



Facoltà di Scienze Politiche

Cattedra di Semiotica

LE LEGGENDE METROPOLITANE: STORIE FALSE O REALISTICHE?

Relatore

Prof. Paolo Peverini

Candidata

Paola Spataro

matr. 056672

Anno accademico 2008/2009

INDICE

Introduzione.....p. 4

Capitolo primo – ORIGINI, CARATTERI E DIFFUSIONE DELLE LEGGENDE METROPOLITANE

1. Definizione di leggenda metropolitana e confronti con altri tipi di narrazione.....p. 14
2. Le leggende metropolitane e antropologia culturale.....p. 17
3. Caratteristiche strutturali della leggenda metropolitana.....p. 26
4. Trasmissione e funzioni della leggenda metropolitana.....p. 30

Capitolo secondo – LE LEGGENDE METROPOLITANE E IL TRAPIANTO D’ORGANI

1. Il trapianto d’organi: problematiche etiche e sociali.....p. 37
2. Il traffico di organi oggetto delle leggende metropolitane: le ragioni.....p. 42
3. Il ruolo dei media.....p. 48

Capitolo terzo – L’AIDS: UNA MALATTIA ANCORA OSCURA

1. Un dibattito ancora aperto: ortodossi contro “eretici”.....p. 55
2. La percezione culturale dell’AIDS.....p. 61
3. Una storia che ha seminato il panico: il caso dell’untrice di Modena.....p. 65
4. I mass media: i divulgatori principali delle storie sull’AIDS.....p. 70

Capitolo quarto – LE LEGGENDE METROPOLITANE SUI MORTI: DAI RACCONTI POPOLARI AI FANTASMI DEI GIORNI NOSTRI

1. *La paura: l'antenato delle leggende metropolitane sui morti.....p. 76*
2. *Le affinità con la paura. I morti e le loro sottoclassi.....p. 82*
3. *Tre leggende metropolitane a confronto: Il cappotto, Il vestito macchiato e L'autostoppista fantasma.....p. 87*
4. *I media digitali e i fantasmi: l'elevator ghost del Raffles Place..p. 94*

Conclusione.....p. 100

Bibliografia.....p. 102

Webgrafia.....p. 104

INTRODUZIONE

Le leggende metropolitane sono racconti che hanno un contenuto sempre sorprendente ed affascinante, che mira a stupire il destinatario, talvolta suscitando scalpore. Tuttavia, è il testo in quanto tale a detenere tale scopo e non tanto il narratore, il quale si occupa principalmente di attirare e mantenere l'attenzione di chi lo ascolta. In ogni modo, quando si parla di leggende metropolitane, occorre porsi un interrogativo che non sempre viene alla luce: si tratta di storie vere o false? Da una parte, non sembra che possiamo parlare di storie assolutamente vere: i contenuti delle leggende metropolitane sembrano talmente assurdi che danno quasi la sensazione di trascendere dalla realtà. Da un'altra parte, però, non si tratta neanche di storie assolutamente false: infatti, non abbiamo a che fare con creature fiabesche e luoghi inesistenti. Possiamo dire, dunque, che si tratta di storie realistiche? Se sì, fino a che punto? Le caratteristiche di questo racconto sono assolutamente tali: abbiamo a che fare con luoghi conosciuti al destinatario, con persone non identificate ma che non danno la parvenza di essere personaggi di fantasia.

Eppure, queste storie si concludono sempre in modo singolare, suscitando sempre reazioni diverse tra i destinatari, dai più scettici ai più ingenui. Nondimeno, le leggende metropolitane vengono tramandate a prescindere dalle diverse reazioni: spesso la loro divulgazione trova tra i partecipanti anche i più increduli, i quali comunque trovano interessante la storia loro raccontata. La ragione è semplice: la cultura di riferimento è la stessa, per scettici e non, e le leggende metropolitane sono credibili perché funzionano, perché, in altre parole, riescono a fare presa sulla cultura di riferimento.

La peculiarità fondamentale delle leggende metropolitane è il fatto che sono dei racconti tramandati oralmente, quindi suscettibili di innumerevoli mutamenti ogniqualvolta essi vengono divulgati. Tale diffusione avviene oggi

in molti modi, dal più classico passaparola, ai momenti di aggregazione collettiva *ad hoc*, alla comunicazione attraverso i media digitali. In virtù delle caratteristiche della comunicazione orale, un testo mantiene sempre un nucleo centrale cui via via vengono aggiunti od omessi altri particolari che arricchiscono di senso il testo stesso, in virtù del contesto di riferimento. In alcuni casi, ad esempio, tale nucleo centrale costituisce un fatto realmente accaduto, i cui contorni però vengono talvolta enfatizzati od esasperati in riferimento della cultura appartenente a quel contesto in quella determinata epoca: è il caso della donna sieropositiva di Modena, accusata nel 1997 di aver infettato volontariamente i suoi numerosi partner.

Per stabilire se un testo contenga o meno un nucleo di verità, è necessario rintracciare la fonte originaria dello stesso. Nel caso delle leggende metropolitane, qual è la loro origine? Ne esiste una sola o piuttosto sono i narratori che arricchiscono semanticamente il testo di volta in volta a creare una storia sempre più diversa rispetto alla versione precedente? Semmai esistesse un'unica fonte originaria, è possibile rintracciarla? Vi sono stati alcuni autorevoli studiosi che si sono cimentati in questo tentativo: un esempio è l'antropologa americana Nancy Scheper-Hughes, che nel 1996 cercò di andare alla ricerca della fonte delle dicerie sui trapianti d'organi; la fonte su cui l'antropologa intendeva indagare era da rinvenire nelle pratiche ordinarie di prelievo degli organi per il loro commercio. Tuttavia, tale tentativo non riscosse molto credito presso sociologi e medici.

È possibile parlare di “leggenda metropolitana” riferendosi ai termini “leggenda” e “metropolitana” separatamente. Il filologo Paolo Toschi, ad esempio, sosteneva che la leggenda è quel tipo di narrazione che contiene sempre un nucleo di verità, sia essa creduta o effettiva, in cui le circostanze ambientali sono sempre specificate e il cui protagonista non è una personalità anonima, ma un personaggio storico o comunque precisato. Anche se quest'ultima caratteristica non si ha nel caso delle leggende metropolitane, Laura Bonato, ricercatrice di antropologia, giunge alla conclusione che il termine “leggenda” è il più adatto per definire quei racconti contemporanei caratterizzati da un quando e un dove reali(stici) e precisati. Per quanto

riguarda l'attributo "metropolitana" (o "urbana", come usato in inglese), la Bonato sostiene che probabilmente questa accezione sia utilizzata per veicolare una valenza di attualità e modernità verso il destinatario, piuttosto che per indicare un'ambientazione collocata nelle grandi città: infatti, queste narrazioni non nascono necessariamente nelle metropoli, né sono sempre ambientate in esse. Per una maggiore precisione e correttezza, l'autrice suggerisce di preferire il termine "contemporanea", in modo da collegare meglio questo tipo di narrazione all'odierna cultura di massa.

Il meccanismo di trasmissione delle leggende metropolitane avviene perlopiù attraverso la comunicazione orale. Tale caratteristica accomuna questo tipo di narrazione con la leggenda propriamente detta, appartenente alla macrocategoria delle narrazioni popolari di cui anche la leggenda metropolitana fa parte. Secondo Jan Harold Brunvand, grande esperto di leggende metropolitane, questa trasmissione avviene in modo informale ed è caratterizzata dal fatto che i partecipanti alla comunicazione non si concentrano sul contenuto del racconto, ma si preoccupano principalmente di ascoltare la narrazione per poi tramandarla ad altre persone, introducendovi delle varianti. Le leggende metropolitane condividono, con taluni generi di leggende propriamente dette, quei contenuti riguardanti le speranze, le paure, le angosce del nostro tempo e la loro caratterizzazione in costruzioni simboliche. Secondo Brunvand, la differenza fondamentale tra le leggende e le leggende metropolitane riguarda i mezzi di comunicazione con cui esse sono diffuse: mentre le prime sono tramandate essenzialmente per via orale, le seconde sfrutterebbero principalmente le potenzialità dei mass media. Tuttavia, è noto come le leggende metropolitane siano largamente diffuse sul web, piuttosto che in televisione o in radio, dove esse potrebbero ritagliarsi degli spazi esclusivamente per ragioni di palinsesto, vale a dire in programmi appositi, film o serie televisive. È da notare come l'indiscussa credibilità delle leggende metropolitane, grazie alle descrizioni dettagliate di contesti spazio-temporali e personaggi, sia un'altra peculiarità specifica già delle antiche narrazioni orali. Le leggende metropolitane non sono costituite da nient'altro che antichi motivi folkloristici che continuano a formare la struttura di queste narrazioni sin dalla

notte dei tempi: il narratore, quindi, più che inventare motivi narrativi nuovi, ne ristruttura più che altro il piano sintattico per rendere la storia più attuale. Dunque, è evidente come certi miti antichi sopravvivano ancora oggi ma sotto vesti nuove, essendo stati sottoposti ad una certa “laicizzazione”, cioè ad una contestualizzazione simbolica in chiave moderna.

Trattandosi di una forma di comunicazione orale, la leggenda metropolitana, tende a diversificarsi nel tempo rispetto alla sua impostazione originaria e per questo possiamo dire che si tratta di un’Opera Aperta, come la definirebbe Umberto Eco. A questo tipo di narrazione è possibile applicare il metodo interpretativo suggerito dal semiologo alessandrino: egli sostiene che l’interpretazione di un testo non coinvolge soltanto la sua manifestazione lineare, ma anche l’enciclopedia culturale del lettore e, dunque, il suo *Erwartungshorizont*, cioè l’insieme delle aspettative che si formula nel momento stesso in cui il lettore attua un approccio al testo. Per distinguere una buona interpretazione da una cattiva interpretazione, Eco sembra essere più propenso ad affrontare tale questione in un’ottica popperiana: un buon modo per condurre una scommessa interpretativa di un testo sarebbe quello di isolare un’isotopia semantica pertinente, ma solo se le isotopie in questione non siano eccessivamente generiche e, quindi, poco uniformi.

La leggenda metropolitana si distingue, per alcuni versi, da altri tipi di narrazione orale, quali la *voce* (o *rumor*), la *bufala* ed il *pettegolezso*. Per esempio, la voce costituisce un’informazione non corroborata da fonti ufficiali e contenente un legame con persone o eventi attuali. Tale caratterizzazione è solo in parte condivisa da ciò che si intende per leggenda metropolitana; quest’ultima, infatti, non riguarda una determinata persona o un determinato evento dell’attualità, bensì degli idealtipi ricorrenti, rivestiti con significanti variabili a seconda dei contesti in cui la narrazione è raccontata. Tuttavia, come la leggenda metropolitana, anche la voce nasce da una discussione collettiva; inoltre, è comune il fenomeno per cui la voce può trasformarsi in leggenda metropolitana e viceversa. La bufala, invece, è una notizia di un avvenimento non reale, costruito intenzionalmente in modo da consentirne la circolazione sui media. In questo caso, è l’intenzionalità che contraddistingue questo tipo di

narrazione rispetto alla leggenda metropolitana, di cui perfino la fonte originaria è sovente ignota. La bufala, inoltre, a differenza della leggenda metropolitana, ha lo scopo di danneggiare l'immagine sociale di un determinato personaggio famoso e circola solitamente per un periodo di tempo molto breve. Il pettegolezzo è un tipo di narrazione che si diffonde solo *volontariamente* e, quindi, non in maniera semicasuale, come nel caso della leggenda metropolitana. Inoltre, la caratteristica principale del pettegolezzo è la sua derivazione da un avvenimento riguardante il comportamento di una persona nella sua vita privata; la "vittima" in questione può essere un divo famoso o un personaggio molto noto all'interno della comunità. Lo scopo di questa narrazione è di demolire l'immagine sociale della persona protagonista dell'avvenimento raccontato. Inoltre, il pettegolezzo costituisce un fine comunicativo a sé stante: spettegolare è un piacere, una forma di esercizio di potere e di controllo sociale. Infine, il pettegolezzo assume talvolta un'impostazione asimmetrica e orientata, giacché prende di mira un personaggio cui è riconosciuto uno status sociale molto elevato all'interno della comunità. È per questa ragione che tale strumento comunicativo è sovente sfruttato dai politici ed è molto più presente nei mass media rispetto alla leggenda metropolitana, con appositi programmi televisivi o rubriche.

I luoghi in cui la leggenda metropolitana è ambientata sono generalmente abbastanza vicini ai partecipanti della narrazione e, in ogni caso, si tratta di posti riconoscibili da tutti. Spesso si tratta di luoghi pubblici e d'incontro; in particolare, la Bonato ha identificato due posti in cui la leggenda metropolitana è ambientata molto frequentemente, vale a dire il supermercato e la discoteca, dove, per usare una terminologia proppiana, si verificherebbe il c.d. *danneggiamento iniziale*. I personaggi delle leggende metropolitane sono sempre anonimi e spesso giovanissimi o adolescenti; questo aspetto dell'età è ancor più vero per quanto riguarda il narratore ed i destinatari del racconto. A livello attanziale, i personaggi costituiscono delle personificazioni di modelli e valori di cui il pubblico possiede una buona conoscenza diretta. A parte i casi di storie con lieto fine, il protagonista delle leggende metropolitane è sempre sfortunato e la storia si conclude con una sua disavventura. Gli altri personaggi

quasi sempre sono antagonisti o comunque persone che favoriscono l'avvenimento sfavorevole nei confronti del protagonista. Come già scritto a proposito delle analogie tra le leggende metropolitane e i racconti tradizionali, il ruolo dell'antagonista è attribuito all' "altro", a persone che nella vita quotidiana sono poste ai margini della società: lo straniero, lo zingaro, il clochard. A questo proposito, è possibile rinvenire un'importante proprietà del testo culturale identificata dal semiologo Jurij M. Lotman, vale a dire le c.d. *partizioni*, cioè delle frontiere che ne suddividono lo spazio interno. Tale concetto è esprimibile, attraverso un'interpretazione semantica, nella semplice opposizione *noi/gli altri*, oppure, dal punto di vista topografico, nell'opposizione *interno/esterno*, cioè *organizzato/non organizzato*, a seconda che la partizione sia fornita di una propria struttura o meno. Sul piano dell'espressione, tale dicotomia si traduce, per esempio, nell'opposizione *mondo visibile (dei vivi)/mondo dell'aldilà (dei non uomini)*: è proprio per la mancanza di organizzazione interna che gli esseri del mondo dell'aldilà sono spesso disarmonici ed infirmi. Dal punto di vista strettamente culturale, tali partizioni si concretizzano nelle diverse frontiere sociali ed etniche, costituite ad opera di un processo di mitologizzazione delle varie dicotomie presenti in una determinata cultura.

Il racconto di una leggenda metropolitana provoca una vera e propria interazione: spesso il narratore cambia la cadenza, l'intensità o l'intonazione secondo le reazioni dei suoi destinatari, che possono anche interromperlo per dei chiarimenti o, talvolta, introducendo perfino essi stessi dei particolari; questa interazione contribuisce ad amplificare e a rielaborare la narrazione del testo, nonché a fissare determinati temi-chiave. Riguardo alla mutevolezza della leggenda metropolitana da un contesto spazio-temporale all'altro, può essere efficace utilizzare la metafora del *virus* che Paolo Fabbri suggerisce per descrivere le voci. Infatti, al pari del virus, la voce conserva una sua struttura, una sua identità, ma si trasforma integrandosi ai vari contesti. Tra gli espedienti più comuni usati dal narratore per modificare la storia raccontata, possiamo rilevare l'aggiunta o l'omissione di un dettaglio nonché l'adattamento della storia ad un ambiente più contestualizzato; tuttavia, le valenze simboliche

rimangono immutate. Inoltre, se la leggenda metropolitana è raccontata in prima persona, si è portati a credere inevitabilmente che la storia in questione sia indiscutibilmente vera per il semplice fatto che il protagonista della storia è fisicamente presente nel processo comunicativo perché incarnato dal narratore stesso.

La diffusione delle leggende metropolitane trova un maggior impulso soprattutto grazie ai media digitali, Internet in primis, e non tanto grazie ai media tradizionali, come la televisione. È anche vero, d'altro canto, che nel momento in cui queste narrazioni vengono diffuse attraverso il mezzo televisivo, esse acquistano un maggior grado di veridicità, grazie a quella capacità peculiare di questo medium nel "far vedere" ciò che si sta comunicando. In ogni modo, Internet è diventato, all'alba del terzo millennio, il principale mezzo di diffusione di voci, dicerie e bufale, attraverso blog, forum e, soprattutto, catene di Sant'Antonio tramandate per email, scavalcando l'intangibile primato della trasmissione orale. Questo successo è dovuto al c.d. *written speech*, cioè quella forma di comunicazione propria dei media digitali che ha la peculiarità di fondere le caratteristiche della lingua scritta e della lingua parlata, consentendo, di conseguenza, sia di rileggere un testo sia di comunicare con immediatezza: è proprio quest'ultima caratteristica che rende la trasmissione delle leggende metropolitane via web così efficace, senza inficiare i meccanismi della classica diffusione orale. È caratteristico come, poi, per quanto riguarda i mezzi d'informazione in generale, molto spesso la leggenda metropolitana non sia sottoposta ad alcun filtro da parte della redazione cui perviene. Molto frequentemente, infatti, i giornalisti non si occupano di verificare l'attendibilità dell'avvenimento raccontato e, di conseguenza, vengono pubblicate anche notizie che non sono tali. Oltretutto, il grado di veridicità innescato dalla narrazione è talmente elevato che spesso una semplice ritrattazione non è sufficiente a disinnescare le reazioni provocate.

Per dimostrare la presenza di tutte queste caratteristiche, abbiamo scelto tre generi molto comuni di leggenda metropolitana in cui è possibile rinvenire quanto abbiamo detto finora, vale a dire le storie sui trapianti d'organi, sull'AIDS e sui fantasmi. Il trapianto d'organi costituisce oggi una

problematica molto complessa ed oscura: è una questione che, infatti, racchiude innumerevoli dibattiti etici sociali e valoriali non ancora risolti. È principalmente nelle zone più povere del mondo che la questione del trapianto d'organi risulta più problematica; sin dagli anni Ottanta, sono state numerose le segnalazioni di abusi nei confronti degli individui socialmente più deboli attraverso questa pratica, soprattutto in Brasile, India e Sudafrica. Il commercio d'organi è un mondo nascosto: da una parte, rappresenta una vera e propria rete globale, per quanto riguarda la sua diffusione a livello planetario; dall'altra parte, però, costituisce un ambiente piccolo, chiuso e personale, sconosciuto ai più, che coinvolge solo gli addetti ai lavori. Tale ambivalenza favorisce lo sviluppo di voci e dicerie, insieme all'alone di mistero che avvolge questa pratica a causa di numerosi casi di disinformazione: spesse volte, infatti, gli ospedali si rifiutano di rendere disponibili i loro archivi a studiosi e giornalisti. Le leggende metropolitane sorte nei Paesi sopra menzionati sono emerse con l'avvio del processo di democratizzazione; in questo periodo, le persone si sono rese sempre più consapevoli delle atrocità commesse dallo Stato nei loro confronti durante i regimi. D'accordo con Nancy Scheper-Hughes, le leggende metropolitane sul traffico d'organi offrono ai loro diretti interessati, perlopiù gente povera, una sorta di testimonianza politica surrogata, essendo raramente interpellati dalle commissioni d'inchiesta per testimoniare sulle atrocità dei regimi. Queste narrazioni, inoltre, costituiscono un'occasione insostituibile per permettere alla gente comune di esprimere le proprie angosce e paure, nonché uno strumento di difesa nei confronti di quella mancanza di informazioni imputabile ai mezzi di comunicazione ufficiali. I media – qui, soprattutto i quotidiani – sono dei motori essenziali per la diffusione delle leggende metropolitane, talvolta anche inconsapevolmente. In ogni modo, la diffusione di questo genere di leggende metropolitane sta diventando un fenomeno sempre più incontrollabile anche a causa del successo esplosivo dei media digitali, in particolare delle catene di e-mail o di sms.

Come nel caso del trapianto d'organi, anche riguardo all'AIDS si è verificato quel vuoto informativo tra mondo scientifico ed opinione pubblica che è stato colmato con falsi miti e leggende metropolitane. Nel caso

dell'AIDS, esse hanno iniziato a circolare gli anni Ottanta e Novanta, quando ancora molto poco si sapeva su questa malattia. Tra i caratteri culturali del tutto peculiari del caso dell'AIDS rientra il tema della "visibilità" della malattia, vale a dire la sua identificazione entro dei caratteri ben definiti e materialmente riconoscibili. Ciò è dovuto alla difficoltà ad applicare a questa malattia il c.d. "stereotipo della visibilità della malattia", al contrario di quanto avveniva per identificare malattie più "tradizionali" come la peste bubbonica. Più precisamente, soprattutto all'inizio, l'AIDS veniva additata come "malattia degli omosessuali", soprattutto a causa dell'assenza di casi registrati di malati eterosessuali nelle prime fasi di diffusione, provocando dei notevoli risvolti socio-culturali. Per avere un'idea di come i media contribuiscano alla diffusione delle leggende metropolitane, si pensi al caso della donna di Modena sopra menzionato: utilizzando i nostri strumenti di analisi, abbiamo scoperto che, in realtà, partendo da un fatto di cronaca, notiziari e quotidiani avevano esasperato i tratti della vicenda in questione. In tal modo, i media hanno manifestato alcune delle percezioni culturali che la società possiede riguardo all'AIDS e che sono rinvenibili, non a caso, anche nelle più comuni leggende metropolitane sul tema.

Più del trapianto d'organi e dell'AIDS, la morte, senza dubbio, è l'argomento più oscuro e misterioso con cui l'uomo abbia avuto a che fare, quindi un terreno sempre fertile per la creazione di leggende metropolitane su morti e fantasmi. È possibile identificare delle affinità tra queste narrazioni e le *paure*, racconti di origine pagana diffusisi soprattutto nell'Italia centrale del secondo dopoguerra. Esse sono caratterizzate, al pari delle leggende metropolitane, dall'introduzione ad un contesto realistico, quotidiano e conosciuto, avente lo scopo di certificare la credibilità della storia che si sta per raccontare. Queste storie erano ambientate in luoghi oscuri e bui, soprattutto nei cimiteri, ma anche nei boschi e nelle foreste; inoltre, venivano raccontate perlopiù in momenti di aggregazione ad hoc, le c.d. *veglie*. Ciò che cambia tra le paure e le leggende metropolitane non è nient'altro che l'asse paradigmatico dei significanti, in virtù di un processo di contestualizzazione degli stessi elementi simbolici in chiave più moderna. È possibile ammettere,

dunque, che la paura è la vera antenata della leggenda metropolitana. In particolar modo, abbiamo scelto di analizzare tre sottoclassi di leggende metropolitane che costituiscono le storie più comuni sul ritorno dei morti dall'Al di là e che indicativamente possono essere identificate come *Il cappotto*, *Il vestito macchiato* e *L'autostoppista fantasma*. Da un'analisi di queste narrazioni e di alcune delle varianti ad esse relative, è emerso che queste sottoclassi contengono le stesse valenze simboliche. Infatti, vi è una serie di elementi comuni a tutte e tre: molto spesso il fantasma è una donna, il suo riconoscimento avviene da una fotografia o da un ritratto, il protagonista che viene "traviato" dal fantasma è un uomo e, infine, vi sono una serie di simboli che indicano il forte legame che si è instaurato tra i due – ora il cappotto, ora la macchia di caffè, ora la borsa –. Il fatto che le storie di fantasmi riescano a fare ancora presa sulla mentalità comune anche in epoca contemporanea è dimostrato da ciò che ha scatenato, ad esempio, un video diffuso su YouTube nel marzo del 2008. Esso riproduceva delle immagini di videosorveglianza registrate in un ufficio di Raffles Place, a Singapore, in cui compare improvvisamente una strana figura in un ascensore: una signora anziana, ricurva e vestita di bianco. Un fantasma? Dopo pochi mesi è stato spiegato il mistero: si trattava di un'operazione di viral marketing ad opera di un'agenzia di reclutamento di Singapore, la Gmp Group, quindi un video montato ad arte. Tuttavia, emblematiche sono state le reazioni sul web: dagli scettici che mostravano di non prendere in seria considerazione la veridicità del video ai più "creduloni", che a loro volta raccontavano altre "storie" connesse. In ogni modo, pare che l'*elevator ghost* non sia rimasto indifferente a nessuno degli utenti che si sono imbattuti nel video, data l'elevata diffusione del link in numerosi blog e forum. Questo caso costituisce una prova di come il tema dell'Al di là sia ancora avvolto dal mistero ed induce a pensare che, probabilmente, continueranno ad esserci leggende metropolitane sui fantasmi per ancora molto tempo.

Capitolo primo

ORIGINI, CARATTERI E DIFFUSIONE DELLE LEGGENDE METROPOLITANE

1. Definizione di leggenda metropolitana e confronti con altri tipi di narrazione

Per *leggenda metropolitana*, s'intende un racconto trasmesso oralmente che riguarda degli episodi verosimili ma non corroborati empiricamente.

Analizzando le caratteristiche delle leggende metropolitane, è possibile riscontrare, come suggerisce Laura Bonato, delle somiglianze con i c.d. *motivi vaganti*, cioè degli elementi testuali minimi che trasmigrano da un piano all'altro della narrazione, senza distinzione di genere. Tali motivi erano stati riscontrati da Aleksandr N. Veselovskij, filologo e critico letterario russo, incuriosito dalla ricorrenza di taluni motivi caratteristici delle fiabe russe in zone geografiche molto distanti tra loro. Se allora questi motivi fiabeschi risultano essere ricorrenti nelle leggende metropolitane, perché chiamarle "leggende" e non "fiabe"? Perché "leggenda metropolitana" è la definizione corretta? Stith Thompson include sotto il termine "leggenda" tre categorie di narrazioni: quelle che spiegano le origini del mondo, quelle a carattere storico o pseudostorico e le storie su esseri soprannaturali. Tuttavia, nessuna di queste narrazioni è identificabile col termine "leggenda metropolitana". La definizione di "leggenda" fornita da Paolo Toschi è probabilmente quella che più si avvicina alla nostra leggenda metropolitana; egli, infatti, sosteneva che la leggenda contiene sempre un nucleo di verità, sia essa creduta o effettiva, le circostanze ambientali sono sempre precisate e il protagonista non è una

personalità anonima, ma un personaggio storico o comunque precisato. Nondimeno, quest'ultima caratteristica non si ha, come vedremo, nel caso delle leggende metropolitane, ma la Bonato giunge alla conclusione che il termine "leggenda" è il più adatto per definire quei racconti contemporanei caratterizzati da un quando e un dove reali(stici) e precisati¹. Per quanto riguarda l'attributo "metropolitana" (o "urbana", come usato in inglese), la Bonato sostiene che probabilmente questa accezione sia utilizzata per veicolare una valenza di attualità e modernità verso il destinatario, piuttosto che per indicare un'ambientazione collocata nelle grandi città: infatti, queste narrazioni non nascono necessariamente nelle metropoli o nelle grandi città, né sono sempre ambientate in esse. Per una maggiore precisione e correttezza, l'autrice suggerisce di preferire il termine "contemporanea", in modo da collegare meglio questo tipo di narrazione all'odierna cultura di massa.

