

Emozioni, luoghi e parole. Senso di appartenenza e meccanica emozionale, tra cultura del territorio ed evoluzione del linguaggio.

Giovanni Spagna

Emotions, places and words. Sense of belonging and emotional mechanics, between local culture and language evolution. *This article enquires into the association between emotions, culture and languages by providing an analysis that has two reading keys. The first will refer to the individual-territory relationship, at the time of examining both the creation and development of the emotional-social binding structure by means of socio-historical as well as anthropological orientations. We will explore the building phase of a sense of identity, which brings each subject to the places of origin, emotionally and cognitively. The second reading key will concern the study of new words, which actually exist in other languages to define apparently inexplicable emotional reactions. The entry of these terms into the common language structure would demonstrate both the evolution of communication keys in the current post-global society and the possibility of adopting them to reduce the interpretative complexity and emotional difficulties in the individual/society relationship. In the conclusion, we surmise a relationship between the two objects of analyses, which is meant to improve one's interpretation and understanding of emotional dynamics from a socio-communicative perspective.*

Keywords: culture, territory, emotions, identity, new words.

Introduzione

La cultura dell'appartenenza, come strumento di costruzione identitaria, potrebbe inquadrarsi in una visione pluridisciplinare che, dalla sociologia all'antropologia culturale, dalla storia alla geografia, costituisce mezzo cui ogni individuo, consapevolmente o meno, ricorre per creare il suo Sé e includersi in uno spazio geo-sociale ben definito. Tale dinamica di identificazione si elabora grazie all'organizzazione personale, lavorativa, familiare, ludica, ma anche attraverso l'inserimento in un determinato gruppo sociale o il vivere in un determinato paese, nell'edificazione di quel sentimento di inclusione, di consapevolezza del proprio valore personale in quel luogo. Questo insieme elaborato di azioni diviene possibile, secondo Bruner, anche grazie all'apprendimento e all'uso del linguaggio, che non soltanto diviene incisivo per lo sviluppo cognitivo dell'individuo ma che, già in tenera età, influisce sul modo di ragionare tipico della cultura di appartenenza. Partendo da queste premesse, in questo contributo si tenterà, quindi, attraverso un approccio multidisciplinare, di elaborare una progressiva riduzione di complessità, al fine di comprendere

l'articolazione di una fenomenologia concatenata che, nella sua apparente spontaneità e semplicità aptica, in realtà cela una complessa e capillare struttura interpretativa. Le discipline prese in considerazione, nella visione particolare di ognuno degli autori citati, saranno strumento di analisi dei vari punti esaminati i quali, una volta connessi tra loro, porteranno all'obiettivo prefissato.

Sul tema in analisi, gli studi condotti dalle varie correnti di pensiero hanno costituito, come sostiene Guidicini,

una crescente letteratura che si muove in questa direzione, attraverso la quale prende voce e riconoscimento tutto quell'insieme di situazioni nelle quali i singoli si trovano coinvolti e che diventano realtà di appartenenza (Guidicini 2003, p. 27),

dalla quale sembra scaturire la nascita di quel *sensò di comunità*, di cui una definizione chiara è stata fornita da Sarason:

la percezione della similarità con gli altri, una riconosciuta interdipendenza, una disponibilità a mantenere quest'interdipendenza offrendo o facendo per altri ciò che ci si aspetta da loro, la sensazione di appartenenza ad una struttura pienamente affidabile e stabile (Sarason 1974, p. 157).

Esaminando la definizione possiamo mettere, innanzitutto, in evidenza quelli che sembrano esserne i portanti, fornendo un'ipotetica spiegazione:

- similarità, in cui l'individuo si sente *come* gli altri;
- interdipendenza, in cui l'individuo si sente *da e per* gli altri;
- appartenenza, in cui l'individuo si sente *con* gli altri,

e poi considerare un'ulteriore e più articolata spiegazione, fornita da McMillan e Chavis (1986). Essi hanno proposto un modello teorico finalizzato a costruire uno strumento di rilevazione empirica, basato su quattro punti fondamentali: definizioni chiare ed esplicite, adattamento a tutte le componenti che si possono identificare, intento di far percepire i fondamenti del senso di comunità, come l'accoglienza e l'intimità, spiegare al meglio la persistenza e lo sviluppo del concetto.

We propose four criteria for a definition and theory of sense of community. First, the definition needs to be explicit and clear; second, it should be concrete, its parts identifiable; third, it needs to represent the warmth and intimacy implicit in the term; and, finally, it needs to provide a dynamic description of the development and maintenance of the experience. (McMillan e Chavis 1986, p. 6).

Inoltre, in linea con quanto aveva già fatto Sarason, McMillan e Chavis definiscono una visione di senso di comunità adattabile a tutti i tipi di comunità, visto che, a loro avviso, le comunità sono tutto ciò per cui gli individui provano senso di comunità, superando similitudine, interdipendenza ed appartenenza. Spiegano quindi, sia il concetto di senso di comunità, che

has four elements. The first element is membership. Membership is the feeling of belonging or of sharing a sense of personal relatedness. The second element is influence, a sense of mattering, of making a difference to a group and of the group mattering to its members. The third element is reinforcement: integration and fulfillment of needs. This is the feeling that members' needs will be met by the resources received through their membership in the group. The last element is shared emotional connection, the commitment and belief that members have shared and will share history, common places, time together, and similar experiences (ivi, p. 9),

che il concetto di appartenenza, specificando che

membership is a feeling that one has invested part of oneself to become a member and therefore has a right to belong [...]. It is a feeling of belonging, of being a part [...]. Membership has boundaries; this means that there are people who belong and people who do not. The boundaries provide members with the emotional safety necessary for needs and feelings to be exposed and for intimacy to develop [...] (ibidem).

Sembra pacifico affermare, pertanto, che l'adesione ad una comunità e, attraverso essa, il sentirsi parte di un gruppo che condivide cultura, stili di vita, costumi e credenze, diventi necessaria allo sviluppo sociale e psicologico dell'individuo, tanto da poterla considerare un vero e proprio *bisogno*.

La prima proposta di studio, in tal senso, fu formulata tra il 1943 e il 1954, dallo psicologo statunitense Abraham Maslow, che sviluppò il concetto di *Hierarchy of Needs*, poi diffuso attraverso *Motivation and Personality*, pubblicato nel 1954. Utilizzando uno schema a piramide, Maslow indicò cinque differenti livelli, da quelli più elementari, vitali per l'individuo, a quelli più complessi, che attingono alla sfera sociale. Secondo lo studioso, l'individuo raggiunge il successo personale attraverso la soddisfazione progressiva dei vari livelli di bisogno.



Come si può notare, l'appartenenza si trova esattamente al centro della scala dei bisogni, quasi fosse un *link* di tra i bisogni primordiali e quelli sociali, la cui importanza fisiologica si può ritenere fondamentale, se collegata alla sensazione di conforto contestuale che la stessa dona, al sopimento della solitudine, all'identificazione quotidiana di fatti e situazioni comuni.

