Origins, Phenomenology, Clinical Relevance, and Measurement. *Harvard Review of Psychiatry*, 3(5), 254–267. <https://doi.org/10.3109/10673229609017193>
- Alexander, J. C. (Ed.). (2004). *Cultural trauma and collective identity*. University of California Press.
- Allovio, S. (1996). *Fucine rituali: Temi di antropopoesi*. Il Segnalibro.
- Altman, N., & Stile, J. M. (2019). The Self: Cohesive and Fragmented, Elusive and Kaleidoscopic. *Psychological Studies*, 64(3), 258–265. <https://doi.org/10.1007/s12646-019-00518-x>
- Anft, L.-M. (2018). Quest of identity in unattended minor refugees. In A. Hamburger, C. Hancheva, S. Ozcurumez, C. Scher, & B. Stanković (Eds.), *Forced Migration and Social Trauma* (1st ed., pp. 185–195). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429432415-21>
- Bäärnhielm, S., & Mösko, M. (2015). Cross-Cultural Communication with Traumatized Immigrants. In M. Schouler-Ocak (Ed.), *Trauma and Migration* (pp. 39–55). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1_4)
- Bachtin, M., Holquist, M., Emerson, C., & Bachtin, M. (1981). *The dialogic imagination: Four essays* (18. paperback printing). Univ. of Texas Press.

- Bal, M. (1997). *Narratology: Introduction to the theory of narrative* (2nd ed). University of Toronto Press.
- Bamberg, M. G. W., & Andrews, M. (Eds.). (2004). *Considering counter-narratives: Narrating, resisting, making sense*. Benjamins.
- Barthes, R. (1966). Introduction à l'analyse structurale des récits. *Communications*, 8(1), 1–27. <https://doi.org/10.3406/comm.1966.1113>
- Bartra, R., & Gould, G. (2014). *Anthropology of the brain: Consciousness, culture, and free will*. Cambridge University Press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity* (1st ed). Dutton.
- Bernstein, C. (1997). Labov and Waletzky in Context. *Journal of Narrative and Life History*, 7(1–4), 45–51. <https://doi.org/10.1075/jnlh.7.04lab>
- Berry, J. W. (2007). Acculturation and identity. In D. Bhugra & K. Bhui (Eds.), *Textbook of Cultural Psychiatry* (1st ed., pp. 169–178). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511543609.015>
- Bhatia, S. (2011). Narrative inquiry as cultural psychology: Meaning-making in a contested global world. *Narrative Inquiry*, 21(2), 345–352. <https://doi.org/10.1075/ni.21.2.13bha>
- Bhatia, S., & Ram, A. (2004). Culture, Hybridity, and the Dialogical Self: Cases From the South Asian Diaspora. *Mind, Culture, and Activity*, 11(3), 224–240. [https://doi.org/10.1207/s15327884mca1103\\_4](https://doi.org/10.1207/s15327884mca1103_4)
- Bjerg, M. M. (2016). *La inmigración en la Argentina: Un mito fundacional y un problema historiográfico*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/104194>
- Blom, J.-P., & Gumperz, J. J. (1972). Social meaning in linguistic structure: Code-switching in Norway. In *The bilingualism reader* (pp. 75–96). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003060406-12>
- Boddy, J. P. (1989). *Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zār cult in northern Sudan*. University of Wisconsin Press.
- Bondi, A. (2009). L'enunciazione e la soggettività in Emile Benveniste. *Le Forme e La Storia*, 2.
- Bowlby, J. (1961). Processes of mourning. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 42, 317–340. PRIME.
- Branco, A., & Valsiner, J. (2010). Towards cultural psychology of affective processes: Semiotic regulation of dynamic fields. *Estudios de Psicología*, 31(3), 243–251. <https://doi.org/10.1174/021093910793154411>



- Brockmeier, J., & Carbaugh, D. (Eds.). (2001). *Narrative and identity: Studies in autobiography, self and culture*. John Benjamins Publishing Company.
- Bronfenbrenner, U. (1996). *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Harvard University Press.
- Brooks, W. A. (2012). *Welsh Print Culture in y Wladfa: The Role of Ethnic Newspapers in Welsh Patagonia, 1868-1933*.
- Brown, M. (2014). Visual criminology and carceral studies: Counter-images in the carceral age. *Theoretical Criminology*, 18(2), 176–197. <https://doi.org/10.1177/1362480613508426>
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1–21. JSTOR.
- Bruner, J. S. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Harvard Univ. Press.
- Bruner, J. S. (2002). *Acts of meaning* (10. print). Harvard Univ. Press.
- Bruner, J. S., & Goodman, C. C. (1947). Value and need as organizing factors in perception. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42(1), 33–44. <https://doi.org/10.1037/h0058484>
- Burkeman, O. (2018, April 13). If you move a meeting forward, what does that really mean? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2018/apr/13/time-move-meeting-forward-oliver-burkeman>
- Bury, M. (1982). Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health and Illness*, 4(2), 167–182. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.ep11339939>
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself* (1st ed). Fordham University Press.
- Calabrese, S. (2018). *Storie di vita: Come gli individui si raccontano nel mondo*. Mimesis.
- Calabrese, S. (2019). *Gli arabi e lo storytelling: Dalle origini a Giulio Regeni*. Meltemi.
- Campbell, J. (2016). *L'eroe dai mille volti* (2. ed). Lindau.
- Castañeda Batres, O. (1989). *La Revolución Mexicana: (Ensayo crítico): era porfiriana, magonismo, maderismo* (1a ed). M.A. Porrúa.
- Caviglia, S. E. (2015). *150 Años de Rawson. La Primera Colonia Permanente del Estado Nacional en el Chubut*. Ministerio de Educación de la Provincia de Chubut.
- Centenera, M. (2022, May 23). *Mariano Pensotti: “Hay una pasión argentina por inventar el pasado que tiene mucho que ver con el teatro.”* El País Argentina. <https://elpais.com/argentina/2022-05-23/mariano-pensotti-hay-una-pasion-argentina-por-inventar-el-pasado-que-tiene-mucho-que-ver-con-el-teatro.html>
- Charton-Bigot, H., & Rodriguez-Torres, D. (Eds.). (2010). *Nairobi Today: The Paradox of a Fragmented City*. Mkuki na Nyota Publishers. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk3gmfc>

- Chiao, J. Y., Hariri, A. R., Harada, T., Mano, Y., Sadato, N., Parrish, T. B., & Iidaka, T. (2010). Theory and methods in cultural neuroscience. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 5(2–3), 356–361. <https://doi.org/10.1093/scan/nsq063>
- Chiu, L.-H. (1972). A Cross-Cultural Comparison of Cognitive Styles in Chinese and American Children. *International Journal of Psychology*, 7(4), 235–242. <https://doi.org/10.1080/00207597208246604>
- Choi, I., & Nisbett, R. E. (1998). Situational Salience and Cultural Differences in the Correspondence Bias and Actor-Observer Bias. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24(9), 949–960. <https://doi.org/10.1177/0146167298249003>
- Choi, I., Nisbett, R. E., & Smith, E. E. (1997). Culture, category salience, and inductive reasoning. *Cognition*, 65(1), 15–32. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(97\)00034-6](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(97)00034-6)
- Codeseira del Castillo, C. (2020). Tratados, reglamento y constituciones. La organización jurídica y social en la primera colonia galesa del Chubut 1865-1875. *Cruz del Sur Revista de Humanidades*, 36.
- Codeseira del Castillo, C. (2021). *El vestido tradicional de las mujeres galesas: Su difusión en las colonias del Chubut*. De los Cuatro Vientos.
- Cole, M., & Engeström, Y. (1997). A cultural-historical approach to distributed cognition, Cap. 1. In *Distributed cognitions: Psychological and educational considerations* (Cambridge University Press).
- Cousins, S. D. (1989). Culture and self-perception in Japan and the United States. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56(1), 124–131. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.56.1.124>
- Cusanus, N. (1991). *La dotta ignoranza* (G. Federici-Vescovini, Ed.). Città Nuova Editrice.
- CVC (Centro Virtual Cervantes). (2008). *Salir de Guatemala y entrar en Guatepeor*. <https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=59502&Lng=0>
- Daniels, S. (1998). A kaleidoscopic view: *Reflections on the creative self*. *Roepers Review*, 20(3), 154–158. <https://doi.org/10.1080/02783199809553882>
- Darwish, A.-F. E., & Huber, G. L. (2003). Individualism vs Collectivism in Different Cultures: A cross-cultural study. *Intercultural Education*, 14(1), 47–56. <https://doi.org/10.1080/1467598032000044647>
- David, E. J. R. (Ed.). (2014). *Internalized oppression: The psychology of marginalized groups*. Springer Publishing Company.