Questo tipo di narrazione si distingue da altri tipi di testi, pur presentando talune affinità con essi. Per esempio, la *voce*, anche detta *rumor*, consiste in un'informazione che apporta una verità, «non confermata pubblicamente da fonti ufficiali, ovvero smentita da queste, relative a una persona o a un evento legati all'attualità»². Tale caratterizzazione è solo in parte condivisa da ciò che si intende per leggenda metropolitana; quest'ultima, infatti, non riguarda una determinata persona o un determinato evento dell'attualità, bensì, come vedremo, degli idealtipi ricorrenti rivestiti con significanti variabili a seconda dei contesti in cui la narrazione è raccontata. Tuttavia, come la leggenda metropolitana, anche la voce nasce da una discussione collettiva; inoltre, è comune il fenomeno per cui la voce può trasformarsi in leggenda metropolitana e viceversa.

Altre differenze, poi, si riscontrano in rapporto alle c.d. *bufale*, notizie di avvenimenti non reali, costruiti intenzionalmente in modo da consentirne la circolazione sui media. In questo caso, è l'intenzionalità che contraddistingue

¹ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 28.

² P. Toselli, *Storie di ordinaria falsità. Leggende metropolitane, notizie inventate, menzogne: i falsi macroscopici raccontati da giornali, televisioni e Internet*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli (2004), p. 6.

questo tipo di narrazione rispetto alla leggenda metropolitana, di cui perfino la fonte originaria è sovente ignota. Le bufale, inoltre, a differenza della leggenda metropolitana, hanno lo scopo di danneggiare l'immagine sociale di un determinato personaggio famoso e circolano solitamente per un periodo di tempo molto breve³.

Il meccanismo di trasmissione delle leggende metropolitane avviene perlopiù attraverso la comunicazione orale. Tale caratteristica accomuna questo tipo di narrazione con la leggenda propriamente detta, appartenente alla macrocategoria delle narrazioni popolari di cui anche la leggenda metropolitana fa parte⁴. Secondo Jan Harold Brunvand, grande esperto di leggende metropolitane, questa trasmissione avviene in modo informale ed è caratterizzata dal fatto che i partecipanti alla comunicazione non si concentrano sul contenuto del racconto, ma si preoccupano principalmente di ascoltare la narrazione per poi tramandarla ad altre persone, introducendovi delle varianti. In questo flusso di narrazione orale, si formano delle storie che assumono delle denotazioni e delle connotazioni precise: Brunvand definisce questo flusso "folklore narrativo" e le storie formatesi in esso "leggende", per l'appunto.

Questo tipo di diffusione si ritroverebbe ancora oggi nel caso delle leggende metropolitane. Esse condividono, con taluni generi di leggende propriamente dette, quei contenuti riguardanti le speranze, le paure, le angosce del nostro tempo e la loro caratterizzazione in costruzioni simboliche; inoltre «sono tradizionali, mutevoli e funzionali come quelle del passato»⁵. Secondo Brunvand, la differenza fondamentale tra le leggende e le leggende metropolitane riguarda i mezzi di comunicazione con cui esse sono diffuse: mentre le prime sono tramandate essenzialmente per via orale, le seconde sfrutterebbero principalmente le potenzialità dei mass media⁶. Tuttavia, è noto come le leggende metropolitane siano largamente diffuse sul web, piuttosto che in televisione o in radio, dove esse potrebbero ritagliarsi degli spazi

³ *Ivi.*

⁴ J. H. Brunvand, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Costa&Nolan (2007), p. 5

⁵ *Ibidem*, p.6

⁶ *Ibidem*, p. 10.

esclusivamente per ragioni di palinsesto, vale a dire in programmi appositi, film o serie televisive.

2. Le leggende metropolitane e antropologia culturale

Le leggende metropolitane sono state ampiamente studiate in ambito antropologico per capire il loro funzionamento e, soprattutto, la loro efficacia. Una delle più grandi questioni nelle ricerche folkloristiche risiede nelle modalità con cui queste tradizioni orali hanno origine e nel rintracciare il loro inventore o primo diffusore. È per questo che per Brunvand le leggende metropolitane fanno parte a pieno titolo del folklore moderno.

Il folklore è basato essenzialmente su una comunicazione di tipo orale, ma non è sempre vero il contrario, vale a dire che non tutta la comunicazione orale è folklore. Ciò che identifica il nesso tra i due è la *tradizione*: è infatti grazie ad essa che funzionano moduli espressivi folkloristici quali i soprannomi, i proverbi, gli aneddoti, le barzellette, i giochi di parole, nonché tipologie di testi più ampie come le fiabe, i miti, le ballate e le leggende. La caratteristica essenziale per accomunare tutti questi testi folkloristici è data da una diffusione orale continuata, solitamente entro gruppi sociali piuttosto omogenei. Inoltre, tutti questi motivi narrativi, pur mantenendo un nucleo centrale fisso, cambiano in continuazione dal momento in cui vengono trasmessi. Ciò è una conseguenza inevitabile della comunicazione orale.

Il fatto che queste narrazioni cambino di volta in volta non inficia la loro attrazione verso i destinatari. Una logica conseguenza di queste continue trasformazioni è la produzione di molteplici testi orali, differenti tra loro, in possesso non di una verità “assoluta”, ma “relativa”, funzionale cioè al contesto in cui tali racconti hanno luogo. Dunque, non è necessario che le leggende metropolitane siano vere, cioè verificate, per trovare un posto nel folklore moderno, ma è sufficiente che esse siano credibili, spiritose, divertenti

e piene di suspense. «Regola numero uno: la verità ad ogni costo non costituisce mai un ostacolo per una buona storia»⁷.

Appare incredibile come tuttora, in epoca contemporanea, l'uomo abbia ancora bisogno di miti e leggende e come, in particolar modo, questi racconti siano ugualmente potenti ed efficaci come in epoca antica o medievale, nonostante l'impossibilità di una verifica empirica che possa smentirne o confermarne l'attendibilità. Come quelle tradizionali, le leggende metropolitane riescono a trasmettere immagini, valori, fantasmi, modelli etici e comportamentali. Ciò è possibile perché l'uomo conserva ancora una buona capacità mitopoietica, al contrario di quanto affermano alcuni studiosi secondo i quali il progresso e lo sviluppo del pensiero scientifico avrebbero contribuito a ridurre questa peculiarità. Come ebbe a dire Claude Lévi-Strauss: «nel modo più inatteso, è proprio il dialogo con la scienza ciò che rende nuovamente attuale il pensiero mitico». Secondo il celebre antropologo, il pensiero mitico e il pensiero logico-scientifico funzionano secondo lo stesso meccanismo (Lévi-Strauss, 1991); ritengo che ciò sia solo parzialmente vero, dal momento che il processo cognitivo scientifico comprende anche la corroborazione degli asserti in cui ci si imbatte.

È da notare come l'indiscussa credibilità delle leggende metropolitane, grazie alle descrizioni dettagliate di contesti spazio-temporali e personaggi, sia una peculiarità specifica già delle antiche narrazioni orali. Le leggende metropolitane non sono costituite da nient'altro che antichi motivi folkloristici che continuano a formare la struttura di queste narrazioni sin dalla notte dei tempi: «con le leggende metropolitane ci troviamo quindi di fronte sì alla novità dei motivi narrativi ma, allo stesso tempo, paradossalmente, anche alla ripetitività degli stessi»⁸. Il narratore, quindi, più che inventare motivi narrativi nuovi, ne ristrutturava più che altro il piano sintattico per rendere la storia più attuale. Dunque, è evidente come certi miti antichi sopravvivono ancora oggi ma sotto vesti nuove, essendo stati sottoposti ad una certa "laicizzazione", cioè

⁷ *Ibidem*, p. 217.

⁸ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 18.

ad una contestualizzazione simbolica in chiave moderna. Una prova ci è data da un'approfondita analisi su alcune leggende metropolitane condotta dalla Bonato, la quale ha trovato numerose analogie tra i simboli moderni caratteristici di alcune leggende metropolitane, da un lato, e alcune figure mitiche molto ricorrenti, dall'altro.

A mo' di esempio, si potrebbe citare l'analisi fatta dall'autrice sulla celebre storia riguardante il contagio per Aids da parte di una donna che, dopo un rapporto sessuale, scrive sullo specchio un messaggio per il partner, "Benvenuto nell'Aids". In questa leggenda metropolitana, è possibile rintracciare numerosi riferimenti simbolici. Si pensi a come in storie di questo genere sia quasi sempre la donna a contagiare l'uomo e a come, nei rari casi contrari, la donna contagiata si vendica verso altri partner. Da ciò deriva inevitabilmente una connotazione negativa della figura della donna: tale percezione è aggravata dal fatto che spesso si tratta di una prostituta. La figura della donna "untrice" potrebbe rimandare a quei racconti leggendari in cui figura una sirena, una strega o una fata che ammalia gli uomini portandoli alla perdizione. Questa caratterizzazione della donna è dovuta a una millenaria percezione della figura femminile come pericolosa e affascinante allo stesso tempo; in particolar modo, secondo Vladimir Propp, «il pericolo derivante dalla deflorazione della donna [...] è di qualità mitologica: è un riflesso della rappresentazione della potenza della donna» (Propp, 1946). Inoltre, il fatto che il messaggio sia stato scritto su di uno specchio con un rossetto rosso è carico di simbolismo. Fin dall'antichità si pensava che lo specchio attirasse le energie vitali; inoltre, nella cultura europea, lo specchio assume una doppia valenza: da un lato, esso costituisce un attributo di personificazione, voluttà e vanità, mentre dall'altro è ritenuto un potente strumento in grado di riflettere la verità⁹.

È possibile rintracciare alcuni esempi anche a proposito degli animali, da sempre una fonte inesauribile di rappresentazioni simboliche. Si pensi, ad esempio, alla famosissima leggenda sui cocodrilli nelle fogne di New York; il cocodrillo è un rettile che presenta delle profonde analogie mitologiche con il

⁹ *Ibidem*, p. 72.

drago, molto spesso caratterizzato da una forte connotazione negativa¹⁰. Anche il serpente, altro rettile, è considerato molto negativamente dalla nostra cultura: si pensi a quelle leggende metropolitane che narrano di vipere, calate da presunti elicotteri per iniziativa dei movimenti ambientalisti¹¹ o ai viscidissimi esseri che si nascondono tra gli scaffali dei supermercati per poi colpire a morte i malcapitati¹².

Una caratteristica fondamentale delle leggende metropolitane è la ricorrenza del “tema dell’altro”. Questo motivo è presente nelle leggende e in altre narrazioni orali sin dalla notte dei tempi: mentre, però, nelle narrazioni popolari “l’altro” è sovente rappresentato dall’Uomo Nero, nelle leggende metropolitane tale figura è sostituita da figure poste ai margini della società ma più attuali, come gli zingari o gli stranieri che rapiscono le donne o i bambini¹³. Anche il rapimento dei bambini è un tema folkloristico molto antico che Propp fa risalire ai riti di iniziazione di quella che egli chiama, entro il suo schema evolucionistico, “la fase della comunità primitiva”, in cui i bambini venivano prelevati e portati dentro la foresta per essere coinvolti in cerimonie ignote, destando perciò sensazioni di paura (Propp 1946).

Un’altra comunanza tra i due tipi di testi riguarda il tema della morte, un concetto da sempre ritenuto di grande rilevanza, anche dal punto di vista sociale, data la sua inspiegabilità. Frequenti sono i racconti su anime dei morti che ritornano dall’aldilà e ciò si riscontra anche nelle leggende metropolitane: si pensi ai fantasmi di autostoppisti defunti che chiedono un passaggio a una persona vivente (e viceversa)¹⁴.

Si possono rintracciare altri motivi che accomunano le leggende metropolitane ai tradizionali racconti orali anche in numerose ambientazioni. Alcuni racconti moderni sono ambientati in luoghi affollati, come i supermercati e le discoteche; per quanto riguarda queste ultime, è possibile rilevare una certa analogia tra di esse e la foresta del racconto medievale. In

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹¹ *Ivi*.

¹² *Ibidem*, p. 135.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

¹⁴ *Ibidem*, p. 105.

entrambi i casi, si tratterebbe di luoghi bui, misteriosi e rischiosi, dove ha inizio l'avventura dell'eroe o del protagonista¹⁵.

È possibile analizzare la leggenda metropolitana e il suo impatto dal punto di vista antropologico sfruttando gli strumenti forniti da Jurij M. Lotman circa l'analisi della cultura e la possibilità di inserirla in una tipologia. L'autore sostiene che la cultura è essenzialmente memoria e, dunque, lo studio di tale ambito ha come presupposto fondamentale l'analisi della longevità dei testi e del codice della memoria collettiva¹⁶. Egli distingue tra due metodi di assimilazione della cultura, da cui derivano due tipi di cultura. Il primo metodo riguarda la trasmissione al proprio discendente non di regole, ma di testi, in base ai quali potrà creare a sua volta nuovi testi, ad esempio come avviene con l'apprendimento della lingua-madre da parte di un bambino. Il secondo metodo comprende, invece, la trasmissione di regole, da cui generare testi. Il primo meccanismo di trasmissione della cultura dà vita alla c.d. *cultura testualizzata*, il secondo alla *cultura grammaticalizzata*¹⁷. Entrambi i tipi sono caratterizzati da una grande stabilità, essendo entrambi in grado di adattarsi ai compiti culturali delle diverse epoche e di conservarsi nei secoli¹⁸. In base a tale tipologia, è chiaramente possibile collocare la leggenda metropolitana nell'ambito della cultura testualizzata.

Una caratteristica individuata da Lotman a proposito della cultura e che è possibile rintracciare anche nella leggenda metropolitana è la sua dinamicità¹⁹. Nel lungo periodo, ogni civiltà tende a "ossificarsi", attraverso una ridondanza dei modelli culturali, cui anche le regole di suddetta civiltà possono essere soggette. In occasione di tale tendenza, è necessaria una autoricodificazione, cioè l'adozione di una nuova grammatica culturale. Tuttavia, ciò avviene sul piano strettamente sintattico, non già su quello semantico, giacché la dinamicità della cultura non è percepita dai

¹⁵ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶ J. M. Lotman, B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani 2001, pp. 44-45.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 69-70.

¹⁸ *Ibidem*, p. 80.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

contemporanei che ne fanno parte, i quali, anzi, tendono a mantenerne immutabili i modelli²⁰.

All'interno di Lotman, è possibile compiere un parallelismo tra le leggende metropolitane e ciò che l'autore sostiene a proposito del *mito*. La coscienza mitologica «per principio *intraducibile* sul piano di un'altra descrizione e chiusa in sé, viene compresa solo dall'interno e non dall'esterno» del gruppo culturale di cui tale coscienza è espressione²¹. Come sostiene il semiologo russo, d'accordo con quanto detto da Lévi-Strauss (*supra*), è possibile riscontrare ancora oggi varie manifestazioni concrete del mitologismo nelle più diverse culture, nonostante il dilagare del progresso scientifico. Una delle ragioni risiederebbe nel fatto che il mito, così come la cultura in generale, costituisce tuttora una valida alternativa al pensiero segnico: ciò significa che la cultura ha un'elevata capacità modellizzante e, perciò, è concepita dalla collettività come lo strumento adatto per attribuire significato a ciò che appare amorfo²². Una caratteristica analoga si riscontrerebbe nella leggenda metropolitana, poiché una delle sue funzioni è di spiegare l'inspiegabile e, più in generale, quegli avvenimenti per cui i media o le fonti ufficiali non danno spiegazioni esaurienti o soddisfacenti per un determinato gruppo culturale.

Il meccanismo essenziale per il funzionamento del mito ha come presupposto l'assenza di una distinzione tra l'osservazione immediata e la costruzione logico-razionale, una peculiarità che ha permesso il funzionamento e la sussistenza delle civiltà più arcaiche. Tale assenza costituisce uno stimolo per stabilire e istituire identità, analogie, equivalenze in modo del tutto arbitrario²³. Questo discorso è assolutamente valido anche per quanto riguarda le leggende metropolitane.

È possibile tracciare un'ulteriore analogia tra racconto popolare e leggenda metropolitana per quanto riguarda il ruolo del lettore secondo Lotman. Egli fa notare come sia «evidente che il lettore del romanzo europeo moderno è più passivo dell'ascoltatore della fiaba di magia, al quale tocca

²⁰ *Ibidem*, p. 61.

²¹ *Ibidem*, p. 97.

²² *Ibidem*, p. 59.

²³ *Ibidem*, p. 108.

inoltre trasformare gli stereotipi ricevuti in testi della propria coscienza»²⁴. Ebbene, tale passività non si riscontra nell'ascoltatore delle leggende metropolitane, che assume i testi ricevuti come propri e li trasmette a sua volta introducendovi delle varianti sul piano sintattico.

Per la definizione della cultura, occorre necessariamente tenere conto del concetto di “*spazio geografico*”, una delle forme di costruzione spaziale del mondo appartenente alla coscienza umana; tale spazio assume diversi contorni a seconda del carattere dei modelli generali del mondo cui l'individuo appartiene²⁵. Lotman, inoltre, sostiene che sia possibile parlare di “*testo della cultura*”, un testo caratterizzato da determinati parametri o cardini immutabili sui quali è possibile costruire altri testi, introducendo delle varianti. Proprietà fondamentale del testo della cultura è la sua *universalità*, in virtù della quale il quadro del mondo è concepito come un tutto unico, al di fuori del quale non è concepibile nulla²⁶. Tale quadro del mondo assume dei tratti spaziali che vanno a definire il piano dell'espressione del testo²⁷. Un'altra caratteristica del testo della cultura è la presenza, al suo interno, dell'opposizione *fisso/mobile* tra tutti gli elementi costitutivi. Tale opposizione si riscontra, ad esempio, riguardo ai personaggi: gli eroi fissi costituirebbero, secondo Lotman, delle circostanze personificate, caratterizzati da un grado estremo di “tipicizzazione” (o generalità), che non possono modificare il proprio ambiente; gli eroi mobili, al contrario, sono coloro che all'interno della storia hanno la possibilità di distruggere una determinata classificazione per introdurne una nuova²⁸. Per quanto riguarda la leggenda metropolitana, si potrebbe ricondurre alla dicotomia *eroi fissi/eroi mobili*, da una parte, i personaggi simbolici della narrazione, che svolgono un unico fondamentale ruolo all'interno della leggenda metropolitana (es. l'autostoppista fantasma che si fa dare un passaggio dal protagonista), dall'altra, i protagonisti stessi della storia, la cui azione ha lo scopo di modificare il corso degli eventi.

²⁴ *Ibidem*, p. 133.

²⁵ *Ibidem*, p. 183.

²⁶ *Ibidem*, p. 150.

²⁷ *Ibidem*, p. 151.

²⁸ *Ibidem*, p. 154.

Altra proprietà del testo della cultura sono le *partizioni*, cioè delle frontiere che ne suddividono lo spazio interno. Tale concetto è esprimibile, attraverso un'interpretazione semantica, nella semplice opposizione *noi/gli altri*. Allo stesso modo, è possibile tracciare un'analogia opposizione dal punto di vista topografico, *interno/esterno*, che corrisponde, dal punto di vista semantico, all'opposizione *organizzato/non organizzato*, cioè a seconda che la partizione sia fornita di una propria struttura o meno. Sul piano dell'espressione, tale dicotomia si traduce, per esempio, nell'opposizione *mondo visibile (dei vivi)/mondo dell'aldilà (dei non uomini)*: è proprio per la mancanza di organizzazione interna che gli esseri del mondo dell'aldilà sono spesso disarmonici ed informi,²⁹. Dal punto di vista strettamente culturale, tali partizioni si concretizzano nelle diverse frontiere sociali ed etniche, costituite ad opera di un processo di mitologizzazione delle varie dicotomie presenti in una determinata cultura. Rappresentando graficamente l'interno (IN) e l'esterno (ES) come in Fig. 1a, si nota come la parte più esterna è più grande di quella interna, ed è anche per questa ragione che la prima ha un grado di organizzazione più difficoltoso da raggiungere; tuttavia, può capitare che anche il mondo esterno possa avere una sua organizzazione (ad esempio, con la distinzione *dèi buoni/dèi cattivi*)³⁰, come mostrato in Fig. 1b.

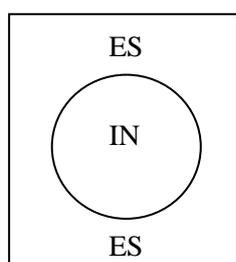


Fig. 1a*

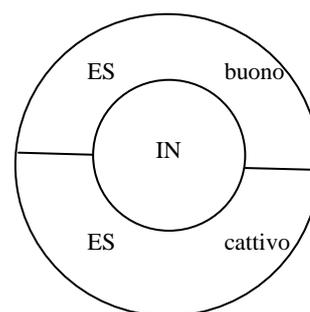


Fig. 1b*

*(immagini ricopiate dal testo di J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, 2001)

²⁹ *Ibidem*, p. 161.

³⁰ *Ibidem*, p. 164.

La differenza di area tra IN ed ES fa sì che i fenomeni che avvengono nella prima partizione non siano iconici, bensì simbolici. Al di là di questo presupposto di base, le partizioni IN ed ES possono assumere diverse forme e, in virtù di questa varietà, è possibile ottenere vari generi di testi, quali, ad esempio, le fiabe di magie, testi del simbolismo medievale o dello storicismo hegeliano ecc.

La terza caratteristica del testo della cultura riguarda la *frontiera*, le cui proprietà sono strettamente legate alle partizioni che essa delimita. La proprietà fondamentale della frontiera è la sua *inaccessibilità*; tuttavia, il nucleo centrale di ogni testo è proprio la violazione di tale proprietà: tenendo conto dello schema di cui in Fig. 1a, è possibile distinguere tra *collisione narrativa*, quando la frontiera viene varcata dall'interno verso l'esterno, e *collisione anarrativa*, nel caso opposto³¹.

Come scrive Lotman, con Lévi-Strauss «si è affermata la definizione di cultura come sistema di limitazioni complementari imposte al comportamento naturale dell'uomo»³². Tale sistema si esprime attraverso due settori, che non costituiscono nient'altro che i due meccanismi psicologici attraverso i quali la cultura si attiva attraverso il suo carattere sanzionatorio, vale a dire la *vergogna* e la *paura*. Il primo settore agisce all'interno del gruppo ed ha lo scopo di favorire il più possibile un grado di coesione interna, mentre il secondo agisce verso l'esterno, nei confronti dell' "altro": per questo, l'antitesi tra gruppo organizzato dalla vergogna e gruppo organizzato dalla paura può essere ricollegata alla dicotomia *noi/gli altri* descritta sopra. Le correlazioni tra questi due tipi di regolamentazione dei comportamenti culturali sono varie, ma sono sempre strettamente interdipendenti: non si ha l'uno senza l'altro, giacché sussiste tra i due un rapporto di complementarità. Come riferimento alle leggende metropolitane, si pensi, ad esempio, a come nelle storie che narrano di imbarazzanti incidenti dovuti a rapporti sessuali sia centrale l'elemento della vergogna, attuato attraverso la condanna morale di chi è interno al medesimo gruppo sociale del/i malcapitato/i; per quanto riguarda la paura, si pensi invece

³¹ *Ibidem*, p. 168.

³² *Ibidem*, p. 271.

alle storie che narrano di bambini rapiti dagli zingari, i quali, come già scritto, raffigurano “lo straniero”, “l’altro” da temere.

3. Caratteristiche strutturali della leggenda metropolitana

La leggenda metropolitana costituisce una narrazione orale che nasce da una discussione collettiva. Il suo racconto avviene quasi sempre spontaneamente durante conversazioni casuali o delle situazioni particolari, come feste, veglie, ecc. I dettagli spazio-temporali sono molto realistici e non c’è nessun distacco generazionale tra chi racconta la storia e l’oggetto narrato³³. In particolare, il protagonista della leggenda metropolitana è sempre una persona che, in qualche modo, ha una relazione con il narratore, soprattutto secondo il *meccanismo FOAF* (*friend of a friend*, dall’inglese: *l’amico di un amico*) o a volte può anche essere un parente, ed è uno dei motivi per cui si è portati a credere che quel che viene raccontato è sicuramente vero. Questa credibilità viene di rado messa in discussione, nonostante il fatto che il protagonista sia descritto con dei toni molto vaghi e che non ne è mai specificata l’età o la condizione sociale. Talvolta, capita che il narratore si immedesima così tanto nella storia da lui raccontata che si spinge fino a presentarla come un’esperienza personale³⁴. Un’altra fonte di credibilità risiede nella vicinanza spazio-temporale tra l’evento narrato e i destinatari. La leggenda metropolitana, infatti, è sempre ambientata in un passato relativamente recente e fa riferimento a luoghi descritti verosimilmente o comunque noti agli ascoltatori; per acquistare maggior credibilità, il narratore può talvolta fare dei riferimenti a una qualche fonte autorevole d’informazione, ad esempio i giornali quotidiani.

Il contenuto della leggenda metropolitana è sempre sorprendente, scioccante, inusuale. Trae la sua forza semantica dalle angosce, aspirazioni e

³³ J. H. Brunvand, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Costa&Nolan (2007), p. 5.