Per chiarire ulteriormente il concetto, può giovare prendere in esame la ricerca compiuta, nel 1995, dagli psicologi statunitensi Baumeister e Leary. Essi, in un articolo intitolato *The Need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation*, hanno stabilito che l'ipotesi di appartenenza (*belongingness hypothesis*) porta gli individui a creare relazioni sociali polivalenti e il più possibile durevoli, cercando, allo stesso tempo, di preservare al meglio quelle preesistenti.

A hypothesized need to form and maintain strong, stable interpersonal relationships is evaluated in light of the empirical literature. The need is for frequent,

nonaversive interactions within an ongoing relational bond. Consistent with the belongingness hypothesis, people form social attachments readily under most conditions and resist the dissolution of existing bonds. Belongingness appears to have multiple and strong effects on emotional patterns and on cognitive processes. Lack of attachments is linked to a variety of ill effects on health, adjustment, and well-being. Other evidence, such as that concerning satiation, substitution, and behavioral consequences, is likewise consistent with the hypothesized motivation. Several seeming counterexamples turned out not to disconfirm the hypothesis. Existing evidence supports the hypothesis that the need to belong is a powerful, fundamental, and extremely pervasive motivation. (Baumeister e Leary 1995, p. 497).

Da tale ipotesi si potrebbe proiettare una duplice visione:

a) in senso quantitativo, in cui l'ipotesi di appartenenza consideri un certo numero di collegamenti sociali, numero che deve considerarsi superiore ad uno;

b) in senso qualitativo, in cui gli stessi collegamenti vengono considerati non solo numericamente, ma anche in base alla loro stabilità e validità.

All'appartenenza/bisogno potrebbero essere collegati, inoltre, due aspetti: la partecipazione e l'associazione.

Nel primo caso, il riferimento è ad una partecipazione attiva nel contesto sociale in cui viviamo, senza la quale sarebbe difficile sperimentare il senso di appartenenza. Nel secondo caso, la creazione di collegamenti con gli altri fungerebbe da elemento collante col gruppo sociale di riferimento. Il risultato di tali dinamiche sarebbe la creazione del Sé: attraverso accettazione e condivisione, dalla famiglia alla società, l'individuo si identifica nella cultura e nel sistema valoriale dell'aggregato sociale di cui fa parte, realizzandosi ed includendosi in esso, sia come *io* che come *noi* e, contemporaneamente, evitando il fenomeno dell'esclusione sociale che, secondo Baumeister e Leary, si ripercuoterebbe negativamente sulla salute e sull'equilibrio psico-sociale dell'individuo.

1. Una visione socio-sistemica.

Nell'ambito delle scienze sociali, definire la nozione di appartenenza diventa difficile dal punto di vista dell'unicità, perché ogni disciplina di

riferimento fornisce una sua definizione specifica, sia relativamente ai temi affrontati che ai rispettivi punti di vista.

Al fine di trarne un beneficio sul piano concettuale, può dunque risultare utile tentare una sistematizzazione dei suoi significati identificandone i rispettivi contesti d'uso. Il termine appartenenza è adoperato in primo luogo per indicare l'afferenza di un individuo ad una qualsiasi collettività definibile sulla base di un qualche criterio sociale, culturale, giuridico o territoriale. Può trattarsi di un gruppo, un'associazione, una comunità, una categoria socio-professionale, un ceto o una classe sociale. In questa prima accezione [...] il termine appartenenza è utilizzato per indicare una condizione di inclusione di un individuo in una collettività o il suo riconoscimento in quanto membro di essa. [...] . In una seconda accezione, strettamente connessa alla prima, al termine appartenenza si ricorre per descrivere un sentimento identitario che è espressione di un'adesione – di natura culturale, ideologica o affettiva – ai contenuti distintivi e fondanti di una collettività. Parlare di appartenenza in questa accezione significa cioè riferirsi a quel processo di identificazione dei singoli individui con la collettività di cui essi sentono di far parte [...]. Nell'ultima accezione che qui proponiamo di distinguere, il termine appartenenza è infine utilizzato per descrivere un bisogno psicologico fondamentale dell'uomo che si manifesta fin dall'infanzia e dalla cui soddisfazione dipende il proprio equilibrio emotivo, l'autostima ed i processi motivazionali [...] In quest'accezione il termine rinvia sia a quella dimensione che ha a che fare con il bisogno del prendersi cura dell'altro, sia a quella dimensione che attiene al sentirsi oggetto della/ o affidarsi alla/ cura dell'altro. Ci si riferisce cioè ad un bisogno che trova espressione in quei legami di tipo affettivo ed emotivo [...], quali le relazioni che si stabiliscono tra i partner di una coppia, tra genitori e figli, tra fratelli, tra amici, tra maestri ed allievi. (De Rose 2018-2019, pp. 11-12).

De Rose cerca di interpretare e ridurre di complessità il fenomeno, con una spiegazione che, facendo riferimento a spazi sociali ben definiti e di dimensioni ridotte, quali possono essere la famiglia, il gruppo dei pari, il proprio luogo di origine e le tradizioni legate ad esso, si potrebbe ricondurre al lavoro probabilmente più noto di Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società*). Pur risalente al 1878, l'opera costituisce, nella sua straordinaria attualità, un tentativo di superamento della teoria storico-organicistica e di quella contrattualista, utilizzando il modello dicotomico, di cui essa porta il titolo, al fine di comprendere meglio la trasformazione sociale.

Tönnies descrisse i primi tipi di società come *gemeinschaftlich*, basati sulle relazioni personali e vincoli affettivi. La società moderna è più *gesellschaftlich*, nel

senso che sono più frequenti le relazioni di tipo interpersonale (Baert, Da Silva 2010, p. 66).

In questo modo si individuano due variabili dell'organizzazione sociale: la comunità (Gemeinschaft) e la società (Gesellschaft). La prima costituisce l'espressione del senso di appartenenza, che si manifesta nell'interazione condivisa nel gruppo, cementata in una convivenza radicata, duratura e ristretta. In tali dinamiche, secondo Tönnies, la comunità assume, attraverso la condivisione familiare, i rapporti tra coniugi, tra genitori e figli, prima, e i rapporti di amicizia e vicinato, poi, la sua forma embrionale. Le caratteristiche di tale forma sono praticamente le basi della tradizione e della cultura di appartenenza. Abitudini, linguaggio, vissuti e memorie comuni, tradizioni, legami di sangue, di luogo, di spirito, il tutto tenuto strettamente da sentimenti come affettività, condivisione, gratitudine, intimità, riconoscenza, costituiscono dei costrutti organici, nei quali i componenti si sentono uniti permanentemente dalla similarità e dalla quasi assoluta sicurezza dell'ammortamento delle disuguaglianze. Tali sentimenti e senso di appartenenza risulterebbero, invece impossibili, nella società, dove gli individui vivono separati, ognuno per suo conto e in rapporto di reciproca costante tensione. I sentimenti di condivisione e gratitudine vengono sostituiti con l'utilitarismo del rapporto di scambio, dalla ricerca del vantaggio personale, dalla disempatia e dal distacco emotivo. Per tali ragioni, l'idea di comunità per Tönnies è quella di un organismo *vivente*, mentre la società risulta essere un organismo *meccanico*.