- de Jong, J. T. V. M. (2007). Traumascape: An ecological–cultural–historical model for extreme stress. In D. Bhugra & K. Bhui (Eds.), *Textbook of Cultural Psychiatry* (1st ed., pp. 347–363). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511543609.028>
- De Luca Picione, R. (2015). *La mente come forma, la mente come testo: Una indagine semiotico-psicologica dei processi di significazione*. Mimesis.
- De Luca Picione, R., & Valsiner, J. (2017). Psychological functions of semiotic borders in sense-making: Liminality of narrative processes. *Europe's Journal of Psychology*, 13(3), 532–547. <https://doi.org/10.5964/ejop.v13i3.1136>
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali / Ernesto de Martino ; a cura di Clara Gallini*. Einaudi.
- De Martino, E. (2019). *Il Mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*. P. Boringhieri.
- de Sandler, A. V., & de Jones, G. G. (1994). *Trelew: Cultura e identidad*. Municipalidad de Trelew. <https://books.google.it/books?id=Mk2oKdnO2gIC>
- Delaney, C. L. (1991). *The seed and the soil: Gender and cosmology in Turkish village society*. University of California Press.
- Delle Femmine, L. D. (2014, October 20). Chipilo, el México italiano. *El País*. [https://elpais.com/internacional/2014/10/04/actualidad/1412448182\\_880402.html](https://elpais.com/internacional/2014/10/04/actualidad/1412448182_880402.html)
- Devoto, F., & Benencia, R. (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Editorial Sudamericana.
- deVries, M. W. (1996). Trauma in cultural perspective. In *Traumatic stress: The effects of overwhelming experience on mind, body, and society*. (pp. 398–413). The Guilford Press.
- Diario Cambio. (2014, October 17). Choferes de Erco permiten que asalten a pasajeros. *Diario Cambio*. <https://www.s:/www.diariocambio.com.mx/2014/secciones/codigo-rojo/item/172373-choferes-de-erco-permiten-que-asalten-a-pasajeros>
- Dressler, W. (2007). Cultural consonance. In *Textbook of Cultural Psychiatry*. (pp. 179–190). Cambridge University Press.
- Dumrauf, C. I. (1992). *Historia de Chubut*. Plus Ultra.
- Durand, G. (1999). *The anthropological structures of the imaginary*. Boombana Publications.
- Durkheim, E., & Lukes, S. (1982). *The rules of sociological method* (1st American ed). Free Press.
- Eco, U. (2002). *La struttura assente: La ricerca semiotica e il metodo strutturale* (5. ed). Bompiani.

- Eisenbruch, M. (1991). From post-traumatic stress disorder to cultural bereavement: Diagnosis of Southeast Asian refugees. *Social Science & Medicine*, 33(6), 673–680. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(91\)90021-4](https://doi.org/10.1016/0277-9536(91)90021-4)
- El Sol de Puebla. (2018a, August 5). Ratifican sentencia contra asesinos de la activista transgénero, Agnes. *El Sol de Puebla | Noticias Locales, Policiacas, sobre México, Puebla y el Mundo*. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/ratifican-sentencia-contra-asesinos-de-la-activista-transgenero-agnes-1894070.html>
- El Sol de Puebla. (2018b, August 7). El joven asesinado en el hotel Camino Real era sobrino de un mando federal ultimado en Veracruz. *El Sol de Puebla | Noticias Locales, Policiacas, sobre México, Puebla y el Mundo*. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/el-joven-asesinado-en-el-hotel-camino-real-era-sobrino-de-un-mando-federal-ultimado-en-veracruz-1897935.html>
- Eliade, M. (1959). *The Myth of the Eternal Return*. 191.
- Eliade, M. (2009). *Diario portoghese*. Editoriale Jaca Book.
- Erikson, E. H. (1994). *Identity and the life cycle* (Reissued as Norton paperback). W. W. Norton & Company.
- Evans, D. (1996). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E., & Gillies, E. (1976). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande* (Abridged with an introd. by Eva Gillies). Clarendon Press.
- Ewing, K. P. (1990). The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18(3), 251–278. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.3.02a00020>
- Fasold, R. W. (1984). *Introduction to sociolinguistics*. B. Blackwell.
- Fernald, A., & Morikawa, H. (1993). Common Themes and Cultural Variations in Japanese and American Mothers' Speech to Infants. *Child Development*, 64(3), 637. <https://doi.org/10.2307/1131208>
- Fernyhough, C. (2016). *The voices within: The history and science of how we talk to ourselves* (First published in Great Britain 2016). Profile Books.
- Figà Talamanca Doré, L. (1978). *La logica dell'inconscio. Introduzione all'opera di I. Matte Blanco* (Studium).
- Fivush, R. (2001). Owing experience: Developing subjective perspective in autobiographical narratives. In *The self in time: Developmental perspectives*. (pp. 35–52). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

- Fivush, R., Booker, J., & Reese, E. (2019). Developmental Foundations of the Narrative Author in Early Mother–Child Reminiscing, cap. 23. In *Handbook of Personality Development* (pp. 399–417). Guilford Press.
- Fivush, R., & Haden, C. A. (Eds.). (2003). *Autobiographical memory and the construction of a narrative self: Developmental and cultural perspectives*. L. Erlbaum.
- Fonagy, P., Target, M., Steele, H., & Steele, M. (1998). *Reflective Functioning Scale Manual v.5*.
- Fontaine, J. R. J., & Fischer, R. (2011). Data analytic approaches for investigating isomorphism between the individual-level and the cultural-level internal structure. In *Cross-cultural research methods in psychology*. (pp. 273–298). Cambridge University Press.
- Freeman, M. P. (1993). *Rewriting the self: History, memory, narrative*. (pp. x, 249). Taylor & Francis/Routledge.
- Freeman, M. P. (2001). From substance to story. Narrative, identity and the reconstruction of the self, cap 12. In J. Brockmeier & D. Carbaugh (Eds.), *Narrative and identity: Studies in autobiography, self and culture* (pp. 283–299). John Benjamins Publishing Company.
- Freud, S., Francoual, H., & Rassial, J.-J. (2017). *La (dé)négation: Texte intégral, 1925*. Éditions In press.
- Freud, S., & Strachey, J. (1975). *The future of an illusion*. Norton.
- Freund, A. M. (2007). Differentiating and integrating levels of goal representation: A life-span perspective. In *Personal project pursuit: Goals, action, and human flourishing*. (pp. 247–270). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Freund, A. M., & Riediger, M. (2006). Goals as Building Blocks of Personality and Development in Adulthood. In *Handbook of personality development*. (pp. 353–372). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Freund, A., Napolitano, C., & Rutt, J. (2019). Personality Development in Adulthood, cap. 18. In *Handbook of Personality Development* (pp. 313–327). Guilford Press.
- Gal, S. (1980). Language shift: Social determinants of linguistic change in bilingual Austria, 1979. *Language in Society*, 9(1), 147–152. <https://doi.org/10.1017/S0047404500007983>
- García Márquez, G., & Morino, A. (2002). *Vivere per raccontarla*. Mondadori.
- Garibay K., A. M., & Ponce de León, P. (1965). *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo xvi. Historia de los mexicanos por sus pinturas.--Histoire du Mechique.--Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad, por Pedro Ponce de León*. (1. ed.). Editorial Porrúa.