³⁴ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 15.

paure del nostro tempo: parte da una sintetica descrizione dell'avvenimento in una frase, spesso una domanda (ad esempio «Avete sentito di quel tale che...?»), per destare l'attenzione e lo stupore dell'ascoltatore; segue poi una descrizione più approfondita dell'evento, che rafforza lo stupore o lo scalpore suscitato. La leggenda metropolitana è di norma conservatrice e contiene sempre una morale: questa non è esplicitata nel racconto, ma viene desunta nella mente del destinatario dal racconto stesso e spesso si tratta di un messaggio alquanto banale e scontato³⁵. Ad esempio, per quanto riguarda quelle leggende metropolitane che narrano di bambini rapiti al supermercato dagli zingari, la morale è di stare attenti il più possibile ai propri figli o nipoti quando si va a fare la spesa con loro. La morale ha lo scopo di far tirare un sospiro di sollievo al destinatario angosciato o intimorito, essendosi convinto di avere ottenuto dalla narrazione lo strumento per poter affrontare un eventuale avvenimento del genere. In effetti, «in un mondo in cui i valori cambiano o sono sempre più fragili, accogliamo favorevolmente queste storie che, indirettamente, senza un moralismo esplicito, mostra cosa va fatto e cosa non bisogna fare, stabilendo il confine tra bene e male»³⁶. In merito alla funzione salvifica della morale della leggenda metropolitana, vale qui la pena di accennare alle caratteristiche che si sono formate in questo tipo di narrazione in seguito agli avvenimenti dell'11 settembre 2001. In seguito agli attentati alle Twin Towers e al Pentagono, infatti, numerose sono state le leggende metropolitane che annunciavano altri possibili attacchi terroristici. Ebbene, in questo caso la funzione della morale, secondo Toselli, è quella di dare sicurezza in periodi di destabilizzazione e incertezza: «conoscere quando e dove avverrà la tragedia sposta il controllo della situazione dalle mani del nemico alle nostre»³⁷. Generalmente, la leggenda metropolitana non ha un lieto fine. Tuttavia, l'evento finale non è mai costituito dalla morte del protagonista, quanto da un suo fallimento sul piano sociale o morale. Si pensi, ad esempio,

³⁵ P. Toselli, *Storie di ordinaria falsità. Leggende metropolitane, notizie inventate, menzogne: i falsi macroscopici raccontati da giornali, televisioni e Internet*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli (2004), p. 5.

³⁶ *Ibidem*, p. 229.

³⁷ *Ibidem*, p. 10.

all'umiliazione subìta dai due fidanzatini le cui bocche si sono incastrate in occasione del loro primo bacio poiché entrambi portavano l'apparecchio dentale³⁸.

Ciononostante, vi sono dei casi piuttosto rari in cui la leggenda metropolitana contiene, invece, un lieto fine, riproponendo così l'antico schema delle fiabe "lotta con l'antagonista e vittoria"; un esempio è dato da quelle leggende metropolitane che narrano di studenti assillati da un professore gratuitamente aggressivo e offensivo, che li sottopone a enigmi e compiti volutamente difficili, cui finalmente uno studente riesce a rispondere a tono senza che il docente abbia la possibilità di replicare³⁹.

I personaggi sono sempre anonimi e spesso giovanissimi o adolescenti; questo aspetto dell'età è ancor più vero per quanto riguarda il narratore ed i destinatari della leggenda metropolitana. A livello attanziale, i personaggi costituiscono delle personificazioni di modelli e valori di cui il pubblico possiede una buona conoscenza diretta⁴⁰. A parte i casi di storie con lieto fine, il protagonista delle leggende metropolitane è sempre sfortunato e la storia si conclude con una sua disavventura. Gli altri personaggi quasi sempre sono degli antagonisti, degli «autori del danneggiamento»⁴¹ o comunque persone che favoriscono l'avvenimento sfavorevole nei confronti del protagonista. Come già scritto a proposito delle analogie tra le leggende metropolitane e i racconti tradizionali, il ruolo dell'antagonista è attribuito all' "altro", persone che nella vita quotidiana sono poste ai margini della società: lo straniero, lo zingaro, il clochard. Quasi sorprendentemente, i morti costituiscono un'eccezione in tal senso: essi, infatti, sono le uniche presenze amichevoli che si possono rinvenire in una leggenda metropolitana. Si pensi alla storia dell'autostoppista fantasma e a come questa figura non susciti affatto inquietudine nei confronti del protagonista, se non dopo aver appurato che si

³⁸ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 48.

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁰ J. H. Brunvand, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Costa&Nolan (2007), p. 9.

⁴¹ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 10.

trattava di un defunto. A volte il ruolo delle anime dei morti è perfino benefico: si pensi alla storia dell'anima di una persona morta per incidente d'auto che ricompare all'improvviso sul luogo della sciagura per evitare che un'altra persona, sbandando fuori strada, avesse la stessa sorte⁴². La sorpresa derivante dalla scoperta di aver avuto a che fare con una persona morta è dovuta al pregiudizio negativo che la nostra cultura riserva nei confronti della morte, concepita sempre come qualcosa di malvagio e ostile. Per tale aspetto, si noti come le leggende metropolitane differiscano largamente da gran parte della letteratura, dove i morti sono rappresentati negativamente: ad esempio, come mostri, zombie o indemoniati. Secondo la Bonato, la spiegazione risiede nel fatto che le leggende metropolitane fanno riferimento a un immaginario culturale diverso da quello più comune della letteratura, trattandosi di racconti sorti e diffusi perlopiù tra giovanissimi⁴³; tale immaginario avrebbe influenzato anche alcuni film che narrano del ritorno delle anime nel mondo dei vivi per risolvere delle faccende in sospeso, come *Ghost* e *Il corvo*.

I luoghi in cui la leggenda metropolitana è ambientata sono generalmente abbastanza vicini ai partecipanti della narrazione e, in ogni caso, si tratta di posti riconoscibili da tutti. Spesso si tratta di luoghi pubblici e d'incontro; come già accennato, la Bonato ha identificato in particolar modo due posti in cui la leggenda metropolitana è ambientata molto frequentemente, vale a dire il supermercato e la discoteca, dove, per usare una terminologia proppiana, si verificherebbe il c.d. *danneggiamento iniziale* (Propp 1946)⁴⁴. Nel supermercato, sono ambientati perlopiù episodi di adescamento e rapimento dei bambini, mentre nel secondo caso la vittima è solitamente un uomo – si pensi, ad esempio, alle leggende metropolitane sul contagio dell'AIDS. Un altro luogo molto utilizzato per l'ambientazione delle leggende metropolitane è l'ospedale, in cui il più delle volte ha luogo l'umiliazione dello sfortunato eroe della narrazione (ad esempio, l'incastro tra due amanti), caratteristica di quelle storie che suscitano scalpore e ilarità insieme. Altro

⁴² *Ivi.*

⁴³ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 8.

luogo è l'ambiente universitario, in cui campeggiano le più esilaranti storie su cruenti professori, sia riguardo a vicende di vita privata che in merito a curiosi episodi avvenuti, ad esempio, durante le sessioni d'esame. È caratteristico il fatto che tutti questi luoghi menzionati dalla Bonato siano, nella realtà, sottoposti a una buona sorveglianza, mentre nelle leggende metropolitane sono presentati come posti pericolosi e malvagi: forse proprio il fatto che si tratta di luoghi molto frequentati può aver influito sulla diffusione di queste narrazioni.

4. Trasmissione e funzioni della leggenda metropolitana

Vale ora la pena di analizzare il funzionamento delle leggende metropolitane, partendo innanzitutto dagli assunti della semiotica interpretativa di Umberto Eco sulla corretta interpretazione di un testo.

L'assunto di base dell'autore alessandrino consiste nel fatto che un testo è prima di tutto «il parametro con cui misurare l'accettabilità delle sue interpretazioni»⁴⁵. Ciò sta a significare che il testo stesso contiene determinate proprietà da cui il lettore non può prescindere per ricostruire la sua interpretazione; tali proprietà, di conseguenza, costituiscono dei veri e propri limiti a tutte le possibili interpretazioni⁴⁶. Questi limiti, come noto, formano quella che Eco chiama *intentio operis*, che prende vita propria anche rispetto all'originaria intenzione dell'autore di quel testo (*intentio auctoris*) e, quindi, dei significati che egli stesso intendeva veicolare attraverso il testo. Per Eco, l'importanza dell'*intentio operis* è fondamentale, perché costituisce la chiave interpretativa che il lettore deve utilizzare e non necessariamente coincide con l'*intentio auctoris*: per questo, l'*intentio operis*, volta a costruire un determinato Lettore Modello cui il lettore empirico dovrà conformarsi il più possibile, fa sì che «la nozione di intenzione dell'autore empirico si riveli radicalmente inutile»⁴⁷.

⁴⁵ U. Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani (2004), p. 170.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 80.

Ciò è particolarmente evidente nel caso della leggenda metropolitana, la quale, nascendo da una comunicazione orale, tende a diversificarsi nel tempo rispetto alla sua impostazione originaria e per questo possiamo definirla come un'Opera Aperta. Oltretutto, non c'è niente di più vero, a proposito della leggenda metropolitana, quando Eco afferma che «decidere come funziona un testo significa decidere quale dei suoi vari aspetti sia o possa diventare rilevante o pertinente al fine di una sua interpretazione coerente, e quali rimangano marginali e incapaci di legittimare una lettura coerente»⁴⁸: l'interpretazione, in altre parole, stabilisce automaticamente quali aspetti della leggenda siano legittimati a divenire elementi pertinenti, dunque significativi, per l'interpretazione stessa. Ciò è dovuto al fatto che l'interpretazione di un testo non coinvolge soltanto la sua manifestazione lineare, ma anche l'enciclopedia culturale del lettore e, dunque, il suo *Erwartungshorizont*, cioè l'insieme delle sue aspettative che si formula nel momento stesso in cui il lettore attua un approccio al testo⁴⁹. Come distinguere, dunque, una buona interpretazione da una cattiva interpretazione? Eco sembra essere più propenso ad affrontare tale questione in un'ottica popperiana, asserendo che «se non ci sono regole per accertare quali interpretazioni siano “migliori”, c'è almeno una regola per accertare quali siano le “peggiori”»⁵⁰. Per Eco, un buon modo per condurre una scommessa interpretativa di un testo è isolare un'isotopia semantica pertinente, ma solo se le isotopie in questione non siano eccessivamente generiche e, quindi, poco uniformi⁵¹.

Sempre a proposito della leggenda metropolitana, si potrebbe essere d'accordo con un aspetto dell'ermetismo del II secolo riguardo al fatto che la verità non risiede in ciò che viene detto, ma occorre ricercarla oltre e sotto la superficie del testo⁵²; come già spiegato a proposito delle sue caratteristiche, il testo della leggenda metropolitana è costellato di segni simbolici, che rimandano ad un significato-altro. Tuttavia, l'interpretazione è indefinita e «il

⁴⁸ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁵¹ *Ibidem*, p. 77.

⁵² *Ibidem*, p. 41.

tentativo di cercare un significato ultimo e inarrivabile ci porta all'accettazione di una deriva senza fine o di uno slittamento del senso»⁵³ e anche per questo il rispetto dell'*intentio operis* è fondamentale.

Passando ora all'analisi dei meccanismi con cui la leggenda metropolitana viene diffusa, abbiamo già rilevato come essa costituisca una forma di narrazione orale; essa avviene solitamente tra un singolo narratore, da un lato, ed un gruppo di ascoltatori, dall'altro. Abbiamo già accennato come, poi, trattandosi di una comunicazione orale, essa sia suscettibile di numerose modifiche nel tempo e nello spazio: infatti «la sua esposizione orale è condizionata da regole di trasmissione del sapere precise e contestualizzate, riferite cioè agli specifici schemi discorsivi propri della cultura di appartenenza»⁵⁴ e ciò spiega il motivo per cui la ricezione di questo tipo di comunicazione è attiva. Di conseguenza, il racconto di una leggenda metropolitana provoca una vera e propria interazione: spesso il narratore cambia la cadenza, l'intensità o l'intonazione secondo le reazioni dei suoi destinatari, che possono anche interromperlo per dei chiarimenti o, talvolta, introducendo perfino essi stessi dei particolari (del tipo: «Anch'io avevo sentito questa storia, però me la ricordavo diversa perché...»); questa interazione contribuisce ad amplificare e a rielaborare la narrazione del testo, nonché a fissare determinati temi-chiave⁵⁵. Riguardo alla mutevolezza della leggenda metropolitana da un contesto spazio-temporale all'altro, può essere efficace utilizzare la metafora del *virus* che Paolo Fabbri suggerisce per descrivere le voci. Infatti, «come il virus ha una struttura semicristallina che gli consente di mantenere una propria identità, ma anche di mutarsi in funzione dell'organismo colpito – così la voce conserva la sua struttura, ma si trasforma integrandosi ai vari co-testi e con-testi»⁵⁶.

⁵³ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁴ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 16.

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ P. Fabbri, *La voce è la matta*, p. 8. (da: *Voci e rumori: la propagazione della parola*, a cura di P. Fabbri e I. Pezzini, *Versus: quaderni di studi semiotici*, n. 79, gennaio-aprile 1998).

Tra gli espedienti più comuni usati dal narratore per modificare la storia raccontata, come in ogni narrazione orale, possiamo rilevare, ad esempio, l'aggiunta o l'omissione di un dettaglio nonché l'adattamento della storia ad un ambiente più contestualizzato; tuttavia, come abbiamo già visto, anche se alcuni significanti sono stati sostituiti da altri, le valenze simboliche rimangono immutate⁵⁷. Inoltre, se la leggenda metropolitana è raccontata in prima persona, si è portati a credere inevitabilmente che la storia in questione sia indiscutibilmente vera per il semplice fatto che il protagonista della storia è fisicamente presente nel processo comunicativo perché incarnato dal narratore stesso⁵⁸.

Riprendendo una definizione di Walter J. Ong, la Bonato associa le leggende metropolitane, in merito alle sue modalità di diffusione, alla c.d. "oralità secondaria", vale a dire «un'oralità favorita dalla radio, dalla televisione, dal telefono, e dalla tecnologia elettronica in genere»⁵⁹. Tale forma di oralità costituirebbe, secondo Ong, notevoli affinità con l'oralità primaria «per la sua mistica partecipatoria, per il senso della comunità, per la concentrazione sul momento presente e persino per l'utilizzazione delle formule» (Ong, 1982). Tuttavia, come già accennato, la diffusione delle leggende metropolitane trova un maggior impulso soprattutto grazie ai nuovi media, Internet in primis, e non tanto grazie ai media tradizionali, come la televisione. È anche vero, d'altro canto, che nel momento in cui queste narrazioni vengono diffuse attraverso il mezzo televisivo, esse acquistano un maggior grado di veridicità, grazie a quella capacità peculiare di questo medium nel "far vedere" ciò che si sta comunicando: per dirla con le parole della Bonato, l'immagine televisiva «ha creato uno stretto rapporto con la parola, una sorta di corrispondenza biunivoca tale che i mass media possono generare storie che possiedono un convincente senso di realtà»⁶⁰. In ogni modo, Internet è diventato, all'alba del terzo millennio, il principale mezzo di

⁵⁷ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 21.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 145.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

diffusione di voci, dicerie e bufale, attraverso blog, forum e, soprattutto, catene di Sant'Antonio tramandate per email, scavalcando l'intangibile primato della trasmissione orale. Questo successo è dovuto al c.d. *written speech*, cioè quella forma di comunicazione propria dei nuovi media che ha la peculiarità di fondere le caratteristiche della lingua scritta e della lingua parlata, consentendo, di conseguenza, sia di rileggere un testo sia di comunicare con immediatezza: è proprio quest'ultima caratteristica che rende la trasmissione delle leggende metropolitane via web così efficace, senza inficiare i meccanismi della classica diffusione orale. Non si può, dunque, essere d'accordo con quanto afferma Jan H. Brunvand, quando sostiene che «la leggenda metropolitana è sempre meno viva come genere di narrazione orale», giacché «oggi, le sue caratteristiche tendono a conformarsi a questo strumento elettronico piuttosto che al più classico procedimento di trasmissione faccia a faccia» (Brunvand, 2001): la differenza tra una comunicazione sul web e una faccia a faccia è da rinvenire esclusivamente sulla vicinanza fisica degli interlocutori⁶¹.

È caratteristico come, poi, per quanto riguarda i mezzi d'informazione in generale, molto spesso la leggenda metropolitana non sia sottoposta ad alcun filtro da parte della redazione cui perviene. Molto frequentemente, infatti, i giornalisti non si occupano di verificare l'attendibilità dell'avvenimento raccontato e, di conseguenza, vengono pubblicate anche notizie che non sono tali; purtroppo, tale fenomeno non risparmia le testate giornalistiche più rinomate a livello nazionale ed internazionale, come *La Repubblica*⁶² o il *Times*⁶³. Oltretutto, il grado di veridicità innescato dalla narrazione è talmente elevato che spesso una semplice ritrattazione non è sufficiente a disinnescare le reazioni provocate, ed è questo il motivo per cui soprattutto le bufale, ad esempio, funzionano benissimo. Si pensi alla voce circolata nel 2003 sulla diffusione di giocattoli avvelenati in Iraq per opera delle truppe americane, la quale «ha richiesto mesi per essere sconfitta, e – dicono i funzionari americani

⁶¹ P. Toselli, *Storie di ordinaria falsità. Leggende metropolitane, notizie inventate, menzogne: i falsi macroscopici raccontati da giornali, televisioni e Internet*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli (2004), p. 7.

⁶² *Ibidem*, p. 23.

⁶³ *Ibidem*, p. 31.

– persiste ancora in alcune aree rurali dove il contatto con le truppe è limitato»⁶⁴.

Dopo aver analizzato le principali caratteristiche della struttura, del funzionamento e della trasmissione delle leggende metropolitane, vale ora la pena di analizzare una forma di narrazione orale analoga, il pettegolezzo. Si tratta di una narrazione caratterizzata da un elevato tasso simbolico ed emotivo e, come la leggenda metropolitana, costituisce una *pratica comunicativa collettiva*⁶⁵, in cui non sempre è possibile rintracciare il ruolo specifico di ogni singolo partecipante, trattandosi sempre di una comunicazione orale, quindi variabile da un contesto a un altro.⁶⁶ Di conseguenza, anche questo tipo di narrazione non è lineare, bensì reticolare, poiché nel corso della sua diffusione vengono aggiunti sempre più particolari. È ovvio, poi, che «più è lunga la catena comunicativa, più ci si allontana dall'informazione o dal fatto che l'ha generata con un indubbio tasso di distorsione, ma con un indubbio arricchimento informativo e di appeal a livello psicologico»⁶⁷. Affinché possa produrre i suoi effetti, il pettegolezzo, come la leggenda metropolitana, deve presupporre un interesse diffuso e condiviso tra i partecipanti alla comunicazione: «dunque, bisogna interrogarsi, più che sull'azione del pettegolo, sull'interesse dei suoi ascoltatori»⁶⁸. Il pettegolezzo, inoltre, funziona anche in virtù della vicinanza e reversibilità dell'oggetto trattato: infatti «il pettegolezzo è uno dei discorsi che hanno un carattere più vicino all'azione, che più immediatamente producono effetti»⁶⁹.

Ciononostante, sono rintracciabili talune differenze che contraddistinguono il pettegolezzo rispetto alla leggenda metropolitana. In effetti, come abbiamo visto a proposito della leggenda metropolitana, anche il pettegolezzo si diffonde in maniera “virale”; tuttavia, «non bisogna dimenticare che il pettegolezzo si diffonde solo *volontariamente*, con un atto autonomo di

⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁵ M. Livolsi, U. Volli, *Rumor e pettegolezzi. L'importanza della comunicazione informale*, FrancoAngeli (2005), p. 28.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁷ *Ivi*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 30.

comunicazione, sulla base di un *interesse* che deriva da rapporti sociali»⁷⁰ e, quindi, non in maniera semicasuale, come nel caso della leggenda metropolitana. Inoltre, la caratteristica principale del pettegolezzo è la sua derivazione da un avvenimento riguardante il comportamento di una persona nella sua vita privata; la "vittima" in questione può essere un divo famoso o un personaggio molto noto all'interno della comunità. Lo scopo di questa narrazione è di demolire l'immagine sociale della persona protagonista dell'avvenimento raccontato. Essa parte da «una storia molto semplice, ma si trasforma rapidamente se ottiene un certo successo (come numero di riceventi e come loro coinvolgimento) perché risponde ad una domanda sociale, spesso implicita o latente»⁷¹. Inoltre, mentre la leggenda metropolitana ha la funzione di mettere in guardia il destinatario da un potenziale rischio o pericolo sociale, il pettegolezzo costituisce un fine comunicativo a sé stante: spettegolare è un piacere, una forma di esercizio di potere e di controllo sociale⁷². È poi caratteristico come talvolta il pettegolezzo assuma un'impostazione asimmetrica e orientata, giacché prende di mira un personaggio cui è riconosciuto uno status sociale molto elevato all'interno della comunità. È per questa ragione che tale strumento comunicativo è sovente sfruttato dai politici ed è molto più presente nei mass media rispetto alla leggenda metropolitana, con appositi programmi televisivi o rubriche.⁷³ I pettegolezzi, inoltre, non costituiscono mai delle storie a lieto fine, a differenza di quanto capita qualche (rara) volta nel caso delle leggende metropolitane (*supra*).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁷¹ *Ibidem*, p. 20.

⁷² *Ibidem*, p. 15.

⁷³ *Ibidem*, p. 29.

Capitolo secondo

LE LEGGENDE METROPOLITANE E IL TRAPIANTO D'ORGANI

1. Il trapianto d'organi: problematiche etiche e sociali

Il trapianto d'organi costituisce oggi una problematica molto più complessa di quanto possa sembrare: è una questione che, infatti, racchiude innumerevoli dibattiti etici sociali e valoriali non ancora risolti. Si tratta di una pratica ormai molto diffusa in Occidente, dove ha ottenuto un notevole successo in ambito medico e sanitario. Considerando, ad esempio, i dati relativi all'Italia, si possono riscontrare percentuali molto elevate, tra coloro che hanno ricevuto un organo, di persone che si sono reinserite pienamente e senza problemi nella loro attività sociale. Ciò riguarda il 91,7 % di pazienti sottoposti a un trapianto di cuore e il 90,6% di pazienti sottoposti a un trapianto di rene⁷⁴.

Ciononostante, esiste un notevole divario tra il successo di questa pratica medica e la sua accettazione dal punto di vista bioetico anche nella nostra cultura. Il trapianto è percepito, soprattutto dai bioetici, come lesivo del corpo inteso come “proprietà esclusiva dell'individuo”. Tuttavia, anche le più rigide barriere religiose stanno cedendo dinanzi al progresso scientifico favorito dal trapianto d'organi: basti pensare a come i Papi, da Pio XII in poi, non abbiano mai avuto nulla da ridire su questa pratica, lasciando addirittura ai medici la facoltà di decidere la definizione della morte e, quindi, della morte

⁷⁴<http://www.trapianti.ministerosalute.it/cnt/cntDettaglioMenu.jsp?id=14&area=cnt-generale&menu=menuPrincipale&sotmenu=qualita&label=mpq&livello=1>

cerebrale – a differenza della definizione della “vita”⁷⁵. In ogni modo, questa tecnologia ha radicalmente scombussolato le tradizionali convenzioni riguardanti concetti elementari ma basilari come la vita, la morte, le relazioni sociali, il corpo e le sue parti; d’altro canto, i suoi straordinari risultati ne permettono la diffusione anche oltre le società più industrializzate, arrivando a toccare culture e contesti sociali assai diversi tra loro.

È principalmente nelle zone più povere del mondo che la questione del trapianto d’organi risulta più problematica. Sin dagli anni Ottanta, numerose sono state le segnalazioni di abusi nei confronti degli individui socialmente più deboli attraverso questa pratica; l’allarme sempre più pressante ha indotto alcuni antropologi, chirurghi, specialisti, esperti di scienze sociali e attivisti per i diritti umani a riunirsi, sotto la supervisione dello storico sociale David Rothman, nel 1995 a Bellagio, in provincia di Como. Di questo team fa parte anche l’antropologa statunitense Nancy Scheper-Hughes, che ha dedicato altri studi su questa tematica, concentrando la sua attenzione in particolar modo sui suoi risvolti etico-sociali e sulle manifestazioni culturali di tali risvolti, tra cui la circolazione di voci e dicerie. L’Organizzazione Mondiale della Sanità ha stimato che nel 2007 di 66.000 trapianti di rene effettuati nel mondo almeno il 10% sarebbero illegali⁷⁶.

I Paesi in cui il trapianto d’organi risulta essere una vera e propria emergenza sociale sono soprattutto il Brasile, il Sudafrica e l’India. Nel Paese sudamericano, sono costanti le accuse di rapimenti di bambini che avrebbero lo scopo di prelevarne i reni e altri organi destinati al commercio internazionale. In seguito alla dittatura militare, iniziarono a circolare diverse voci sulle modalità di acquisizione degli organi per i trapianti, come quelle sulle violazioni dei diritti umani dei cittadini più poveri, sia vivi che morti, che vivono soprattutto nelle periferie. Il sistema sanitario brasiliano, inoltre, è caratterizzato da un doppio livello di assistenza: da un lato, abbiamo un sistema sanitario pubblico, gratuito, quindi accessibile a tutti, ma precario; dall’altro

⁷⁵ N. Scheper-Hughes, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Ombre Corte 2004, p. 19.

⁷⁶ Dossier Agenzia Fides 26 agosto 2008, *Il traffico di organi umani*, p. 6.

lato, abbiamo un sistema sanitario privato, molto fiorente ed efficiente, ma non disponibile per tutti. Questa particolare situazione favorisce enormemente la corruzione: basti pensare all'inutilità delle liste di attesa per i trapianti, in cui persone bisognose vengono costantemente "scavalcate" da pazienti benestanti. Negli anni Ottanta, è stato registrato un boom senza precedenti di annunci di organi in vendita sui quotidiani brasiliani, un fenomeno che ha conferito un'eccessiva visibilità al commercio illegale. In tale ambito, i prezzi di vendita erano inferiori rispetto al prezzo normale di mercato, con il rischio, tra l'altro, di aver a che fare con donatori non sottoposti ad alcun controllo medico e, quindi, con organi infetti. In Sudamerica, il traffico illegale di organi è generalmente collegato con il traffico di droga e ciò spiega l'enorme coinvolgimento della criminalità organizzata in questo genere di attività. Vale la pena di menzionare le notizie pubblicate nel 1997 sul quotidiano brasiliano *Folha de Sao Paulo* circa le indagini condotte dalla polizia locale sulla c.d. "mafia dei corpi" che vedeva la collusione tra medici, obitori, reparti di pronto soccorso e persino autisti di ambulanze per il commercio di tessuti ed organi prelevati da cadaveri. Tale fenomeno è confermato dai numerosi certificati di morte falsi, emessi dall'obitorio di Rio de Janeiro, volti a nascondere l'identità dei corpi mutilati senza autorizzazione.

In ogni modo, in seguito alla transazione verso il governo democratico, sono apparse modalità più morbide di commercio degli organi, anche sotto retribuzione del donatore. Tuttavia, le ripercussioni sociali non si sono estinte del tutto: basti pensare a come, all'interno delle famiglie brasiliane più povere, i ruoli e gli status siano ancora rigidamente definiti, soprattutto tra maschi e femmine. Numerosi sono i casi in cui i familiari di status più "inferiore" hanno subito notevoli pressioni e sono stati costretti a donare un organo perché minacciati da un altro membro della famiglia; un chirurgo di San Paolo ha spiegato che esiste una tendenza, spesso anche solo a livello inconscio, a scegliere all'interno della famiglia il membro "meno produttivo" come donatore, ad esempio la "zia zitella"⁷⁷.

⁷⁷ N. Scheper-Hughes, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Ombre Corte 2004, p. 83.