Le volontà umane si trovano tra loro in relazioni molteplici; e ognuna di tali relazioni costituisce un'azione reciproca [...]. Queste azioni sono però di natura tale che tendono alla conservazione o alla distruzione dell'altra volontà o dell'altro corpo – cioè sono affermative o negative. La presente teoria assumerà [...] esclusivamente i rapporti di affermazione reciproca. Ognuno di tali rapporti [...] consiste in incentivi, agevolazioni, prestazioni che si trasmettono da una parte all'altra, e che vengono considerati come espressioni delle volontà e delle loro forze. Il gruppo formato da questo rapporto positivo [...], può essere detto *associazione*. Il rapporto in sé, e quindi l'associazione, viene concepito o come vita reale e organica – e questa è l'essenza della *comunità* – o come formazione ideale e meccanica – e questo è il concetto della *società* (Tönnies, 2011).

La manifestazione dei sentimenti e la loro importanza nell'ambito della comunità permettono, inoltre, all'essere umano di percepire non solo l'appartenenza, ma anche di ammortizzare una certa *insicurezza*, che incombe costantemente nella società contemporanea.

La comunità ci manca perché ci manca la sicurezza, elemento fondamentale per una vita felice, ma che il mondo di oggi è sempre meno in grado di offrirci e sempre più riluttante a promettere [...]. La nostra insicurezza aumenta di giorno in giorno [...], attanaglia tutti noi [...] (Bauman 2004, V).

Secondo Bauman, il termine stesso comunità sembra portare beneficio a tale insicurezza.

La parola "comunità" [...] emana una sensazione piacevole, qualunque cosa tale termine possa significare. "Vivere in comunità", «far parte di una comunità», è qualcosa di buono [...]. La compagnia o la società possono anche essere cattive, la *comunità* no. La comunità – questa è la nostra sensazione, è sempre una cosa buona. [...]. Innanzitutto la comunità è un luogo "caldo", un posto intimo e confortevole [...]. In secondo luogo, in comunità possiamo contare sulla benevolenza di tutti. Se incespichiamo o cadiamo, gli altri ci aiuteranno a risollevarci [...]. Nei momenti di tristezza ci sarà sempre qualcuno pronto a tenerci per mano [...]. E nessuno dirà mai che non è tenuto ad aiutarci o si rifiuterà di farlo [...]. È dunque facile comprendere perché la parola "comunità" emani una sensazione così piacevole [...] ha un suono dolcissimo; evoca tutto ciò di cui sentiamo il bisogno e che ci manca per sentirci fiduciosi, tranquilli e sicuri di noi (ivi, pp. 3-5).

Si potrebbe, di conseguenza, intendere la comunità come un vero e proprio *rifugio*, una via di fuga da una realtà sempre più minacciosa per l'individuo. Bauman sottolinea la sua rilevanza specificando, prima, che essa

non è il traguardo, bensì il punto di partenza di ogni forma di aggregazione [...] una condizione [...] oggi sempre più rinvenibile soltanto nei sogni (ivi, p. 11),

e poi, chiarendone ulteriormente il suo rilievo, attraverso un *trait d'union* tra il suo pensiero, quello di Tönnies e quello di Redfield.

Robert Redfield concorderebbe con Tönnies sul fatto che [...] la comunità è fedele alla propria natura (o al suo modello ideale) solo nella misura in cui è un'entità *peculiare* rispetto ad altre forme di aggregazione umana (appare chiaro cioè “dove inizia e dove finisce”), *piccola* (tanto piccola da poter essere vista in tutta la sua interezza da tutti i suoi membri) e *autosufficiente* (capace cioè, afferma Redfield, “di provvedere a tutte o quasi tutte le attività e necessità dei suoi membri. La piccola comunità è un tipo di organizzazione ‘dalla culla alla bara’”) [...]. “Peculiare” significa: la divisione tra “noi” e “loro” è assoluta e totale. [...] “Piccola” significa: la comunicazione tra i suoi membri è densa ed esaustiva e pone dunque i segnali sporadicamente provenienti “dall'esterno” in posizione di svantaggio [...]. “Autosufficiente” significa: l'isolamento degli “altri” è totale, le possibilità di spezzarlo rare e remote (ivi, p. 13).

2. Emozioni, luoghi e tradizioni.

Il legame al luogo si potrebbe immaginare come un processo protratto in un tempo indefinibile, in cui le esperienze dell'individuo maturano e si collegano, suscitando appartenenza e identificazione nello stesso. Per comprendere meglio l'argomento, è utile ricostruire

quattro categorie dell'appartenenza significative per l'individuo [...]: l'appartenenza *etnica*, dimensione non negoziabile, assolutamente rigida e caratterizzata dalla non volontarietà del legame di sangue derivante dalla nascita; l'appartenenza *simbolica*, meno rigida della prima ma comunque piuttosto vincolante poiché frutto del processo di socializzazione e interiorizzazione dell'insieme degli elementi culturali, valoriali e religiosi che costituiscono, definiscono e differenziano una comunità; l'appartenenza *reale* e quella *territoriale*, che sono quelle che più interessano il discorso geografico. L'appartenenza territoriale [...], è legata a criteri associativi e volontari. La delimitazione territoriale connessa al rapporto di residenza stabile costituisce motivo di appartenenza alla società poiché sviluppa nell'individuo un'immagine di sé come suo membro. Il territorio non è pertanto semplice spazialità, ma un aspetto pieno di significato della vita sociale per mezzo del quale gli individui definiscono l'identità loro e degli altri, diventando dimensione per eccellenza dell'identificazione (Pollice, Urso, Epifani 2017, pp. 118-119).

Tali ricostruzioni comprendono e coadiuvano anche le dinamiche di integrazione, e l'intento di individuare i meccanismi di ammortamento del distacco dalla propria terra d'origine. Quest'ultimo, può rivelarsi traumatico non

solo da un punto di vista culturale, ma anche psicologico e emotivo, tanto che Pollice, Urso ed Epifani arrivano a considerarlo un vero e proprio shock.

Lo shock geografico si tramuta spesso in uno shock psicologico, e l'unico modo che il soggetto ha per superarlo è proprio quello di familiarizzare col nuovo spazio in cui egli si muove e agisce e di interiorizzarlo [...]. I processi di territorializzazione accompagnano il soggetto e il suo gruppo di riferimento anche in un eventuale processo migratorio; se questo non ha carattere transitorio, allora ancor più i luoghi prescelti diventano teatro di confronto e di ridefinizione dei confini [...]. In questo senso, i contesti locali sono particolarmente idonei a porsi quale background per sperimentare il passaggio da uno stato multiculturale ad uno interculturale: è a livello locale che il migrante tesse le maglie di nuove reti sociali e sviluppa delle attese sia in senso materiale [...]. A questo livello, le pratiche interculturali avvengono attraverso comportamenti inter-relazionali che permettono l'incontro culturale e la conseguente rielaborazione di taluni aspetti del vivere quotidiano [...]. Quindi, l'appartenenza socio-territoriale [...] sposta il focus dall'elemento culturale a quello territoriale quale riferimento identitario unico, portatore di valori simbolici, sociali e organizzativi (ivi, p. 120).