- Garza-Guerrero, A. C. (1974). Culture Shock: Its Mourning and the Vicissitudes of Identity. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 22(2), 408–429.  
<https://doi.org/10.1177/000306517402200213>
- Gasel, A. (2012). *De cuerpos y territorios. Itinerarios de la Patagonia Austral en la narrativa argentina reciente (1982-2008)*. Universidad Nacional de La Plata.
- Gavirati, M. (2012). Resena de “Entre el Desierto y el Jardín” de Fernando Williams. Buenos Aires: Prometeo, 2010. *Mundo Agrario*, 13.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84525467015>
- Gavirati, M., Williams, F., & Williams, F. (Eds.). (2015). *150 años de Y Wladfa: Ensayos sobre la historia de la colonización galesa en la Patagonia*. Gobierno del Chubut.
- Geertz, C. (1973). *Interpretation of Cultures* (Basic Books, Inc. Publishers).
- Gergen, K. J. (1991). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. (pp. xiv, 295). Basic Books.
- Gigerenzer, G., & Todd, P. M. (1999). Fast and frugal heuristics: The adaptive toolbox. In *Simple heuristics that make us smart*. (pp. 3–34). Oxford University Press.
- Gneezy, U., & Rustichini, A. (2000). Pay Enough or Don't Pay at All. *The Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 791–810. JSTOR.
- Goffman, E., & Goffman, E. (2006). *Frame analysis: L'organizzazione dell'esperienza* (1. ristampa der Ausg. von 2001). Armando Ed.
- Gregg, G. S. (2007). *Culture and identity in a Muslim society*. Oxford University Press.
- Gregg, G. S. (2012a). Culture and Self, Part IV: Individuals/groups/identities/and performances, cap. 21. In *Handbook of cultural sociology*, by John Hall, Laura Grindstaff, Ming-Cheng Lo (Routledge).
- Gregg, G. S. (2012b). Multiple identities and their organization, Cap. 2. In *Navigating multiple identities: Race, Gender, culture, nationality, and roles* (Oxford University Press, pp. 13–38). edited by Ruthellen Josselson and Michele Harway.
- Gregg, G. S. (2013). Religious Voices and Identity in the Life-Narratives of Young Adult Moroccans. In M. Buitelaar & H. Zock (Eds.), *Religious Voices in Self-Narratives* (pp. 83–102). DE GRUYTER. <https://doi.org/10.1515/9781614511700.83>
- Gregg, G. S. (2019). Culture and the Development of Motives, Values and Social Selves, cap. 22. In *Handbook of Personality Development* (pp. 380–396). Guilford Press.
- Gregg, J., & Saha, S. (2006). Losing Culture on the Way to Competence: The Use and Misuse of Culture in Medical Education: *Academic Medicine*, 81(6), 542–547.  
<https://doi.org/10.1097/01.ACM.0000225218.15207.30>

- Greimas, A. J., Courtés, J., & Fabbri, P. (2007). *Semiotica: Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Mondadori.
- Grinberg, L., & Grinberg, R. (1984). *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. <https://yalebooks.yale.edu/9780300102048/psychoanalytic-perspectives-on-migration-and-exile>
- Gumperz, J. J. (1982). *Discourse Strategies* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611834>
- Gusdorf, G. (1980). Conditions and Limits of Autobiography. In J. Olney, *Autobiography* (pp. 28–48). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400856312.28>
- Habermas, T., & Köber, C. (2014). *Autobiographical Reasoning Is Constitutive for Narrative Identity*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199936564.013.010>
- Habermas, T., & Köber, C. (2015). Autobiographical reasoning in life narratives buffers the effect of biographical disruptions on the sense of self-continuity. *Memory*, 23(5), 664–674. <https://doi.org/10.1080/09658211.2014.920885>
- Hamburger, A. (2017). Genocidal trauma. In D. Laub & A. Hamburger (Eds.), *Psychoanalysis and Holocaust Testimony* (1st ed., pp. 66–91). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717456-6>
- Hamburger, A., Hancheva, C., Ozcurumez, S., Scher, C., & Stanković, B. (Eds.). (2018). *Forced Migration and Social Trauma: Interdisciplinary Perspectives from Psychoanalysis, Psychology, Sociology and Politics* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429432415>
- Hammack, P. L. (2008). Narrative and the Cultural Psychology of Identity. *Personality and Social Psychology Review*, 12(3), 222–247. <https://doi.org/10.1177/1088868308316892>
- Hammack, P. L. (2011). *Narrative and the politics of identity: The cultural psychology of Israeli and Palestinian youth*. Oxford University Press.
- Hammack, P. L., & Pilecki, A. (2012). Narrative as a Root Metaphor for Political Psychology. *Political Psychology*, 33(1), 75–103. JSTOR.
- Hammack, P. L., & Toolis, E. E. (2015). Putting the Social into Personal Identity: The Master Narrative as Root Metaphor for Psychological and Developmental Science. *Human Development*, 58(6), 350–364. JSTOR.
- Hammack, P., & Toolis, E. (2019). The dialogic Development of Personality. Narrative, Culture and the Study of Lives , cap. 27. In *Handbook of Personality Development* (pp. 465–486). Guilford Press.

- Hannerz, U., Neirrotti, S., Bagnasco, A., & Hannerz, U. (1998). *La complessità culturale: L'organizzazione sociale del significato*. Il Mulino.
- Harari, Y. N. (2017). *Da animali a dèi: Breve storia dell'umanità* (3. ed). Bompiani.
- Heine, S. J., & Buchtel, E. E. (2009). Personality: The Universal and the Culturally Specific. *Annual Review of Psychology*, *60*(1), 369–394.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.psych.60.110707.163655>
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010a). Most people are not WEIRD. *Nature*, *466*(7302), 29–29. <https://doi.org/10.1038/466029a>
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010b). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, *33*(2–3), 61–83.  
<https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>
- Herbst, D. P. G. (2015). What Happens When We Make a Distinction: An Elementary Introduction to Co-Genetic Logic. In *Development of Person-context Relations, Edited By Thomas A. Kindermann, Jaan Valsiner* (pp. 67–82).
- Hernandez, G., & Villamil, J. (2012, March 12). Asesinan a Agnes Torres, activista transgénero. *Revista Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2012/3/12/asesinan-agnes-torres-activista-transgenero-99916.html>
- Hershfield, H. E. (2011). Future self-continuity: How conceptions of the future self transform intertemporal choice: Hershfield. *Annals of the New York Academy of Sciences*, *1235*(1), 30–43. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2011.06201.x>
- Hillman, R. (2005). *Il ragazzo col vestito verde: Un viaggio in Medio Oriente in cerca dell'Isola delle Donne*. Giano.
- Hinton, D. E., & Lewis-Fernández, R. (2011). The cross-cultural validity of posttraumatic stress disorder: Implications for DSM-5. *Depression and Anxiety*, *28*(9), 783–801.  
<https://doi.org/10.1002/da.20753>
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. (1994). *L'invenzione della tradizione*.  
<https://opac.bncf.firenze.sbn.it/bncf-prod/resource?uri=MIL0215295>
- Hoffmeyer, J. (2007). Semiotic Scaffolding Of Living Systems. In M. Barbieri (Ed.), *Introduction to Biosemiotics* (pp. 149–166). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/1-4020-4814-9\\_6](https://doi.org/10.1007/1-4020-4814-9_6)
- Hompanera, R. A. (2017, October 26). *Eisteddfod del Chubut: Se realizó hoy la ceremonia del Gorsedd y Wladfa*. <https://www.trelew.gov.ar/eisteddfod-del-chubut-se-realizo-hoy-la-ceremonia-del-gorsedd-wladfa/>