La legge del 1997 sulla donazione universale⁷⁸ è volta non solo ad impedire il commercio illegale degli organi, ma anche a soffocare le voci in merito, le quali possono creare inutilmente delle vere e proprie situazioni di panico sociale. Tale norma, molto simile alle leggi sulla donazione obbligatoria del Belgio e della Spagna, prevede che tutti i brasiliani adulti, alla loro morte, risultano essere automaticamente donatori di organi, fatta salva la possibilità di dichiarare ufficialmente di essere “non-donatori di organi e tessuti”. Ciononostante, il commercio illegale non è sparito, così come le voci al riguardo, giacché la norma ha eliminato il requisito della previa autorizzazione da parte del giudice per i trapianti tra non consanguinei⁷⁹.

In Sudafrica è possibile riscontrare una riorganizzazione del sistema sanitario che ha visto la privatizzazione della dialisi e della chirurgia, con inevitabili conseguenze in termini di equità sociale. Anche in seguito all’apartheid, il trapianto di organi rifletterebbe, secondo la Scheper-Hughes, una netta spaccatura sociale tra donatori e riceventi, una situazione ulteriormente aggravata dal fatto che numerosi medici ancora oggi si rifiutano di informare il paziente circa la razza del donatore. Si conta che fino all’inizio degli anni Novanta circa l’85% dei trapiantati erano maschi di razza bianca⁸⁰.

Per queste ragioni, non stupisce il fatto che sono soprattutto gli abitanti dei quartieri neri ad avere un atteggiamento piuttosto scettico nei confronti del trapianto di organi. Oltre agli abitanti di colore, sono anche i giovani tra i più restii ad accettare eticamente il trapianto di organi, perché considerato come un’ineliminabile eredità dell’epoca dell’apartheid da loro disprezzata.

Nell’ordinamento sudafricano, è inoltre presente una sorta di scappatoia per quanto riguarda il “consenso presunto” per il prelievo di organi dai cadaveri. Tale soluzione è presente nella legge sugli organi e i tessuti del 1983, che consente il prelievo di parti del corpo quando fallisce ogni “ragionevole tentativo” di rintracciare i familiari del defunto. Il pretesto è da rintracciare nel

⁷⁸ Legge federale n. 9434 del 1997.

⁷⁹ “Qualsiasi persona, secondo i termini del codice civile, può disporre di tessuti, organi e parti del corpo perché siano rimossi in vita per trapianti e a scopi terapeutici” (Legge federale n. 9434 del 1997, cap. 3, sez. 2, art. 15).

⁸⁰ N. Scheper-Hughes, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Ombre Corte 2004, p. 65.

fatto che vi sono parti del corpo che devono essere rimosse subito per poter essere trapiantate, come gli occhi e le valvole cardiache.

L'India, infine, è il Paese con il più alto tasso di traffico nazionale ed internazionale di reni acquistati da donatori viventi. Per citare un dato, si conta che tra il 1983 e il 1988 131 pazienti provenienti dagli Emirati Arabi Uniti si siano recati in India per ricevere un organo o un tessuto⁸¹; i donatori sono perlopiù cittadini poveri che abitano nelle baraccopoli dei ghetti delle città più importanti, come Bombay o Calcutta, dove sono stati rinvenuti dei veri e propri "bazar di organi".

Tuttavia, tale disponibilità è stata drasticamente limitata con l'emanazione di una legge nel 1994 che proibisce la vendita di organi: una misura che ha provocato un allargamento increscioso del mercato nero, controllato dal crimine organizzato coinvolto nel traffico di eroina, in cui rientrano anche alcuni leader politici locali. Questa norma, tra l'altro, prevede un'apparente via di uscita nel riconoscimento della donazione di reni tra pazienti estranei previo consenso medico: in realtà, i comitati medici sono facilmente corruttibili, giacché la vendita di reni ha sempre costituito una fonte importante del reddito locale. Secondo l'antropologo Lawrence Cohen, anch'egli membro della Bellagio Task Force, ciò provocherebbe gli stessi effetti perversi del capitalismo globale, in cui ogni cosa viene trasformato in un bene di consumo. I sostenitori della donazione a pagamento, d'altro canto, sostengono che essa sia la soluzione per legalizzare il trapianto, eliminando così il ruolo dei mediatori che ne traggono profitto.

Come in Brasile, inoltre, la scelta del donatore segue la logica della reciprocità dei generi. Si ritiene che la donazione di un organo o di un tessuto sia perlopiù un compito delle donne: «il marito "dona" il suo corpo in un lavoro umile e spesso logorante, la moglie "dona" il suo corpo in operazioni mediche reciprocamente vitali»⁸².

⁸¹ *Ibidem*, p. 23.

⁸² *Ibidem*, p. 25.

2. Il traffico di organi oggetto delle leggende metropolitane: le ragioni

Il trapianto d'organi è una questione oscura per molti versi. Il commercio d'organi è un mondo nascosto: da una parte, rappresenta una vera e propria rete globale, per quanto riguarda la sua diffusione a livello planetario; dall'altra parte, però, costituisce un ambiente piccolo, chiuso e personale, sconosciuto ai più, che coinvolge solo gli addetti ai lavori. Tale ambivalenza favorisce lo sviluppo di voci e dicerie, insieme all'alone di mistero che avvolge questa pratica a causa di numerosi casi di disinformazione: spesse volte, infatti, gli ospedali si rifiutano di rendere disponibili i loro archivi a studiosi e giornalisti. David Rothman, ad esempio, ha visitato nel 1997 numerosi ospedali in Cina, in cui la questione del trapianto d'organi risulta essere ancora più controversa, giacché lo Stato considera i suoi cittadini interamente di sua proprietà, anche riguardo ai loro corpi. A Pechino e Shanghai, i medici e altri operatori ospedalieri si sono mostrati molto disponibili nel fornire informazioni di carattere tecnico allo storico, ma, allo stesso tempo, è sorta una notevole reticenza nel rispondere a domande, ad esempio, sulla provenienza degli organi, sul costo delle operazioni, sul numero dei pazienti in attesa di ricevere il trapianto ecc.⁸³ È evidente come questo clima di mistero non faccia altro che favorire la diffusione delle leggende metropolitane.

Secondo la Scheper-Hughes, è possibile tracciare una mappa che permette di descrivere la distribuzione geopolitica delle dicerie sul traffico d'organi. Le voci sui furti di sangue, in particolar modo, sono riscontrabili in vari periodi storici, anche in epoche meno recenti, mentre l'attuale generazione di leggende metropolitane sarebbe sorta durante gli anni Ottanta in regimi militari o Stati di polizia, dove la libertà e la democrazia non sono pienamente tutelate. In Paesi come il Brasile, l'Argentina e il Cile, lo Stato usava lanciare una serie di attacchi sovversivi, durante gli anni Settanta ed Ottanta, contro determinate categorie sociali molto critiche nei confronti del regime (giornalisti, studenti, intellettuali ebrei ecc.), le quali venivano sottoposte a

⁸³ *Ibidem*, p. 28.

molteplici torture, tra cui il trapianto di organi per poterne sfruttare le capacità riproduttive⁸⁴.

Le leggende metropolitane sorte in tale contesto sono emerse con l'avvio del processo di democratizzazione che ha avuto luogo in seguito; in questo periodo, le persone si sono rese sempre più consapevoli delle atrocità commesse dallo Stato nei loro confronti durante i regimi. L'ipotesi dell'antropologa americana circa le motivazioni che hanno spinto queste persone alla diffusione delle leggende metropolitane sul traffico d'organi sono pienamente condivisibili: trattandosi perlopiù di gente povera che abita nelle baraccopoli o nelle favelas e che raramente viene interpellata dalle commissioni d'inchiesta per testimoniare sulle atrocità dei regimi, «le voci di furti d'organi possono essere viste come una forma surrogata di testimonianza politica»⁸⁵. Lo scopo delle leggende metropolitane rilevato dalla Schepers-Hughes non fa che corroborare la mia tesi espressa nel primo capitolo. Secondo l'autrice, infatti, la circolazione di voci e dicerie costituisce un'occasione insostituibile per permettere alla gente comune, soprattutto i più poveri, di esprimere le loro angosce e le loro paure; è uno strumento di difesa nei confronti di quella mancanza di informazioni imputabile ai mezzi di comunicazione ufficiali.

Le voci più comuni sul traffico di organi nel Terzo Mondo parlano di bambini rapiti nelle baraccopoli o nelle favelas da “agenti medici” statunitensi o giapponesi che caricano i malcapitati in vistosi furgoni blu e gialli; i corpi dei bambini sarebbero stati poi rinvenuti sul ciglio della strada completamente sviscerati. Si noti come in questa leggenda metropolitana il ruolo di “antagonista” sia rivestito da personaggi provenienti dai due Paesi che rappresentano l'emblema del capitalismo mondiale, contro cui le popolazioni povere del Terzo Mondo non avrebbero torto a provare una certa avversione. Inoltre, è da notare il contrasto tra i furgoni vistosamente colorati, da un lato, che irrompono nei quartieri più poveri e quindi privi di “colore”, dall'altro, una

⁸⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 59.

connotazione che suggerisce in modo ancor più marcato il forte divario sociale tra i ricchi e i poveri a livello globale.

Tale diceria fa parte dell'ultima "epidemia" di voci sugli organi, esplosa negli anni Ottanta in Brasile e in Guatemala e diffusasi poi in altri contesti politici simili in America Latina. Secondo la Scheper-Hughes, il fatto che si trovano storie analoghe in Sudafrica non deve far pensare che l'origine sia la stessa, giacché le varianti sono molto diverse⁸⁶. Da questo punto di vista, mi sento di dissentire alla luce di quanto è emerso dal mio ragionamento espresso nel primo capitolo: le varianti possono essere sicuramente diverse, ma semplicemente per il fatto che, nella loro diffusione, si adattano progressivamente, da un contesto ad un altro, in modo che il racconto possa risultare il più efficace possibile nelle reazioni suscitate, rendendo la storia affine alle caratteristiche della vita di ogni giorno di quel determinato ambiente.

La prima volta che l'antropologa ebbe a che fare con queste voci si trovava nelle favelas del Brasile nord-orientale. La studiosa interpretò inizialmente queste storie come l'espressione di un'emergenza sociale cronica; proseguendo i suoi studi, tuttavia, cambiò opinione, notando una certa sovrapposizione con le storie sul mercato dei c.d. "bambini d'avanzo" e le questioni delle adozioni internazionali. In effetti, all'epoca era molto diffuso il timore da parte dei genitori naturali, disinformati, poveri e semianalfabeti, che i loro figli potessero essere in realtà sfruttati per il mercato degli organi. In conclusione, secondo l'autrice, «questa diceria condensò i mercati clandestini di organi e bambini in un'unica orribile storia»⁸⁷. Ciò potrebbe essere sicuramente vero: abbiamo già visto come la mancanza d'informazione provoca un clima di confusione ed insicurezza, quindi un terreno ideale per la propagazione incontrollabile di voci e dicerie. Tuttavia, la diffusione di voci false ed incontrollate costituisce già di per sé un caso allarmante e ancor di più in tale ambito, dato che l'oggetto di queste storie rappresenta un argomento particolarmente delicato. La stessa autrice, inoltre, afferma, poche pagine dopo,

⁸⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 52.

che queste voci erano «quantomeno metaforicamente vere», giacché «operavano delle sostituzioni simboliche» che «parlavano all'insicurezza della povera gente», riflettendo «le minacce quotidiane alla sicurezza individuale, la violenza urbana, il terrore di polizia, l'anarchia sociale, il furto, la perdita e la frammentazione»⁸⁸.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, le leggende metropolitane sono dei mezzi estremamente potenti e possono provocare notevoli ripercussioni e stravolgimenti nell'ambiente sociale; non a caso, James Scott attribuisce alla diceria l'appellativo di "arma dei deboli" (Scott, 1985). Ciò è particolarmente vero nel caso delle voci sul trapianto d'organi: «le dicerie hanno dimostrato di poter sfidare e interrompere i progetti della medicina e dello stato»⁸⁹, hanno contribuito ad accrescere i timori e le opposizioni etiche alla pratica del trapianto d'organi, provocando inevitabilmente un calo del numero di donatori e di trapianti. In effetti, le voci sono solo una delle cause di questo decremento: come ha affermato il dottor B, un cardiocirurgo di Città del Capo, in un'intervista condotta dalla Scheper-Hughes, sono aumentati i dibattiti etici in tutto il mondo e tale situazione ha fatto sì che le famiglie dei potenziali donatori fossero messe costantemente sotto pressione, provocando un calo delle donazioni di organi pari al 20% in Europa, con ripercussioni analoghe sul resto del mondo⁹⁰.

Questa è la prova di come la diffusione del commercio di organi sia diventata ormai una questione globale, non solo dal punto di vista strettamente economico, ma anche per quanto riguarda la circolazione e la diffusione di voci e dicerie. Il fatto che anche le leggende metropolitane costituiscono una rete globale di diffusione spiega la mia critica all'antropologa statunitense, nel momento in cui afferma che le leggende metropolitane sul trapianto di organi presenti in Sudafrica non hanno niente a che vedere con quelle presenti in America Latina, nonostante il fatto che lo Stato sudafricano presenti delle

⁸⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 54. NB: nell'opera di Nancy Scheper-Hughes, molti nomi di persone intervistate sono indicati con una lettera per ragioni di anonimato.

caratteristiche sociali molto diverse per alcuni aspetti (la questione razziale e l'apartheid, in primo luogo).

Come abbiamo visto nel primo paragrafo di questo capitolo, sono soprattutto gli abitanti di colore ad essere i più ostili nei confronti del trapianto d'organi; ciò è dovuto, oltre che alle ragioni di cui sopra, anche al fatto che tale pratica ricorda alcuni riti delle stregonerie tradizionali, come i c.d. omicidi *muti*. Si tratta di un rituale con cui teschi, organi genitali e altre parti del corpo vengono rimossi e poi venduti da stregoni corrotti per salvaguardare o aumentare la ricchezza, la fertilità o la salute del cliente pagante⁹¹. Durante gli anni Novanta si sono registrati dei casi molto pubblicizzati dai media di trapianti illegali, come quello di Moses Mokgethi, condannato all'ergastolo nel 1995 per aver ucciso sei bambini tra i quattro e i nove anni per venderne gli organi ad un professionista locale. Questi casi hanno contribuito enormemente alla diffusione di un gran numero di voci, come quelle su macchine di lusso che irrompono negli accampamenti abusivi per rapire qualche bambino a tale scopo. La diffusione di queste voci è ulteriormente favorita dal comune timore nei confronti dell'autopsia e del trapianto di organi in quanto tale, nonché dalle storie (non sempre verificate!) di furto di corpi dalle camere mortuarie e dagli obitori, largamente diffuso sempre negli anni Novanta, in seguito alla democratizzazione del Paese. Ad ulteriore conferma del fatto che le narrazioni in Sudafrica e quelle in Brasile non sono nettamente distinte abbiamo le caratteristiche delle storie stesse: macchine di lusso o, comunque, furgoncini ben vistosi che irrompono nelle zone più diseredate e povere delle città per rapire i soggetti socialmente più indifesi, perlopiù i bambini.

È da segnalare il notevole tentativo della Scheper-Hughes di andare alla ricerca, nel 1996, della fonte vera e propria di queste dicerie, a prescindere dalla loro distribuzione geopolitica. La fonte su cui l'antropologa intendeva indagare era da rinvenire nelle pratiche ordinarie di prelievo degli organi per il loro commercio. Tale tentativo non ha riscosso molto credito presso sociologi e medici, anche per il fatto che, come segnalato già sopra, esiste una mancanza di

⁹¹ *Ibidem*, p. 62.

disponibilità da parte di medici ed ospedali a mostrare i loro archivi a studiosi e giornalisti. D'altro canto, la Scheper-Hughes contesta questo atteggiamento critico nei confronti delle voci, giacché impedirebbe di analizzare a fondo le problematiche inerenti il traffico d'organi, al di là delle questioni meramente cliniche o mediche⁹². A mio dire, come già espresso nel primo capitolo, andare alla ricerca della fonte originaria delle leggende metropolitane è pressoché impossibile, perché si tratta di una distribuzione virale che si diffonde e confonde da un contesto all'altro. Ogni tentativo è lecito ma, nel nostro caso specifico, non si può avere la certezza di riuscire a trovare la fonte originaria della diffusione delle voci sul trapianto d'organi. Sicuramente, la reticenza mostrata dai reparti ospedalieri al riguardo costituisce un caso di disinformazione che, in un modo o nell'altro, viene colmato dalla gente comune, ma non può essere considerata come l'unica causa della diffusione delle leggende metropolitane. È necessario, invece, tenere conto di una molteplice serie di fattori, quali le percezioni culturali, le questioni etiche ed antropologiche nonché il divario sociale che emerge in ogni contesto e che si manifesta anche con la diffusione di queste dicerie, come ho già spiegato sopra. Non dimentichiamo, inoltre, che queste leggende metropolitane, come, tra l'altro, la stessa antropologa ha affermato, si sono sviluppate e diffuse in seguito a periodi in cui la libertà di pensiero e d'espressione sono stati lesi e in cui, come sempre accade in tali contesti, gli organi di informazione ufficiale erano rigidamente controllati dagli apparati burocratici dello Stato. A ben vedere, un'altra causa di disinformazione, accanto alla riservatezza degli archivi ospedalieri!

In ogni modo, concordo con quanto afferma la Scheper-Hughes circa la necessità di un regime equo e democratico per una corretta ed opportuna gestione del sistema dei trapianti, al fine di non creare sperequazioni sociali⁹³. Nel nostro ambito, una soluzione di questo tipo sarebbe ideale per ostacolare anche la diffusione di voci inutili e dannose, che costituirebbero, altrimenti, le

⁹² *Ibidem*, p. 60.

⁹³ *Ibidem*, p. 89.

uniche armi a disposizione dei soggetti più vulnerabili della società, come tuttora purtroppo accade.

3. Il ruolo dei media

Alcuni studiosi della sociologia radicale considerano la diceria come una speciale forma di comunicazione tra i “socialmente spossessati”⁹⁴: tale connotazione, peraltro eccessivamente negativa, non trova riscontro, a mio giudizio, nella generalità dei casi in cui la diffusione delle leggende metropolitane ha luogo. Abbiamo visto nel primo capitolo come questa forma di comunicazione trova spazio non solo tra la gente molto povera, ma anche nelle società industrializzate, seppur con caratteri estremamente diversi. L’elemento comune tra questi due contesti, lo ripeto, è la mancanza d’informazione da parte dei mezzi di comunicazione ufficiali.

È possibile, dunque, identificare una doppia valenza del ruolo dei media per quanto riguarda le leggende metropolitane. Da un lato, gli organi ufficiali d’informazione non garantiscono una piena conoscenza degli avvenimenti riguardo ai casi di trapianto e traffico d’organi, o perché sono rigidamente controllati dagli apparati statali o perché semplicemente, come avviene nelle liberaldemocrazie, le fonti non sempre sono analizzate correttamente. Dall’altro lato, i media sono dei motori essenziali per la diffusione delle leggende metropolitane, talvolta anche inconsapevolmente, soprattutto per quanto riguarda i giornali quotidiani: numerosi sono, infatti, i casi di notizie apparse sui quotidiani più rinomati a livello internazionale che poi si sono rivelate delle vere e proprie bufale. Ad esempio, il professor Felix Cantarovich, coordinatore della Commissione nazionale sugli xenotrapianti a Buenos Aires, ha denunciato l’insistenza con cui circolavano negli anni Ottanta in Argentina le voci su rapimenti di bambini, fomentate dalle esagerazioni della stampa, «che è sempre stata un mezzo potente per attirare l’attenzione della gente sulla

⁹⁴ *Ibidem*, p. 51.

faccenda» (Cantarovich, 1990). Tale situazione ha spinto la Segreteria del ministero, nel novembre 1987, ad avviare una commissione d'inchiesta per valutare la veridicità di queste notizie, col risultato che si sono rivelate del tutto false⁹⁵.

In ogni modo, la diffusione delle leggende metropolitane sta diventando un fenomeno sempre più incontrollabile, a causa del successo esplosivo dei media digitali, con tutti gli stravolgimenti che questi mezzi hanno comportato nel mondo della comunicazione. Come sappiamo, i media digitali sfruttano tutte le peculiarità del testo scritto e del testo orale per fonderli in un modello inedito di comunicazione, il *written speech*; per quel che concerne l'oggetto della mia tesi, la diffusione delle leggende metropolitane ha trovato nei media digitali un potente strumento che ne ha potenziato le caratteristiche in maniera esponenziale. Infatti, non solo i media digitali permettono la diffusione di queste storie a livello globale (o, per meglio dire, “*glocale*”⁹⁶), ma, proprio per questa ragione, rendono, da un lato, l'identificazione esatta della fonte originaria ancor più difficile e, dall'altro, la diffusione delle voci ancor più inarrestabili, grazie al minor grado di controllo ufficiale di cui godono questi mezzi.

Da tempi recenti, la distribuzione geopolitica delle storie sul trapianto d'organi ha seguito un'altra direzione, spostandosi al Nord del mondo, vale a dire verso i Paesi più industrializzati, denotando una serie di modifiche, sempre per rendere tali storie più credibili e più “vicine” al contesto di riferimento. Questo cambiamento ha avuto luogo proprio grazie all'ausilio dei media digitali e, in particolare, delle catene di e-mail o di sms. È da notare come le modalità di diffusione attraverso questi due mezzi sono del tutto equivalenti. Per quanto riguarda le c.d. “leggende mediche”, in particolare, Lorenzo Montali identifica altri luoghi di diffusione: i giornali, la televisione, gli uffici

⁹⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁹⁶ Da “glocalizzazione”, termine coniato dal sociologo Zygmunt Bauman che indica l'adattamento della globalizzazione alle realtà locali (Bauman, 2005). Questa definizione ben si presta, a mio giudizio, a definire la diffusione delle leggende metropolitane, le quali favoriscono, come già spiegato, la formazione di comunità di persone con caratteristiche prettamente “locali”.

degli ospedali e le sale d'attesa⁹⁷. Va subito detto che le leggende metropolitane diffuse attraverso i media digitali si distinguono dalle forme tradizionali per un aspetto fondamentale: non si tratta più di narrazioni, bensì di annunci o avvisi, spesso dal tono allarmante, che, in ogni modo, sfruttano tutte le potenzialità del discorso orale tramite il *written speech*; per tale motivo, questi testi si avvicinano più alle c.d. “bufale” piuttosto che alle leggende metropolitane. Al di là del tipo di testo, tuttavia, le reazioni suscitate sono pressoché identiche a quelle provocate dalle comuni leggende metropolitane.

Vale la pena ora di menzionare un esempio di leggenda metropolitana diffusa attraverso i media digitali tratto da *Il Disinformatico*, il blog del giornalista informatico Paolo Attivissimo, costantemente alla caccia di bufale e false notizie. L'esempio in questione è un appello via sms per ricevere una donazione di sangue destinata ad un bambino affetto da leucemia fulminante; di seguito è riportata quella che dovrebbe essere la versione originaria del messaggio, risalente ai primi mesi del 2007:

E' vero, ho controllato su internet!! Baci Kri

Subject: IMPORTANTISSIMO E URGENTE

*C'è un bimbo di 17 mesi che necessita di sangue del gruppo B positivo a causa di una forma di leucemia fulminante. Telefonare al Mayer (055/*****) per R***** C*****.*

*SPARGERE LA VOCE URGENTEMENTE.*⁹⁸

Come avverte lo stesso giornalista, più una storia risulta apparentemente corroborata con frasi come “E’ vero”, “Ho controllato su Internet”, “L’ho sentito in televisione” ecc., più è alta la probabilità che si tratti di una bufala. Inoltre, l’Ospedale Pediatrico Meyer (e non “Mayer”!) di Firenze

⁹⁷ L. Montali, *Leggende tecnologiche ...e il gatto bonsai mangiò la fragola pesce*, Avverbi Edizioni, 2003, p. 145.

⁹⁸ <http://attivissimo.blogspot.com/2007/03/sangue-allospedale-meyer-fermate.html> .
NB: i nomi ed i numeri di telefono sono stati intenzionalmente omessi dalla sottoscritta per motivi di privacy.

ha dovuto smentire la notizia sul suo sito internet per tutte le difficoltà emerse in seguito alla diffusione di questa notizia, come si può leggere ancora oggi nella sezione dedicata all'Ufficio stampa:

“Infondato l'appello a donare sangue”

Firenze – Nonostante le numerose smentite dell'Ospedale Pediatrico Meyer di Firenze, è ripartita la catena di San Antonio di sms ed e-mail nelle quali, in molte regione d'Italia, si fa appello alla donazione di sangue per un bambino. L'Ospedale Pediatrico Meyer ribadisce ancora una volta che questi appelli sono infondati e che non c'è alcuna emergenza sangue. Inoltre si diffida chiunque dal proseguire questa catena che ha come unico e deleterio effetto quello di paralizzare i centralini del Meyer, compromettendo l'attività sanitaria e quanti, nel tentativo di mettersi in contatto con l'Ospedale per emergenze e urgenze, non vi riescono a causa del blocco delle linee telefoniche. Ringraziando tutti i cittadini e i donatori per l'attenzione e la sensibilità, si rinnova la richiesta di non divulgare l'appello e non telefonare ai numeri dell'Ospedale Pediatrico Meyer di Firenze.⁹⁹

Nonostante tale avvertenza, la voce ha continuato a diffondersi con nuove varianti: l'ospedale a volte non è più il Meyer di Firenze ma è la Clinica Sant'Anna di Sorengo, in Svizzera, oppure il San Raffaele di Milano. Un esempio di come una semplice smentita non è sufficiente ad arrestare questo fenomeno virulento e irrefrenabile quale è la propagazione delle leggende metropolitane! Al contrario, col passare del tempo, la storia si è arricchita di un numero sempre maggiore di particolari, volti a rendere sempre più credibile il messaggio; come abbiamo detto nel primo capitolo, tale espediente costituisce paradossalmente un chiaro campanello d'allarme “antibufala”. Si consideri l'esempio riportato qui di sotto, in cui il messaggio è ulteriormente arricchito da altri numeri di telefono nonché da un'intestazione apparentemente autenticata dell'ospedale coinvolto:

⁹⁹ http://www.meyer.it/notizia_2.php?IDNotizia=4893&IDCategoria=468

SI RICERCA DONATORE B +

Fondazione Centro San Raffaele
Direzione Area Tecnica
Geom. V***** S*****
Tel. 02 . *****
Fax 02 . *****
email s*****.v*****@hsr.it

----- Original Message -----

GIRALO X FAVORE
BIMBO 17 MESI NECESSITA SANGUE GRUPPO B POSITIVO X LEUCEMIA
FULMINANTE TEL 328***** RICCARDO CAPRICCIOLI, FAI GIRARE LA MAIL
è URGENTE E' IMPORTANTE SE LA FERMI 6 UN MOSTRO SENZA CUORE

--

C***** S*****
The Secretarial Office
Division of Nephrology and Dialysis
H San Raffaele
Via Olgettina, 60
20132 Milano
Tel. ++ 39 02 *****
Fax ++ 39 02 *****
e-mail s*****.c*****@hsr.it¹⁰⁰

Come riporta Attivissimo sul suo blog, se si contatta il numero di telefono indicato risponde un messaggio di segreteria telefonica che conferma la falsità del messaggio.