Al fine di tentare, anche in questo caso, di ridurre di complessità la *quaestio*, si è preso in esame il contesto culturale e locale del territorio salentino, su cui il focus si è concentrato su due fenomeni in particolare. Il primo, con ogni probabilità, ne costituisce parte storica e culturale fondamentale: il tarantismo. Esso abbraccia, d'un colpo solo, mito, religione, tradizione ed esoterismo, e l'approccio di discipline come l'antropologia e la sociologia, ha cercato di decifrare la complementarità di un argomento che, paradossalmente, nasce nella semplicità e nell'arcaicità di una cultura contadina sempre più evanescente. Il culto della taranta, del morso del ragno, ampiamente descritto da Ernesto De Martino nella sua articolazione fenomenologica, dalla coreutica musicale all'aura di misticismo magico del rito sciamanico di liberazione, ha tramandato, proprio attraverso gesti, musica e parole, un'impronta caratteristica a cui ogni abitante del Salento, più o meno fortemente, si sente legato. Grazie alla ritualità, il legame individuo/territorio genera quell'attaccamento *definitivo* alla terra, quel sentimento fuori tempo e spazio che sembra legare luoghi ed immagini al ritmo ossessivo e quasi ipnotico della taranta. Tra il mistico ed il profano, essa

ha lo scopo di alleviare i mali e le ansie che l'uomo coltiva nel suo animo, riscoprendo le proprie radici (etnicità, sessualità, realtà) nella complessità aperta di un universo in comune [...] in un collegamento tra passato, presente e futuro. Ciò che oggi sta avvenendo non è una ripresa nostalgica del passato ma un prodotto della modernità che vuole essere esportato e condiviso in tutto il mondo: i ragazzi che suonano il tamburello sono gli stessi che utilizzano l'auto, giocano ai videogames, studiano con il computer, navigano su internet, ascoltano vari generi musicali. Vivendo nel ricordo della tradizione, ci tramandano un vissuto che vuole amalgamarsi con il presente e che trova il suo apice, ogni estate, nella notte di San Lorenzo, a Melpignano, dove la taranta si trasforma in un mega concerto che ha lo scopo di riunire giovani di varie province per rimarcare il calore della propria terra (Giannello 2016, p. 114).

Il tarantismo merita, a questo punto, una riflessione aggiuntiva, e più profonda. Se la sua diffusione attuale si deve più che altro alla globalizzazione, non si può mettere da parte la sua vera essenza, che, seppur modificata dal tempo e dalla storia, rimane centrale per la cultura locale. De Martino spiega che

disarticolato il nesso organico e culturalmente condizionato fra crisi ed esorcismo coreutico-musicale, entrato in conflitto il simbolo della taranta con tutte le forme egemoniche di vita culturale [...], il tarantismo si avviò a recedere a malattia, restringendo l'efficacia [...] dei suoi orizzonti di ripresa e integrazione: nella misura in cui venivano smantellate e rese inoperanti le difese culturali di cui disponeva, e che ormai palesavano il loro insanabile conflitto con il moto della civiltà moderna, ciò che di esso sopravanzava si veniva di fatto riducendo a nuda crisi, [...], quale appunto vedemmo nell'estremo disordine della cappella di S. Paolo in Galatina [...]. In questa prospettiva, il significato-culturale del tarantismo risulta [...] dal fatto che la sua origine, le sue modalità e il suo declino [...] appaiono legati a momenti decisivi o importanti della stessa storia interna della civiltà occidentale [...]. Anche oggi [...] il tarantismo può avanzare i suoi titoli modesti, ma non trascurabili [...]. Noi sappiamo che il "pungolo" non è l'assalto di un demone o di un dio, ma il cattivo passato che torna [...]: e sappiamo anche che il simbolo del "morso" nel tarantismo è momento alienato di un interiore rimordere che cerca sé stesso [...]. Ma proprio perché sappiamo queste cose [...], il tarantismo stimola ancora una volta il nostro interesse e diventa argomento vivo di una polemica che ci riguarda da vicino. D'altra parte proprio perché mai come oggi le coscienze sono percorse dal cattivo passato individuale e collettivo, e proprio perché gli animi sono travagliati dalla ricerca di simboli operativi adeguati al nostro umanesimo e al nostro senso della storia [...], il tarantismo non ci è indifferente, e quasi ci costringe a misurare con lui le insidiate potenze della nostra modernità (De Martino 2006, pp. 271-273).

La manifestazione del legame, e la conseguente identificazione individuo/territorio, potrebbe essere evidenziata anche dalle sagre, definite da Fassio come

realità complesse e per certi versi controverse, che hanno oramai assunto un ruolo determinante nella promozione e nella valorizzazione del territorio perché capaci di attivare ingenti flussi turistici (Fassio 2009, p. 9).

La sagra costituisce, probabilmente, l'evento più rappresentativo mediante il quale la comunità locale si *presenta*, aprendo i borghi e i centri storici ai visitatori, e si *identifica*, offrendo a pagamento prodotti tipici locali, altrimenti sconosciuti alla maggior parte. La dinamica interattiva generalmente adottata, riporta ad un passato comunitario di accezione tönnesiana, in cui la semplicità, l'informalità e la convivialità diventano canoni imprescindibili, manifestati attraverso il socializzare, degustare e visitare. Rappresenta, inoltre, motivo di apertura all'esterno dall'interno, un contatto, seppur a cadenza annuale, con quelle che sembrano realtà tuttora distanti, e fin troppo *altre*, da uno scorrere di quotidianità che, specie nei piccoli centri, è ancora legato a ritmi ancestrali. Quelli del lavoro nelle campagne, del pranzo a mezzogiorno, del riposo pomeridiano nei mesi più caldi, del sedersi sulla porta di casa nelle serate d'estate in compagnia del vicinato, consumando una cena frugale, magari col piatto in mano e un bicchiere per terra. La radice socio-culturale di quella che, in un mondo globalizzato, può apparire come una non-realtà, si palesa nell'identificazione/ partecipazione attiva di Pro loco e associazioni culturale, che

sulla base della loro pluralistica esperienza nell'ambito della società complessa, unitamente alla passata esperienza o memoria, nella loro famiglia e comunità, di feste e cerimonie tradizionali, si fanno 'portatori' della cultura locale; consapevolmente, perché spesso non esitano ad imitare, a trasferire collaudati elementi di successo da altre manifestazioni alle proprie, diventano 'imprenditori' di cultura (Fassio 2009, pp. 8-9).

Fassio spiega che, soprattutto nell'ultimo trentennio, la sagra manifesta

L'inaspettata ripresa di interesse verso il mondo contadino, con il conseguente rilancio della festa tradizionale, la proposta di cerimonie che ne traggono ispirazione ed elementi, la riaffermazione dell'appartenenza comunitaria e di particolarismi locali, e, soprattutto la rivalutazione della gastronomia locale: infatti nelle sagre «il cibo, da coesenziale della festa, è diventato comprimario, anzi addirittura primario» (Carpitella, 1988, p.143) e, come acutamente osserva Vito Teti, chi nelle sagre «cerca il prodotto tipico non sempre fa operazione folkloristica, ma si misura con la propria storia, la propria cultura... propone in qualche modo fedeltà a un antico sistema, che comunque rivela solidità e capacità di persistenza, nonostante le aggressioni esterne ed interne... la ricerca della “tipicità”, della “genuinità”, della “naturalzza”, della “freschezza” dei prodotti locali, assume spesso connotazione di contrasto con modelli alimentari esterni (1998, p. 161). (ivi, pp. 9-10).