- Hughes, W. (2015). *A orillas del Río Chubut en la Patagonia / Memorias de William M. Hughes*. El Regional.  
<https://legischubut.opac.com.ar/%2Fpergamino%2Fdocumento.php%3Fui%3D1%26recno%3D52287%26id%3DLEGISCHUBUT.1.52287>
- Hutteman, R., Hennecke, M., Orth, U., Reitz, A. K., & Specht, J. (2014). Developmental Tasks as a Framework to Study Personality Development in Adulthood and Old Age. *European Journal of Personality*, 28(3), 267–278. <https://doi.org/10.1002/per.1959>
- Ibarra, C. E. (2013). *Identity, Language and History in Chipilo: The Periodic (Re)Construction of a Veneto Community all'estero*.
- Ibarra, H. O. (2009). *Los Territorios Nacionales como instrumento de ocupación de la frontera interior*. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia.  
<https://cdsa.aacademica.org/000-008/106>
- Infobae. (2017). Ty Te Caerdydd: El día que Lady Di tomó el té en una encantadora finca de Chubut. *infobae*. <https://www.infobae.com/turismo/2017/08/31/ty-te-caerdydd-el-dia-que-lady-di-tomo-el-te-en-una-encantadora-finca-de-chubut/>
- Jakobson, R. (1989). *Lo sviluppo della semiotica e altri saggi* (2a. ed). Bompiani.
- Jakobson, R. (2002). *Saggi di linguistica generale* (Universale Economica). Feltrinelli.
- Ji, L.-J., Zhang, Z., & Nisbett, R. E. (2004). Is It Culture or Is It Language? Examination of Language Effects in Cross-Cultural Research on Categorization. *Journal of Personality and Social Psychology*, 87(1), 57–65. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.87.1.57>
- Jiménez Varea, J., & Pineda Cachero, A. (2009). Del estructuralismo al cognitivismo: Hacia un enfoque cientifista de la narratología. *AdMIRA-Análisis de Medios, Imágenes y Relatos Audiovisuales*, 1, 155–181. <https://doi.org/10.12795/AdMIRA.2009.01.10>
- Johnson, H. L. (2011). Click to Donate: Visual images, constructing victims and imagining the female refugee. *Third World Quarterly*, 32(6), 1015–1037.  
<https://doi.org/10.1080/01436597.2011.586235>
- Johnstone, B. (1990). *Stories, community, and place: Narratives from middle America*. Indiana University Press.
- Jones, E. E., & Harris, V. A. (1967). The attribution of attitudes. *Journal of Experimental Social Psychology*, 3(1), 1–24. [https://doi.org/10.1016/0022-1031\(67\)90034-0](https://doi.org/10.1016/0022-1031(67)90034-0)
- Jones, L. (1966). *Una nueva Gales en Sud América*.
- Josselson, R. (1987). *Finding herself: Pathways to identity development in women*. Jossey-Bass.

- Josselson, R. (2004). The hermeneutics of faith and the hermeneutics of suspicion. *Narrative Inquiry*, 14(1), 1–28. <https://doi.org/10.1075/ni.14.1.01jos>
- Josselson, R. (2019). Narrative, Identity and Identity Statuses; Reflections on the Kaleidoscopic Self, cap. 26. In *Handbook of Personality Development* (pp. 448–465). Guilford Press.
- Jovičić, J. (2018). Visual constructions of ‘refugeeness’ and portrayal of flight in German newspapers. In A. Hamburger, C. Hancheva, S. Ozcurumez, C. Scher, & B. Stanković (Eds.), *Forced Migration and Social Trauma* (1st ed., pp. 39–49). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429432415-6>
- Kächele, H. (2018). Inner emigration. In A. Hamburger, C. Hancheva, S. Ozcurumez, C. Scher, & B. Stanković (Eds.), *Forced Migration and Social Trauma* (1st ed., pp. 95–104). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429432415-12>
- Kahneman, D. (2003). A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality. *American Psychologist*, 58(9), 697–720. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.9.697>
- Kenyatta, J. (2008). *Facing Mount Kenya: The tribal life of the Gikuyu*. Recording for the Blind & Dyslexic.
- Kirmayer, L. J. (2007). Psychotherapy and the Cultural Concept of the Person. *Transcultural Psychiatry*, 44(2), 232–257. <https://doi.org/10.1177/1363461506070794>
- Kral, M. J. (2007). Psychology and anthropology: Intersubjectivity and epistemology in an interpretive cultural science. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 27–28(2–1), 257–275. <https://doi.org/10.1037/h0091296>
- Kroger, J. (1993). Identity and context: How the identity statuses choose their match. In *The narrative study of lives, Vol. 1*. (pp. 130–162). Sage Publications, Inc.
- Küey, L. (2015). Trauma and Migration: The Role of Stigma. In M. Schouler-Ocak (Ed.), *Trauma and Migration* (pp. 57–68). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1_5)
- Kumpfmüller, M. (2018). Political traumatisation and trauma-discourse. In A. Hamburger, C. Hancheva, S. Ozcurumez, C. Scher, & B. Stanković (Eds.), *Forced Migration and Social Trauma* (1st ed., pp. 18–27). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429432415-4>
- Laland, K. N. (2017). *Darwin’s unfinished symphony: How culture explains the evolution of the human mind*. Princeton University Press.
- Landis, D. (2011). Migration, Immigration, and Community: A Commentary1. *Psychosocial Intervention*, 20(3), 333–338. <https://doi.org/10.5093/in2011v20n3a10>

- Larrea, A. (2018). Cómo es Gaiman, el curioso pueblo galés de la Patagonia donde tomó el té Lady Di. *infobae*. <https://www.infobae.com/turismo/2018/09/16/como-es-gaiman-el-curioso-pueblo-gales-de-la-patagonia-donde-tomo-el-te-lady-di/>
- Lauro-Grotto, R., Salvatore, S., Gennaro, A., & Gelo, O. (2009). The Unbearable Dynamicity of Psychological Processes: Highlights of the Psychodynamic Theories. In J. Valsiner, P. C. M. Molenaar, M. C. D. P. Lyra, & N. Chaudhary (Eds.), *Dynamic Process Methodology in the Social and Developmental Sciences* (pp. 1–30). Springer US. [https://doi.org/10.1007/978-0-387-95922-1\\_1](https://doi.org/10.1007/978-0-387-95922-1_1)
- LeVine, R. A. (1973). *Culture, behaviour and personality*. Hutchinson.
- Levi-Strauss, C. (1955). The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428. <https://doi.org/10.2307/536768>
- Lévi-Strauss, C., & Caruso, P. (2015). *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore.
- Lévy-Bruhl, L. (2016). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Edition 1910). Hachette Livres BNF.
- Lidz, F. (2021, February 12). Was Stonehenge a ‘Secondhand’ Monument? *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2021/02/12/science/stonehenge-archaeology-wales-parker-pearson.html>
- Lieblich, A. (2014a). Narrating Your Life After 65 (or: To Tell or Not to Tell, That Is the Question): Narrating Your Life After 65 (or: To Tell or Not to Tell, That Is the Question). *New Directions for Child and Adolescent Development*, 2014(145), 71–83. <https://doi.org/10.1002/cad.20068>
- Lieblich, A. (2014b). *Narratives of positive aging: Seaside stories*. Oxford University Press.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., & Zilber, T. (1998). *Narrative research: Reading, analysis and interpretation*. Sage Publications.
- Lindblom, G. (1928). *Kamba Folklore: Tales of Animals. With linguistic, ethnographical and comparative notes.: Vol. 20:1*. Archives d’Etudes Orientales publiées par J.-A. Lundell.
- Llaven, Y. (2013, July 24). Pese a intimidaciones, empresaria reabre restaurante en Chipilo. *La Jornada*, 34.
- Lorenzetti, R. (Ed.). (2004). *Narrazione e identità: Aspetti cognitivi e interpersonali* (1. ed). GLF, Ed. Laterza.
- Lorusso, A. M. (2010). *Semiotica della cultura* (1. ed). Laterza.
- Lorusso, A. M. (2015). L’abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura. *Rivista Italiana Di Filosofia Del Linguaggio*, 0(2), 270–281.