Le ripercussioni negative di questa voce in particolare hanno determinato soprattutto dei disordini nei reparti ospedalieri e nelle centraline telefoniche, costantemente intasate da centinaia di telefonate da parte di persone desiderose di donare il sangue al povero bambino. A ben vedere, questa bufala, in particolare, fa molta presa sulla bontà d'animo delle persone a maggior ragione perché si tratta di un bambino di poco più di un anno e mezzo.

¹⁰⁰ <http://attivissimo.blogspot.com/2007/03/sangue-allospedale-meyer-fermate.html>

Lo scorso 15 maggio, Attivissimo ha riportato un messaggio ricevuto dall'Ufficio stampa dell'Ospedale Meyer di Firenze:

"Volevo chiederti se riesci, quando aggiorni il tuo sito, ad aggiungere nel caso del bambino leucemico per cui tanti chiedevano sangue B positivo, che è scaduto. Il bambino è da tempo a casa, sta bene. Purtroppo ogni tanto quella catena riemerge ma con l'attenzione che c'è, si propaga meno e riusciamo a bloccarla sul nascere."

Ciononostante, d'accordo con quanto afferma in seguito lo stesso giornalista, questa segnalazione, anche se è un bel traguardo rispetto ad analoghi casi di bufale mediche, «purtroppo non impedirà all'appello di continuare a circolare inutilmente»¹⁰¹.

Sempre a proposito dei media digitali, vale la pena di menzionare Transweb, un sito internet che si occupa della donazione di organi e che include una sezione dedicata ai “Dieci miti sulla donazione e sui trapianti”, ciascuno seguito da una smentita. Ad esempio, il primo mito riguarda la celeberrima storia di un uomo che, dopo essere stato ad un party, si sveglia in una vasca da bagno piena di ghiaccio e senza reni. Qui la smentita proviene dall'Organ Procurement and Transplantation Network (OPTN), che si occupa della regolarità e dell'efficienza del sistema di trapianto d'organi negli Stati Uniti. L'organizzazione afferma:

Questa storia è stata ampiamente diffusa tramite Internet. Non esiste alcun riscontro nella maniera più assoluta di un evento del genere negli Stati Uniti. Anche se la storia può sembrare credibile, essa non possiede alcuna base nella realtà dei fatti in merito al trapianto di organi. Molte delle persone che si imbattono in questa voce probabilmente non vi danno alcun peso, però è possibile che ve ne siano alcune che vi credono ed assumono una posizione contraria alla donazione d'organi a causa di un timore irragionevole.¹⁰²

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² <http://www.transweb.org/myths/myths.shtml>. NB: questo testo è stato tradotto dall'inglese all'italiano dalla sottoscritta.

Tuttavia, Nancy Scheper-Hughes afferma che anche questa storia abbia un fondo di verità, com'è possibile evincere, a suo dire, da alcuni fatti di cronaca. L'antropologa cita il caso ancora irrisolto di un tale Olivio Oliveira, un 56enne malato di mente cui nel 1995 sarebbero stati asportati gli occhi nei pressi di Porto Alegre, in Brasile; alcuni esperti avrebbero ritenuto che fu opera di topi o avvoltoi, mentre altri avrebbero notato che gli occhi erano stati asportati con cura¹⁰³. Ebbene, anche questa storia ha l'aria di essere una leggenda metropolitana: di primo acchito, perfino il nome della vittima sembra essere molto convenzionale e anche un po' banale, che ha tutta l'aria di essere stato inventato ad hoc, anche se non è da escludere l'ipotesi contraria. Inoltre, l'antropologa afferma che questa notizia è anche apparsa sui giornali quotidiani: lo ripetiamo, il fatto che una notizia appaia su un giornale quotidiano, purtroppo, non è affatto una garanzia di veridicità, così come su qualsiasi altro mezzo d'informazione, ivi compresi i media digitali.

¹⁰³ N. Scheper-Hughes, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Ombre Corte 2004, p. 61.

Capitolo terzo

L'AIDS: UNA MALATTIA ANCORA OSCURA

1. Un dibattito ancora aperto: ortodossi contro “eretici”

L'AIDS (sindrome di immunodeficienza acquisita) costituisce ancora oggi un fenomeno molto complesso e, per certi versi, inspiegabile. Le conoscenze ormai largamente acquisite da parte dell'opinione pubblica al riguardo non sembrano sufficienti a contrastare il dilagare di questa malattia, sebbene si stia diffondendo in misura sempre minore rispetto al passato. In ogni modo, ancora oggi, a distanza di ventisette anni dalla scoperta di questa patologia, non siamo ancora arrivati ad una cura definitivamente risolutiva o a un vaccino che possa aiutare a prevenirne al meglio la diffusione. Come abbiamo già visto nel caso del trapianto d'organi, anche qui si è verificato quel vuoto informativo, provocato da un divario eccessivo tra mondo scientifico, da un lato, ed opinione pubblica, dall'altro, che è stato necessario colmare, in qualche modo. È qui che trovano terreno fertile spiegazioni “poco scientifiche” come i falsi miti o le leggende metropolitane che, nel caso dell'AIDS, hanno iniziato a circolare principalmente a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta, quando ancora molto poco si sapeva su questa malattia, abbastanza per inquietare l'opinione pubblica mondiale. Per citare un esempio di falso mito, si pensi a un'indagine condotta nel 1993 su un campione di giovani italiani: il 30 per cento riteneva che il semplice fatto di essere in presenza di un malato di AIDS nella stessa aula scolastica o nello stesso luogo di lavoro fosse un rischio per la propria salute¹⁰⁴. Si pensi anche a come nelle storie che trattano di questa malattia sia comune la propensione ad individuare un capro espiatorio, come

¹⁰⁴ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 164.

avviene in ogni narrazione popolare che riguarda avvenimenti tragici o situazioni angosciose; una tendenza che, in questo particolare caso, potrebbe essere dovuta proprio al mistero che circonda la fonte originaria della malattia. Ciò che ha contribuito maggiormente a questa disinformazione è da rinvenire nell'atteggiamento della comunità scientifica nei confronti di quelle teorie che contrastavano con l'ipotesi predominante circa l'origine e lo sviluppo dell'AIDS.

La malattia venne ufficialmente riconosciuta a livello internazionale nel 1982. Due anni dopo, precisamente il 23 aprile 1984, Robert Gallo, ricercatore del National Cancer Institute, affermò in una conferenza di essere riuscito ad isolare il virus responsabile dello sviluppo dell'AIDS, quello che oggi conosciamo come HIV (virus dell'immunodeficienza umana); tale scoperta, tra l'altro, era stata effettuata contemporaneamente anche da Luc Montagnier, ricercatore dell'Istituto Louis Pasteur di Parigi. Nel corso della conferenza, Gallo spiegò che questo virus porterebbe alla distruzione del sistema immunitario e che, dopo un certo lasso di tempo, il c.d. "stadio di sieropositività", l'organismo colpito diverrebbe più vulnerabile a patologie che, in casi normali, non condurrebbero alla morte¹⁰⁵. Tuttavia, non molto tempo dopo emersero numerose ipotesi che avrebbero messo in discussione l'intero impianto della teoria sull'origine virale dell'AIDS. Tra gli autori di queste teorie, si segnalano Peter Duesberg, emerito virologo e professore presso l'Università of California a Berkeley, Joseph Sonnabend, virologo specializzato in malattie sessuali, e Robert Root-Bernstein, fisiologo della Michigan State University. Tutti questi scienziati vennero immediatamente bollati come "eretici" dalla comunità scientifica.

L'ipotesi che Duesberg formulò nel 1990-91, in particolare, è probabilmente quella più nettamente contrastante rispetto alla teoria virale. Secondo lo scienziato, infatti, l'AIDS non avrebbe alcuna origine virale ma sarebbe provocata esclusivamente da un uso prolungato di droghe e sostanze

¹⁰⁵ Per citare alcuni esempi: la pneumocistosi (una forma rara di polmonite), la toxoplasmosi (un'infezione parassitaria) e il sarcoma di Kaposi (una particolare forma di tumore alla pelle). *Ibidem*, p. 5.

psicotrope come la cocaina, l'eroina e le fiale a base di nitriti, i c.d. *poppers*. Questa tesi sarebbe avvalorata dall'esistenza di oltre quattromila casi di malati di AIDS senza la presenza dell'HIV, una stima elaborata nel 1995 dallo stesso scienziato. Inoltre, Duesberg critica il modo in cui venivano eseguite le diagnosi soprattutto negli anni Ottanta, ritenendole estremamente superficiali e poco accurate: «Funziona così: arriva un ragazzo con il giubbotto di pelle, ha un orecchino e tossisce. Viene da San Francisco. Ecco un tipico caso di AIDS»¹⁰⁶. Lo scienziato ha calcolato che fino al 1992 sono state effettuate 62.272 diagnosi condotte in questo modo. È evidente come anche questa metodologia poco scientifica abbia contribuito alla creazione di numerosi stereotipi su coloro che sono affetti da questa patologia.

Tutto ciò è bastato per seminare il panico nella comunità scientifica. Gran parte delle critiche mosse a Duesberg sembravano perlopiù contestare la pericolosità delle sue affermazioni per le implicazioni sociali che potevano provocare, più che per delle questioni di contenuto. «Le dichiarazioni di Duesberg sono estremamente dannose per tutti gli sforzi educativi che abbiamo fatto in materia di sesso sicuro»¹⁰⁷ ha affermato Anthony Fauci, direttore del National Institute of Allergy and Infectious Diseases (NIAD). Tuttavia, Duesberg ha più volte replicato di non avere mai avuto l'intenzione di incoraggiare la popolazione ad avere rapporti sessuali non protetti. In ogni modo, Duesberg è stato progressivamente emarginato dalla comunità scientifica, subendo tra l'altro un pesante clima di censura: da allora, lo scienziato ha visto progressivamente diminuire i finanziamenti per le sue ricerche, fino a non riceverne più, senza contare i numerosi articoli inviati alle più note riviste scientifiche che non sono mai stati pubblicati. Fauci ha da sempre ammonito i giornalisti perfino a non pubblicare articoli sulla teoria di Duesberg, perché se avessero dedicato «troppo spazio a teorie assurde avrebbero poi incontrato difficoltà nell'ottenere informazioni e fonti» (Epstein, 1996) e tale omertà si è estesa anche agli altri mass media. Non si può non essere d'accordo con Richard Horton, direttore della rivista medica *The Lancet*,

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 31.

quando, in conclusione di un articolo su Duesberg, ha affermato che in ogni caso lo scienziato «dovrebbe essere ascoltato, mentre il linciaggio ideologico da lui subito resterà un'imbarazzante testimonianza delle tendenze reazionarie della scienza moderna» (Horton, 1996), senza contare l'elevato prestigio di cui Duesberg ha sempre goduto prima delle sue teorizzazioni sull'AIDS.

Gli altri due "eretici" menzionati, Joseph Sonnabend e Robert Root-Bernstein, si collocano, con le loro ipotesi, in una posizione intermedia tra Duesberg e i sostenitori della teoria virale. Sonnabend, ad esempio, ritiene che non vi sia alcun agente specifico all'origine dello sviluppo della malattia, ma che possa essere il risultato dell'interazione di una serie di fattori ambientali; il virologo sottolinea, in particolare, come l'AIDS si sia largamente diffusa in Africa in virtù di condizioni di denutrizione, povertà e infezioni tropicali¹⁰⁸. Analogamente, Root-Bernstein ha affermato che, secondo lui, l'HIV può essere uno dei tanti fattori in grado di provocare l'AIDS, ma non di certo l'unico: l'opinione predominante avrebbe attribuito un'eccessiva enfasi al ruolo del virus, sottostimando l'importanza di altri agenti o concause, come l'assunzione di droghe pesanti, casi di malnutrizione o di infezioni multiple, giacché «in una certa quantità o combinazione, possono causare la stessa soppressione immunitaria – e quindi le stesse conseguenze – che tutti dicono siano causate dall'HIV»¹⁰⁹. Il fisiologo ha inoltre evidenziato una serie di lacune o fattori non spiegati dalla teoria virale, quali: l'assenza di casi documentati di donne infettate attraverso l'inseminazione artificiale; la bassa percentuale di donne sieropositive che hanno trasmesso il virus ai figli durante la gravidanza (meno del 15 per cento); la presenza di casi di AIDS senza l'HIV – come aveva già rilevato Duesberg -; la presenza di tassi molto bassi di sieropositività tra le prostitute rispetto a quelle che fanno uso di stupefacenti per via endovenosa; l'assenza di casi di *trasmissione terziaria*¹¹⁰.

¹⁰⁸ M. Burchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 61.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹¹⁰ La trasmissione da un individuo appartenente a uno dei gruppi a rischio ad un altro individuo di un gruppo non a rischio e, da questo, ad un altro individuo che non appartiene a nessun gruppo dei precedenti *Ibidem*, p. 68.

Anche per questi due scienziati le conseguenze sono state durissime: le conferenze dove era prevista la loro partecipazione furono cancellate – ciò capitò anche a Duesberg – e i loro articoli non vennero pubblicati. Root-Bernstein, in particolar modo, ha preferito rivolgersi ad una ditta privata per poter portare avanti la sua ricerca sui processi autoimmunitari, senza chiedere finanziamenti agli enti di ricerca o alle istituzioni sanitarie, al contrario di gran parte dei ricercatori.

È ovvio che tale clima di censura non consente lo sviluppo di un vero e proprio dibattito scientifico, come invece dovrebbe. L'epidemiologo Gordon Stewart, un altro "eretico", fa notare quanto sia paradossale il fatto che «i politici si sono dimostrati più aperti al dibattito e più interessati al confronto aperto di quanto non lo siano stati gli scienziati». In un'intervista del sociologo Massimiano Bucchi, Stewart ha spiegato le ragioni per cui il dibattito sull'origine dell'AIDS non abbia luogo e le ipotesi contrarie vengano costantemente ostacolate: da un lato, gli enormi interessi commerciali, ad esempio da parte della Wellcome, la casa farmaceutica produttrice dell'AZT, un farmaco inizialmente utilizzato per contrastare lo sviluppo dell'AIDS ma abbandonato solo da pochi anni perché ritenuto troppo tossico; dall'altro lato, la comunità dei virologi, particolarmente gelosi dello status che hanno raggiunto grazie a questa vicenda, i quali non intendono farsi mettere in discussione dai dissidenti. Non si può non biasimare l'epidemiologo scozzese nel momento in cui ha affermato che «era dai tempi di Galileo che nella scienza non si verificava un fatto così grave in termini di impossibilità ad esprimere le proprie idee»¹¹¹. Secondo il matematico Serge Lang, un grande sostenitore delle posizioni di Duesberg, esisterebbe una tendenza generale nell'ambito della ricerca ad attribuire un'importanza eccessiva ai virus piuttosto che ad altri elementi, quali i fattori ambientali o i meccanismi immunitari, senza contare gli aspetti economici e le pressioni esercitate da quei gruppi sociali a cui la versione ufficiale fa più comodo per i motivi già esposti sopra¹¹².

¹¹¹ *Ibidem*, p. 84.

¹¹² *Ibidem*, p. 86.

A ben vedere, questo clima di censura contribuisce alla creazione di falsi miti e leggende metropolitane. Ricordiamo come una delle cause più importanti della loro creazione e diffusione sia proprio la mancanza di informazione da parte degli organi ufficiali. In questo caso specifico, tra l'altro, l'omertà si manifesta per quanto riguarda le voci dissidenti rispetto alla teoria ufficiale e l'assenza di un dibattito scientifico porta l'opinione pubblica a dare come definitivamente assodate delle teorizzazioni che in realtà si rivelano tutt'altro che conclusive. Di qui, le opinioni attorno a determinate tematiche si cristallizzano e le attribuzioni simboliche in rapporto ad esse si consolidano in modo più o meno errato. A ciò contribuisce il fatto che, nonostante gran parte della comunità scientifica e, di conseguenza, gran parte dell'opinione pubblica diano ormai per scontata l'origine virale dell'AIDS, tuttora non è ancora stato creato un vaccino per prevenire in modo efficace questa malattia in aggiunta ai dovuti accorgimenti da sempre raccomandati (rapporti sessuali protetti, utilizzo di siringhe "usa e getta" per le trasfusioni, ecc). Ci troviamo, dunque, di fronte ad una situazione paradossale: da un lato, una formulazione teorica che appare incontestabile e, dall'altro, una situazione ancora drammatica dal punto di vista pratico, dato che il numero di malati di AIDS nel mondo sta aumentando, sebbene ad intervalli decrescenti rispetto al passato¹¹³. Tale contesto genera inevitabilmente un senso di insicurezza e di sfiducia nell'opinione pubblica, soprattutto nei primi anni in cui il mondo ebbe la consapevolezza di avere a che fare con una nuova e terribile malattia che sembrava ancor più imbattibile. Come già accennato, non è un caso che proprio in questo periodo, vale a dire a cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, hanno iniziato a diffondersi le leggende metropolitane sull'AIDS e non è un caso che queste leggende perdono sempre più di credibilità al giorno d'oggi, contestualmente con i progressi scientifici che si stanno verificando in questo campo. Sicuramente, se il dibattito scientifico tra "eretici" e "ortodossi" fosse stato autorizzato e visibile dinanzi all'opinione pubblica fin dall'inizio, tutti gli stereotipi e le false

113

http://www.unaids.org/en/KnowledgeCentre/HIVData/GlobalReport/2008/2008_Global_report.asp

credenze su questa malattia non avrebbero avuto luogo, poiché si tratta di casi in cui l'origine virale è data assolutamente per assodata. Ciò non esclude, tuttavia, che se l'opinione pubblica avesse avuto maggiori occasioni di imbattersi nelle ipotesi di Duesberg e degli altri "eretici", probabilmente a livello culturale si sarebbero sovrastrutturate ben altre convinzioni suggestive, dato che il dibattito, per sua natura, espone posizioni tra loro contrastanti e, quindi, non una conclusione risolutiva, perlomeno all'inizio.

2. La percezione culturale dell'AIDS

Massimiano Bucchi afferma che l'AIDS risulta essere un argomento ben radicato nel patrimonio culturale e nell'opinione pubblica già alla fine degli anni Ottanta e che una delle manifestazioni culturali di tale radicamento è costituita proprio dalle leggende metropolitane¹¹⁴. Nella percezione culturale di questa malattia, sono rinvenibili degli elementi ricorrenti in riferimento a fenomeni del genere oltre che a quelli del tutto peculiari di questo caso.

Tra i primi rientra, ad esempio, un modo di percepire le malattie molto ricorrente in epoca contemporanea, che include delle previsioni catastrofiche circa la loro diffusione. Tale visione apocalittica è caratteristica della cultura occidentale, soprattutto di quella statunitense: probabilmente, secondo il Bucchi, ciò è dovuto all'impatto diretto con eventi catastrofici come il disastro di Hiroshima causato dalla bomba atomica, i quali avrebbero favorito, nella *forma mentis* degli occidentali, un modo di affrontare gli avvenimenti costantemente in proiezione con il futuro; profezie drammatiche come quella più recente sulla fine del mondo nel 2012 si inscrivono perfettamente in tale logica. Analogamente, l'AIDS fa presa sulle nostre paure per «il suo essere allo stesso tempo fenomeno drammatico nel presente e presagio di un disastro futuro»¹¹⁵.

¹¹⁴ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 161.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

Alla formazione di tale visione apocalittica dell'AIDS, contribuisce anche il modo con cui si tende a stimare l'importanza di un certo fenomeno a seconda del grado di drammaticità e di rilevanza sociale che se ne percepisce in un determinato contesto culturale. Per esempio, alcune ricerche hanno dimostrato quanto sia comune, da un lato, la tendenza a sovrastimare l'incidenza di quelle cause di morte che turbano maggiormente la sensibilità dell'opinione pubblica (come omicidi o incidenti stradali) e, dall'altro lato, la tendenza, invece, a sottostimare l'incidenza di cause di morte naturale (malattie cardiovascolari, enfisema ecc). Ebbene, l'AIDS rientra sicuramente nel primo gruppo, trattandosi, come ha affermato lo storico della medicina Mirko Grmek, di una malattia di enorme rilevanza sociale «per il suo cocktail esplosivo di sesso, sangue e morte»¹¹⁶, probabilmente le tre più comuni paure contemporanee, cui la coscienza collettiva risulta essere particolarmente impressionabile. Non a caso, è proprio intorno a questi tre temi che ruotano tutte le leggende metropolitane odierne.

Tra i caratteri culturali del tutto peculiari del caso dell'AIDS rientra il tema della “visibilità” della malattia, vale a dire la sua identificazione entro dei caratteri ben definiti e materialmente riconoscibili. Ciò è dovuto alla difficoltà ad applicare a questa malattia quello che Bucchi chiama lo «stereotipo della “visibilità della malattia”»¹¹⁷, al contrario di quanto avveniva per identificare malattie più “tradizionali” come la peste bubbonica. In questi casi, infatti, venivano enfatizzati ed esasperati i caratteri esterni della malattia, come le piaghe sulla pelle, in modo che il malato potesse risultare immediatamente riconoscibile e, quindi, stigmatizzabile. Nel caso dell'AIDS, invece, la mentalità collettiva è disorientata, trovandosi a fare i conti con una malattia invisibile, «“subdola” e insidiosa», oltre che per la difficoltà ad identificare anche il legame tra il virus e la stessa. In assenza di segni esterni che possano rendere il malato riconoscibile, si tende, a livello popolare, ad identificare la malattia con altri elementi materiali, visibili e tangibili: nelle leggende metropolitane, come vedremo tra qualche pagina, l'AIDS è spesso raffigurato

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 164.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 152.

simbolicamente da una donna o da una siringa infetta¹¹⁸. D'accordo con il Bucchi, questo disorientamento viene superato attraverso l'abbinamento tra l'insanità fisica e l'insanità morale; di conseguenza, il malato viene stigmatizzato facilmente come «portatore di contaminazione morale e come tale pericolo per l'integrità del “corpo sociale”»¹¹⁹. Anche in questo tipo di ragionamento, si iscrive in modo evidente la necessità di trovare un capro espiatorio, la cui identificazione avviene attraverso «la localizzazione del male e dell'infezione in un soggetto marginale rispetto a quello che è il codice morale predominante nella società»¹²⁰, come può essere una donna single che frequenta numerosi uomini, riprendendo una leggenda metropolitana che approfondiremo nel paragrafo successivo. L'individuazione di un capro espiatorio, tra l'altro, costituisce un elemento-chiave in tutte quelle leggende metropolitane che hanno a che vedere con una vicenda drammatica dal punto di vista sociale (si pensi, ad esempio, a tutte le storie che narrano di zingari che rapiscono i bambini nei supermercati¹²¹). Proprio per la difficoltà a rendere “visibile” la malattia, è chiaro che le situazioni particolari o i casi esemplari che vi fanno riferimento acquistano un'importanza notevole: si pensi a come la vicenda di Rock Hudson, l'attore hollywoodiano che nel 1985 dichiarò pubblicamente di essere malato di AIDS, abbia contribuito ad un rapidissimo aumento dello spazio mediatico dedicato alla malattia e a permetterle di provocare un notevole impatto sull'opinione pubblica, ancora oggi molto sensibile su questo tema. Questa situazione si traduce anche nella produzione di numerose fiction e film che trattano di questa malattia e di tutte le implicazioni sociali ad essa collegate, come il film “Philadelphia” del 1993, con Tom Hanks protagonista.

Un'altra caratteristica che connota l'AIDS dal punto di vista culturale è la sua immediata caratterizzazione come malattia sessuale, forse proprio perché essa costituisce il simbolo che racchiude le tre paure contemporanee

¹¹⁸ *Ivi.*

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹²⁰ *Ivi.*

¹²¹ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 36.

identificate da Grmek. In linea con questo ragionamento, il sociologo americano Gary Alan Fine ritiene che le leggende metropolitane sull'AIDS esprimano simbolicamente anche la paura dei rapporti occasionali in generale e le conseguenze che possono derivarne (Fine, Turner, 2001)¹²². Non a caso, gran parte delle leggende metropolitane che hanno questa malattia come tema principale narrano di vicende a sfondo sessuale. Più precisamente, soprattutto all'inizio, l'AIDS veniva additata come "malattia degli omosessuali", soprattutto a causa dell'assenza di casi registrati di malati eterosessuali nelle prime fasi di diffusione di questa malattia. Questo stereotipo ha provocato dei notevoli risvolti socio-culturali: negli anni Ottanta, la discriminazione nei confronti degli omosessuali ha forse raggiunto i livelli più alti, soprattutto da parte degli ambienti politici e religiosi, che non hanno esitato ad identificare l'AIDS come una normale conseguenza della perversione omosessuale. Alcuni esponenti dell'amministrazione Reagan hanno addirittura proposto di mettere gli omosessuali in quarantena o di costringerli a subire altre misure altamente restrittive. Questo clima di diffidenza si è inevitabilmente riversato nell'opinione pubblica e gli attivisti gay, dal canto loro, hanno avuto paura di non ricevere più fondi per la ricerca a causa del dilagare di questa omofobia; tale situazione, inoltre, ha fomentato una situazione di ostilità da parte degli attivisti stessi, ad esempio il gruppo ACT UP, nei confronti delle istituzioni¹²³.

Nell'attribuzione dell'origine della malattia, inoltre, si è verificata sin dagli inizi la tendenza ad identificare una causa esterna rispetto al proprio contesto. Ad esempio, verso la fine degli anni Ottanta il periodico sovietico "Literaturnaja Gazeta" affermò che l'AIDS era un'arma batteriologica elaborata dagli occidentali oppure, soprattutto nel periodo immediatamente successivo alla scoperta di questa patologia, gli USA avevano identificato gli immigranti haitiani come gli unici responsabili della diffusione del virus e della malattia. A partire dagli anni Novanta, si è diffusa a macchia d'olio l'ipotesi che l'origine dell'AIDS sia da attribuire all'Africa. «Un continente lontano,

¹²² www.nonapritequelportale.com.

¹²³ M. Burchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 127.

un'origine remota: il tutto si accordava perfettamente con la tentazione di dire: "Non è roba nostra"»¹²⁴. In realtà, si tratterebbe di un altro luogo comune, giacché numerose ricerche hanno dimostrato che negli anni Settanta non vi era una presenza consistente di fenomeni ricollegabili all'HIV o alla malattia, ma la situazione era esattamente identica all'Europa e agli Stati Uniti¹²⁵. Come già spiegato nel primo capitolo, si tratta di una tendenza insita in ogni tipo di cultura, con riferimento allo schema *IN/ES* individuato da Lotman che individua la netta separazione tra il proprio contesto culturale e l'"estraneo", l'"altro".