Esaurita quindi, per la maggior parte dei casi, la vena sacra che è alla base dell'etimologia del termine, le sagre paesane oggi,

caratterizzate da una sostanziale fissità di svolgimento per quanto concerne la collocazione calendariale e la tipologia gastronomica, fondano «la loro fortuna sull'integrazione comunitaria» (Grimaldi, 1993, p. 94): la condivisione alimentare sancisce e rinnova le relazioni sociali, «consolida i vincoli comunitari, è uno specchio delle attività artigianali e produttive locali, esprime... le aspirazioni politiche della comunità, il desiderio di “esserci” e di comunicare la propria inalienabile specificità culturale, che ormai, in tempo di globalizzazione, si gioca molto sulle pratiche culinarie» (Guigoni, 2006, p. 395). Il cibo, invece, in qualche modo rispecchia il processo evolutivo che ha investito la cucina tradizionale – per cui quasi tutti i piatti proposti, più o meno appartenuti o attribuiti alla “tradizione”, fanno tuttora parte (per conservazione, reimmissione o invenzione) dell'alimentazione locale – ed è collocabile nel quadro di un'attenzione generalizzata e crescente per il piatto ed il prodotto tipico. (ivi, p. 22).

L'intento espresso di *esserci, identificarsi e distinguersi*, però, porterebbe al rischio di un'inevitabile omologazione, che si prospetterebbe duplice: da un lato, il ricorso indispensabile allo strumento mediatico, che, nelle dinamiche comunicative attuali, quasi fisiologicamente, renderebbe *glocale* l'evento, facendogli perdere unicità culturale e locale, e, dall'altro lato, “paradossalmente, manifestando l'interesse ad essere contattati dai mass-media per valorizzare i propri usi e costumi, rischiano di subire un'omologazione a fenomeni già conosciuti e affermati “(ivi, p. 9).

Anche in questo caso, al fine di una riduzione di complessità, si è presa ad esempio una delle tante sagre che, nei mesi estivi, vengono organizzate nel Salento e che, idealmente, rappresenta lo sforzo di una delle tante piccole comunità, presenti sul territorio, di proporre la propria tradizione e cultura: la *sacra te la carne te cavaddhru*, che si tiene dal 1998, due giorni dopo ferragosto, a Seclì, piccolo comune in provincia di Lecce. Rappresenta uno degli eventi di questo tipo più duraturi e conosciuti, e propone i piatti di una tradizione radicata nella cultura del paese, da sempre noto per la perizia nella preparazione della carne equina. A tal proposito, occorre evidenziare, tra le varie pietanze preparate, quella che è certamente il piatto più tradizionale di questo tipo di cucina, la *carne a la pignata*, che consiste in uno spezzatino cotto in acqua, olio d'oliva ed aromi vari, con l'aggiunta di qualche patata, cipolla, sedano, estratto di pomodoro e, talvolta, una crosta di formaggio. La radice storica di questa ricetta si perde nella tradizione contadina più povera, dove la carne era un alimento oltremodo raro sulle tavole e riservato alle occasioni speciali. Le carni provenivano dell'animale, cavallo o asino, che non era più in grado di lavorare nei campi o che moriva di vecchiaia, e che solo una lunghissima cottura, che spesso iniziava all'alba e per almeno 6-8 ore, poteva rendere adatte al consumo. La cottura non richiedeva attenzione particolare, solo quella di mantenere il fuoco del camino sempre vivo, cosa che permetteva alla padrona di casa di partecipare al lavoro dei campi attivamente; impensabile all'epoca l'idea della donna solo casalinga, visto che ogni aiuto era prezioso al sostentamento di famiglie quasi sempre numerose. Tale pietanza si accompagna, come da tradizione, con larghe fette di pane casareccio o con la classica *friseddhra*, messa ad ammorbidire nel profumato intingolo oppure, in una versione più *street food*, infilata in un panino, al pari di altri piatti tradizionali come il lampredotto toscano o la *meusa* palermitana.

Nella semplicità dell'atto del consumare insieme pane, carne e vino, socializzando con l'altro, ogni appartenente al territorio ed alla sua cultura ritrova le sue radici. L'emigrante in particolar modo, ritornando nella propria terra per le ferie estive, riscopre in tal modo la sua identità, che condivide in due serate festose con visitatori e turisti rendendo, con spontaneità, *comune* la comunità e la sua tradizione.

3. Emozioni e parole.

La manifestazione dell'appartenenza, finora esaminata in funzione di un'identificazione con i luoghi di origine e la cultura di riferimento, viene adesso analizzata attraverso il fattore emozionale legato al linguaggio. L'essere umano, per sua natura, elabora cognitivamente ricordi, situazioni e vissuto esistenziale, dinamica che sembrerebbe impossibile avviare senza le emozioni.

Le emozioni aiutano a capirci meglio. Le persone appartenenti alle nazioni diverse, sono in grado di percepire le emozioni attraverso le espressioni del volto umano. Ciò dimostra il fatto che le emozioni sono innate. La vita umana sarebbe stata priva di alcun interesse senza emozioni, senza la capacità di provarle ed esprimerle [...]. Le emozioni si distinguono a seconda delle caratteristiche differenti, del numero, della profondità, durata, intensità, considerando anche la complessità, condizioni ed i processi mentali, con cui sono associate (Lomia 2016, p. 140).

Lomia ha anche fornito una possibile definizione di emozione, come

una serie di modificazioni che avvengono nel nostro corpo sia a livello fisiologico, alterazioni respiratorie e cardiache, sia di pensieri, ad esempio: "... che paura..." o "... non c'è speranza...", sia reazioni comportamentali, come il fuggire o gridare o alterazioni della mimica facciale, che il soggetto utilizza in risposta a un evento [...]. Le emozioni emergono sia dalla nostra valutazione della situazione sia dalle nostre azioni. Ad esempio, la gioia compare quando valutiamo qualcosa come buono e siamo spinti nella sua direzione. Si ha, invece, uno stato di rabbia quando giudichiamo cattivo un evento e ne proviamo avversione (ivi, p. 139).

Ascoltare ed esprimere emotivamente le emozioni vuol dire connettere moti dell'animo e contesto in cui esse si verificano, al fine di trasmettere al meglio il messaggio al loro destinatario.

Ascolta le tue emozioni. Esse guidano il tuo comportamento. Ti fanno piangere se ti senti triste, ti fanno sorridere se ti senti contento, ti fanno gridare se ti senti furioso, ti fanno saltare se ti senti felice (Di Pietro 1999, p. 53).

Ognuno di noi innatamente *sa* come far intendere agli altri se è felice o triste, se irato o calmo, se preoccupato o sereno. Secondo Lomia, infatti,

la funzione emotiva si realizza tutte le volte che l'emittente esprime sé stesso e il proprio modo di sentire, di pensare, di giudicare. Rientrano nella funzione emotiva dell'atto linguistico le espressioni di simpatia, di amicizia, di affetto, di amore, di odio, d'ira, le esclamazioni ecc. (ivi, p. 140).