- Lotman, J. (1977). Il testo e la struttura del pubblico. In *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura, a cura di S. Salvestroni* (pp. 191–198). Laterza.
- Lotman, J., & Clark, W. (2005). On the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 33(1), 205–226.
- Lotman, J. M. (1980). *Testo e contesto: Semiotica dell'arte e della cultura* (S. Salvestroni, Ed.). Laterza.
- Lotman, Yu. M., Uspensky, B. A., & Mihaychuk, G. (1978). On the Semiotic Mechanism of Culture. *New Literary History*, 9(2), 211. <https://doi.org/10.2307/468571>
- Lourenço, P., Basto, I., Cunha, C., & Bento, T. (2013). Dialogism in detail: Per Linell's *Rethinking language, mind, and world dialogically* and its potentials. *Culture & Psychology*, 19(3), 421–430. <https://doi.org/10.1177/1354067X12456715>
- Lublin, G., & Brooks, W. (2007). “The Eisteddfod of Chubut, or how the reinvention of a tradition has contributed to the preservation of a language and culture.” *Beyond Philology*, 245–259.
- Ma, V., & Schoeneman, T. J. (1997). Individualism Versus Collectivism: A Comparison of Kenyan and American Self-Concepts. *Basic and Applied Social Psychology*, 19(2), 261–273. [https://doi.org/10.1207/s15324834basp1902\\_7](https://doi.org/10.1207/s15324834basp1902_7)
- MacKay, C. J. (1984). The Veneto dialect of Chipilo, Mexico. *Texas Linguistic Forum*, 23, 123–133.
- Mackay, C. J. (1992). Language maintenance in Chipilo: A Veneto dialect in Mexico. *International Journal of the Sociology of Language*, 96(1). [https://www.academia.edu/19652691/Language\\_Maintenance\\_in\\_Chipilo\\_a\\_Veneto\\_dialect\\_in\\_Mexico](https://www.academia.edu/19652691/Language_Maintenance_in_Chipilo_a_Veneto_dialect_in_Mexico)
- MacKay, C. J. (1999). Dos casos de mantenimiento lingüístico en México. *Las Causas Sociales de La Desaparición y Mantenimiento de Las Lenguas En Las Américas. Anita Herzfeld and Yolanda Lastra (Eds.). Hermosillo, Sonora: Universidad de Sonora, Oficina de Publicaciones. Pp. 77-98.* [https://www.academia.edu/42692152/Dos\\_casos\\_de\\_mantenimiento\\_linguistico\\_en\\_Mexico](https://www.academia.edu/42692152/Dos_casos_de_mantenimiento_linguistico_en_Mexico)
- Mafera, G. (1958). Profilo fonetico-morfologico dei dialetti da Venezia a Belluno. *L'Italia Dialettale. Rivista Di Dialettologia Italiana*, 22, 131–184.
- Maier, S. R. (2015). Compassion Fatigue and the Elusive Quest for Journalistic Impact: A Content and Reader-Metrics Analysis Assessing Audience Response. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 92(3), 700–722. <https://doi.org/10.1177/1077699015599660>

- Malighetti, R. (2004). *Il quilombo di Frechal: Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi* (1. ed). R. Cortina.
- Mandelbrot, B. B. (1975). *Les objets fractals: Forme, hasard et dimension*. Flammarion.
- Manzotti, R. (2010). There are no Images (to be seen) or the fallacy of the intermediate entity. *APA Newsletters*, 9(2), 59–66.
- Marcato, G. (1981). *Parlarveneto / Gianna Marcato*. Edizioni del Riccio.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224–253.  
<https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224>
- Martínez Pizarro, J. (2005). *International migration in Latin America and the Caribbean: Facts and findings*. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/24888>
- Masuda, T., & Nisbett, R. E. (2001). Attending holistically versus analytically: Comparing the context sensitivity of Japanese and Americans. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(5), 922–934. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.5.922>
- Matte Blanco, I. (1998). *The unconscious as infinite sets: An essay in bi-logic* (Rev. ed). Karnac Books.
- Matthews, A., Roberts, F. E., & Matthews, A. (2004). *Crónica de la colonia galesa de la Patagonia*. Ed. Alfonsina.
- Maturana Romesín, H., & Varela, F. J. (2003). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*. Lumen.
- Maturana Romesín, H., & Varela G., F. (2004). *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: La organización de lo vivo* (6a. ed.). Universitaria.
- McAdam, D. P., & Manczak, E. (2015). Personality and the life story. In *APA handbook of personality and social psychology by Mikulincer, Shaver, Cooper, Larsen.: Vol. Volume 4: Personality Processes and Individual Differences* (pp. 425–446). American Psychological Association Press.
- McAdams, D. P. (1995). What Do We Know When We Know a Person? *Journal of Personality*, 63(3), 365–396. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1995.tb00500.x>
- McAdams, D. P. (2001). The Psychology of Life Stories. *Review of General Psychology*, 5(2), 100–122. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.5.2.100>
- McAdams, D. P. (2006). *The redemptive self: Stories Americans live by*. Oxford University Press.
- McAdams, D. P. (2015). *The art and science of personality development*. the Guilford press.

- McAdams, D. P., & Bowman, P. J. (2001). Narrating life's turning points: Redemption and contamination. In D. P. McAdams, R. Josselson, & A. Lieblich (Eds.), *Turns in the road: Narrative studies of lives in transition*. (pp. 3–34). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10410-001>
- McAdams, D. P., & Guo, J. (2017). The cultural shaping of life stories. In *The Praeger handbook of personality across cultures: Culture and characteristic adaptations, Vol. 2* (pp. 185–210). Praeger/ABC-CLIO.
- McAdams, D. P., Hoffman, B. J., Day, R., & Mansfield, E. D. (1996). Themes of Agency and Communion In Significant Autobiographical Scenes. *Journal of Personality*, *64*(2), 339–377. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1996.tb00514.x>
- McAdams, D. P., & McLean, K. C. (2013). Narrative Identity. *Current Directions in Psychological Science*, *22*(3), 233–238. <https://doi.org/10.1177/0963721413475622>
- McAdams, D. P., & Olson, B. D. (2010). Personality Development: Continuity and Change Over the Life Course. *Annual Review of Psychology*, *61*(1), 517–542. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.093008.100507>
- McAdams, D. P., & Pals, J. L. (2006). A new Big Five: Fundamental principles for an integrative science of personality. *American Psychologist*, *61*(3), 204–217. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.61.3.204>
- McAdams, D. P., Reynolds, J., Lewis, M., Patten, A. H., & Bowman, P. J. (2001). When Bad Things Turn Good and Good Things Turn Bad: Sequences of Redemption and Contamination in Life Narrative and their Relation to Psychosocial Adaptation in Midlife Adults and in Students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *27*(4), 474–485. <https://doi.org/10.1177/0146167201274008>
- McAdams, D. P., Shiner, R. L., & Tackett, J. L. (Eds.). (2019). *Handbook of personality development*. The Guilford Press.
- McIntosh, J. (2006). “Going Bush”: Black Magic, White Ambivalence and Boundaries of Belief in Postcolonial Kenya. *Journal of Religion in Africa*, *36*(3–4), 254–295. <https://doi.org/10.1163/157006606778941922>
- McLean, K. C., & Fournier, M. A. (2008). The content and processes of autobiographical reasoning in narrative identity. *Journal of Research in Personality*, *42*(3), 527–545. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2007.08.003>
- McLean, K. C., & Pasupathi, M. (Eds.). (2010). *Narrative Development in Adolescence*. Springer US. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-89825-4>