3. Una storia che ha seminato il panico: il caso dell'untrice di Modena

Il 3 giugno 1997 sui principali telegiornali e quotidiani nazionali fa la comparsa una notizia allarmante: una donna di Modena, sieropositiva, avrebbe infettato volontariamente i suoi partner. La descrizione comune a tutte le versioni parla di una donna di trentacinque anni, con un bel fisico e che veste sempre alla moda. Il suo ultimo partner, un giovane di neanche trent'anni, dopo aver scoperto il terribile piano, avrebbe presentato un esposto in procura e si sarebbe aperta un'inchiesta con reato ipotizzato di tentato omicidio.

Analizzando i servizi e gli articoli di giornale che si occuparono di questo avvenimento, Bucchi ha potuto rilevare tutta una serie di incongruenze o mancanze compiute dai giornalisti. Innanzitutto, è frequente la tendenza a confondere l'AIDS con il virus HIV che, come già spiegato, costituiscono due fenomeni distinti ancorché strettamente collegati tra loro. Ad esempio, nel Corriere della Sera del 3 giugno 1997 si legge: «Non e' tossicodipendente e di mestiere non fa la prostituta. E' invece a tal punto spregiudicata (o lucidamente folle?) da "usare" il suo dramma personale per mettere a segno un'atroce vendetta: trasmettere il *virus dell'Aids* ai maschi che hanno la ventura di avere

¹²⁴ *Ibidem*, p. 168.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 169.

rapporti sessuali con lei.»¹²⁶. Come fa notare Bucchi, esiste in realtà un lasso temporale non irrilevante, il c.d. “periodo di latenza”, in cui il virus deve far sviluppare la malattia e ciò non sempre avviene, anche perché occorre tenere conto di una serie di altri fattori, come lo stato di salute dell’infettato¹²⁷. A questo proposito occorre ricordare, inoltre, che esiste comunque un gran numero di c.d. *long survivors*, che riescono a sopravvivere per più di dieci anni dal contagio con il virus. Inoltre, le versioni sono abbastanza discordanti tra loro: in alcuni articoli o servizi si rileva che la ragazza non sapesse in realtà di essere malata, mentre per altri sarebbe venuta a saperlo troppo tardi. La versione principale, comunque, vuole che la donna sia stata infettata dall’ex fidanzato il quale, lasciandosi, le avrebbe confessato di aver frequentato altre donne e di aver contratto il virus HIV, per questo la donna avrebbe avuto l’intenzione di vendicarsi nei confronti degli uomini¹²⁸. Secondo alcune versioni, i due avrebbero dovuto addirittura sposarsi¹²⁹.

Un’ulteriore incongruenza rilevata negli articoli e nei servizi dedicati alla vicenda è costituita dal fatto che viene data per scontata la trasmissione del virus in modo epidemico, come avveniva per gran parte delle malattie del passato; di conseguenza, la donna viene identificata come una vera e propria “untrice”. Tale visione si adatta bene ad una concezione molto frequente nella mentalità popolare, che racchiude il luogo comune della trasmissione “a catena” del virus. Paradossalmente, sugli stessi telegiornali e quotidiani vengono presentate anche delle statistiche sulle probabilità di contagio, le quali mettono in dubbio, a ben vedere, la veridicità stessa della vicenda: è stato calcolato, infatti, che le probabilità di contagio in rapporti eterosessuali sono dell’1,7 per cento per un uomo e del 2,7 per cento per una donna; inoltre, le

¹²⁶ Corriere della Sera, 3 giugno 1997, da: *Ho l’Aids, per vendetta vi contagherò* di M. Fumagalli, p. 16.

¹²⁷ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 148.

¹²⁸ Corriere della Sera, 3 giugno 1997, da: *Ho l’Aids, per vendetta vi contagherò* di M. Fumagalli, p. 16.

¹²⁹ La Stampa, 4 giugno 1997, da: *I genitori del giovane sentiti dal giudice che indaga sulla donna che diffonde il virus per vendetta L’incubo della Circe malata Modena: trovato il fidanzato, e’ morto d’Aids* di B. Giovara, p. 13.

probabilità di trasmissione da una donna sieropositiva ad un uomo sieronegativo esprimono un rapporto di 1 a 200, mentre in caso contrario siamo di fronte ad un rapporto di 1 a 100. Non a caso, tali statistiche vengono a malapena accennate, ad esempio in una tabella in coda ad un servizio del TG2; gli stessi dati della tabella sono presenti anche in poche righe di un articolo su La Stampa del 4 giugno 1997¹³⁰. Non sembra casuale, dunque, il fatto che gli organi di informazione abbiano dedicato così poco spazio a questi dati, prestando invece più attenzione agli aspetti sensazionali della vicenda, quasi trasformandola in una storia di soap opera.

È possibile rilevare, inoltre, una tendenza sottesa a tutti gli articoli e servizi analizzati ad identificare l'AIDS come la piaga del secolo, se non del millennio, una caratterizzazione che porta questa malattia ad essere equiparata nell'immaginario collettivo ad altri flagelli come la peste o la sifilide. Come sostiene il Bucchi, per tutte queste malattie vale l'inevitabile equazione "sieropositività = contagio = malattia = morte", senza che si tenga conto della diversità dei casi e dei modi in cui la patologia si manifesta¹³¹. Questa sequenza è talmente radicata nella cultura occidentale che risulta essere evidente anche negli articoli e nei servizi dedicati alla vicenda di Modena. È chiaro, poi, come questa modalità di percepire la malattia da parte degli organi di informazione si rifletta sull'opinione pubblica e sulla mentalità comune la quale, a sua volta, ripropone questa equazione sotto forme simboliche racchiuse in strutture narrative come le leggende metropolitane. Lo stesso Bucchi fa notare come nella struttura sottesa al racconto della vicenda siano radicati degli elementi culturali che influenzano la percezione di questa malattia a tal punto che i giornalisti ne parlano e ne scrivono in un determinato modo quasi inconsapevolmente. Questi elementi culturali non sono nient'altro che le formulazioni simboliche che coinvolgono la percezione dell'AIDS e il Bucchi le identifica con tre elementi: la vendetta, la donna e il veleno. L'AIDS è percepita come una "vendetta" perché rispecchierebbe una «punizione

¹³⁰ La Stampa, 4 giugno 1997, da: *Intervista rapporti pericolosi* di D_Dan, p. 13.

¹³¹ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 150.

divina», cioè la «malattia come giusto contrappasso per i peccatori»¹³², conformemente a ciò che rientra nell'immaginario collettivo riguardo a questa malattia. L'AIDS, inoltre, è rappresentata simbolicamente attraverso la donna, vista come “il simbolo del male” fin dal Medioevo, l’“angelo sterminatore”, secondo i quotidiani locali di Modena¹³³; non a caso, è una donna a sedurre e ad incantare la vittima, un uomo più giovane di lei, una caratteristica che connota un senso di innocenza e vittimismo da parte del malcapitato, mentre in realtà «in un rapporto tra due persone adulte la responsabilità va spartita al cinquanta per cento»¹³⁴, come ha commentato Vittorio Agnoletto, presidente della Lega italiana per la lotta all'AIDS (LILA) all'epoca dei fatti. Infine, il virus è il veleno, cioè concepito come un'arma utilizzabile in modo consapevole e controllabile da parte di coloro che la detengono, gli “untori”; l'AIDS come arma, rappresentata simbolicamente da una siringa brandita da scippatori e rapinatori, è ormai un'immagine ampiamente acquisita dalla tradizione culturale odierna, anche a causa dei media di tutto il mondo che, attraverso film e fiction televisive, ne hanno consentito la diffusione¹³⁵. Si pensi a tutte quelle leggende metropolitane che narrano di tossicodipendenti sieropositivi che, sempre volontariamente, inseriscono le proprie siringhe infette nei sedili dei treni o dei cinema appositamente per contagiare i malcapitati¹³⁶.

Nonostante il fatto che abbia rinvenuto una tale serie di inesattezze nelle varie descrizioni della vicenda di Modena, Bucchi non sembra, tuttavia, dubitare dell'autenticità dell'avvenimento, sebbene lo stesso autore abbia menzionato nello stesso libro, parlando di leggende metropolitane, la celebre storia della «donna che dopo una notte di passione lascia un messaggio scritto con il rossetto sullo specchio del bagno annunciando al partner di averlo

¹³² *Ivi.*

¹³³ La Stampa, 4 giugno 1997, da: *I genitori del giovane sentiti dal giudice che indaga sulla donna che diffonde il virus per vendetta L'incubo della Circe malata Modena: trovato il fidanzato, e' morto d'Aids* di B. Giovara, p. 13.

¹³⁴ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 151.

¹³⁵ *Ivi.*

¹³⁶ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 79.

infettato»¹³⁷. Questa storia ha iniziato a circolare in Italia già nel periodo di massima diffusione di leggende metropolitane sull'AIDS, vale a dire, lo ricordiamo, a cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, e presenta delle incredibili somiglianze con la storia di Modena, sebbene la protagonista sia talora una ragazza di Latina, oppure di Torino, oppure una prostituta incontrata durante un viaggio di lavoro all'estero o, ancora, una ragazza conosciuta durante una gita scolastica ecc.¹³⁸ Tra tutte queste varianti, la versione più comune resta comunque quella che parla di una ragazza conosciuta in discoteca e che, dopo una notte di passione, sparisce lasciando scritto con un rossetto sullo specchio "Benvenuto nell'AIDS".

È da segnalare come dall'inizio degli anni Novanta abbia iniziato a diffondersi negli Stati Uniti il terribile timore del contagio per AIDS anche tra rapporti eterosessuali: la donna "untrice", evidentemente, si presta bene ad identificare simbolicamente l'emblema di questa nuova paura e ad incarnare questo "killer invisibile". Ricordiamo che la donna è stata da sempre percepita, nella tradizione culturale occidentale, come il simbolo del male. Jan H. Brunvand, inoltre, afferma che le storie con gli stessi riferimenti simbolici presenti in questa leggenda metropolitana risalgono addirittura alla fine dell'Ottocento. Lo studioso cita, ad esempio, una novella dello scrittore francese Guy de Maupassant intitolata *Il letto numero 29* del 1884, ambientata durante la guerra franco-prussiana, che narra di una donna francese che, violentata e contagiata di sifilide dai prussiani, si vendica cercando di diffondere la sua malattia tra le forze nemiche. Analizzando questa novella, Brunvand non esclude l'ipotesi che Maupassant si sia a sua volta ispirato ad una leggenda dell'epoca. Brunvand ricorda, inoltre, che un giornalista americano del Chicago Sun-Times, Dan Sheridan, ha soprannominato la donna di queste storie "Aids Mary", prendendo il nome in prestito da "Typhoid Mary". Quest'ultimo soprannome venne attribuito a Mary Mallon, una cuoca americana di origine irlandese, realmente esistita, che agli inizi del Novecento

¹³⁷ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 161.

¹³⁸ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), pp.75-79.

ha trasmesso il tifo a più di cinquanta persone lavorando presso una locanda di New York. A quanto pare, la donna sapeva di essere malata e, ciononostante, ha continuato a lavorare per otto anni dopo la scoperta della malattia, finché non venne arrestata nel 1915 (Brunvand, 1990).¹³⁹

A ben vedere, è chiaro che tutte queste storie presentano delle incredibili somiglianze con la vicenda di Modena: come per ogni leggenda metropolitana, non è da escludere che questa storia contenga comunque un fondo di verità, attorno al quale, nondimeno, gli organi di informazione hanno edificato una rete di costrutti simbolici, in virtù della percezione che il mondo culturale ha progressivamente elaborato su questa malattia.

4. I mass media: i divulgatori principali delle storie sull'AIDS

Abbiamo visto come l'AIDS sia una malattia spaventosa per la popolazione mondiale, non solo per le conseguenze fisiche che può provocare, ma anche dal punto di vista sociale e morale; abbiamo anche visto come i media detengano un ruolo di primo piano nella divulgazione di storie come quella descritta nel paragrafo precedente. Da questo esempio, emerge con chiarezza la tendenza da parte degli organi di informazione ad enfatizzare quei caratteri che inconsciamente vengono attribuiti a tale tematica in ambito culturale: non a torto, è stato detto che l'AIDS è probabilmente «la prima epidemia di una società con comunicazioni di massa» (Morelli, 1995). Questa tendenza conduce i media ad essere poco obiettivi nel trattare notizie al riguardo ma, allo stesso tempo, a costituire anche un motore potente per lo sviluppo di falsi miti e leggende metropolitane: essi, infatti, sono immediatamente percepiti come fonti autorevoli di informazione e, perciò, si fa totale affidamento all'autenticità delle loro notizie, che possono essere, a loro volta, tramandate anche attraverso il passaparola, magari aggiungendovi degli arricchimenti personali. In questo modo, si arriva ad un risultato tutt'altro che dissimile dall'elaborazione delle leggende metropolitane. Nel caso dell'AIDS,

¹³⁹ www.nonapritequelportale.com

inoltre, i media sembrano aver contribuito, attraverso l'exasperazione delle vicende inerenti questa malattia, ad aver rafforzato tutti gli stereotipi e le false credenze che circolano sull'infezione e sul contagio.

A ben vedere, è possibile rinvenire un circolo vizioso tra il sistema dei media, da una parte, ed opinione pubblica e struttura culturale, dall'altra: come già spiegato nel precedente paragrafo, infatti, non solo gli organi di informazione influenzano enormemente le percezioni culturali e simboliche che riguardano un determinato tema, ma, a loro volta, ne risultano essere influenzati essi stessi. Perfino nella comunità scientifica è possibile ravvisare una notevole influenza esercitata dal mondo culturale e da tutti i simboli da esso creati per quanto riguarda l'approccio ad un determinato tema. Si pensi, ad esempio, a come anche in ambito scientifico sia presente la tendenza a trovare un capro espiatorio da bollare come il responsabile di un fenomeno la cui fonte originaria è difficilmente rinvenibile. Per citare un esempio inerente al caso dell'AIDS, i Centers for Disease Control and Prevention (CDC) avrebbero individuato, sul finire degli anni Ottanta, il responsabile della maggior parte dei casi di AIDS, lo steward canadese Gaetan Dugas: tanto bastò perché il New York Post pubblicasse, il 6 ottobre 1987, in prima pagina un articolo con una foto dello steward e intitolato *Ecco l'uomo che ci ha portato l'AIDS*¹⁴⁰. È evidente che tanto nella comunità scientifica quanto negli organi di informazione sia forte la tendenza a spiegare questo fenomeno così indefinibile attraverso la semplicistica equazione "malattia = virus = responsabilità", che «è sempre estremamente forte e presente a livello popolare»¹⁴¹. Nel caso di Dugas, è rinvenibile anche un'altra tendenza molto forte a livello popolare, al punto di impregnare anche gli ambienti più razionali e scientifici: si tratta del "processo di personalizzazione", attraverso il quale è possibile attribuire maggiore concretezza al problema da affrontare, in questo caso l'AIDS e l'HIV. L'individuazione del capro espiatorio non è che una logica conseguenza di questo processo e anche la vicenda dell'untrice di Modena nonché le

¹⁴⁰ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 156.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 157.

leggende metropolitane che narrano di storie analoghe possono essere iscritte in questo ragionamento. Non a torto, il Bucchi sostiene che tale processo risulta essere «piuttosto comune nel momento in cui una teoria o un fatto scientifico divengono parte del senso comune»¹⁴².

Oltre all'attività della comunità scientifica e dei mass media, vi sono altri meccanismi in grado di influenzare il dibattito attorno a questa malattia, come ad esempio le conferenze stampa dedicate a questo tema, cui prendono parte dei veri e propri “corrispondenti AIDS”. Questi giornalisti sono particolarmente inclini a rimanere succubi, in generale, della posizione prevalente nella comunità scientifica in un certo dibattito: ciò è favorito dall'atteggiamento degli stessi scienziati, come dimostra l'esempio di Anthony Fauci che, come spiegato nel primo paragrafo di questo capitolo, intimò i giornalisti a diffidare della teoria alternativa di Duesberg sull'origine dell'AIDS. Generalmente, una tendenza molto comune tra i giornalisti è anche quella di polarizzare un dibattito tra due “fazioni” e ciò risulta essere molto evidente nel nostro caso: infatti, molto spesso gli articoli in merito presentano due “schieramenti” opposti, cioè chi è concorde con la teoria virale e chi no, con disappunto di molti ricercatori¹⁴³.

Come abbiamo già più volte segnalato, l'AIDS costituisce un tema assai vasto e multiforme e ciò porta i giornalisti a sviluppare una sorta di dipendenza dagli avvenimenti più concreti e specifici al riguardo, avendo bisogno di certezze e di punti fermi per poterli descrivere al meglio. È anche in questo modo che si può spiegare la sostanziale inerzia degli organi di informazione ad inserire il più possibile l'AIDS nell'agenda setting, appunto perché le storie sull'AIDS “fanno notizia” e non sempre vengono controllate, come dimostrano, ad esempio, gli articoli e i servizi dedicati all'untrice di Modena. La presentazione di dati o particolari come conclusivi o risolutivi comporta una cristallizzazione dell'opinione pubblica, poiché si arriva a ritenere tali dati come assunti ed incontrovertibili, anche quando non lo sono affatto e negando la possibilità di contestarli anche entro un normale dibattito scientifico, com'è

¹⁴² *Ivi.*

¹⁴³ *Ibidem*, p. 155.

accaduto proprio per l'ipotesi virale sull'AIDS¹⁴⁴. I giornalisti, inoltre, tendono ad esasperare i tratti delle vicende riguardanti questa malattia, arrivando anche a presentare, talvolta, una specie di storia romanzata, dipingendo sovente il malato come il nemico da sconfiggere, attribuendovi dei tratti eccessivamente drammatici. Per citare un esempio del genere, basti pensare al caso del dentista americano David Acer, malato di AIDS, accusato verso la fine degli anni Ottanta di aver infettato sei pazienti. Ciò è bastato per suscitare un enorme scandalo a livello mondiale, nonostante il fatto che i media abbiano deliberatamente omesso i risultati dell'indagine condotta su altri cinquemila pazienti, che hanno dato un esito del tutto contrario¹⁴⁵. Tutt'oggi, è opinione abbastanza diffusa che farsi visitare da un dentista sia altamente rischioso riguardo al contagio per AIDS e tale credenza può facilmente degenerare nell'elaborazione di leggende metropolitane, oltre a provocare delle inevitabili ripercussioni sociali e morali in ambito medico.

A proposito dell'attendibilità delle fonti giornalistiche, riprendiamo un suggerimento offertoci da Salvatore Casillo, docente di Sociologia industriale, che propone un parallelo tra leggende metropolitane, da un lato, e notizie giornalistiche, dall'altro. Secondo lo studioso, entrambi i tipi di testi sono diffusi da "fonti attendibili" o, meglio, da fonti che sono ritenute attendibili da parte del destinatario della storia; inoltre, al pari degli avvenimenti suscettibili di diventare notizia, anche le leggende metropolitane spesso non vengono verificate¹⁴⁶. L'assenza di questa dovuta operazione di filtraggio da parte dei media portano i destinatari, cioè l'opinione pubblica, ad acquisire il fatto o la storia come dato incontrovertibile della realtà e, perciò, del tutto attendibile. Si pensi, di nuovo, alla vicenda dell'untrice di Modena e a come nessun organo di informazione abbia messo in dubbio la veridicità della storia. A ben vedere, dunque, i mass media non creano affatto le leggende metropolitane, ma ne sono degli importantissimi divulgatori, «le raccolgono e le amplificano, anche se per

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁴⁶ S. Casillo, *Le false voci sui prodotti e i marchi industriali*, Liguori Editore (1996), p. 71.

molti si presentano come la loro fonte originaria»¹⁴⁷. Ciò non vale nel caso dei media digitali: in virtù della loro usabilità e della loro interattività, gli utenti inseriscono direttamente in rete il contenuto dei loro testi, senza alcuna opera di filtro da parte degli addetti ai lavori: non vi sono mediatori che raccolgono e amplificano queste storie, ma sono gli utenti stessi a poter operare in tal senso. Anche nel caso dei media digitali, come riguardo a tutte le notizie false e non verificate, il testo fruibile dai destinatari viene immediatamente assunto come incontrovertibile.

Tornando al paragone tra le notizie giornalistiche e le leggende metropolitane, è presente, secondo il Casillo, una fondamentale differenza: mentre il personaggio coinvolto da un episodio non verificato può negare l'attendibilità della notizia, i protagonisti delle leggende metropolitane non possono confermare o negare il fatto riportato, trattandosi di personaggi fittizi e talora inesistenti; l'assenza di tali contestazioni, secondo lo studioso, porterebbe implicitamente a confermare la veridicità del fatto¹⁴⁸. Varrebbe la pena di aggiungere, a tal proposito, come abbiamo già spiegato nel capitolo 1, che anche una semplice smentita non basta, il più delle volte, a dissuadere la mentalità popolare a continuare a credere nell'attendibilità di quella storia e, di conseguenza, ad elaborare eventualmente delle vere e proprie leggende metropolitane al riguardo.

Per poter analizzare meglio il rapporto tra dibattito scientifico e sistema dei media, vale la pena di partire da un assunto esposto dal Bucchi. Lo studioso fa notare come il dibattito e la comunicazione scientifica ruotino attorno a tre cardini fondamentali: la segretezza voluta dagli scienziati per le loro scoperte, una fase di dibattito e di confronto, l'adattamento di tale vicenda al contesto sociopolitico di riferimento attraverso l'azione dei media. Tuttavia, il passaggio tra questi tre step avviene in modo sempre meno consequenziale, ma agiscono contemporaneamente e l'uno influisce sull'altro, com'è avvenuto nel dibattito sull'AIDS. In tale ambito, i media assumono un ruolo cruciale anche da un altro punto di vista: essi stessi diventano parte integrante del dibattito, non già

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴⁸ *Ivi*.

dei semplici divulgatori del discorso scientifico¹⁴⁹. La crescente specializzazione e la proliferazione della letteratura scientifica rendono il sistema dei media un filtro indispensabile e, se usati correttamente, possono contribuire a diffondere il discorso scientifico in modo trasparente e in un linguaggio più comprensibile, anche *in vulgata*, permettendo, così, anche un aumento dei destinatari che possono esservi interessati. Tale diffusione può comportare una maggiore visibilità e trasparenza del dibattito in atto, il che contribuisce a rendere il dibattito stesso meno settoriale e a renderlo oggetto di discussione anche fuori di quell'ambito; nel caso del discorso scientifico, in particolare, ciò è possibile grazie al suo grado di «“specialità” e “diversità” rispetto ad altre attività umane»¹⁵⁰. Questa caratteristica permette alla scienza di poter essere percepita come una disciplina di gran lunga più importante di altre attività umane ed è per questo che gli scienziati possiedono un'enorme autorevolezza (Jones, 1994), divenendo quasi automaticamente delle fonti del tutto attendibili. È probabilmente per questo motivo che i difensori della teoria virale mostrano di essere così accaniti nei confronti dei loro oppositori, giacché rivestono anch'essi un ruolo di rinomata importanza in ambito scientifico.

In conclusione, per ciò che riguarda il discorso scientifico riportato attraverso il sistema di informazione, entra in gioco il rapporto tra conoscenza della scienza e fruibilità della stessa in un linguaggio comprensibile ai più. A tal fine, il discorso scientifico dovrebbe essere completo e trasparente, presentando anche le posizioni contrarie che troppo spesso vengono sottaciute per volere dell'opinione dominante, e magari *in vulgata*, allo scopo di impedire la diffusione di leggende metropolitane e false notizie che possono essere del tutto inutili e dannose a livello sociale e morale.

¹⁴⁹ M. Bucchi, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina (1998), p. 177.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 179.

Capitolo quarto

LE LEGGENDE METROPOLITANE SUI MORTI: DAI RACCONTI POPOLARI AI FANTASMI DEI NOSTRI GIORNI

1. *La paura: l'antenato delle leggende metropolitane sui morti*

La morte, senza ombra di dubbio, è l'argomento più oscuro e misterioso con cui l'uomo ha sempre avuto a che fare, su cui si è sempre posto innumerevoli interrogativi. Il mistero della morte quale ultima tappa della vita riguarda perlopiù il "cosa c'è dopo", cioè l'Al di là: ciò di cui tuttora l'uomo non è scientificamente sicuro è l'esistenza della vita dopo la morte. Di qui si spiega la tendenza connaturata in qualsiasi cultura ad interpretare l'inspiegabile, un vuoto che viene colmato soprattutto dalla religione. In ogni modo, tutto ciò che è possibile dire oggettivamente sulla morte è che essa costituisce la tappa finale della vita, quantomeno terrena, e che non vi sono ancora delle spiegazioni scientifiche sul "dopo". D'accordo con il linguista e letterato Carlo Lapucci, riferendosi all'esistenza o meno dei fantasmi, è possibile giungere alla sua stessa conclusione per quanto riguarda l'Al di là. L'assenza di spiegazioni scientifiche in merito ha contribuito a creare un panorama vastissimo di superstizioni, narrazioni e leggende metropolitane sulla morte. Esso costituisce, tra l'altro, un tema enormemente vasto, le cui interpretazioni culturali presentano una miriade di sfaccettature, dalle storie di fantasmi alle leggende metropolitane di serpenti assassini nascosti nei prodotti dei supermercati¹⁵¹. La cultura popolare e la mentalità comune hanno da sempre intrattenuto un rapporto ambivalente con la morte,

¹⁵¹ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 135.

in ragione dell'angoscia che deriva dall'incertezza sull'Al di là: da un lato, vi è un atteggiamento di repulsione e di ostilità nei confronti della morte ma, dall'altro, è comune il desiderio di poter instaurare dei contatti con chi non è più vivo. Si tratta di una tendenza tuttora saldamente radicata nella cultura occidentale, che spiega la presenza di una vastissima gamma di storie sul "ritorno dei morti"¹⁵².