Se consideriamo ora la dicotomia parola/strumento e la molteplicità dei casi a cui essa può essere associata, al fine di esprimere un'emozione, è possibile definire un vero e proprio lessico emotivo. Con questo termine

intendiamo tutte le parole di una lingua che contengono nella loro rappresentazione semantica un'informazione su uno stato emotivo (emozione o sentimento). Il lessico di ogni lingua comprende un certo numero di voci che esprimono stati emotivi. Nomi (come paura, soggezione, gratitudine, disorientamento); verbi (ammiro, odio, mi vergogno, mi arrabbio); aggettivi (arrabbiato, furioso, triste, allegro); avverbi (tristemente, con gratitudine); interiezioni (òoh, perbacco). (ivi, p. 142).

Già nel 1967, Paul Watzlawick definiva l'umano bisogno di comunicare nel primo dei cinque assiomi della sua *Pragmatica della comunicazione umana*, nel quale affermava che “non si può non comunicare”. L'affermazione è qui definita in senso ampio, ma, tenendo conto delle trasformazioni del linguaggio, dell'intensificarsi dei fenomeni di contaminazione/invasione legati all'evoluzione sociale ed alla sempre più frequente interconnessione culturale, si può ipotizzare che tale bisogno, oggi, possa inevitabilmente legarsi anche alla trasmissione verbale delle emozioni. In tal senso, si sta assistendo ad un costante *work in progress*, che ha avviato una costante (e crescente) ricerca di parole che possano ridurre una possibile complessità. L'intento sembrerebbe essere stato raggiunto con l'introduzione di parole nuove, provenienti da lingue diverse che, apparentemente, sembrerebbero prive di significato ma che, in realtà, avrebbero la capacità di esprimere sentimenti e sensazioni complesse, impossibili da spiegare, finora, con un solo termine. Un esempio può essere dato da quella sensazione tipicamente adolescenziale, di “avere le farfalle nello stomaco”, oppure da quello stato di agitazione causato dall'attesa di qualcuno che aspettiamo con impazienza. Nel primo caso, secondo uno studio compiuto da Lomas, il termine più idoneo sarebbe *kilig*, termine che in lingua tagalog traduce

“a feeling of butterflies arising from interacting with someone one loves or finds attractive; exhilaration/elation (not necessarily related to romance)” (Lomas 2017, p. 46).

Nel secondo caso, invece, Lomas ricorre al termine inuit *iktsuarpok*, che traduce la sensazione di

“anticipation one feels when waiting for someone, and keeps checking if they're arriving” (ivi, p. 40).

Il *Lexycography* di Lomas raccoglie più di 500 vocaboli nelle lingue più svariate, concentrandosi, però, principalmente su sensazioni positive; sembra quindi che, al di là dell'indiscusso apporto alla terminologia delle emozioni, il lavoro abbia ampliato la terminologia solo in tal senso. Una ricerca più completa può essere, invece, la pubblicazione del *The Book of Human Emotions*, in cui la psicologa Watt Smith raccoglie circa 160 parole, che descrivono emozioni sia positive che negative. Un esempio di queste è il termine aborigeno, quasi impronunciabile nella nostra lingua, *nginyiwarrarringu*, così spiegato dall'autrice che, nel contempo, risale anche ad altri termini di descrizione emozionale:

certain emotions end up such an important part how we experience the world that we unpick their subtle variations, christening each one. In the West in the last ten years, we have named many types of anger [...]. For the Pintupi, whose homeland is the deserts of Western Australia, there are fifteen different kinds of fear. Among them, *ngulu* is the dread you feel when you believe another person is seeking revenge; *kamarrarringu* the tense, frozen feeling when you sense someone is creeping up behind you; *kanarunvtju* a terror about bad spirit visiting in the night, so pervasive that it stops you sleeping; and *nginyiwarrarringu* is a sudden spasm of alarm that makes a person leap to their feet and look about them, trying to see what caused it (Watt Smith 2016, p. 185).

Watt Smith ha raccolto, nel suo lavoro, anche parole inusuali di lingue europee. Un esempio può essere dato dal termine tedesco *Torschlusspanik*, che

describes the agitated, fretful feeling we get when we notice time is running out [...]. Yet, we're stuck, bewildered by choices and terrified we're about to make the wrong one. Life, and its abundant opportunities, is passing us by [...]. German most often use *Torschlusspanik* to describe the feeling some women experience of being terrorised by the tick-tick-tick of a biological clock [...]. But *Torschlusspanik* can also refer to any of those reckless, heart-in-mouth decision we make because a deadline is looming, or because things seem scarce, whether

impulse buying a pair of shoes just because the shop is closing, or putting a last-minute bet on a horse race [...]. *Torschlusspanik* is a bad adviser (ivi, pp. 247-248).

o anche della nostra lingua, quando spiega il “dolce far niente” (ivi, p. 85). È opportuno precisare che tali termini non sembrerebbero, attualmente, diffusi ed usati a livello globale, come, ad esempio, il termine portoghese *saudade*, inteso come “a melancholic yearning for someone, or something, which is far away or lost [...]. There is a vague yearning, yet is interlaid with resignation and the pleasure of remembering past joys” (ivi, p. 230), ma, considerando la loro funzione nella soddisfazione dei bisogni comunicativi finora analizzati, l’ipotesi diffusiva in positivo pare la più acclarata.

La ricerca di termini mono-esplicativi nella descrizione delle emozioni, però, non è, necessariamente, ristretta al linguaggio comune; anche negli idiomi si può trovare traccia di parole che, nelle varie tradizioni culturali ad essi legate, hanno tramandato, nel tempo, termini che racchiudono sentimenti ed emozioni complesse. Il dialetto, anzi, si può intendere come la prima forma di comunicazione linguistica articolata ed esclusiva per comunità e territorio.

Tra i vari linguaggi, quello figurato fu il primo a nascere; (la parola figurata nasce prima della parola propria) il senso proprio fu trovato per ultimo. Le cose non furono chiamate col loro vero nome, se non quando furono viste sotto la loro vera forma e dapprima non si parlò che in poesia (Greco 2018, p. 15).

In questa sede, si farà riferimento al vernacolo salentino, vero e proprio crogiolo di termini che dimostrano palesemente l’influenza culturale delle civiltà transitate nei secoli sul territorio e che, dal bizantino al messapico, dall’arabo al greco al latino, hanno reso particolarmente ricco e vivace un idioma estremamente diversificato, sia nei termini ma, soprattutto, nelle cadenze e negli accenti. La sua diffusione e perduranza generazionale costituiscono una vera e propria carta d’identità linguistica tra salentini, che, se non identifica esattamente la provenienza di chi parla, ne determina quasi certamente la zona. L’esempio probabilmente più evidente è nelle differenze di accento e cadenza tra nord, centro e sud Salento. Nel primo caso risultano morbide e musicali, come nel dialetto leccese di città, più secche e con vocali aperte, nella zona centrale, con vocalismo