- McLean, K. C., & Syed, M. (2015). Personal, Master, and Alternative Narratives: An Integrative Framework for Understanding Identity Development in Context. *Human Development, 58*(6), 318–349. <https://doi.org/10.1159/000445817>
- McLean, K. C., Syed, M., Pasupathi, M., Adler, J. M., Dunlop, W. L., Drustrup, D., Fivush, R., Graci, M. E., Lilgendahl, J. P., Lodi-Smith, J., McAdams, D. P., & McCoy, T. P. (2020). The empirical structure of narrative identity: The initial Big Three. *Journal of Personality and Social Psychology, 119*(4), 920–944. <https://doi.org/10.1037/pspp0000247>
- Mead, G. H., Morris, C. W., Huebner, D. R., & Joas, H. (2015). *Mind, self, and society* (The definitive edition). University of Chicago Press.
- Meijer, D. K. F., & Geesink, H. J. H. (2017). Consciousness in the Universe is Scale Invariant and Implies an Event Horizon of the Human Brain. *NeuroQuantology, 15*(3). <https://doi.org/10.14704/nq.2017.15.3.1079>
- Mexican LGBT Activist Brutally Murdered. (2012, March 15). *HuffPost*. [https://www.huffpost.com/entry/agnes-hernandez-hate-crime-mexican-transgender-activist-brutally-murdered\\_n\\_1345867](https://www.huffpost.com/entry/agnes-hernandez-hate-crime-mexican-transgender-activist-brutally-murdered_n_1345867)
- Miller, N. N. (2012). *Encounters with witchcraft: Field notes from Africa*. State University of New York Press ; African-Caribbean Institute.
- Milroy, L. (1995). *Observing and analysing natural language: A critical account of sociolinguistic method* (2. repr). Blackwell.
- Modolo, V. E. (2016). Análisis histórico-demográfico de la inmigración en la Argentina del Centenario al Bicentenario. *Papeles de población, 22*(89), 201–222.
- Molina, A. de. (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana (Vol. 1 & 2)* | Tulane University Digital Library. <https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A19313>
- Montaigne, M. (2004). *The Complete Essays* (M. A. Screech, Trans.). Penguin.
- Moreno, F. P. (1982). *Viaje a la patagonia austral*.
- Murray, H. A. (1940). What should psychologists do about psychoanalysis? *The Journal of Abnormal and Social Psychology, 35*(2), 150–175. <https://doi.org/10.1037/h0060130>
- Murray, H. A., & Harvard University (Eds.). (2008). *Explorations in personality* (70th anniversary ed). Oxford University Press.
- Musio, G. (2009). *Il neurone culturale*. Edizioni Altravista. <https://www.edizionaltravista.com/il-neurone-culturale-gavino-musio.html>
- Nash, G. (2021). Welsh Chapels in Patagonia. *Welsh Chapels*. <https://welshchapels.wales/welsh-chapels/welsh-chapels-in-patagonia/>

- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2019). Revisiting the African Renaissance. In S. J. Ndlovu-Gatsheni, *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.720>
- Nelson, K. (1989). *Narratives from the crib*. (pp. viii, 350). Harvard University Press.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. (2009). *Something torn and new: An African renaissance*. BasicCivitas Books.
- Nietzsche, F. W. (2015). *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Adelphi.
- Nisbett, R. E. (2003). *The geography of thought: How Asians and Westerners think differently ... and why* (1. Free Press trade paperback ed., [Nachdr.]). Free Press.
- Norenzayan, A., Choi, I., & Nisbett, R. E. (2002). Cultural Similarities and Differences in Social Inference: Evidence from Behavioral Predictions and Lay Theories of Behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(1), 109–120.  
<https://doi.org/10.1177/0146167202281010>
- Ortiz López, L. A., & Lacorte, M. (Eds.). (2005). *Contactos y contextos lingüísticos: El español en los Estados Unidos y en contacto con otras lenguas*. Iberoamericana ; Vervuert.
- Pacecca, M. I., & Courtis, C. (2008). *Inmigración contemporánea en Argentina: Dinámicas y políticas*. Naciones Unidas, Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (DELADE), Div. de Población de la CEPAL.
- Pagnotta, C. (2014). Latin American migration within the continent between 1980 and 2000: A historical perspective. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.  
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67174>
- Palczewski, C. H. (2005). The Male Madonna and the Feminine Uncle Sam: Visual Argument, Icons, and Ideographs in 1909 Anti-Woman Suffrage Postcards. *Quarterly Journal of Speech*, 91(4), 365–394. <https://doi.org/10.1080/00335630500488325>
- Panikkar, R. (2007). *Lo spirito della parola*. Bollati Boringhieri.
- Pantelidou, S., & Craig, T. K. J. (2006). Culture shock and social support: A survey in Greek migrant students. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 41(10), 777–781.  
<https://doi.org/10.1007/s00127-006-0096-5>
- Paolucci, C. (2010). *Strutturalismo e interpretazione: Ambizioni per una semiotica "minore"* (1. ed. Studi Bompiani). Bompiani.
- Pasupathi, M., McLean, K. C., & Weeks, T. (2009). To Tell or Not to Tell: Disclosure and the Narrative Self. *Journal of Personality*, 77(1), 89–124. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2008.00539.x>



- Pearson, M. P., Pollard, J., Richards, C., Welham, K., Kinnaird, T., Shaw, D., Simmons, E., Stanford, A., Bevins, R., Ixer, R., Ruggles, C., Rylatt, J., & Edinborough, K. (2021). The original Stonehenge? A dismantled stone circle in the Preseli Hills of west Wales. *Antiquity*, 95(379), 85–103. <https://doi.org/10.15184/aqy.2020.239>
- Pedersen, D. (2015). Rethinking Trauma as a Global Challenge. In M. Schouler-Ocak (Ed.), *Trauma and Migration* (pp. 9–31). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1_2)
- Peirce, C. S., Hartshorne, C., Weiss, P., & Peirce, C. S. (1985). *Principles of philosophy: Two volumes in one* (5. [printing]). Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Perez Corona, F. (2017, July 30). Puebla, arena de disputa violenta; primer semestre, 409 homicidios. *Excélsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/07/30/1178628>
- Perini, F. (2022, February 5). “La svolta culturale. Come è cambiata la pratica storiografica” di Sorba e Mazzini. *Pandora Rivista*. <https://www.pandorarivista.it/articoli/la-svolta-culturale-come-e-cambiata-la-pratica-storiografica-di-sorba-e-mazzini/>
- Pranka, M. (2018). Biographical disruption and factors facilitating overcoming it. *SHS Web of Conferences*, 51, 03007. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20185103007>
- Prawat, R. S. (1999). Social constructivism and the process-content distinction as viewed by Vygotsky and the pragmatists. *Mind, Culture, and Activity*, 6(4), 255–273. <https://doi.org/10.1080/10749039909524731>
- Qureshi, A., Falgàs Bagué, I., Ghali, K., & Collazos, F. (2015). Cultural Competence in Trauma. In M. Schouler-Ocak (Ed.), *Trauma and Migration* (pp. 159–175). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1_11)
- Rabasa, E. (1987). *La evolución histórica de México*. Editorial Porrúa México.
- Radoja, Ž. (2018). : Reporting on refugees and migrants in Europe. In *Forced Migration and Social Trauma*. Routledge.
- Rangel, X. (2012, March 12). Asesinan a activista transexual en Puebla. *El Universal*. <https://archivo.eluniversal.com.mx/notas/835306.html>
- Remotti, F. (2021). *Contro l'identità* (9. edizione). GLF editori Laterza.
- Remotti, Francesco. (2013). *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Laterza.
- Reuters. (2021, June 9). Uproar after Argentina president says ‘Brazilians came from the jungle.’ *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2021/jun/09/argentina-president-comments-uproar>