Le innumerevoli manifestazioni simboliche della morte sono tutte originarie dei racconti popolari, che affondano le loro radici nei culti pagani. Il Lapucci, ad esempio, ha raccolto una serie di storie popolari dell'Italia centrale che si sono largamente diffuse nel secondo dopoguerra. Anche queste storie hanno radici consolidate nel paganesimo, ma la loro diffusione avrebbe trovato nuova linfa a causa della situazione in cui si trovava il Paese immediatamente dopo il secondo conflitto mondiale; distruzioni, interruzioni delle strade e mancanza di mezzi di comunicazione e di trasporto hanno costretto le campagne in uno stato di isolamento e i racconti di queste storie costituivano uno dei pochi momenti di svago possibili¹⁵³. Questi racconti venivano identificati con il nome generico di "paure", termine con il quale si designavano anche le misteriose figure che popolavano queste storie: spettri, fantasmi e anime. Questo tipo di narrazione è suddivisibile in tre parti: una parte iniziale che introduce ad un contesto quotidiano, caratterizzato da elementi realistici; un nucleo centrale, che prevede la comparsa dell'essere sovrannaturale, in un contesto più onirico e fiabesco; una parte finale che prevede, solitamente, il ritorno dell'essere nel proprio regno¹⁵⁴. L'introduzione ad un contesto realistico, quotidiano e conosciuto ha lo scopo di certificare la credibilità della storia che si sta per raccontare: proprio come avviene coi racconti di leggende metropolitane. Queste storie erano ambientate in luoghi oscuri e bui, soprattutto nei cimiteri, ma anche nei boschi e nelle foreste. Secondo il Lapucci, gli esseri ultraterreni che appaiono

¹⁵² A. Di Nola, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Editori Laterza (2006), p. 68.

¹⁵³ C. Lapucci, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore (1988), p. 26.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 28.

nelle paure sarebbero diventati sempre meno credibili nel mondo contemporaneo ma, a mio giudizio, ciò è solo parzialmente vero: ricordiamo come anche ai nostri giorni la morte e, nella specie, la vita dopo la morte resta un argomento inspiegabile, una lacuna del pensiero scientifico che la cultura ha il compito di colmare: un tempo con le paure, oggi con le leggende metropolitane, ad esempio. Ad ulteriore dimostrazione di quanto siano ancora forti e radicate le credenze sul ritorno dei morti e sull'esistenza di una vita ultraterrena, si pensi alla recente riscoperta dello spiritismo, un fenomeno dilagante nella cultura occidentale, e quindi all'enorme diffusione di sedute spiritiche e ricorsi ai medium, al fine di poter instaurare un contatto con i morti¹⁵⁵. Chiaramente, gli spettri, i fantasmi o le anime di queste storie non costituiscono nient'altro che delle figure simboliche che connotano la morte in quanto tale: esseri misteriosi ed indefiniti, proprio come ciò che ancora oggi riteniamo essere la vita nell'Al di là. Il Lapucci ha esplicitato la dicotomia tra significante e significato insita nella descrizione di queste figure misteriose: esse sono caratterizzate, infatti, da un'*onda portante* – il significante –, rappresentata dallo spirito e dalla sua natura ambigua e sconosciuta, e da un'*onda portata* – il significato –, vale a dire la morte e tutte le riflessioni sull'Al di là, una questione dalla natura altrettanto ambigua e sconosciuta¹⁵⁶.

Le paure venivano raccontate principalmente in appositi momenti di aggregazione, come le cosiddette *veglie*. Ciò significa che questi testi erano inseriti in un contesto codificato di pratiche di enunciazione a livello collettivo: in questi incontri, la paura traeva il suo significato non solo dall'enunciato in quanto tale, ma anche dall'enunciazione nel suo insieme, proprio come nel caso della leggenda metropolitana. Le modalità con cui i racconti venivano condotti variavano da zona a zona e da regione a regione; tuttavia, è possibile rintracciare degli elementi comuni a tutti i casi. Le veglie erano divise in due fasi: una prima parte in cui si raccontavano fiabe e novelle

¹⁵⁵ A. Di Nola, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Editori Laterza (2006), p. 70.

¹⁵⁶ C. Lapucci, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore (1988), p. 8.

ai bambini ed una seconda parte, a notte fonda, in cui i bambini non erano ammessi, in cui si parlava di altri argomenti e si raccontavano altri tipi di storie, tra le quali le paure. Le veglie avevano luogo soprattutto in occasione della visita di un ospite venuto lontano, ad esempio un parente, e solitamente si aggregavano anche altre persone del luogo particolarmente note perché molto informate sulle vicissitudini locali, i veri e propri “pettegoli del villaggio”. In effetti, i racconti di paure presentano alcune importanti analogie con il pettegolezzo: i temi principali, ad esempio, erano avvenimenti riguardanti ricche famiglie, belle donne, amori infelici ecc. Queste storie, inoltre, venivano raccontate anche in altre occasioni collettive che coinvolgevano soprattutto le donne, come ad esempio la lavorazione della lana¹⁵⁷. Le origini della veglia delle paure risalirebbero addirittura alle pratiche di stregoneria, come i sabba delle streghe e i convegni diabolici, riunioni in cui i temi di fondo costituivano i problemi della vita e della società di riferimento¹⁵⁸.

La dottrina della Chiesa ha sicuramente avuto un ruolo importante nello sviluppo di queste storie. Come già accennato sopra, esse trovano le proprie radici nei culti pagani, ma la Chiesa non è mai riuscita ad eliminarle del tutto, giacché ne persistono ancora oggi delle tracce notevoli. Lo scopo è diventato allora quello di sottoporre i culti pagani ad un processo di cristianizzazione, permettendo di conservare i valori più compatibili con il culto cristiano; così, ad esempio, nella catechesi e nella predicazione cristiana è enunciata l'opportunità di instaurare contatti tra i vivi e le Anime del Purgatorio¹⁵⁹. Tale possibilità, in realtà, non ha fatto altro che rafforzare ed enfatizzare le credenze popolari sui morti, a tal punto che le caratteristiche che emergono dalle storie sull'Al di là molto spesso non hanno niente a che vedere con il Cristianesimo, come il Lapucci fa notare. In primo luogo, riguardo alla descrizione dello stesso Purgatorio sono aumentati i tratti pagani: le anime sono solite rimpiangere la vita terrena, fanno visita ai vivi

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.16.

«per rivelare i torti subiti, riparare ingiustizie, predire sventure, far ravvedere chi sbaglia... dare i numeri del lotto»¹⁶⁰ e raramente affrontano temi religiosi. Non a torto, si potrebbe confermare che «il Purgatorio è il vero “Al di là” della cultura popolare»¹⁶¹ e si potrebbe dire, inoltre, che il Purgatorio è il vero “Al di là” anche delle leggende metropolitane, giacché gli scopi delle anime in queste storie sono pressoché identici. Le Anime del Purgatorio, inoltre, si manifestano in quei luoghi che possiedono un certo legame con la loro vita terrena, ad esempio la loro abitazione o il luogo della loro morte. Nelle leggende metropolitane che narrano di questo genere di storie, si parla ancora di morti che tornano per vendicarsi di un torto subito, per risolvere una questione lasciata in sospeso quando erano in vita, per ammonire o difendere il protagonista da un possibile pericolo o da una sciagura cui rischierebbe altrimenti di andare incontro o, ancora, per annunciare una profezia¹⁶².

Le anime dei racconti popolari molte volte non hanno niente a che fare con i tre regni ultramondani descritti dal Cristianesimo – l’Inferno, il Purgatorio e il Paradiso -, ma conducono un’esistenza parallela a quella dei vivi: è qui evidente lo schema *IN/ES* elaborato da Lotman, sotteso ad ogni cultura popolare, che ho descritto nel primo capitolo. Tale parallelismo risulta essere particolarmente evidente anche grazie alla presenza di coppie antinomiche di significanti che descrivono i luoghi abitati rispettivamente dai vivi e dai morti, che rinviano simbolicamente allo schema di cui sopra: luce/buio, superficie/sotterraneo, paese/foresta ecc.

Secondo il Lapucci, dunque, il culto pagano si è progressivamente adeguato a quello cristiano. Tuttavia, a mio giudizio, si tratta di un processo di adeguamento reciproco. Con l’avvento del Cristianesimo, infatti, il mondo popolare ha sempre tentato di reinterpretare i simboli della religione cristiana, adeguandoli alle proprie percezioni culturali. Ciò è dovuto in parte anche ad una ragione storico-sociale: da parte della popolazione povera, infatti, si percepiva l’enorme divario sussistente tra il popolo e il ceto nobiliare, tra cui

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹⁶¹ *Ivi*.

¹⁶² J. H. Brunvand, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Costa&Nolan (2007), p. 49

l'alto clero, che pretendeva di imporre la dottrina cristiana alla povera gente. Il popolo, dunque, subiva questo processo di cristianizzazione, ma, perlomeno nella fase iniziale, non lo sentiva come appartenente alla propria cultura, anche per una serie di importanti divergenze sul piano simbolico. È ciò che accade, ad esempio, per quanto riguarda la terra, intesa come *tellus*, ritenuta dalla Chiesa il simbolo del male, per cui l'unica soluzione possibile è da rinvenire nella trascendenza¹⁶³; tale impostazione risulta visibilmente inaccettabile per un culto pagano come quello contadino, la cui esistenza stessa è solidamente legata alla terra. Altrettanto inaccettabile per il culto pagano è la separazione tra natura e spirito, un'impostazione che è alla base della stessa ragion d'essere della religione cristiana. La cultura popolare resta, così, in bilico tra due tendenze, da una parte la piena accettazione dei simboli cristiani e, dall'altra, la reinterpretazione degli stessi, portando spesso ad una confusione e commistione delle figure: i Santi, ad esempio, raramente intervengono in queste narrazioni e «dove non arriva il Santo a stendere il suo alone luminoso di protezione, spuntano il lemure, lo spettro, l'anima confinata, la fata e il folletto»¹⁶⁴. Si pensi, inoltre, a quanto già scritto sopra, in merito alle Anime del Purgatorio, raffigurazioni emblematiche della religione cristiana, che raramente rappresentano tematiche trascendentali. Per alcuni aspetti, anche nelle leggende metropolitane è presente questa commistione, anche se l'elemento cristiano risulta essere meno evidente. La sempre minore presenza della religione cristiana nelle narrazioni orali odierne è dovuta sicuramente al processo di secolarizzazione che ha investito gli ultimi secoli; tuttavia, è possibile rintracciare una certa differenza tra le leggende metropolitane più propriamente "urbane" e le leggende che vengono raccontate nei piccoli paesi e nelle campagne. Nel primo caso, l'elemento religioso ha perso progressivamente la sua importanza ed è stato via via soppiantato da altri significanti più "laici": si pensi alla quasi totale assenza dei Santi nelle leggende metropolitane sull'Al di là. Nel secondo caso, invece,

¹⁶³ C. Lapucci, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore (1988), p. 20.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 20.

abbiamo a che fare con un contesto in cui i valori cristiani sono ancora fortemente percepiti e condizionanti, di conseguenza le storie che racchiudono una morale più propriamente cristiana sono sicuramente più frequenti. Tuttavia, tale divario risulta essere sempre meno labile, poiché meno labile, se non quasi assente, è il divario tra città e campagna; questa situazione ha portato ad una diffusione delle leggende metropolitane anche nei luoghi meno abitati.

In conclusione di questo paragrafo, abbiamo evidenziato le numerose analogie tra la paura e la leggenda metropolitana: ciò che cambia non è nient'altro che l'asse paradigmatico dei significanti, in virtù di un processo di contestualizzazione degli stessi elementi simbolici in chiave più moderna. È possibile ammettere, dunque, che la paura è la vera antenata della leggenda metropolitana, più precisamente di quelle narrazioni contemporanee che descrivono contatti con presenze ultraterrene.

2. Le affinità con la paura. I morti e le loro sottoclassi

È possibile rinvenire altre caratteristiche che accomunano le veglie e i racconti di paure alle leggende metropolitane. In primo luogo, il narratore dimostra di possedere un repertorio inesauribile di conoscenze sull'argomento trattato e racconta le storie in modo da apparire agli occhi dell'uditorio una fonte più che autorevole. Per convalidare ulteriormente l'attendibilità del racconto, si riportano delle presunte testimonianze di persone note alla collettività di riferimento per il loro scetticismo, che altrimenti non crederebbero affatto agli avvenimenti presentati, oltre ai continui giuramenti, nel corso del racconto, che ciò che si sta raccontando sia del tutto vero: «Questa la raccontava mia nonna che non credeva alle streghe e non ha mai detto una bugia... Ovvero: Questa è verissima, dovessi diventare cieco in questo momento»¹⁶⁵. Questa continua attestazione di verità è evidentemente analoga al meccanismo FOAF, caratteristico delle leggende metropolitane,

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 15.

che abbiamo trattato nel primo capitolo. Secondo il Lapucci, la presenza di destinatari scettici presso l'uditorio non farebbe che rafforzare la credibilità della storia raccontata, rendendola quindi più efficace. Sicuramente, la presa di posizione di queste persone contribuisce a rendere più interessante l'ascolto, avendo la possibilità di dare luogo anche a dei dibattiti sulla veridicità o meno del racconto, rendendo, quindi, partecipe l'intera collettività di una risemantizzazione del testo in oggetto, analogamente a quanto avviene con le leggende metropolitane. Infatti, «per l'ascoltatore delle paure la possibilità di prendere le distanze dalle narrazioni era limitata, trattandosi più d'una celebrazione che d'una discussione»¹⁶⁶. D'altra parte, è altrettanto certo che la storia raccontata non rimanga indifferente anche nella mente dei più increduli, perché essi condividono con gli altri destinatari più "creduloni" la stessa identica cultura di riferimento ed è grazie alla cultura stessa che le valenze simboliche presenti nella storia possono essere efficaci. I temi ricorrenti nelle paure, inoltre, erano identici in tutto il territorio dell'Italia centrale, ma a differenziarsi erano i significanti (persone, luoghi), i quali variavano in ragione della specificità del contesto di riferimento, proprio come avviene con le leggende metropolitane. Questi temi costituivano spesso una commistione tra storie vere ed inventate¹⁶⁷, una tendenza cui è incline anche il narratore delle leggende metropolitane: in questi casi, avviene infatti che i tratti di una storia vera vengano esasperati ed enfatizzati ad un punto tale da perdere ogni tratto realistico man mano che il racconto viene tramandato. Inoltre, anche la paura, al pari della leggenda metropolitana, contiene una morale, più o meno implicita: ad esempio, per evitare di incontrare fantasmi o anime dei morti, è sufficiente non percorrere un bosco o una foresta di notte¹⁶⁸. Si noti come si tratta, anche qui, di contesti e luoghi del tutto realistici che contribuiscono a creare uno sfondo pragmatico nel testo.

¹⁶⁶ *Ivi.*

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 94-96.

Come abbiamo già spiegato, le paure venivano raccontate principalmente in occasioni *ad hoc*, specialmente al buio o comunque di notte. Per quanto riguarda le leggende metropolitane, ciò avviene a volte per alcuni temi, come le storie sul ritorno dei morti dall'Al di là, al fine di creare un'atmosfera tetra e a tratti inquietante e, quindi, di rendere l'uditorio più impressionabile e suscettibile. Generalmente, le leggende metropolitane vengono raccontate perlopiù in momenti occasionali d'incontro; tuttavia, non mancano anche momenti semi-occasionali, soprattutto riguardo a narrazioni che trattano temi particolari, ad esempio proprio le leggende metropolitane sui morti. Si pensi, ad esempio, a come questo tipo di racconto sia diffuso tra i giovani, specialmente durante le gite scolastiche o le vacanze-studio, in cui spesso non mancano riunioni notturne appositamente pianificate, magari in una stanza d'albergo con una luce soffusa.

Esistono altre analogie non solo tra la leggenda metropolitana e la paura, ma anche tra questa ed il pettegolezzo. Infatti, come nel pettegolezzo, si ha la tendenza a circostanziare l'avvenimento raccontato a luoghi o persone che non sono semplicemente rientranti nel contesto del destinatario, ma sono ben definiti e precisi¹⁶⁹, una caratteristica che raramente è possibile rinvenire nella leggenda metropolitana. Anche lo scopo della paura è più simile a quello del pettegolezzo: non si intende semplicemente stupire, ma anche inorridire e mettere paura¹⁷⁰; analogamente, come abbiamo già detto nel primo capitolo, il pettegolezzo mira a scandalizzare.

Passando ora ad una sorta di rassegna dei morti che intervengono in queste storie, possiamo richiamare la catalogazione effettuata dal Lapucci. Come si noterà, appare difficile tracciare una netta linea di demarcazione tra tutte queste figure simboliche che denotano la morte. Se consideriamo i "morti" come macrocategoria, possiamo distinguere alcune sottoclassi: i fantasmi, gli spettri, i morti propriamente detti e le Anime del Purgatorio.

I fantasmi contengono delle caratteristiche affini a quelle degli spiriti, con la sola differenza che questi ultimi presentano delle connotazioni

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 13.

maggiormente religiose: si tratta, infatti, di anime in sospenso che, per determinate ragioni, non hanno ancora la possibilità di accedere a nessuno dei tre regni ultramondani¹⁷¹ e sono meno terrificanti dei fantasmi¹⁷². Le apparizioni avvengono in determinati luoghi che sembrano avere un legame con l'esistenza terrena di questi esseri, che creano spavento e raramente hanno intenzione di instaurare dei contatti con gli umani. Essi si distinguono dagli spettri, creature terrificanti caratterizzate dall'intenzione di incutere terrore volontariamente ai viventi; la parola “*spettro*” ha la stessa radice etimologica di “*specchio*” – rispettivamente *spectrum* e *speculum* – e letteralmente indica l’ “immagine speculare del morto”, presentandone infatti tutte le caratteristiche fisiche ma esasperate in modo terrificante¹⁷³. La rarità dei contatti e dei dialoghi tra i fantasmi o gli spettri, da un lato, e gli umani, dall'altro, rende questa sottoclasse distinta dai morti che popolano le leggende metropolitane sull'Al di là. Tutte queste peculiarità sono di evidente derivazione pagana e non presentano connotazioni religiose: il fantasma non costituisce tanto un'anima intesa come creatura immortale, quanto un'entità depotenziata, destinata progressivamente a deperire e, quindi, a scomparire con il passare del tempo¹⁷⁴. Queste creature presentano delle analogie coi *Mani*, figure spaventose identificate dalla cultura pagana che spesso tornano sulla terra dagli Inferi. Similmente ai fantasmi, i *Mani* sono persone che hanno subito una morte violenta, infestano i luoghi della loro morte, spesso sono vendicatori ed intendono risolvere delle questioni lasciate in sospenso¹⁷⁵; per questi aspetti, *Mani* e fantasmi presentano delle analogie coi morti delle leggende metropolitane. Una costante delle storie di fantasmi è il fatto che l'anima in questione è quasi sempre una donna bellissima, bionda, pallida, che porta un abito bianco o azzurro. Questi due colori connotano la purezza e la sacralità, cosicché il protagonista della storia, quasi sempre un uomo, è

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁷² A. Di Nola, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Editori Laterza (2006), p. 69.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 68.

¹⁷⁴ C. Lapucci, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore (1988), p. 89.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

indotto all'inganno. Ricordiamo, inoltre, che il bianco, nel culto pagano, simboleggia anche il lutto e la morte¹⁷⁶. In tutte le storie di fantasmi, il protagonista si invaghisce della donna, spesso i due hanno una notte di passione oppure si incontrano alcune volte, finché l'uomo non scopre di avere a che fare con un fantasma. Abbiamo già visto nel terzo capitolo che la donna, nella cultura popolare, simboleggia il male ed è colei che conduce l'uomo alla perdizione: nelle storie di fantasmi, non a caso, l'uomo si accorge della vera entità della donna quando questa assume sembianze demoniache¹⁷⁷.

I morti delle paure presentano maggiori analogie coi morti delle leggende metropolitane. Essi conducono una vita parallela a quella dei vivi e, a differenza dei fantasmi o degli spettri, non vogliono farsi trovare volontariamente ma l'incontro con essi avviene quasi sempre per caso¹⁷⁸. Al contrario dei fantasmi, inoltre, non mostrano alcun interesse per le cose della vita terrena, se non per quegli aspetti legati alla loro esistenza passata, e non è presente l'elemento demoniaco che contribuisce a rendere spaventosi i fantasmi¹⁷⁹. Nel dialogo coi viventi, non chiedono niente di particolare; al contrario, nelle leggende metropolitane, spesso hanno una funzione salvifica e sono molto amichevoli¹⁸⁰. Anche i morti manifestano delle evidenti radici pagane: al pari delle Anime del Purgatorio, mostrano segni di inquietudine, angoscia e rassegnazione, come se non avessero punti di riferimento, neanche dal punto di vista religioso, non essendo destinati né all'Inferno e né al Paradiso.

Le Anime del Purgatorio appartengono alla tradizione cristiana, ma abbiamo già accennato che presentano delle commistioni simboliche con la cultura pagana. Molte credenze su queste anime sussistono ancora oggi nelle campagne. Esse intrattengono dei rapporti coi vivi, anche apparendo loro in

¹⁷⁶ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 107.

¹⁷⁷ C. Lapucci, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore (1988), p. 20.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸⁰ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), p. 108.

sogno, per ammonirli dei loro errori o per convincerli dell'esistenza del mondo ultraterreno. Sono anime meno inquiete dei morti propriamente detti, perché possiedono comunque la certezza della vita eterna. Spesso compaiono collettivamente, durante delle processioni notturne, vestiti con abiti di penitenza, e, a differenza dei morti, non vagano senza meta, ma si dirigono verso dei luoghi precisi, come il c.d. Porto delle Anime che si troverebbe presso le foci del Tevere¹⁸¹. Molte volte le Anime lasciano un segno del loro passaggio al protagonista, come le impronte di mani infuocate sui mobili o sui libri¹⁸². Nella cultura popolare si tende ad attribuire simbolicamente la loro presenza ad elementi del mondo reale, come ad esempio le farfalle¹⁸³. Com'è possibile notare, mentre abbiamo detto che il Purgatorio descritto dal Lapucci potrebbe essere ritenuto il vero Al di là delle leggende metropolitane per le sue peculiarità, paradossalmente le Anime del Purgatorio sono molto diverse dai morti delle leggende metropolitane, i quali possiedono maggiori affinità coi morti delle paure e coi Mani dei Latini.

3. Tre leggende metropolitane a confronto: *Il cappotto, Il vestito macchiato e L'autostoppista fantasma*

In questo paragrafo, analizzeremo quelle che probabilmente sono le tre leggende metropolitane più comuni sul ritorno dei morti dall'Al di là con alcune delle relative varianti. Queste sottoclassi non sono tra loro nettamente distinguibili, giacché contengono le stesse valenze simboliche, al di là del fatto che i significanti sono diversi da narrazione a narrazione. Esse possono essere indicativamente denominate come segue: *Il cappotto, Il vestito macchiato e L'autostoppista fantasma*.

La storia del cappotto costituisce un esempio alquanto emblematico di come le storie e le narrazioni popolari sopravvivano davvero nei secoli. È

¹⁸¹ C. Lapucci, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore (1988), p. 174.

¹⁸² *Ibidem*, p. 168.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 167.

infatti possibile rinvenire la stessa storia già nelle paure raccolte dal Lapucci, ovviamente con denotazioni diverse rispetto alla versione moderna. L'autore toscano identifica questa storia già come la «più “classica” del genere»¹⁸⁴ e possiamo dire che valga lo stesso per quanto riguarda le leggende metropolitane sull'Al di là. Si tratterebbe di un racconto molto diffuso in Italia e in America Latina, con tutte le relative varianti. Di seguito è riportata la versione rinvenuta dal Lapucci.

Facendo il servizio militare un soldato era stato assegnato a un piccolo distaccamento presso un osservatorio di montagna vicino a un paesetto malinconico e sperduto, abitato da gente rustica e poco ospitale.

La vita era monotona e rare le occasioni di svago. Il ragazzo scendeva al paese raramente, dato che non era riuscito a farvi amicizie.

Una volta capitò a un ballo e, come sempre, si trovò solo, tra la gente del paese che non si curava minimamente di lui. Stava già per andarsene quando notò in disparte una ragazza un po' triste, seduta a un tavolo da sola. Era bella, vestita all'antica, col volto pallido, appena un po' scavato.

S'avvicinò chiedendole di ballare e quella gli sorrise timidamente, acconsentendo. Gli parve riservata, un po' distratta; rispondeva dopo lunghe pause, sottovoce, assorta come se provasse disagio o avesse un pensiero penoso. Si chiamava Marina, era nata in paese, ma poi era andata ad abitare molto lontano, era tornata da poco e non conosceva più nessuno.

Ballarono tutta la sera, parlarono e scherzarono senza curarsi d'altro; quando la festa fu finita c'era già tra loro una certa simpatia. Scesi in strada il ragazzo si offrì di accompagnarla a casa. Tirava un vento gelido; siccome Marina tremava, il giovanotto si tolse il pesante cappotto militare e glielo mise sulle spalle.

Uscirono dal paese giungendo fuori dell'abitato; all'inizio d'un vialetto di cipressi la ragazza disse d'essere quasi arrivata; lo salutò frettolosamente dandogli appuntamento per la sera seguente davanti alla chiesa e sparì nel buio.

Solo al ritorno in caserma il soldato s'accorse d'aver dimenticato di riprendersi il cappotto, ma non se ne preoccupò, contento com'era d'aver fatto quell'amicizia.

Il giorno dopo, all'ora fissata, andò all'appuntamento. Passò quasi un'ora e non vide nessuno; aspettò ancora ma la ragazza non arrivò. Chiese a diverse persone se conoscevano una biondina esile e pallida di nome Marina; nessuno ne sapeva nulla e da quelle parti non c'erano ragazze con quel nome. Per caso trovò l'uomo che la sera

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 131.

precedente faceva il cameriere nella sala da ballo: anche lui non ricordava d'aver visto quella ragazza, né aveva idea di chi potesse essere.

Allora andò a cercarla a casa tornando dove s'erano lasciati la sera avanti. Con un po' di batticuore percorse nel crepuscolo il vialetto di cipressi in fondò al quale si trovò sbigottito davanti al cancello spalancato del cimitero. Entrò col cuore in gola, si guardò intorno e, steso sopra una tomba sommersa dall'erba, vide un cappotto militare. S'avvicinò un po' incredulo e lo raccolse: era proprio il suo. Sul marmo corroso, nella fotografia, c'era l'immagine sbiadita, sorridente e triste, della ragazza conosciuta al ballo e sotto, nell'epigrafe, era scritto: «Qui giace Marina...».

Era morta ventenne di vaiolo più di mezzo secolo prima¹⁸⁵.

A ben vedere, non ha torto il Lapucci quando sostiene che le storie sui morti propriamente detti non contengono alcun elemento di cristianità. In ogni modo, il contenuto di questa storia è pressoché identico alla leggenda metropolitana sul cappotto, a prescindere dalle numerose varianti che differiscono essenzialmente in merito al piano paradigmatico. L'elemento comune tra questa paura e la leggenda metropolitana sul cappotto è il ballo: nel racconto riportato, si tratta di un ballo di paese, mentre nel caso della leggenda metropolitana la storia è quasi sempre ambientata in una discoteca, in alcune varianti nella notte di San Silvestro. È evidente che nel secondo caso le denotazioni sono più moderne perché più contestualizzate ai giorni nostri. Il ballo è un luogo pubblico d'incontro, un'occasione per conoscere nuove persone, instaurare dei contatti e degli scambi: abbiamo già visto nel primo capitolo che sono numerose le leggende metropolitane in cui, riprendendo la terminologia dello strutturalista francese Claude Bremond, la fase di *attualizzazione* della storia prende l'avvio da un luogo pubblico e affollato. In questo caso, inoltre, il ballo è anche il luogo della perdizione, in cui avviene anche una sorta di *danneggiamento* del protagonista (Propp, 1928), a maggior ragione perché la storia è ambientata di sera. Il buio e il vento gelido sono tutti simboli che connotano la morte, così come il viso pallido della ragazza; la notte, inoltre, costituisce un'occasione d'incontro tra *IN* ed *ES*, riprendendo lo schema di Lotman, vale a dire tra la vita terrena e la

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 116-117.

vita ultraterrena. Un'altra caratteristica da notare è il fatto che la ragazza è sola, non è mai accompagnata da degli amici e ancora più importante è il fatto che nelle varianti di questa storia il fantasma è quasi sempre una giovane donna o una ragazza molto carina ed il protagonista è sempre un uomo. Abbiamo più volte ripetuto che nella cultura popolare la donna ha un'importante connotazione: esprime quella grazia e quella purezza che induce il protagonista – l'uomo – all'inganno. In queste storie, inoltre, il fantasma è quasi sempre una persona molto giovane: per molti autori, ciò è dovuto al fatto che si tratta di una persona morta prematuramente e che, di conseguenza, debba vagare tra i vivi finché non completa il ciclo di vita che le sarebbe rimasto (Bermani, 1991), proprio come avviene nel caso dei fantasmi identificati dal Lapucci. In numerosissime varianti, il ragazzo riesce a trovare l'abitazione della ragazza che è sempre nei pressi del cimitero; in questi casi, il giovane si imbatte in un familiare della ragazza, quasi sempre un genitore, che gli mostra una foto o un ritratto della figlia morta anni prima, in cui il giovane riconosce la ragazza incontrata la sera prima. Il riconoscimento della ragazza da una foto o da un ritratto costituisce un'altra caratteristica comune a tutte le varianti di questa leggenda metropolitana. Un altro elemento comune tra questo racconto di paura e l'analogo leggenda metropolitana è il cappotto – in alcune varianti è un mantello, in altre ancora una giacca jeans ecc -. Secondo lo storico Cesare Bermani, queste storie contengono «un alone di sessualità»: non solo per il fatto che i personaggi sono sempre un uomo e una donna, ma anche per la presenza dei simboli che richiamano l'atto sessuale. In questo caso, il fatto che il giovane soldato presta alla ragazza il suo cappotto, un oggetto estremamente personale, indica che il ragazzo è ormai succube della ragazza, è “posseduto” dal morto (Bermani, 1991).

La vicenda del vestito macchiato costituisce un'altra sottoclasse di queste leggende metropolitane sull'Al di là. È una storia che la Bonato è riuscita a rintracciare nel torinese; ciononostante, si tratta di una leggenda metropolitana largamente diffusa in tutta Italia. Di seguito è riportata la versione rinvenuta dall'autrice.

Mi hanno raccontato che in un paese vicino a Torino una bambina era morta prematuramente e questa morte aveva scioccato tutto il paese, che la ricordava come una bambina bella e buona. Data la sua giovane età, era stata inumata con il vestito della comunione. Dopo poco tempo un signore, che si trovava per caso in quel paese, aveva incontrato una bambina del tutto simile a quella morta e l'aveva invitata a prendere qualcosa al bar *il Veio*, il bar del paese. Chiacchiarono amabilmente quando, a un certo punto, al signore cadde il cucchiaino del suo caffè sporcando il bel vestito bianco della bambina. Provarono a smacchiarlo ma inutilmente e, dopo qualche minuto, si separarono. Il signore, impressionato da questo incontro, lo raccontò subito a qualcuno del paese ma tutti gli dissero che non era possibile e gli spiegarono che la bambina era morta da qualche tempo. Il signore insistette convinto di non aver chiacchierato con un fantasma. Così riesumarono la piccola salma e venne trovata una macchia di caffè sul candido vestito della bambina¹⁸⁶.

La bambina di questa leggenda metropolitana possiede le stesse valenze simboliche di una giovane donna o una ragazza di cui abbiamo parlato sopra. Anche qui abbiamo a che fare con una morte precoce e, quindi, con un fantasma che è costretto a vagare sulla terra fino al completamento del suo ciclo di vita. È da notare, poi, come in questa storia venga indicato un posto preciso in cui avviene la vicenda, il bar del paese, quindi un luogo molto frequentato dagli abitanti ed è singolare che il nome del paese, invece, non venga menzionato. Come nella paura del cappotto, inoltre, i due personaggi chiacchierano a lungo, del più e del meno, ma nulla si sa sull'oggetto della loro conversazione. Il vestito della bambina è bianco e anch'esso indica il fatto che si è in presenza di un fantasma e, di conseguenza, è un significante che rinvia all'idea della morte. La macchia di caffè, d'altra parte, contiene a mio giudizio una connotazione precisa, suggerendo un impatto negativo sulla purezza della bambina, anch'essa connotata dal vestito bianco. La mia opinione trova conferma in quanto sostiene il Bermani, secondo il quale la macchia di caffè sul vestito bianco connota la perdita della

¹⁸⁶ L. Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi (2004), pp. 110-111.

verginità. Secondo questo autore, tutti gli elementi di questa categoria di leggende metropolitane, rinviando all'atto sessuale, concorrerebbero a significare la punizione dell'uomo per ciò che ha commesso e la vera ragione della morte della bambina/ragazza/giovane donna (Bermani, 1991).

La leggenda metropolitana sull'autostoppista fantasma è la terza sottoclasse di questa categoria di storie sull'Al di là. Il Bermani ha rinvenuto un numero elevatissimo di varianti di questa storia, largamente diffusa in tutto il mondo: esistono, ad esempio, una versione coreana, una brasiliana e una molto diffusa tra i tassisti giapponesi (Bermani, 1991). Di seguito è riportata una delle versioni rinvenute dalla Bonato.

Dei miei amici di Siracusa mi hanno raccontato che nella loro città qualche tempo fa un signore in macchina una sera di pioggia aveva caricato una autostoppista in periferia e l'aveva portata fino a casa. Il giorno dopo il signore si accorge che la ragazza aveva lasciato in macchina la borsa e subito decide di riportargliela ma, quando arriva alla casa dove l'aveva lasciata, scopre che la ragazza era morta già da tre anni. Così, stupito e incredulo, torna a casa. Da quel giorno tutti quelli che passano in macchina davanti a quella casa suonano tre volte in ricordo della ragazza morta da tre anni¹⁸⁷.

Anche in questa leggenda metropolitana sono notevoli le analogie con le altre storie analizzate sopra. Innanzitutto, il fantasma è anche in questo caso una donna e questa caratteristica rinvia a quanto abbiamo già detto. L'oggetto-chiave della storia non è appartenente al protagonista, ma al fantasma – la borsa –, un oggetto comunque estremamente personale e il fatto di averlo lasciato a disposizione dell'autista rimanda a un'idea di sessualità analoga a quella che suggerisce il cappotto. In particolar modo, la borsa è un elemento ricorrente nelle storie dell'autostoppista fantasma, giacché, secondo la Bonato, ciò consente all'autista, grazie al portadocumenti rinvenuto nella borsa, di potersi recare presso l'indirizzo dell'autostoppista. In realtà, il portadocumenti è evidentemente utile, a mio giudizio, solo in quelle varianti in cui l'autostoppista scompare improvvisamente nel nulla durante il tragitto

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 108-109.

in automobile, lasciando solo la borsa: infatti, in altre versioni, l'autista riesce a portare l'autostoppista a casa e, di conseguenza, non ha bisogno del portadocumenti per trovare l'indirizzo preciso. Nella variante di cui sopra, è assente il cimitero, che risulta essere, invece, una costante di altre versioni, con denotazioni diverse: in alcuni casi, infatti, l'autostoppista viene trovata nei pressi di un cimitero – luogo di partenza –, mentre in altri, come nella storia del cappotto, la donna si fa accompagnare nei pressi di un cimitero – luogo di arrivo –. Nella versione riportata, è a malapena accennato il riconoscimento della donna, ma è da presumere che anche in questo caso esso avvenga da parte di un genitore. Il Bermani ha trovato una certa somiglianza tra questo tipo di leggenda metropolitana ed un racconto popolare che narra di un passaggio in carrozza dato ad un fantasma che scompare all'improvviso: evidentemente, le valenze simboliche sono analoghe.

A proposito della leggenda metropolitana sull'autostoppista fantasma, vale la pena ora di parlare di un'intervista condotta dal Bermani ad una donna proveniente da Omegna, nel verbanico. La donna ha raccontato allo storico di un suo amico che le avrebbe rivelato di essersi imbattuto in una giovane ragazza che faceva l'autostop, cui ha prestato la giacca e che, tornando per riprendersela, aveva scoperto che in realtà era morta da tempo. Il suo amico, poi, le avrebbe raccontato che da quel giorno almeno una volta a settimana la ragazza veniva a trovarlo nella sua stanza da letto ed ogni volta continuava a dirgli che avrebbe dovuto andarsene dal suo paese, se voleva salvarsi. Dopo sei o sette mesi, il suo amico morì per overdose di eroina.

In questo caso, abbiamo a che fare con una leggenda metropolitana raccontata come se fosse stata vissuta in prima persona. In effetti, si tratta tutt'altro che di un caso isolato nelle narrazioni di leggende metropolitane, giacché non sono poche le persone che si immedesimano così tanto in un testo che si sta raccontando a tal punto che si crede di viverlo realmente in prima persona. A ben vedere, abbiamo qui a che fare con'ulteriore commistione tra piano della narrazione e piano della realtà, già di per sé avviata dal testo stesso della leggenda metropolitana. Il Bermani sostiene che questa inclinazione psicologica abbia dei legami con la stregoneria, in

particolar modo con i c.d. viaggi sciamanici: qui si tratterebbe, infatti, di un vero e proprio «viaggio psichico» (Bermani, 1991), cui le persone più impressionabili possono essere facilmente soggette.

In questa storia è evidente la funzione salvifica del fantasma: si cerca di mettere in guardia il protagonista da un pericolo cui potrebbe andare incontro, il che avviene di solito o durante il tragitto in auto – ad esempio, una curva pericolosa – oppure, come in questo caso, anche in un futuro meno prossimo della vita del protagonista. In alcune varianti, dopo aver avvertito l'autista, il fantasma scompare improvvisamente. Secondo il Bermani, i fantasmi di queste versioni ricordano un po' le *Banshees*, figure mitiche della cultura germanica, metà fate e metà fantasmi, che, secondo la tradizione popolare, erano solite apparire quando stava per accadere qualcosa di importante o di pericoloso (Bermani, 1991) e, generalmente, erano considerate un presagio di morte.

In conclusione di questo paragrafo, abbiamo visto come queste tre leggende metropolitane, all'apparenza diverse tra loro, contengano le stesse valenze simboliche e, in definitiva, lo stesso significato. Abbiamo rinvenuto una serie di elementi comuni a tutte e tre le storie: il fantasma è una donna, il riconoscimento avviene da una sua fotografia o da un ritratto, il protagonista che viene “posseduto” dal fantasma è un uomo e, infine, vi sono una serie di simboli che indicano il forte legame che si è instaurato tra i due – ora il cappotto, ora la macchia di caffè, ora la borsa –. A mio giudizio, tutti questi elementi possono essere facilmente rinvenibili in qualsiasi leggenda metropolitana sui morti che tornano dall'Al di là.

4. I media digitali e i fantasmi: l'*elevator ghost* del Raffles Place

Abbiamo già detto che i media digitali, in particolare Internet, hanno favorito un'espansione dei sistemi di comunicazione su scala planetaria con estrema facilità, comportando un aumento esemplare del numero di potenziali destinatari in tutto il mondo. Nell'era del digitale, non si arriverebbe neanche

ad immaginare che le storie di fantasmi facciano presa ancora oggi, eppure non è così. A questo proposito, vale la pena di trattare un caso alquanto singolare di leggenda metropolitana sui fantasmi, la cui diffusione si è avvalsa proprio di Internet.

Nel marzo 2008, spopola su Youtube un video contenente quattro immagini di videosorveglianza registrate in un ufficio di Raffles Place, un quartiere di Singapore. Il video, che dura 1 minuto e 49 secondi, è stato registrato nella mezzanotte del 21 febbraio del 2008 e riprende due impiegati che prendono l'ascensore. Verso la fine del video, mentre i due escono dall'ascensore, compare improvvisamente un'anziana donna, ricurva, vestita di bianco che si dirige lentamente verso l'uscita dello stesso ascensore: un fantasma! Si legge nella descrizione del video:

Su di noi

Jimmy, Mike ed io (YQ) siamo un gruppo di studenti di un'università locale. Siamo anche interessati a studiare i fantasmi di Singapore. Mike, che stava facendo uno stage presso una compagnia a Shenton Way, ha ricevuto un'email con un video in allegato intitolato Raffles Place Ghost. Speriamo di risolvere il mistero di quest'apparizione, quindi se avete qualche informazione su questo fenomeno o su altre esperienze paranormali nella zona di Raffles Place, per favore contattateci (rafflesplaceghost@gmail.com) e proveremo ad inserirla nel nostro blog.

Sul video

Mike ha ricevuto questo video in allegato ad un'email il 28 marzo 2008. Pare che in questo spezzone sia comparsa una strana donna. Guardate attentamente quando i due entrano nell'ascensore. Stiamo parlando di questo anche con un videografo esperto per stabilire l'autenticità del video¹⁸⁸.

Nel maggio dello stesso anno, arriva la spiegazione con un altro video su Youtube. Si tratta di un videomessaggio della Gmp Group, un'agenzia di reclutamento di Singapore, da cui emerge che il video del fantasma era in realtà un montaggio elaborato dalla stessa agenzia. Nel videomessaggio,

¹⁸⁸ <http://www.youtube.com/watch?v=poSYwC0jx5E&feature=fvw> NB: tutte le informazioni sul video provenienti da Youtube sono state tradotte dall'inglese all'italiano dalla sottoscritta.

James Goh, manager della Gmp Group, spiega che il video del fantasma faceva parte di un'azione di *viral marketing* avente lo scopo di sensibilizzare l'opinione pubblica sul *workaholism*, detto anche “sindrome da stress lavorativo”, un comportamento patologico dovuto ad un'eccessiva dedizione al lavoro. Spiega James Goh: «I pericoli da dipendenza da lavoro sono molteplici. Stress, fatica e problemi di salute, sono solo un paio. E, se sei molto, ma molto sfortunato, potresti anche incontrare un fantasma»¹⁸⁹.

Questo caso costituisce un esempio emblematico di come la dimensione figurativa della leggenda metropolitana possa cambiare al variare del supporto mediale. Qui, infatti, non abbiamo a che fare con un racconto orale, bensì con un video assolutamente realistico ed è caratteristico come una leggenda metropolitana rappresentata attraverso un video possa apparire attendibile in misura molto maggiore rispetto ad una semplice narrazione: qui, infatti, non si sente semplicemente parlare di un fantasma, ma *lo si vede*.

Questa maggiore “tangibilità” ha contribuito a scatenare tutta una serie di reazioni sul web. Sul video del fantasma sono stati scritti centosettantotto commenti, di cui la stragrande maggioranza mostra un totale scetticismo nei confronti della sua attendibilità, talvolta anche scherzandoci sopra. Tuttavia, più interessanti sono i commenti lasciati dagli utenti più “creduloni”; ad esempio, il primo commento sul video è stato:

Grazie a Dio non lavoro a Raffles Place!

Ancora più interessanti sono però i tentativi portati avanti da alcuni utenti nello spiegare l'origine del fantasma, raccontando degli episodi che avrebbero dei legami con il fenomeno. Eccone alcuni esempi:

Non so se sia vero o meno, però ho sentito un sacco di storie da mia madre su quando durante la seconda guerra mondiale una bomba è stata sganciata su Raffles Place e molte persone morirono... Non ci voglio lavorare!!!

¹⁸⁹ Corriere della sera, 23 maggio 2008, da: *Il mistero del fantasma in ascensore*, di E. Burchia.

Almeno a me sembra vero. Forse perché avevo già sentito un sacco di storie spaventose su fantasmi negli uffici.

Ci fu un grande incendio a Raffles Place negli anni Settanta. Nove persone morirono. Otto di loro nell'ascensore! È confermato! L'ho appena letto su Google! Non ho dubbi che la nonna del video sia una delle vittime! Per quelli scettici, andate voi stessi a Raffles Place... Io vado a cercare l'edificio per conto mio¹⁹⁰!

Com'è possibile notare dalla forma, le storie riportate in questi commenti costituiscono chiaramente delle ulteriori leggende metropolitane: *Non so se sia vero o meno...*, *L'ho appena letto su Google...*, ecc. Questi commenti costituiscono, inoltre, degli ulteriori arricchimenti semantici del testo di partenza. Gli ultimi messaggi risalgono all'incirca a sette mesi fa, vale a dire quando ormai era stata chiarita da tempo la vera spiegazione del video. Tuttavia, nonostante questo chiarimento e nonostante il fatto che, tra gli ultimi commenti, un utente si sia preoccupato di scrivere:

Mi dispiace di rompere l'incantesimo però una compagnia ha già dichiarato la responsabilità di questa bufala. Volevano provare a mettere in guardia le persone dal "pericolo" di lavorare fino a tardi¹⁹¹.

le reazioni di stupore e di incredulità non sono affatto sparite, ma, al contrario, vi sono stati addirittura dei tentativi di spiegare più "scientificamente" la manifestazione del fenomeno. Ad esempio, un utente ha scritto:

[...] [il fantasma] non riflette alcuna ombra. È una prova inconfutabile di cui il "videografo esperto" citato nella descrizione avrebbe dovuto tenere conto. Appena i due escono dall'ascensore, guardate attentamente, la sagoma di lei arriva dalla luce fuori dalle porte. (cioè, è come se la luce si bloccasse formando la sua sagoma). Questo prova anche che in realtà quando i due sono nell'ascensore, lei era già lì¹⁹².

¹⁹⁰ http://www.youtube.com/comment_servlet?all_comments&v=poSYwC0jx5E&fromurl=/watch%3Fv%3DpoSYwC0jx5E%26feature%3Dfvw

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ibidem.*

Come si nota, viene addirittura rimproverato al presunto esperto di non aver notato quel determinato particolare!

È evidente come dal testo di partenza, il video con il fantasma, si siano sviluppate altre leggende metropolitane. Inoltre, numerosi sono stati gli utenti internet che hanno diffuso questa leggenda metropolitana sfruttando i media digitali, ad esempio pubblicando il video sul proprio blog. Non è affatto da escludere, poi, che gli utenti di Youtube, sia quelli scettici che quelli meno scettici, abbiano contribuito a diffondere la storia del video anche nel modo più tradizionale, cioè attraverso il racconto orale, apportandovi ulteriori arricchimenti personali contestualizzati con la propria cultura di riferimento. Inoltre, questo video e tutta la vicenda che n'è emersa costituiscono un'ennesima conferma di come una semplice smentita o, per meglio dire in questo caso, una spiegazione razionale non sia affatto sufficiente ad arrestare la diffusione virale di queste storie.

Io stessa ho pensato di condurre un piccolo esperimento, condividendo il link del video sulla mia pagina di Facebook al fine di analizzare le reazioni suscitate. Di circa quaranta contatti on line sul momento, solo un utente ha commentato il mio link con un'espressione di stupore, ma singolare è stato il fatto che un altro utente abbia condiviso il link dal mio profilo sulla propria pagina: un meccanismo che, se propagato nel tempo, favorirebbe sicuramente una nuova diffusione di questa leggenda metropolitana! In questo caso, vi sono stati più commenti: oltre ad altre espressioni di stupore, non sono mancati dei messaggi che indicavano delle prese di posizione non del tutto nette. Ad esempio, un utente ha scritto:

Curioso... Ma purtroppo c'è la possibilità di un montaggio video... Comunque non si sa mai... no? Boh

Come dimostrano anche i commenti presenti su Youtube, anche gli utenti più scettici hanno prestato una grande attenzione a questo video, dando luogo ad un vero e proprio dibattito. È esattamente ciò che accade quando si

racconta una leggenda metropolitana, anche oralmente: abbiamo già detto in questo capitolo che nell'uditorio cui la narrazione viene esposta non manca qualcuno che è più dubbioso e abbiamo già detto che, ciononostante, è difficile che il racconto – in questo caso, il video – non rimanga comunque impresso. La cultura di riferimento, infatti, è la stessa per tutto l'uditorio e attraverso queste storie non si fa altro che determinare un certo impatto in base alle valenze culturali che *tutti* i destinatari possiedono.

CONCLUSIONE

Abbiamo visto come le leggende metropolitane trovino terreno fertile in problematiche etiche e sociali molto importanti, come nel caso del trapianto d'organi, dove spesso esse hanno dato origine a situazioni altrettanto dannose. Abbiamo visto come le leggende metropolitane rispondano all'esigenza di colmare un vuoto informativo causato da un clima di incertezza e disinformazione, di cui non solo gli organi d'informazione, ma anche la comunità scientifica è talvolta artefice. Abbiamo visto come, nel caso dei racconti sull'Al di là, le leggende metropolitane siano una manifestazione di quella necessità di spiegare quei dubbi che la scienza non è ancora in grado di risolvere.

Alla luce di quanto detto finora, possiamo dire che le leggende metropolitane costituiscono delle storie realistiche, vale a dire né del tutto vere e né del tutto false. Tale affermazione è da ricercare nel fatto che non si tratta soltanto di storie caratterizzate da particolari realistici – personaggi e luoghi –, ma soprattutto nel fatto che esse traggono spunto da situazioni o eventi verosimili, con cui si ha la possibilità – seppur limitata – di imbattersi nella vita di tutti i giorni. Inoltre, queste narrazioni trovano talvolta la loro origine infatti realmente accaduti, ma sul piano semantico si finisce sempre per ottenere un contenuto del tutto nuovo rispetto al testo originario. Tale contenuto è infatti arricchito in virtù delle percezioni culturali che una determinata società possiede in riferimento al tema implicito in quel testo.

Abbiamo ripetuto più volte che le leggende metropolitane funzionano perché rispondono ad un grado più o meno elevato di incertezza relativamente ad un determinato argomento e, soprattutto, perché tale incertezza risulta essere particolarmente radicata nella cultura di riferimento. Di questa cultura, fanno parte tutti i destinatari cui il racconto è riferito, che si tratti o meno di persone

incredule e tale caratteristica consente alla leggenda metropolitana di diffondersi su larga scala, anche grazie all'azione dei destinatari più scettici.

Le leggende metropolitane, inoltre, hanno conosciuto un nuovo importante motore per la loro diffusione nei media digitali. Si pensi al video del cosiddetto *elevator ghost* di Raffles Place: si tratta di un testo che non costituisce semplicemente una leggenda metropolitana a sé stante, suscettibile di uno sviluppo autonomo, ma anche di un testo in grado di generare altri testi, vale a dire nuove leggende metropolitane, come dimostrano alcuni commenti sul link di YouTube.

Queste pratiche comunicative esistono da sempre nella vita culturale dell'uomo, come dimostrano i racconti di paure, che hanno radici pagane. Nell'era del digitale in cui ora viviamo, grazie alle potenzialità di strumenti mediali che consentono una comunicazione virale e su scala planetaria, sembra impossibile ammettere che queste narrazioni non abbiano più ragion d'essere. Al contrario, è da sostenere che esse abbiano trovato un nuovo vigore e che siano suscettibili di provocare le stesse conseguenze dei racconti orali tradizionali, sempre aggiornando i testi al contesto di quel luogo e di quella determinata epoca.

BIBLIOGRAFIA

- BENVENUTO Sergio, *Dicerie e pettegolezzi*, Il Mulino, 2000
- BONATO Laura, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Meltemi, 2004
- BRUNVAND Jan Harold, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Costa&Nolan, 2007
- BUCCHI Massimiano, *La scienza imbavagliata. Eresia e censura nel caso AIDS*, Limina Edizioni, 1998
- CASILLO Salvatore, *Le false voci sui prodotti e marchi industriali*, Liguori Editore, 2003
- DI NOLA Alfonso M., *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Editori Laterza, 2006
- ECO Umberto, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani, 2004
- FABBRI Paolo, *La voce è la matta*, da *Voci e rumori: la propagazione della parola*, a cura di P. Fabbri e I. Pezzini, *Versus: quaderni di studi semiotici*, n. 79, gennaio-aprile 1998
- LAPUCCI Carlo, *Il libro delle veglie. Racconti popolari di Diavoli, Fate e Fantasmi*, Garzanti Editore, 1988
- LIVOLSI Marino, VOLLI Ugo, *Rumor e pettegolezzi. L'importanza della comunicazione informale*, Franco Angeli, 2005
- LOTMAN Jurij M., USPENSKIJ Boris A., *Tipologia della cultura*, Bompiani, 2001
- MONTALI Lorenzo, *Leggende tecnologiche. ... e il gatto bonsai mangiò la fragola pesce*, Avverbi Edizioni, 2003

SCHEPER-HUGHES Nancy, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Ombre Corte, 2004

TOSELLI Paolo, *Storie di ordinaria falsità. Leggende metropolitane, notizie inventate, menzogne: i falsi macroscopici raccontati da giornali, televisioni e Internet*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2004

Altre pubblicazioni

DOSSIER AGENZIA FIDES 26 agosto 2008, *Il traffico di organi umani*

Corriere della Sera, 3 giugno 1997, da: *Ho l'Aids, per vendetta vi contagherò* di M. Fumagalli, p. 16.

La Stampa, 4 giugno 1997, da: *I genitori del giovane sentiti dal giudice che indaga sulla donna che diffonde il virus per vendetta L'incubo della Circe malata Modena: trovato il fidanzato, e' morto d'Aids* di B. Giovara, p. 13.

La Stampa, 4 giugno 1997, da: *Intervista rapporti pericolosi* di D_Dan, p. 13.

WEBGRAFIA

www.trapianti.ministerosalute.it	dati del Ministero della Salute sul trapianto d'organi
www.attivissimo.blogspot.com	Il Disinformatico, blog del giornalista e cacciatore di bufale Paolo Attivissimo
www.transweb.org/myths/myths.shtml	i dieci miti sulla donazione e il trapianto
www.meyer.it	sito dell'Ospedale Meyer di Firenze
www.unaids.org	sito dell'UNAIDS
www.nonapritequelportale.com	Non Aprite Quel Portale: UFO, misteri, spiritismo, serial killers, fenomeni paranormali
www.youtube.com	Youtube, il sito web che consente di condividere i video in rete