allungato e con una particolare chiusura della vocale “O” nei paesi del Capo di Leuca. Il dialetto salentino, inoltre, presenta, nella fonetica, alcuni suoni la cui derivazione si rifà a determinati gruppi consonantici inesistenti nella lingua italiana. Il primo fra tutti, e forse il più noto, è quello che Greco ci spiega attraverso le parole di Garrisi: il cosiddetto suono rotacizzato cacuminale (Greco 2008, p. 71), definito anche esito cacuminale, del gruppo consonantico “LL”. Da esso deriva il suono suono *ḏḏ*, definito retroflesso e usato in tutto il Salento centro-meridionale, che differisce dalla parte più a nord, dove si definisce dentale (*ḏ*). Il caso può essere dato dalla parola *gallina* e dall’aggettivo *bello*, che diventano nel centro-sud salentino *caddhrina* o *gaddhrina* e *beddhru*, mentre a nord si pronunciano *caddhina* e *beddu*. Stessa particolarità si riscontra nel gruppo consonantico “TR” che diventa *ṭr* (retroflesso) in tutto il Salento centro-meridionale, mentre è dentale nella parte settentrionale: ad esempio il nome Pietro diventa *Pieṭru* nel centro sud e *Pietru* nel brindisino. Riprendendo infine il discorso dei termini che esprimono emozioni, due, in particolare, possono essere presi come riferimento: *igghìu*, che traduce la sensazione di non stare più nella pelle, di un’euforia diffusa, oppure *artética*, che esprime la necessità irrefrenabile di stare sempre in movimento, l’incapacità di star fermo con le mani. L’importanza di tale patrimonio linguistico è pacifica, e viene sottolineata ancora una volta da Greco, che si rifà alle parole di Spini:

a chi obietta che la parlata locale rende più difficile l’apprendimento della lingua nazionale, si può rispondere che gli ostacoli reali a tale acquisizione sono nella carenza di stimoli e negli errori metodologici; non si devono imputare al dialetto (Greco 2008, p. 21).

Conclusioni.

Sia esso relativo a luoghi, a cultura, a linguaggio, il senso di appartenenza costituisce, quindi, chiave essenziale di inserimento sociale e, nel suo ambito, il rapporto emozionale diviene ulteriore aspetto attivo ai fini comunicativi. Rapportarsi emozionalmente con l’altro, trasmettere le proprie emozioni affinché il ricevente possa, a sua volta, percepire esattamente ciò che il trasmittente gli invia, diviene parte di un’interazione umana che, nella società contemporanea,

pare essere, purtroppo, sempre più un'azione legata al passato, ad un tempo *comunitario* sempre più annichilito da uno *societario*. La domanda che sembra naturale porsi, a questo punto, è se effettivamente l'individuo sia, ai giorni nostri, ancora in grado di emozionarsi e comunicare le proprie emozioni senza alcun ausilio virtuale. Si assiste, in particolar modo tra le nuove generazioni, ad un distacco emozionale diretto, alla digitalizzazione del dialogo e del senso interiore.

Il tempo della giovinezza è mutato con i processi di globalizzazione che rendono tutti giovani molto più a lungo e, insieme, precocemente vecchi. Difficile, oggi più che in passato, ascoltare e comprendere i vissuti, i bisogni, i desideri, i progetti, le scelte di un'età [...] caratterizzata da una crescente insicurezza sociale, occupazionale, relazionale ed emotiva. La giovinezza è diventata una categoria sfuggente e inafferrabile, persino artificiosa o addirittura "virtuale" [...], poiché comprende al suo interno differenze notevoli, legate al contesto socio-economico e culturale. Molti giovani si trovano in situazioni di isolamento e solitudine, fortemente esposti ai comportamenti indotti dai dettami mediatici, senza guide né maestri (Iori 2012, pp. 23-24).

Nelle affermazioni di Iori è possibile avviare una riflessione che può articolarsi in diversi punti, partendo dal discorso globalizzazione; se, da un lato, essa ha abbattuto i confini culturali e comunicativi, dall'altro ha contribuito profondamente a mutamenti, talvolta annichilenti, di culture e tradizioni. A questo forma di nichilismo identitario si aggiunge anche quello emozionale, acuito dall'esposizione mediatica; il Web propone incessantemente modelli estetici e *modus vivendi*, fin troppo artificiali e impossibili da proiettare in uno spazio reale, e, di per contro, ancora esclude, segmenta e isola, a causa del *digital divide*. Si aggiunga anche l'ostacolo economico, la barriera generazionale, la difficoltà di inserimento nel tessuto sociale.

Per parlare della vita emotiva dei giovani di oggi occorre quindi tener conto sia delle caratteristiche tipiche della stagione giovanile iscritta nel corso della vita, sia delle connotazioni di incertezza del tempo presente, della globalizzazione e dell'attuale crisi economica. Certamente l'assenza di prospettive di lavoro e di autonomia economica mina le prospettive progettuali, la speranza e la fiducia [...]. In questo intricato groviglio di privato e pubblico, le esperienze biografiche, familiari, sociali, generazionali si intrecciano, tutte potenzialmente attraversate dal denominatore comune dell'incertezza (ivi, p. 25).

Il tema dell'incertezza è altro motivo di riflessione, e non solo per il mondo giovanile. Bauman ha analizzato il fenomeno considerandolo sia come una diminuzione della *Sicherheit*,

sacrificata giorno dopo giorno sull'altare di una libertà individuale in continua espansione. Mentre inseguivamo qualunque cosa sembrasse aumentare la libertà individuale di scelta e di espressione, abbiamo perduto buona parte della sicurezza ricevuta dalla civiltà moderna (Bauman 2004, p. 24),

sia come un approfondimento sull'introduzione del termine rischio e la probabilità di poterlo calcolare, che inderogabilmente porta all'incertezza sul risultato delle azioni compiute (ivi, p. 149). Secondo Bauman, infatti, il problema rischio si concatena nel tessuto sociale fino a generare, riprendendo Beck, una società del rischio o *Risikogesellschaft*. Tale genesi della condizione umana si identifica

con la condizione della *Risikoleben*: una vita in cui è probabile che nessun passo sia inequivocabilmente “un passo nella giusta direzione”, per cui l'incertezza rispetto alla correttezza e all'appropriatezza delle nostre iniziative non si dissolverà mai [...]. La *Risikoleben* non è una scelta degli amanti del rischio o l'errore dei temerari, bensì il nostro destino comune (ivi, p. 150).

Quindi incertezza che genera rischio, che genera a sua volta *nuova* incertezza sul fare o meno. Considerando che, nella fattispecie, si parla di appartenenza ed emozioni, si può intuire che, alla luce di quanto finora esaminato, diventa difficile evitare la perdita di senso, la dissoluzione identificativa e culturale nell'attuale *Gesellschaft*. La ricerca di un punto cui fare riferimento, una *terza via* da seguire, per cercare di evitare il nichilismo sociale ed interiore dell'individuo riporta, quasi fisiologicamente, al pensiero comunitario di Tönnies. Il senso di comunità, la condivisione di cultura, lingua e tradizioni, l'attaccamento ai luoghi e a ciò che per ognuno possono rappresentare, potrebbe essere la combinazione che riporti l'uomo a considerare il rapporto con l'altro non più come io e lui, ma come noi, se non, utopicamente, gli *altri noi*. In tal senso,

un'indicazione riguardo ai luoghi è stata fornita da Sennett, che propone un superamento del termine luogo, a vantaggio della comunità.