- Rivas, A. (2014, October 6). Encuentran cadáver de taxista en Chipilo. *Diario Cambio*. <https://www.s://www.diariocambio.com.mx/2014/secciones/codigo-rojo/item/170920-encuentran-cadaver-de-taxista-en-chipilo>
- Rivista Studio. (2019, April 24). Chi ha detto «Un pesce non sa nulla dell'acqua in cui nuota»? *Rivista Studio*. <https://www.rivistastudio.com/giuseppe-conte-discorso/>
- Rosenberg, K. R. (1992). The evolution of modern human childbirth. *American Journal of Physical Anthropology*, 35(S15), 89–124. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330350605>
- Roszak, T., Gomes, M. E., & Kanner, A. D. (Eds.). (1995). *Ecopsychology—Restoring the earth, healing the mind*. Sierra Club Books.
- Rousseau, C. (2002). The Complexity of Determining Refugeehood: A Multidisciplinary Analysis of the Decision-making Process of the Canadian Immigration and Refugee Board. *Journal of Refugee Studies*, 15(1), 43–70. <https://doi.org/10.1093/jrs/15.1.43>
- Ruffini, M. E. (2019). *Perspectivas y enfoques de un campo en construcción: La historiografía sobre la prensa patagónica (1878-1955)*.
- Saboldelli, C. (2014). *Háblame de amor, cacique (Modesto Inacayal, el último de los grandes tehuelches)*. Uno Entre Rios. <https://www.unoentrerios.com.ar/a-fondo/hablame-amor-cacique-modesto-inacayal-el-ultimo-los-grandes-tehuelches-n925704.html>
- Salvatore, S. (2013). The reciprocal inherency of self and context. Notes for a semiotic model of the constitution of experience. *Interacções*, vol. 9 n.º 24 (2013): The semiotic construction of Self. <https://doi.org/10.25755/INT.2840>
- Salvatore, S., De Luca Picione, R., Cozzolino, M., Bochicchio, V., & Palmieri, A. (2022). The Role of Affective Sensemaking in the Constitution of Experience. The Affective Pertinentization Model (APER). *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 56(1), 114–132. <https://doi.org/10.1007/s12124-020-09590-9>
- Salvatore, S., & Freda, M. F. (2011). Affect, unconscious and sensemaking. A psychodynamic, semiotic and dialogic model. *New Ideas in Psychology*, 29(2), 119–135. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2010.06.001>
- Salvatore, S., Valsiner, J., & Veltri, G. A. (2019). The Theoretical and Methodological Framework. Semiotic Cultural Psychology, Symbolic Universes and Lines of Semiotic Forces. In S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, J. Valsiner, & G. A. Veltri (Eds.), *Symbolic Universes in Time of (Post)Crisis* (pp. 25–49). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-19497-0\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-030-19497-0_2)
- Savarino, F. (2000). Una scuola.... *Punto Di Incontro. Giornale Della Società Civile Italiana in Messico*.

- Savarino, F. (2002). Bajo el signo del Littorio: La comunidad italiana en México y el fascismo (1924-1941). *Revista Mexicana de Sociología*, 64 (2).
- Savarino, F. (2006). Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943). *Revista Cuicuilco*, 13, núm. 36, enero-abril, 2006, 277–291.
- Savarino, F., & Cisneros, C. (2008). Aguilas y fascios. El viaje de Mario Apellius a Mexico (1928). In *Narrativas errantes. Historia y literatura de literatura de viaje en México y desde México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara (pp. 35–49).
- Schiff, B., Noy, C., & Cohler, B. J. (2001). Collected Stories in the Life Narratives of Holocaust Survivors. *Narrative Inquiry*, 11(1), 159–193.  
<https://doi.org/10.1075/ni.11.1.07sch>
- Schiff, B., Skillingsstead, H., Archibald, O., Arasim, A., & Peterson, J. (2006). Consistency and change in the repeated narratives of Holocaust survivors. *Narrative Inquiry*, 16(2), 349–377. <https://doi.org/10.1075/ni.16.2.07sch>
- Sedikides, C., Gaertner, L., & O’Mara, E. M. (2011). Individual Self, Relational Self, Collective Self: Hierarchical Ordering of the Tripartite Self. *Psychological Studies*, 56(1), 98–107. <https://doi.org/10.1007/s12646-011-0059-0>
- Serrao, P. (2021). Los estudios históricos sobre la educación de los italianos en la Argentina. Temas, abordajes y algunas propuestas. *Revista Mexicana de Historia de La Educación*, 9(17), 69–93. <https://doi.org/10.29351/rmhe.v9i17.286>
- Shimizu, H., & LeVine, R. A. (2001). *Japanese frames of mind: Cultural perspectives on human development*. (pp. xxii, 277). Cambridge University Press.
- Shneidman, E., Barron, F., Sanford, N., Smith, M. B., Tomkins, S., & Tyler, L. (1982). Aspects of the Personological System of Henry A. Murray. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 8(4), 604–623. <https://doi.org/10.1177/0146167282084003>
- Sini, C. (2004). *Raccontare il mondo: Filosofia e cosmologia*. Jaca book.
- Slobodskaya, H. R. (2019). Culture, Context and the Development of Traits, cap. 13. In *Handbook of Personality Development*, McAdams, Shiner, Tackett (pp. 221–237).
- Sorba, C., & Mazzini, F. (Eds.). (2021). *La svolta culturale: Come è cambiata la pratica storiografica* (Prima edizione). GLF editori Laterza.
- Stagner, R. (1961). *Psychology of Personality Ed 3rd.pdf*.  
<http://125.22.75.155:8080/view/web/viewer.html?file=/bitstream/123456789/11004/1/Psychology%20of%20Personality%20Ed%203rd.pdf>

- Stetsenko, A., & Arievitch, I. M. (2004). The Self in Cultural-Historical Activity Theory: Reclaiming the Unity of Social and Individual Dimensions of Human Development. *Theory & Psychology, 14*(4), 475–503. <https://doi.org/10.1177/0959354304044921>
- Stier, A., & Hinshaw, S. P. (2007). Explicit and implicit stigma against individuals with mental illness. *Australian Psychologist, 42*(2), 106–117. <https://doi.org/10.1080/00050060701280599>
- Strelakova-Hughes, E., & Wang, X. C. (2017). Intercultural Experiential Continuum: A Case Study of Early Childhood Teachers Working with Refugee Children. *Journal of Early Childhood Education Research, 6*.
- Suarez, J. A. (1983). *The Mesoamerican Indian Languages* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554445>
- Suizzo, M.-A. (2007). Parents' Goals and Values for Children: Dimensions of Independence and Interdependence Across Four U.S. Ethnic Groups. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 38*(4), 506–530. <https://doi.org/10.1177/0022022107302365>
- Szczepanik, M. (2016). The 'Good' and 'Bad' Refugees? Imagined Refugeehood(s) in the Media Coverage of the Migration Crisis. *Journal of Identity and Migration Studies, 10*, 23–33.
- Szörényi, A. (2006). The images speak for themselves? Reading refugee coffee-table books. *Visual Studies, 21*(1), 24–41. <https://doi.org/10.1080/14725860600613188>
- Taeko, T. (2014). The complexity of literacy in Kenya: Narrative analysis of Maasai women's experiences. *Compare: A Journal of Comparative and International Education, 44*(5), 826–844. <https://doi.org/10.1080/03057925.2013.806163>
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In *The Social Psychology of intergroup relations*, by William Austin, Stephen Worchel (pp. 7–24). Rowman & Littlefield Publishers.
- Tardif, T. (1996). Nouns are not always learned before verbs: Evidence from Mandarin speakers' early vocabularies. *Developmental Psychology, 32*(3), 492–504. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.32.3.492>
- Taves, A. (2011). *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things* (Second printing, and first paperback printing). Princeton University Press.
- Taylor, S. E. (1991). Asymmetrical effects of positive and negative events: The mobilization-minimization hypothesis. *Psychological Bulletin, 110*(1), 67–85. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.110.1.67>

- TÉLAM. (2015, July 20). *Chubut y el País de Gales celebraron los 150 años de la llegada de los galeses a la Argentina*. <https://www.telam.com.ar/notas/201507/114372-chubut-y-el-pais-de-gales-celebraron-los-150-anos-de-la-llegada-de-los-galeses-a-la-argentina.html>
- Thomson, B. (1894). *South Sea Yarns*. W. Blackwood and Sons.
- Thorndyke, P. W. (1977). Cognitive structures in comprehension and memory of narrative discourse. *Cognitive Psychology*, 9(1), 77–110. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(77\)90005-6](https://doi.org/10.1016/0010-0285(77)90005-6)
- Thorne, A., McLean, K. C., & Lawrence, A. M. (2004). When Remembering Is Not Enough: Reflecting on Self-Defining Memories in Late Adolescence. *Journal of Personality*, 72(3), 513–542. <https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00271.x>
- Todorov, T., & Crovetto, P. L. (2005). *La conquista dell’America: Il problema dell’altro*. Einaudi.
- Ursini, F., & Sartor, M. (1983). *Cent’anni di emigrazione: Una comunita veneta sugli altipiani del Messico / Mario Sartor, Flavia Ursini*. a cura degli A.
- Valsiner, J. (1997). *Culture and the development of children’s action: A theory of human development* (2nd ed). John Wiley & Sons.
- Valsiner, J. (2002). Forms of Dialogical Relations and Semiotic Autoregulation within the Self. *Theory & Psychology*, 12(2), 251–265. <https://doi.org/10.1177/0959354302012002633>
- Valsiner, J., & Rosa, A. (Eds.). (2001). *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611162>
- Vanden Poel, L., & Hermans, D. (2019). Narrative Coherence and Identity: Associations With Psychological Well-Being and Internalizing Symptoms. *Frontiers in Psychology*, 10, 1171. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01171>
- Varela, F. G., Maturana, H. R., & Uribe, R. (1974). Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems*, 5(4), 187–196. [https://doi.org/10.1016/0303-2647\(74\)90031-8](https://doi.org/10.1016/0303-2647(74)90031-8)
- Velázquez, E. (2016, March 13). *Asesino de Agnes regresó a Chipilo, cuatro años después de su crimen*. <https://www.periodicocentral.mx/2015/nota-roja/asesino-de-agnes-regreso-a-chipilo-cuatro-anos-despues-de-su-crimen>
- Ventriglio, A., & Bhugra, D. (2015). Migration, Trauma and Resilience. In M. Schouler-Ocak (Ed.), *Trauma and Migration* (pp. 69–79). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-319-17335-1_6)

- Vice, S. (2003). Literature and the Narrative Self. *Philosophy*, 78(1), 93–108.  
<https://doi.org/10.1017/S0031819103000068>
- Watanabe, M. E. (1998). *Styles of reasoning in japan and the united states: Logic of education in two cultures*. UMI, Ann Arbor, Mich. e.
- Werner, A. (1933). Doctors, Prophets, and Witches, Chapter XVI. In *Myths and Legends of the Bantu*.
- Wertheim Margaret. (2018, March 30). Review | How quantum mechanics defies our sense of logic. *Washington Post*. [https://www.washingtonpost.com/outlook/how-quantum-mechanics-defies-our-sense-of-logic/2018/03/30/168863c2-1735-11e8-8b08-027a6ccb38eb\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/outlook/how-quantum-mechanics-defies-our-sense-of-logic/2018/03/30/168863c2-1735-11e8-8b08-027a6ccb38eb_story.html)
- Williams, G. (2017). La relación entre indígenas y galeses en Chubut: Representaciones y reproducciones de una memoria histórica “feliz.” *Cuadernos Del ICIC*.  
[https://www.academia.edu/37817421/La\\_relaci%C3%B3n\\_entre\\_ind%C3%ADgenas\\_y\\_galeses\\_en\\_Chubut\\_representaciones\\_y\\_reproducciones\\_de\\_una\\_memoria\\_hist%C3%B3rica\\_feliz](https://www.academia.edu/37817421/La_relaci%C3%B3n_entre_ind%C3%ADgenas_y_galeses_en_Chubut_representaciones_y_reproducciones_de_una_memoria_hist%C3%B3rica_feliz)
- Wilson, J. P., & Tang, C. S. (2007). *Cross-cultural assessment of psychological trauma and PTSD*. Springer.
- Winter, D. G., John, O. P., Stewart, A. J., Klohnen, E. C., & Duncan, L. E. (1998). Traits and motives: Toward an integration of two traditions in personality research. *Psychological Review*, 105(2), 230–250. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.105.2.230>
- Wrosch, C., Heckhausen, J., & Lachman, M. E. (2000). Primary and secondary control strategies for managing health and financial stress across adulthood. *Psychology and Aging*, 15(3), 387–399. <https://doi.org/10.1037/0882-7974.15.3.387>
- Yamaguchi, S., & Ariizumi, Y. (2006). Close Interpersonal Relationships among Japanese, Amae as Distinguished from Attachment and Dependence, cap. 7. In *Indigenous and Cultural Psychology by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang* (pp. 163–174). Springer.
- Zago Bronca, J. A., & Secco, G. (2004). *Grandi e Grosi da Chipilo. Los cuah'tatarame de Chipiloc: L'odissea di una comunità*. Comune di Segusino.
- Zilber, T. B., Tuval-Mashiach, R., & Lieblich, A. (2008). The Embedded Narrative: Navigating Through Multiple Contexts. *Qualitative Inquiry*, 14(6), 1047–1069.  
<https://doi.org/10.1177/1077800408321616>
- Zilli Manica, J. B. (1981). *Italianos en México: Documentos para la historia de los colonos italianos en México*. Ediciones San José.



## Ringraziamenti

Alle professoresse Corina Courtis, Zulma Araya e Annamaria Lorusso, ai membri dell'Associazione di San David, in particolare a Daniel e Norw Hughes, agli abitanti di Chipilo e a coloro che hanno creduto nella mia ricerca: il vostro aiuto avrebbe meritato un esito finale più completo ed accurato.

A coloro che mi sono stati accanto e ci sono sempre stati nonostante tutto, nonostante le difficoltà di questi anni: le vostre parole gentili, i vostri consigli o la vostra semplice presenza sono stati più importanti di qualsiasi risultato formale.

*“Pëtr Ignatevic è un grande lavoratore, modesto, ma non troppo intelligente: ha circa 35 anni ed è calvo e con la pancia. Lavora dalla mattina alla sera, legge molto, ricorda bene tutto, e per questo è un angelo; per il resto, però, è una bestia da soma, o, come si dice, una pietra istruita. La bestia da soma si differenzia dall'uomo ingegnoso per queste cose: non va più in là del suo naso, è decisamente specializzato in una cosa sola, al di là di questa è un grande ingenuo (...) Il suo futuro lo vedo chiaramente: nella sua vita preparerà migliaia di soluzioni, farà migliaia di relazioni precise, farà una decina di traduzioni diligenti ma non inventerà certamente la polvere. Bisogna essere fantasiosi per fare questo, avere inventiva, cose che Pëtr Ignatevic non ha minimamente. In breve, nel campo della scienza è un operaio, non uno scienziato”*

*(Una storia noiosa, Anton Chekhov, Racconti, p. 107).*