Il “luogo” è una nozione geografica, una collocazione per politici; se si parla di “comunità evochiamo invece la dimensione sociale e personale del “luogo”. Un luogo diventa una comunità quando la gente usa il pronome “noi”. Parlare in questo modo richiede un attaccamento particolare, anche se non locale; una nazione può formare una comunità quando al suo interno la popolazione traduce credenze e valori condivisi in pratiche concrete e quotidiane (Sennett 2009, p. 138).

Tale affermazione genera un'ulteriore punto di considerazione. Percepire un attaccamento ad un luogo senza essere parte di una comunità legata a quel luogo, sarebbe come considerare una sola faccia di una medaglia; la completezza dell'appartenenza si ottiene solo con l'identificazione nel noi di quella comunità, il luogo stesso diviene parte di quel noi, come se ne fosse un componente *umano*, che può trasmettere non solo cultura e tradizione, ma anche emozioni.

L'importanza della cultura e la priorità della sua conservazione sono, invece, sottolineate da Bauman, che, facendo trapelare un respiro antropologico, afferma che

sono molti i detti popolari che si riferiscono a questo genere di vita, modi di dire come “brancolare nel buio”, vivere di rimpianti” [...]. La saggezza popolare ha condannato questo genere di vita, ha compianto il destino dei suoi rappresentanti e ha sottinteso le necessità di evitarlo. Ha anche dato per scontato che una vita simile fosse una scelta sbagliata che *poteva*, e quindi *avrebbe dovuto*, essere evitata (Bauman 2004, p. 150).

Ciò suona quasi come un monito, un campanello d'allarme che continua a segnalare un pericolo, tuttora apparentemente sottovalutato. Il graduale, costante disfacimento delle identità culturali, la percezione di una perdita di controllo della propria esistenza, a causa di trasformazioni sempre più accelerate in ambito lavorativo e personale (Sennett 2009, p. 17), le difficoltà spesso collegate all'adattamento fin troppo rapido a nuovi stili di vita e, ma non per ultimo, la dispersione di parole e idiomi, che sono patrimonio inestimabile di ogni comunità possono, in ipotesi, anche condizionare la capacità/consapevolezza di esprimere i

propri sentimenti ed emozioni liberamente, di mantenere il proprio Io identitario, di essere in grado, di conseguenza, di confrontarlo, interagendo comunicativamente e, soprattutto, umanamente. La salvaguardia di ciò che siamo, culturalmente ed interiormente, la conservazione delle tradizioni e dei vernacoli, la reazione ad una crescente dis-umanizzazione comunicativa ed emozionale, rimane, forse, l'unica soluzione a quella scelta sbagliata indicata da Bauman, nel tentativo di staccare quell'allarme che risuona insistentemente, l'ultimo tentativo di evitare ciò che avrebbe già dovuto essere evitato

Riferimenti bibliografici

- Baert P, Da Silva F.C., 2010, *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman Z., 2004, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Bauman Z., 2004, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari.
- Baumeister R. F, Leary M. R., 1995, *The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation*, Article in Psychological Bulletin June DOI: 10.1037/0033-2909.117.3.497.
- Botta M., Crepet P., 2007, *Dove abitano le emozioni. La felicità e i luoghi in cui viviamo*, Einaudi, Torino.
- De Martino E., 2006, *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Il Saggiatore, Milano.
- De Rose, C., 2018/19, *Appartenenza ed identità. Fondamenti, processi, rituali*, in <https://scienze politiche.unical.it/bacheca/archivio/materiale/126/Dispense%20Sociologia%20e%20Ricerca%20sociale%20-%20A.A.%202018-19> (ultima consultazione 18.03.2020).
- De Toni A.F., De Zan G., 2015, *Il dilemma della complessità*, Marsilio, Venezia.
- Di Pietro M., 1999, *L'ABC delle mie emozioni. Corso di alfabetizzazione socio-affettiva*, Erikson, Trento.
- Fassio G., 2009, *“L'elogio del villano”: le sagre in piazza*, Aracne, Roma.
- Giannello R., 2016, *Tarantismo e stato secondo: storia delle interpretazioni etimologiche*, in *Psychofenia*, anno XIX, n. 34/2016, pp. 97-116, ISSN 1722-8093, disponibile su <http://sibaese.unisalento.it/index.php/psychofenia/article/download/17302/14805> (ultima consultazione 26.03.2020).
- Greco V., 2018, *Rimario-Letterario (e non solo) Leccese e ... Salentino in L'Idomeneo*, Tra Salento e Puglia: lingue e culture in contatto, n. 25.
- Guidicini P., 2003, *La città, l'uomo e il suo radicamento: scritti di sociologia urbana*, Franco Angeli, Milano.
- Iori V., 2012, *I giovani e la vita emotiva*, disponibile in www.riviste.unimc.it/index.php/es_s/article/download/426/266 (ultima consultazione 27.04.2020).

- Lomas T., 2017, *Positive Lexicography Project*, in www.researchgate.net/publication/340721302_Lexicography_listed_by_alphabet (ultima consultazione 18.04.2020).
- Lomia N., 2016, *Le emozioni e il progresso della loro lessicalizzazione nel discorso artistico italiano*, in <https://ojs.iliauni.edu.ge/index.php/eish/article/view/300> (ultima consultazione 17.04.2020).
- Martini E.R., Torti A., 2003, *Fare lavoro di comunità. Riferimenti teorici e strumenti operativi*, Carocci, Roma.
- McMillan W. D., Chavis, M. D. 1986, *Sense of community: a definition and theory*, in *Journal of community psychology*, 14, pp. 6-23.
- Pollice F., Urso G., Epifani F., 2017, *Dallo spazio conteso allo spazio condiviso: l'identità territoriale come fattore di integrazione. Il caso della comunità islamica a Lecce*, in *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, XXIX, Fascicolo 2, luglio-dicembre, Roma.
- Pollini G., 1994, *Dinamiche possibili nel sistema di azione sociale: il contributo di Vilfredo Pareto*, in *Studi di Sociologia*, Anno 32, Fasc. 1 (gennaio-marzo 1994), pp. 21-35.
- Redfield R., 1976, *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Romano A., 2010. *Norma e variazione nel dialetto salentino di Parabita* in Spedicato M., (a cura di), *NeoIIPOTIMHΣIΣ: Scritti in memoria di Oronzo Parlangèli a 40 anni dalla scomparsa (1969- 2009)*, EdiPan, Galatina, pp. 237-268, ISBN 978-88-96943-06-9, ISSN 2038-0313.
- Russo F., 2006, *Antropologia della festa*, in *Acta Philosophica, Rivista Internazionale di Filosofia*, I, 15, 2006, pp. 67-76.
- Sarason, S. B., 1974, *The psychological sense of community: Prospects for a community psychology*. Jossey-Bass, San Francisco, CA.
- Sennett R., 2009, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.
- Tönnies F., 2011, *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari.
- Tussi L., 2003, *Antropologici, storici e sociali della festa popolare: ambito di rigenerazione e condivisione comunitaria*, in <https://www.ildialogo.org/cultura/antropologici24112003.htm>. (ultima consultazione 30.03.2020).
- Watt Smith T., 2016, *The Book of Human Emotions: An Encyclopedia of Feeling from Anger to Wanderlust*, Profile Books LTD, London.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H., & Jackson, D.D., 2008, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma.