

La Critica Sociologica



134. ESTATE 2000

chiuso in redazione - settembre 2000

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 80.000 (IVA compresa) / euro 41.31
una copia L. 22.000 / euro 11.36

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 160.000 / euro 82.63
per i paesi extraeuropei L. 200.000 / euro 103.29
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 06-6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Tip. « Don Bosco » - Via Prenestina, 468 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare ottobre 2000

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b
Legge 662/96 - Filiale di Roma

La Critica Sociologica

134. ESTATE 2000
maggio-luglio

SOMMARIO

134 Estate 2000

F.F. — Giubileo 2000: la Chiesa chiede perdono, senza rinunciare al primato cattolico	III
---	-----

SAGGI

Franco Ferrarotti — L'enigma di Alessandro	1
Manfredo Maciotti — il silenzio di un Papa: un enigma storico .	7
Federico Squarcini — A proposito dei rapporti tra religione e benessere nelle società dell'India antica	23
Diego Giachetti — Sociologia e marxismo. L'incompiuta «rivoluzione culturale» del 1956	35
Silvio Marconi — Etnia, «razza» e «pulizia»	48

INTERVENTI

Gianpaolo Nuvolati — Cartolina dalla provincia ovvero lungo la circonvallazione interna di Piacenza	65
---	----

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Chiara Bondì — Sirio: prototipo di un disastro italiano	68
Barbara Sörgoni — Migrazione femminile e lavoro domestico: un terreno da esplorare	78

GIUBILEO E DINTORNI

Maria Immacolata Maciotti — Verso la fine del Giubileo	89
--	----

CRONACHE E COMMENTI

Franco Ferrarotti — In difesa di Adriano Olivetti	95
Alessandra Sannella — Mutilazioni genitali femminili: convegni e dibattiti in una Roma multietnica	95
Franco Ferrarotti — Spunti e contrappunti	98

SCHEDE E RECENSIONI	102
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	127
---	-----

In copertina: Fotografia di Maurizio Di Loreti.

Giubileo 2000: la Chiesa chiede perdono, senza rinunciare al primato cattolico

È noto che il giubileo è l'occasione buona per rimettere i debiti ai propri debitori. È la festa del perdono. Ma è anche l'anno del «mea culpa», quello in cui si ammettono le proprie colpe e si vorrebbe essere perdonati. La Chiesa cattolica, con innegabile tempismo, approfitta dell'anno giubilare per fare ammenda e chiedere perdono delle «forme di antitestimonianza» di cui si è resa responsabile, vale a dire per fatti e misfatti non cristiani e anticristiani, ma in una prospettiva storica e quindi, oggi, troppo impalliditi per destare grandi sdegni o reazioni emotive, anche se il fumo acre di qualche rogo non ha cessato di tormentare le sensibili mucose dei moderni. Si pensi a Martin Lutero, a Copernico, soprattutto a Giordano Bruno, a parte Galileo Galilei e una legione di studiosi e pensatori, a giudizio della Chiesa, troppo eterodossi per non doversene mitigare gli «eroici furori» con qualche opportuno stiracchiamento sul cavalletto del Santo Uffizio. A Galilei, notoriamente pauroso del dolore fisico, bastava vederlo per «rinsavire» e ritrattare. Ma il frate di Nola, dopo sette anni di mordacchia, restò impavido e impervio fino a salire la pira di Campo de' Fiori per esservi arrostito a dovere.

Non v'è persona ragionevole che non apprezzi le recenti ammissioni di colpa e le conseguenti ritrattazioni della Chiesa cattolica. Commentatori particolarmente acuti e informati (si veda Francesco Margiotta Broglio in «Corriere della Sera», 13 marzo 2000) hanno distinto i «peccati» della Chiesa in tre grandi categorie: peccati di «divisione»; peccati contro l'uomo e la società; peccati, infine, contro gli Ebrei, «fratelli maggiori». La prima categoria comprende tutte le «guerre sante», dalle Crociate a Lepanto, dallo sterminio degli Albigesi alle guerre religiose in terra francese. Né la Controriforma cattolica né il Concilio di Trento vengono richiamati, ma le lacerazioni della Cristianità, i roghi delle persone (l'ultima strega fu bruciata nel 1793 proprio in Polonia) e quelli dei libri, insieme con l'intolleranza contro il progresso scientifico (ma su Illuminismo e Modernismo silenzio assoluto) vengono ricondotti alla mancanza di «amore soprannaturale» di carità. Per i propri «peccati», la cui meritoria ammissione nessuno può disconoscere, la Chiesa cerca tuttavia un'attenuante, a dir poco, gesuitica, quando tende a distinguere fra le azioni della Chiesa e le azioni della società nei tempi detti «di osmosi». Si direbbe che la colpa venga diluita in nome della contestualizzazione storica, ma allora si cade evidentemente in una flagrante contraddizione parlando di «amore sopran-

*naturale». La commistione fra giudizio storico e giudizio teologico diviene semplicemente inaccettabile e fa sorgere il sospetto che si tenti furbesca-
mente di giocare su due tavoli. Appare dunque difficile, anche dopo l'enci-
clica Fides et ratio e le ritrattazioni giubilari, convincersi che la Chiesa
ha fatto pace con il pensiero moderno e le sue insopprimibili esigenze di
libertà. Credo di aver chiarito in Una fede senza dogmi (Laterza, 1ª ed.
1990), che il dogmatismo è duro a morire. E riconoscere tutte le proprie
colpe, anche in una prospettiva storica, quando i secoli che sono trascorsi
hanno ormai smussato le punte più aspre dei dissensi, alla Chiesa non ries-
ce facile. È possibile e sembra, anzi, vantaggioso riconoscere certi eccessi
— per esempio nel caso di Giordano Bruno — ma la sostanza della condan-
na viene pervicacemente ribadita. Non solo: si fa ammenda circa le grandi
colpe storiche, ma poco o nulla si dice sui «peccati» del quotidiano, dalla
pedofilia all'usura, di cui appaiono colpevoli sacerdoti in piena attività.
Del resto si notano, nell'atteggiamento della Chiesa, alcune dimenticanze
rivelatrici: chiedendo perdono per le colpe della Chiesa, Giovanni Paolo
II dimentica di chiedere perdono per la colpa commessa dal suo predeces-
sore Pio IX quando, nel Concilio ecumenico del 1869/70, decretò l'infalli-
bilità del Papa non solo con riguardo agli insegnamenti dogmatici e morali
ex cathedra, ma nei confronti della stessa collegialità episcopale, necessaria
per correggere gli inevitabili errori dovuti alla visione personale che ogni
papa ha del contesto storico in cui si trova ad operare. I pentimenti della
Chiesa non sono da sottovalutare e rivestono un'indubbia importanza. Ma
il dogma dell'infallibilità papale anche in materie che non siano di fede
e di morale costituisce un macigno forse insormontabile sulla strada della
riconciliazione fra i cristiani e della riunione ecumenica delle religioni uni-
versali.*

F.F.

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e
notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa
100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali,
2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

SAGGI

L'enigma di Alessandro *

1. Il grande individuo come «servitore dell'umanità»

Lo storico svizzero Jacob Burckhardt, al quale il giovane Friedrich Nietzsche deve forse assai più di quanto generalmente si pensi, ha scritto che «il grande individuo è colui senza il quale il mondo ci apparirebbe incompleto, giacché alcune determinate grandi imprese, che sono state possibili nel suo tempo e nel suo ambiente per opera sua, sarebbero altrimenti impensabili... Unico e indispensabile è soltanto l'uomo dotato di una eccezionale "energia" morale e intellettuale, la cui opera si riferisca a qualcosa di "universale", vale a dire a interi popoli o a intere culture, anzi all'umanità nel suo complesso»¹. La definizione mi sembra particolarmente adatta ad Alessandro e va, ad ogni buon conto, al di là dell'«eroe» di Thomas Carlyle o della «superanima» di Ralph W. Emerson. Resta tuttavia aperta la domanda fondamentale.

Per quale ragione, pacificata l'Ellade, Alessandro si spinge ad Oriente? Che cosa va cercando? È da considerare che non si aveva alcuna nozione certa intorno alla struttura geo-fisica e alla vastità di Paesi situati a Oriente. Eppure, uno dei suoi biografi più accurati, è esplicito: «Alessandro, pacificata così l'Ellade e rinforzata la guarnigione macedone della Cadmea, levò il campo stabilito dinanzi a Tebe e ritornò in Macedonia (autunno 335). Un anno gli era bastato per consolidare la sua autorità e per salvare il regno. Sicuro ormai della sottomissione dei barbari, della calma dell'Ellade e della devozione del suo popolo, poté fissare per la primavera seguente l'inizio dell'impresa che doveva decidere delle sorti dell'Asia e aprire la strada ai secoli futuri»².

Quale strada? E quale significato attribuire a questa impresa che appare priva di motivi, culturali e politici, specifici? Misterioso fascino dell'Oriente? Impulsi vagamente religiosi? Forse è vero che al fondo dell'impresa

* È il «prologo» di un libro di prossima pubblicazione per i tipi della casa editrice Donzelli.

¹ Cfr. JACOB BURCKHARDT, *Über das Studium der Geschichte*, (dai corsi tenuti all'Università di Basilea tra il 1868 e il 1873), tr. it. *Sullo studio della storia*, a cura di Maurizio Ghelardi, Einaudi, Torino, 1998, pag. 211. A proposito dei rapporti tra Burckhardt e Nietzsche, specialmente per ciò che concerne la concezione del Rinascimento italiano, cfr. il magistrale contributo di Giuliano Campioni, «Il Rinascimento in Wagner e nel giovane Nietzsche» in *Rinascimento - Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, seconda serie, vol. XXXVIII, 1998, pagg. 81-121.

² Cfr. JOHANN GUSTAV DROYSEN, *Geschichte Alexanders des Grossen*, tr. it. con il titolo *Alessandro il Grande*, TEA, Milano, 1992, pag. 77.

militare era viva una eterna nostalgia di riconciliazione fra Oriente e Occidente. Nel caso di Alessandro, nonostante la giovane età, non si può certamente pensare al colpo di testa di uno stolto o di un aspirante satrapo, assetato di ricchezze e di schiavi. Dobbiamo pensare ad un esaltato? Ad un capo in preda a sogni più che a una mente politica in grado di disegnare e perseguire progetti razionali?

Arriano non dice nulla di preciso su questi eventuali progetti. Del resto, come Droysen argomenta a lungo e plausibilmente, molti storici hanno creduto di rendere giustizia ad Alessandro descrivendolo come un esaltato che si era messo in marcia verso l'Asia alla testa dei suoi popoli non meno esaltati di lui, per battere i Persiani là dove li avrebbe incontrati, attendendo che il caso gli dettasse le decisioni per il domani. Ma valendosi anche delle testimonianze, non sempre univoche, di Arriano e di Quinto Curzio Rufo, lo storico conclude con un interrogativo, che non ha cessato dall'intrigarci: «Alessandro si è forse messo in marcia come un avventuriero, come un sognatore, con la sommaria idea di conquistare l'Asia sino ai mari sconosciuti che gli servono da frontiera? Oppure ha veramente saputo ciò che voleva e ciò che poteva volere? Si è tracciato in anticipo un programma militare e politico? Ha preso le sue decisioni in piena conoscenza di cause?»³.

La «teoria» dell'esaltato non mi sembra convincente. La precocità straordinaria di Alessandro, di questo diligente discepolo di Aristotele, che a detta di Plutarco aveva l'abitudine di dormire con una copia dell'*Iliade*, la stessa annotata dal suo maestro, sotto il cuscino insieme con il pugnale, è confermata da testimonianze degne di fede. L'acutezza e la puntualità delle sue domande agli ambasciatori persiani, venuti a Pelle, circa il loro impero, le loro leggi, le abitudini e le pratiche di vita dei loro popoli, stupiscono per intelligenza e profondità. Secondo Droysen, «la grande idea di Alessandro era di aiutare i popoli a ritrovare la personalità perduta»⁴. Parzialità di uno storico che cade dalla biografia nell'agiografia? Non credo. Plutarco, Arriano, Quinto Curzio Rufo: le fonti di cui disponiamo, pur con toni e in modi diversi, sembrano su questo punto convergenti. Non solo: la ricerca di altri mondi ha acceso anche la fantasia medioevale, al di là delle ombre e delle paure, e anche contro l'immagine negativa di Alessandro, filtrata specialmente attraverso Cicerone e Seneca e in generale la filosofia stoica, propensa a scorgere in lui il prototipo dell'inconsapevole arrogante e all'occorrenza crudele. È tuttavia riconosciuto dai commentatori più autorevoli che «nell'immaginario medioevale Alessandro era una figura intrinsecamente ambigua»⁵. Ma è appunto questa ambiguità, questo suo oscillare fra magnanimità e durezza, fra freddezza calcolatrice e appassionati entusiasmi, che ne fanno un personaggio di fascino straordinario, dotato di una forza carismatica che gli conferisce un potente senso del destino.

³ Cfr. J.G. DROYSSEN, *op. cit.*, pag. 80 (corsivo nel testo).

⁴ Cfr. J.G. DROYSSEN, *op. cit.*, pag. 133 (corsivo nel testo).

⁵ Cfr. PETER DRONKE, «Introduzione» in Mariantonia Liborio, a cura di, *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Mondadori, Milano, 1997, pag. XXI.

2. Un personaggio ambiguo e affascinante

La decisione con cui Alessandro taglia il nodo di Gordio, nella narrazione di Quinto Curzio Rufo, è in proposito illuminante, mostra vividamente la capacità decisionale del leader, l'assoluta mancanza di incertezza e di pathos fra convinzione intellettuale e azione pratica: «Nihil, inquit, interest quomodo solvantur, gladioque ruptis omnibus loris, oraculi sortem vel elusit vel implevit» («Alla fine disse: "Non importa in che modo siano sciolti", e, tagliando con un colpo di spada tutte le cinghie, riuscì a compiere oppure ad eludere il detto dell'oracolo») ⁶. Sono piccoli fatti, cronaca in apparenza minima, ma significativa, schegge, frammenti da cui è possibile risalire al tutto. Plutarco afferma perentoriamente: «Io non scrivo storia, ma biografia» (*οὐτε γὰρ historias γράφω, ἀλλὰ βίους*) ⁷. Ma poi osserva che in un piccolo fatto, in un semplice motto vi può essere più verità che nella narrazione degli assedi di città e di grandi battaglie.

In ultima analisi, chi è Alessandro? Che idea me ne sono fatta leggendo la «Vita» di Plutarco, gli scritti di Arriano, la «Storia» di Quinto Curzio Rufo? E poi il Libro XVII delle «Storie» di Diodoro Siculo e, naturalmente, per farmi una conoscenza meno approssimativa e esterna di questo guerriero che era anche un avido lettore, l'Iliade di Omero, l'Anabasi e la Ciropedia di Senofonte, le «Storie» di Erodoto e le tragedie di Euripide? Risposta tutt'altro che semplice.

E non solo per l'intuibile ragione che è forse impossibile penetrare il segreto di una vita, di qualsiasi vita. Quello che sento di poter dire è che si tratta di un personaggio straordinariamente contraddittorio, che a tratti sembra tuttavia trascendere le condizioni storiche in cui gli è toccato vivere. Per esempio, quando concede, inaspettatamente, ampie libertà e autonomie locali alle popolazioni militarmente sconfitte e assoggettate. Queste misure potranno essere interpretate come manovre di raffinata abilità politica, tesa a dominare indirettamente senza impegni amministrativi, che di per sé avrebbero comportato una grave emorragia di tempo e di risorse.

Sta però di fatto che la condotta di Alessandro è prova evidente che siamo di fronte ad un conquistatore atipico. Il diligente Droysen non si lascia sfuggire questa caratteristica. «Non è meno interessante vedere — scrive — come Alessandro organizzò lo statuto politico delle popolazioni. Il suo pensiero principale sembra essere stato quello di lasciare alle collettività esistenti — o che erano esistite in altri tempi — l'intera libertà di regolare da sole le questioni di carattere municipale. Le città elleniche dell'Asia non furono le sole a recuperare l'autonomia e a vedere il loro potere rinforzato dall'instaurazione del regime democratico. Anche la federazione dei Licii venne rispettata. Quanto ai Lidii, i documenti ci dicono che "recuperarono le loro leggi" e divennero liberi» ⁸.

⁶ Cfr. Q. CURZIO RUFO, *Storia di Alessandro Magno re di Macedonia*, a cura di Giuseppe Baraldi, Zanichelli, Bologna, 1986, pag. 8.

⁷ Cfr. PLUTARCO, *Vite parallele - Alessandro, Cesare*, Rizzoli, Milano, 1992, pag. 32.

⁸ Cfr. JOHANN GUSTAV DROYSEN, *op. cit.*, pag. 133.

È indubbiamente nella contraddittoria mescolanza di caratteristiche e aspetti eterogenei, fino a sfiorare l'ambiguità, che va ricercata una parte notevole del perdurante fascino di questa figura: un giovane che si ribella al padre, perfezionandone tuttavia tecniche di guerra, com'era il caso della «falange»; con successo e rapidamente estende il suo dominio su tutta l'Ellade, nonostante la dura, testarda opposizione in Atene di Demostene; certamente un astuto programmatore di operazioni complesse, ma nello stesso tempo fervido credente nei vaticini, attento ai sogni premonitori, scrupoloso nel sacrificare quotidianamente agli dei; deciso e spesso crudele sul campo di battaglia, ma conviviale, festivo e allegro con gli amici, salvo il brutto episodio, in uno scatto d'ira, dell'uccisione di Clito, non solo amico intimo ma suo fratello di latte.

3. Guerriero e studioso

L'episodio è noto. Ne dà un'ampia descrizione, sulla base delle fonti più attendibili, N.G.L. Hammond, che ritiene Alessandro «macedone in tutto e per tutto; solo in parte greco», ma è ovviamente un'opinione personale su cui più d'un dubbio è legittimo. Hammond prosegue, riportando quasi letteralmente il racconto di Arriano, che il lettore troverà nella seconda sezione del primo capitolo: «Il più esplicito e aggressivo degli anziani fu Clito il Nero, che, dopo aver salvato la vita di Alessandro sul Granico, ora comandava metà della cavalleria dei Compagni ed era stato appena nominato satrapo di Battriana e di Sogdiana. Lui e Alessandro, entrambi sotto l'effetto di troppo vino, si insultarono a vicenda con tanta violenza che Alessandro cercò di aggredire Clito, ma fu trattenuto, mentre l'altro continuava ad inveire. Durante questo scontro Alessandro urlò due ordini. Prima chiamò la Guardia degli scudati, poi ordinò a un trombettiere di chiamare a raccolta dei soldati. Il trombettiere rifiutò di eseguire l'ordine e Alessandro lo colpì. Alessandro diede questo ordine perché temeva che la sua vita fosse in pericolo. Il timore di un complotto forse lo ossessionava e il vino e la collera lo rivelarono. Vedendo che nessuno dei suoi ordini veniva eseguito, credette di avere la conferma delle sue paure. Intanto Tolemeo, figlio di Lago, una delle sette guardie del corpo, intervenne: trascinò Clito fuori della stanza e lo scaricò all'esterno della cittadella (dove si teneva la cena). Ma Clito tornò. Entrò nella sala proprio mentre Alessandro stava gridando: "Clito, Clito!", e rispose: "Eccomi, Alessandro, sono Clito". Alessandro lo trafisse con una picca e lo uccise sul colpo»⁹.

Uomo d'arme, dunque, senza alcun dubbio, ma anche, a suo modo, studioso, amante delle buone letture sotto la *ferula* esigente di Aristotele. Alla partenza, sceglie la cassetta più bella per riporvi una copia dell'*Iliade* annotata dal maestro. Benché figlio della Macedonia, mi sembra, per edu-

⁹ Cfr. N.G.L. HAMMOND, *Alexander the Great*, Gerald Duckworth & Co., London, 1980; tr. it. di Bruno Amato, Sperling & Kupfer, Milano, 1999, pag. 194.

cazione e disposizione, ellenico al cento per cento, ma è aperto ai prestiti culturali dall'Oriente; e non sempre e non solo a quelli positivi. La *proskynesis* persiana, quel modo di accomiarsi dal potente senza volgergli la schiena, procedendo a ritroso come un gambero, muove al riso i suoi ufficiali e soldati. Le loro ironie lo feriscono. Se ne sente offeso come lo sarebbe un giovanotto permaloso. In realtà è in gioco la fama, ciò che potranno pensare di lui i posteri.

4. Non vanità, ma fame di gloria in una prospettiva planetaria

Questo fortissimo senso della gloria futura è un sentimento che presso gli antichi Greci ha ben poco a che vedere con la vanità odierna, permeata da un invincibile senso di colpa che deriva essenzialmente dal Cristianesimo. L'immortalità è data dal ricordo, dalla *Mnemosyne*. Chi ha bene operato vive perennemente nella memoria dei posteri, nell'*exemplum* che ha loro offerto e che, già *praesente cadavere*, viene richiamato nell'*encomio* funebre. In questo senso, il ruolo dell'individuo nell'antichità classica è fondamentale, ma non si tratta dell'individuo in senso rinascimentale-moderno. È invece l'*uomo pubblico*, l'individuo che si realizza nel momento in cui dà un contributo, da tutti riconosciuto, alla vita della comunità. Di qui, il senso della propria dignità, cui qualsiasi ombra di dubbio suona come una lesione profonda della persona. L'assedio e la conquista di Tiro sono in proposito un esempio illuminante. Quando Dario offre diecimila talenti per il riscatto della sua famiglia; non solo, vi aggiunge l'Asia Minore a ovest dell'Eufrate e la mano di sua figlia in matrimonio, Alessandro rifiuta sdegnosamente l'offerta. L'amico e commilitone Parmenione gli dice: «Se fossi tu, accetterei». La risposta è ricordata da Curzio Rufo: «Anch'io accetterei, se io fossi tu». Ma sono Alessandro.

Abbiamo qui gli elementi essenziali per cominciare a comprendere, forse, ciò che spinge, come una potente molla interiore, il giovane condottiero macedone: non il denaro, non territori, pur ambiti, come l'Asia minore, ma l'avanzata verso l'Oriente, l'apertura verso mondi nuovi, sconosciuti, il sogno grandioso e rischioso di una presenza planetaria.

Il rischio si fa evidente se appena si ponga mente allo stato primitivo in cui si trovava la cartografia al tempo di Alessandro. La stessa Atene sembra che non avesse alcun sistema di catasto o di registrazione notarile del territorio, e neppure mappe utili a definire le varie proprietà e suddivisioni della terra, che probabilmente solo nel periodo post-soloniano cominciano ad essere attribuite ai proprietari con criteri embrionalmente giuridico-formali. Soltanto sotto il dominio romano saranno espressamente sanciti e «accatastati». Platone ammonisce nel dialogo *Le Leggi* di non rimuovere le pietre che segnano i confini delle varie proprietà, pena il castigo divino. Ma si tratta ancora di una proibizione di tipo religioso, mirante a non offendere il *genius loci* e in generale le divinità che vegliano e proteggono i territori. In effetti, nell'antica Grecia sembra difficile provare l'esistenza di una effettiva concezione della proprietà terriera. Più precisamente, è

probabile che le «leggi» di origine antichissima e divina, che presiedevano all'ordine «chthonio» e si ricollegavano al passato tribale e alla proprietà comune del territorio, continuassero ad essere percepite come vincolanti, in quanto espressioni di un costume tradizionale, anche quando si era ormai organizzata la *polis* con il suo sistema di leggi formali e un'apposita magistratura deputata a garantirne l'attuazione. Se questa era la situazione di Atene, è chiaro che, uscendo dall'Ellade, Alessandro andava incontro all'ignoto. Malgrado gli intuibili sforzi suoi e dei suoi generali, la programmazione razionale dell'impresa era sospesa e di fatto, almeno in parte, dipendeva da variabili imprevedibili e quindi non controllabili. Ancora una volta, il caso era destinato ad emergere come lo stratega imprevisto e decisivo.

Le fonti sono concordi nel dire che l'assedio di Tiro costò molte vittime e sangue. Arriano si limita a ricordare che si catturarono trentamila schiavi. Curzio Rufo parla di seimila uccisi. Diodoro Siculo afferma che duemila furono crocifissi. Ma la motivazione profonda di Alessandro è altrove. Riguarda la possibilità di una marcia fino all'Indo, ossia fino ai supposti confini della terra guardando ad Oriente, verso quel luogo mentale che è l'India e che parlerà anche, diciotto secoli più tardi, all'immaginazione di Colombo. La civiltà ellenica e il *lògos* greco dovevano incontrarsi e fondersi con i valori della cultura orientale, dar luogo ad uno straordinario «meticciamiento» di culture per garantire scambi reciproci fra popoli diversi, pace duratura, progresso universale. Un sogno grandioso, che contiene certamente un'idea di dominio, ma che non si esaurisce nella fame di potere. C'è in esso qualcosa di più profondo: il non riconoscimento di frontiere o confini, il bisogno di andare al di là, di attraversare, di conoscere e in qualche modo sfidare il non ancora conosciuto — il desiderio bruciante, quello che i Greci chiamavano il *pòthos*, di avanzare, superare, oltrepassare¹⁰. Sarebbe troppo facile individuare in questa tensione la semplice espressione dell'istinto occidentale della *workmanship*, della «operosità efficiente» e del dominio, del faustiano fare per fare dell'*homo faber*, signore della tecnica, che è una perfezione priva di scopo. In Alessandro non è solo la sete di dominio. E neppure la febbre dell'attivismo strumentale. È forse l'aspirazione a conciliare Oriente e Occidente, la «terra del tramonto» con la sorgente della luce: lo spasimo in cui ragione e passione trovano il punto della loro convergenza e in qualche modo s'acquietano nella loro fecondazione reciproca.

In definitiva, i piani di Alessandro, cosa sono? Sogni o progetti? Non lo sappiamo. Forse non lo sapremo mai. Ciò che sappiamo è che i suoi «sogni» sono oggi i nostri problemi: far convivere le varie culture in una prospettiva planetaria.

FRANCO FERRAROTTI

¹⁰ Anche questo punto è stato sfiorato dal sensibilissimo Burckhardt: «L'azione di Alessandro Magno è segnata da un crisma superiore perché è lo scopritore che propriamente spinge in avanti il conquistatore» (cfr. J.B., *op. cit.*, pag. 215).

Il silenzio di un Papa: un enigma storico

Nel corso degli ultimi anni, forse sotto lo stimolo della pubblicazione degli 11 volumi (in 12 tomi) del Vaticano relativi alla seconda guerra mondiale¹, vari scritti sono apparsi in Europa e altrove sul silenzio di Pio XII di fronte alla Shoah (il genocidio degli ebrei).

Tra le pubblicazioni più recenti, una delle più lanciate in libreria ma forse anche una delle più criticabili, è il volume di John Cornwell dall'infelice titolo *Hitler's Pope*². Il nostro autore, si direbbe, parte su un piede sbagliato, perché pubblica in copertina al suo volume la foto del Nunzio Pacelli che esce dal Palazzo della Presidenza Tedesca, con una data tendenziosa: marzo 1939.

Suor Pasqualina buonanima, nel pubblicare la stessa foto anni orsono³ le attribui una data corretta (1927). Si tratta infatti di una visita di cortesia dei membri del Corpo Diplomatico accreditato a Berlino al Presidente von Hindenburg in occasione del suo ottantesimo compleanno (e non, come il nostro autore sembra suggerire, di un omaggio del futuro Papa al Fuehrer). Accortosi dell'errore, Cornwell ha cambiato nelle successive edizioni inglesi una cifra, sì che oggi sulla copertina è riportata la data del 1929 (già più credibile, perché alla fine di quell'anno il Nunzio Pacelli prese congedo dal Presidente von Hindenburg a Berlino).

Ma entriamo in merito al libro in questione. Cornwell, Senior Research Fellow a Cambridge, tira fuori una serie di affermazioni per lo meno sconcertanti. Così si qualifica la popolazione della Germania del 1917 di «la più grande e potente popolazione cattolica del mondo»⁴ come se Francia, Italia, USA, Polonia e Brasile all'epoca non esistessero. Si descrive la funzione di Pacelli in termini fanciulleschi: «il nuovo Nunzio presso il Reich continuerebbe come nunzio a Monaco, rappresentando la Baviera»⁵.

Effettivamente Pacelli, che aveva presentato le credenziali al Re di Baviera nel maggio 1917, fu nominato Nunzio a Berlino nel giugno 1920:

¹ *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*. Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1965 a 1981.

² J. CORNWELL, *Hitler's Pope, the secret history of Pius XII* Viking, London, 1999.

³ Sr. M.P. LEHNERT, *Ich duerfte Ihm dienen: Erinnerungen an Papst Pius XII*, Verlag J.W. Naumann, Wuerzburg, 1982, pp. 32-33.

⁴ J. CORNWELL, *op. cit.*, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 91.

conservò ambedue gli incarichi fino al suo rientro a Roma alla fine del 1929. Rappresentava evidentemente, sia a Monaco sia a Berlino, la S. Sede⁶. Si qualifica inoltre il Cardinale Adolf Bertram di «Cardinale di Berlino»⁷ mentre in realtà Bertram era, sin dal 1930, Cardinale-Arcivescovo di Breslavia. L'Arcivescovo Cesare Orsenigo, il discusso Nunzio papale a Berlino, viene definito «Nunzio Germanico»⁸. Si sostiene che, a partire dal maggio 1940, Papa Pacelli non uscì più dal Vaticano «fino a dopo la caduta di Mussolini»⁹, come se la drammatica visita del 19 luglio 1943 del Pontefice alle rovine fumanti di San Lorenzo non fosse mai avvenuta¹⁰. Si potrebbe continuare su queste dabbennaggini, ma passiamo a cose più serie.

Colpisce come un pugno in faccia l'affermazione del Cornwell che «le deportazioni degli ebrei iniziarono nel marzo 1942 e continuarono fino al 1944»¹¹. Come ricorda Martin Gilbert¹², le deportazioni in realtà iniziarono nella seconda metà del 1938 quando oltre 2.000 ebrei austriaci furono deportati a Buchenwald. Lo stesso campo di sterminio vide, a partire dal novembre 1941, alcune tra le prime gassazioni di ebrei. Cosicché alla data del marzo 1942 circa 600.000 ebrei erano già stati assassinati. Quanto alla cessazione delle deportazioni con il chiudersi del 1944, diremo semplicemente che tra il gennaio e l'aprile del 1945 le marce della morte all'Est hanno probabilmente comportato la perdita della vita per almeno 30-35.000 ebrei.

Avendo notato alcune delle pecche dell'opera del Cornwell, occorre peraltro sottolineare l'interesse della tesi centrale dell'opera. Questa è che il Concordato raggiunto nel luglio 1933 tra il Vaticano (Pio XII) e la Germania (v. Papen) tagliò la testa ad ogni velleità di opposizione politica al nazismo da parte del partito cattolico tedesco¹³. Sono anche degni di nota gli estratti di alcune lettere del 1942 dell'Ambasciatore britannico Francis d'Arcy Osborne — chiuso in Vaticano — sul tema del silenzio di Pio XII e sulla riduzione dell'autorità morale della Santa Sede dai tempi di Pio XI¹⁴, così come interessanti sono le affermazioni attribuite a Suor Pasqualina¹⁵, secondo la quale Pio XII decise «è meglio mantenere il silen-

⁶ Vedi per es. L. D'ORAZI, *Pio XII, Eugenio Pacelli. Attualità di un Papa inattuale*, Casa Ed. Conti, Bologna, 1984, pp. 87-97.

⁷ J. CORNWELL, *op. cit.*, p. 209. Anche a p. 317 Bertram viene qualificato di «allora» (siamo nell'aprile 1945) «Cardinale-Arcivescovo di Berlino». In realtà l'ottantaseienne Cardinale aveva sì abbandonato Breslavia assediata dalle truppe sovietiche nel gennaio 1945, ma si era ritirato in un castello nei pressi di Jauerling (Slesia inferiore, oggi in Polonia). Qui fu trattato con rispetto dai Russi (sopravvenuti nel maggio) e si spense nel mese di luglio di quello stesso anno 1945. Cfr. B. STASIEWSKI (ed.), *Adolf Kardinal Bertram (Teil I: Beiträage)*, Bochlau Verlag, Koeln, 1992, p. 56.

⁸ *Ibidem*, p. 224.

⁹ *Ibidem*, p. 243.

¹⁰ Cfr., per esempio, CESARE DE SIMONE, *Venti Angeli sopra Roma*, U. Mursia Editore, Milano, 1993, pp. 252-254.

¹¹ *Ibidem*, p. 279.

¹² M. GILBERT, *Atlas of the Holocaust*, Pergamon Press, London, 1989, p. 24.

¹³ J. CORNWELL, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴ *Ibidem*, p. 284.

¹⁵ *Ibidem*, p. 287.

zio in pubblico e fare tutto quanto è possibile in privato». Anche l'analisi del famoso Messaggio di Natale del 1942¹⁶ — quando il Papa inserì un criptico paragrafo di 3 righe (in un testo di oltre 600 righe) per deplorare la triste sorte delle «centinaia di migliaia di persone» colpite «solo per ragioni di nazionalità o di stirpe» — è ben interessante. E l'autore cita giustamente, da Ciano, il sarcastico commento di Mussolini: «Questo è un discorso di luoghi comuni che potrebbe agevolmente esser fatto anche dal Parroco di Predappio»¹⁷. Anche le perplessità espresse dall'autore sul silenzio del Vaticano sui massacri dei serbi ortodossi (487.000 vittime), degli ebrei (30.000) e degli Zingari (27.000) nella cattolica Croazia negli anni 1941-'45 costituiscono un valido interrogativo¹⁸.

Oggi sappiamo che il Vaticano era stato informato delle persecuzioni antiebraiche nella Russia occupata per lo meno dall'ottobre 1941, quando l'Incaricato d'Affari papale a Bratislava, in Slovacchia — Mons. G. Burzio — trasmise a Roma la testimonianza di un cappellano militare slovacco («i prigionieri militari russi di razza ebraica vengono immediatamente fucilati... si dice che gli ebrei di ogni età e sesso vengono sistematicamente distrutti»)¹⁹. Lo stesso Mons. Burzio scriverà nel marzo 1942 «secondo notizie fornite dal cappellano militare slovacco... Tutti gli ebrei di un dato luogo erano concentrati lontano dall'abitato e trucidati a colpi di mitragliatrice»²⁰. Nel mese di luglio di quello stesso anno 1942, il Visitatore Apostolico in Croazia, l'Abate G.R. Marcone, comunicò al Vaticano che secondo quanto gli diceva il capo della polizia croata, «due milioni di ebrei sono stati recentemente massacrati»²¹. È la stessa, spaventosa cifra avanzata dal P. Scavizzi nel suo rapporto dell'ottobre 1942 sulla situazione in Polonia²².

Più o meno alla stessa epoca, anche la Nunziatura a Berlino (nella specie dell'Uditore, Mons. G. Di Meglio, che viaggiò a Roma nel dicembre 1942) presentò un rapporto²³ sulle durissime condizioni cui erano sottoposti i 4 milioni di ebrei del Reich e dei territori occupati («cause tutte che ben presto conducono alla morte»). Eppure, un anno e mezzo dopo, nella sua allocuzione al Collegio Cardinalizio del 2 giugno 1944 — alla vigilia quindi della liberazione di Roma — Pio XII usava la stessa espressione sommamente prudente del dicembre 1942 («soccorrendo tutti, senza distinzione di nazionalità o di stirpe»)²⁴.

Un altro autore sul quale vale la pena soffermarci è Padre Blet.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 292-293.

¹⁷ G. CIANO, *Diario 1937-43*, Bibl. Univ. Rizzoli, Milano, 1990, p. 680.

¹⁸ J. CORNWELL, *op. cit.*, p. 253.

¹⁹ J. MORLEY, *Vatican diplomacy and the Jews 1939-1943*, KTAV Publishing House Inc., New York, 1980, p. 78.

²⁰ J. MORLEY, *op. cit.*, p. 290.

²¹ *Ibidem*, p. 153.

²² M. MANZO, *Don Pirro Scavizzi, Prete Romano (1844-1964)*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1997, p. 245.

²³ *Actes et Documents du Saint Siège, op. cit.*, vol. 8, p. 738 seq..

²⁴ R.A. GRAHAM, *La Santa Sede e la difesa degli ebrei durante la seconda guerra mondiale*, «La Civiltà Cattolica» 4-18 Agosto 1990, p. 215.

Questi, un gesuita francese, è uno degli editori della già citata serie *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*. Qualche anno fa, il nostro autore pubblicava un'interessante sintesi della serie dei documenti ufficiali del Vaticano²⁵. Dai documenti presentati risulta tra l'altro un comportamento bestiale dell'occupante nazista in Polonia, superiore a quello dei pur poco teneri sovietici. Soffermiamoci un istante ad esaminare questi diversi comportamenti. Notiamo che il Metropolita della Chiesa greco-cattolica di Leopoli (oggi Lviv), l'Arcivescovo Andrea Szeptycky, riuscì sotto l'amministrazione sovietica a convocare un Sinodo nella primavera del 1940²⁶. Quanto ai latini della stessa Lviv, «il grande seminario... continuò a funzionare con il suo personale normale»²⁷. In Lituania, i Vescovi delle sei diocesi ebbero la possibilità di riunirsi varie volte... il grande seminario di Kaunas rimase aperto»²⁸. Le cose naturalmente cambiarono con l'attacco tedesco del giugno 1941 alla Unione Sovietica, e ci furono allora arresti, deportazioni e massacri da parte delle truppe sovietiche in ritirata, in Polonia, Lituania e Bielorussia²⁹.

Nell'agosto 1942 — e cioè oltre un anno dopo che all'occupazione sovietica è succeduta quella nazista — lo stesso Mons. Szeptycky scrive a Pio XII: «Oggi tutto il Paese è d'accordo che il regime tedesco è, ad un grado forse più elevato di quello del regime bolscevico, cattivo, quasi diabolico»³⁰. Questo giudizio corrobora le testimonianze riportate in un altro studio sulla Polonia occupata³¹. Secondo questa fonte, nella diocesi di Leopoli (Lviv) a Leczyca, i Russi avevano lasciato la residenza dei Gesuiti e la loro Chiesa più o meno indenni³². Ma con l'arrivo dei tedeschi, i Gesuiti persero la loro Chiesa (ottobre 1940) ed ebbero la residenza saccheggiata. Il Superiore Gesuita in città fu arrestato sin dal marzo 1940 ed era destinato a morire a Dachau nell'agosto 1942.

È noto che i Russi non scherzavano (le scuole dei Gesuiti venivano sistematicamente chiuse, le loro cappelle magari trasformate in sale cinematografiche)³³. Sappiamo pure che, invocando la *Raison d'Etat*, Stalin fece fucilare tra 13.000 e 20.000 ufficiali polacchi fatti prigionieri nel 1939-'40. Ma non risulta vi fossero inutili e sistematiche stragi del tipo effettuato dai nazisti. Tra queste, tragicamente memorabile resterà un gratuito eccidio a Varsavia nell'estate 1944, al tempo della rivolta polacca. In quel tristissimo episodio, oltre cinquanta persone (circa 35 laici e 15

²⁵ P. BLET, *Pie XII et la seconde guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Librairie Académique Perrin, Mesnil-sur-l'Estrée, 1997.

²⁶ Cfr., per es., X. DE MONTCLOS, *Les Chrétiens face au nazisme et au stalinisme; L'épreuve totalitaire 1929-1945*, Plon, Paris, 1983, p. 47.

²⁷ DE MONTCLOS, *op. cit.*, p. 49.

²⁸ *Ibidem*, p. 50.

²⁹ *Ibidem*, p. 61-62.

³⁰ P. BLET, *op. cit.*, p. 92.

³¹ V. A. LAPOMARDA, *The Jesuits and the Third Reich*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 1989.

³² V. A. LAPOMARDA, *op. cit.*, p. 109.

³³ *Ibidem*, p. 115.

gesuiti) furono trucidate dai tedeschi in una cantina della residenza dei Gesuiti nella capitale³⁴.

D'altra parte, perfino qualche sacerdote «clandestino» inviato in quegli anni in URSS a riorganizzare i resti delle locali chiese cattoliche — come il gesuita italiano Pietro Leoni e l'assunzionista francese Jean Nicolas, arrestati ad Odessa dai Sovietici nella primavera del 1945 — riapparvero in Occidente dopo una decina di anni di prigionia in Russia³⁵.

Questi comportamenti sostanzialmente diversi sono importanti perché tendono a sfatare la leggenda che in Vaticano si contava sui tedeschi per contenere le forze del male bolsceviche. Sia detto per inciso, è cosciente di questa situazione, a Roma, l'Ambasciatore tedesco presso la Santa Sede (già Segretario di Stato agli Affari Esteri a Berlino), Ernst von Weizsäcker, quando scrive nel suo diario, in data 28-5-44: «Si può osservare che i prelati romani odiano i tedeschi più dei russi, ovverosia il nazionalsocialismo più del bolscevismo»³⁶. Qualche anno prima, il 25 dicembre 1941, Ciano riferiva, a proposito di un colloquio che Isabella Colonna aveva avuto con il Cardinal Maglione, che secondo quest'ultimo «in Vaticano si preferiscono i russi ai nazisti»³⁷.

Ma torniamo all'opera di Blet. L'autore tratta, tra l'altro, della lettera che l'Arcivescovo di Cracovia, il nobile polacco Adam Stefan Sapieha, scrisse al Papa nel febbraio 1942 descrivendo gli orrori dell'occupazione nazista in Polonia³⁸. Questa lettera, prima di esser distrutta dallo stesso Arcivescovo in una crisi di sfiducia, era stata ricopiata a mano, sul posto, da un cappellano militare italiano, Pirro Scavizzi³⁹ e da lui consegnata in seguito in Vaticano. La Santa Sede — inesplicabilmente — ci mise un anno intero a reagire, decidendosi finalmente ad inviare una nota diplomatica, a firma del Cardinal Maglione, al Ministro degli affari esteri del Reich, J. von Ribbentrop, nel marzo 1943⁴⁰. Questo documento fu consegnato dal Nunzio a Berlino, Cesare Orsenigo, al Segretario di Stato del Ministro tedesco degli Esteri, E. von Weizsäcker. Il responsabile del Reich, visto di che si trattava, restituì la nota al Nunzio consigliandolo di considerarla come non presentata⁴¹. Così finì senza gloria la risposta del Vaticano al grido di angoscia dell'episcopato polacco. E sì che in quello stesso mese di marzo 1943, l'Incaricato di Affari della Santa Sede in Slovacchia, il già citato Mons. Giuseppe Burzio, comunicava da Bratislava al Vaticano la notizia che all'Est «gli ebrei vengono massacrati con gas asfissiante, alla mitragliatrice o in altro modo»⁴².

³⁴ *Ibidem*, p. 123.

³⁵ *Ibidem*, p. 169. Vedi pure A. WENGER, *Rome et Moscou 1900-1950*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, pp. 569-572.

³⁶ Ed. L. E. HILL, *Die Weizsäcker-Papiere 1933-1950*, Propyläen Verlag (Verlag Ullstein), Frankfurt/M., 1974, p. 377.

³⁷ G. CIANO, *op. cit.*, p. 571.

³⁸ P. BLET, *op. cit.*, p. 96.

³⁹ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 104.

⁴¹ *Ibidem*, p. 106.

⁴² *Ibidem*, p. 186.

Sappiamo che anche in Italia, all'epoca ancora alleata della Germania, gli scempi dei nazisti erano noti ai funzionari interessati. È così per esempio che Luca Pietromarchi — allora responsabile dell'ufficio Croazia al Ministero degli Esteri — notava nel suo diario a fine novembre del 1942: «Intanto i tedeschi continuano imperturbabili i massacri degli ebrei»⁴³. E, a proposito di diplomatici italiani, è assai probabile che Pio XII ebbe le prime notizie sulle atrocità tedesche in Polonia direttamente dalle labbra del Secondo Segretario Soro dell'Ambasciata d'Italia in Varsavia⁴⁴, ricevuto in udienza privata nel giugno 1940.

D'altra parte il giornalista e autore Curzio Malaparte fu testimone dei primi pogrom a Jassy, nella Moldavia rumena, nel giugno 1941⁴⁵. Anche in questa occasione emerge il comportamento umano di un diplomatico italiano, il Console Sartori, che riuscì a far riparare nei giardini del Consolato d'Italia un centinaio di ebrei perseguitati⁴⁶.

Il Blet, come detto, menziona l'intervento di Don Pirro Scavizzi in Vaticano nel 1942. Ma il già citato volume del Manzo pubblica addirittura i testi dei quattro rapporti dello Scavizzi al Pontefice. Vediamo qualche estratto del primo di questi rapporti, datato del gennaio 1942. Ai «membri delle formazioni SS... sono riservate le esecuzioni individuali e in massa contro gli ebrei... Di essi si narrano crudeltà molto gravi... nel trattamento degli ebrei, dei polacchi o di qualunque altra persona o comunità sospettata»⁴⁷. «È evidente, nell'intenzione del Governo occupante, di eliminare il più che sia possibile gli ebrei uccidendoli... in luoghi dove precedentemente sono state fatte scavare delle enormi fosse costringendo a questo lavoro gli uomini stessi ebraici. Presso l'orlo delle trincee o delle fosse, questi gruppi di centinaia e talvolta di migliaia, vengono inesorabilmente mitragliati e gettati nelle fosse stesse... Il numero delle uccisioni di ebrei si fa ascendere fino ad ora a circa un milione»⁴⁸. Lo Scavizzi compilò una seconda relazione al Papa nel successivo mese di aprile. Vi si diceva in particolare: «Le condizioni degli ebrei nella Germania, nella Polonia e nell'Ucraina, è sempre più tragica. La parola d'ordine è "sterminio senza pietà". Gli ebrei in massa si moltiplicano ovunque»⁴⁹. «Il sistema di un grande fosso fatto scavare per ordine delle SS dagli ebrei, è ormai comune in Ucraina, vi si spingono a gruppi uomini, donne e bambini, e poi si mitragliano»⁵⁰.

⁴³ L. PICCIOTTI FARGION, *Il libro della memoria: gli ebrei deportati dall'Italia*, Gruppo U. Mursia Ed., Milano, 1991, p. 839.

⁴⁴ S. FRIEDLAENDER, *Pie XII et le IIIe Reich. Documents*, Editions du Seul, Paris, 1964, pp. 65-66.

⁴⁵ Si tratta dei massacri di ebrei perpetrati dal servizio segreto rumeno (*Essalon Operativ*) con l'assistenza di unità tedesche a fine giugno 1941 (più di 10.000 ebrei sarebbero stati massacrati in quell'occasione). Cfr. J. ANCEL, «The Romanian way of solving the "Jewish Problem" in Bessarabia and Bukovina, June-July 1941» in A. WEISS (ed.), *Yad Vashem Studies XIX*, Jerusalem 1988, p. 228.

⁴⁶ C. MALAPARTE, *Kaputt*, A. Mondadori Editore, Milano, 1979, p. 152. Il manoscritto di *Kaputt* fu steso dall'Autore tra l'estate del 1941 (in Ucraina) e il settembre del 1943 (a Capri).

⁴⁷ M. MANZO, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 216.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 229.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 230.

A queste relazioni ne seguirono altre due. In una, del maggio 1942, si riferisce che «tra i prigionieri continua il cannibalismo! La strage degli ebrei in Ucraina è ormai completa»⁵¹. Nell'ultima, dell'ottobre dello stesso anno, si sottolinea: «Si dice che oltre due milioni di ebrei siano stati uccisi»⁵². Lo Scavizzi è cappellano militare delle truppe italiane dal luglio 1940. Fa parte del primo convoglio organizzato dallo SMOM (Sovrano Militare Ordine di Malta) in supporto del CSIR (il Corpo di spedizione italiano in Russia), nell'autunno del 1941. Il treno giunge a Leopoli (Lviv) il 30 ottobre. Scavizzi viene a sapere che appena arrivati i tedeschi (inizio luglio) «è avvenuto un massacro di ebrei nella forma più atrocemente esemplare e terrificante: ne sono stati chiusi, accatastati come bestie, parecchie centinaia in vecchi vagoni ferroviari e sbattuti in tutti i sensi e poi, dopo qualche giorno di questo martirio, sono stati trucidati... non passa giorno che non avvengano altre uccisioni di ebrei... Mi fanno gran pena e prego con la Chiesa "*oremus, et pro perfidis iudeis*"»⁵³.

I viaggi dello Scavizzi all'Est sono 6 e si effettuano tra l'ottobre del 1941 e il Novembre del 1942. Tramite mons. P. Rossignani (protonotario sopranumerario della Cappella Pontificia) in due occasioni il Padre Scavizzi è ricevuto dal Papa, in segreto «per riferirGli tutto. Lo vidi piangere come un fanciullo e pregare come un santo»⁵⁴. A chi scrive sembra che le testimonianze di Pirro Scavizzi siano più che convincenti e provano che il Vaticano era informato della strage degli ebrei almeno dall'inizio del 1942. Semplicemente incredibile appare quindi la dichiarazione del Cardinal Maglione dell'ottobre 1942, a seguito del promemoria che l'Ambasciatore americano Taylor aveva indirizzato alla Segreteria di Stato *in finis* della sua visita a Roma (promemoria che riprendeva i termini del rapporto di fine agosto dell'Ufficio di Ginevra dell'Agenzia ebraica per la Palestina sulla liquidazione degli ebrei in Polonia). Nella sua risposta agli Americani, Maglione affermava di non avere alcuna informazione particolare per confermare il rapporto di Ginevra⁵⁵.

La Santa Sede ha pubblicato qualche anno fa una memoria sulla Shoah⁵⁶. Vi si afferma tra l'altro: «Di fronte a questo orribile genocidio... nessuno può restare indifferente, meno di tutti la Chiesa, in ragione dei suoi legami strettissimi con il popolo ebraico»⁵⁷. Vi si menziona la figura

⁵¹ *Ibidem*, p. 239.

⁵² *Ibidem*, p. 245.

⁵³ *Ibidem*, p. 128. Corrisponde alle pp. 369-370 del Diario di Don Pirro. La dizione «*perfidi iudaei*» si trovava a quell'epoca nella preghiera del Venerdì Santo (*Lectio Jeremiae Prophetiae*). Fu adolcita dopo la guerra dallo stesso Pio XII e trasformata nel 1949 in «*impii iudaei*». Nel 1955 la Sacra Congregazione dei Riti ristabilì la procedura detta *oremus-flectamus-levate* anche per la preghiera per gli ebrei. E nel 1959, con Papa Giovanni XXIII, la discriminazione fu finalmente eliminata. Cfr. P.E. LAPIDE, *The last three Popes and the Jews*, Souvenir Press, London, 1967, p. 303.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 130n.

⁵⁵ P. BLET, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁶ SANTA SEDE, Documento 50. *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998.

⁵⁷ S. SEDE, *op. cit.*, p. 8.

di «Bernhard Lichtenberg, prevosto della cattedrale di Berlino» che «elevò pubbliche preghiere per gli ebrei. Egli morì a Dachau ed è stato dichiarato Beato»⁵⁸.

Effettivamente Lichtenberg pregò pubblicamente nella Cattedrale St. Hedwig nel novembre 1938, dopo la *Kristallnacht*, per gli ebrei perseguitati («Qui fuori brucia il tempio: è anch'esso una Casa di Dio»⁵⁹). Fu arrestato nel 1941 e deportato a Dachau nel settembre 1943; morì durante il trasferimento⁶⁰. Notiamo che né i Vescovi tedeschi, né il Nunzio pontificio a Berlino e neppure il Vaticano a Roma aprirono la bocca sui fatti della «notte dei cristalli», fatti che, oltre alle distruzioni materiali, causarono la morte di almeno 90 ebrei. Avendo menzionato Dachau, conviene comunque ricordare che ivi, tra gli altri, languirono sacerdoti e religiosi di varie nazionalità. Fino alla liberazione, vi trovarono la morte 54 ecclesiastici tedeschi, il più alto contingente dopo quello polacco (451 morti)⁶¹. Si noti che nell'allocuzione del Pontefice al Sacro Collegio del 2 giugno 1945⁶², Pio XII affermò che tra il 1940 e il 1945 furono imprigionati a Dachau 2.800 ecclesiastici e religiosi polacchi, dei quali 1980 erano morti alla liberazione del campo.

Pure nella Chiesa protestante non mancò qualche testimone coraggioso, per esempio il parroco Julius von Jan, che nel novembre 1938 deplorò le azioni criminali contro gli ebrei e venne in conseguenza maltrattato e poi imprigionato⁶³. E ben nota è la figura del pastore Dietrich Bonhoeffer della *Bekennende Kirche* (la Chiesa confessante) che fu impiccato dalle SS alla vigilia della capitolazione⁶⁴. Ma nel complesso, anche tra questi cristiani, colpisce più il silenzio che la protesta.

Continuiamo con il documento della S. Sede sulla *Shoah*. Questo ricorda che «anche il Papa Pio XI condannò il razzismo nazista in modo solenne nell'enciclica *Mit Brennender Sorge* ...il 6 settembre 1938, rivolgendosi ad un gruppo di pellegrini belgi, Pio XI asserì "l'antisemitismo è inaccettabile, spiritualmente siamo tutti semiti"»⁶⁵.

Passiamo ora a quella che fu definita «un'occasione mancata della Chiesa di fronte all'antisemitismo» (espressione che figura come corollario al titolo del libro *L'Encyclique cachée de Pie XI*)⁶⁶. Si tratta della bozza

⁵⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁹ M. STEINHOFF, *Widerstand gegen das Dritte Reich im Raum der katholischen Kirche*, Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M., 1997, p. 113.

⁶⁰ B.M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, Ruetten + Loening Verlag, Monaco di B., 1966, pp. 236-237.

⁶¹ W. ADOLPH, *Die katholische Kirche in Deutschland Adolf Hitlers*, Morus Verlag, Berlin, s. d., p. 156.

⁶² «L'Osservatore Romano», Roma, SCV, 3-6-45, p. 1. Cinquant'anni dopo, un Papa polacco parlerà di «circa tremila sacerdoti» polacchi internati a Dachau. Cfr. «L'Osservatore Romano» (Ed. settim.), Roma, Stato Città del Vaticano, 12-5-2000, p. 3.

⁶³ W.D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen — und Dogmen — geschichte*, vol. 2, Chr. Kaiser, Guetersloh, 1999, p. 906.

⁶⁴ R.L. RUBENSTEIN, J.K. ROTH, *Approaches to Auschwitz (The Legacy of the Holocaust)*, SCM Press Ltd., London, 1987, p. 199.

⁶⁵ Documento 50, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁶ G. PESSELECQ, B. SUCHECKY, *L'Encyclique cachée de Pie XI*, Ed. La Découverte, Paris, 1995.

di un'enciclica (*Humani Generis Unitas*) redatta su domanda del Pontefice Pio XI, nel giugno 1938, da tre gesuiti di nazionalità diversa (un americano, un tedesco ed un francese). La bozza fu consegnata a fine settembre dal Padre americano John La Farge al Generale dei Gesuiti a Roma⁶⁷ ma non trovò il suo *iter* verso il Pontefice che alla vigilia della morte di quest'ultimo, nel gennaio 1939. Con l'accesso al trono di Pietro del Cardinal Pacelli, Pio XII, all'inizio di marzo, il progetto di enciclica viene definitivamente accantonato.

Continuiamo ancora per un momento la lettura del Documento 50: «Pio XII, fin dalla Sua prima enciclica *Summi Pontificatus* del 20 ottobre 1939, mise in guardia contro le teorie che negano l'unità della razza umana»⁶⁸. Commentano gli autori dell'Enciclica Nascosta che se in effetti sembrerebbe che Pio XII abbia ripreso nel Suo documento i paragrafi della *Humani Generis Unitas* concernenti i fondamenti dell'unicità dell'umanità, «non vi ci si ritrova, invece, il minimo riferimento esplicito al razzismo, ed ancor meno all'antisemitismo»⁶⁹.

Riprendiamo il volume dello Steinhoff⁷⁰. Dopo la deportazione del prevosto Lichtenberg — che era anche direttore di una Missione d'Assistenza (*Hilfswerk*) creata dal Vescovo di Berlino Konrad von Preysing⁷¹ — entra in scena una Signora, Margarete Sommer, che riprende la direzione della stessa *Hilfswerk*⁷². Questa redige nel febbraio 1942 un rapporto talmente circostanziato sulla persecuzione degli ebrei che il Vescovo di Osnabrueck, Wilhelm Berning, scriverà: «C'è evidentemente il piano di estirpare completamente gli ebrei»⁷³. E c'è di più. Nell'agosto del 1942, un ufficiale delle SS, Kurt Gerstein, dopo aver invano tentato di farsi ricevere dal Nunzio pontificio in Germania, informò un consigliere del Vescovo di Berlino degli orrori che aveva visto con i propri occhi nei campi di sterminio in Polonia, con preghiera di informarne la Santa Sede⁷⁴.

La figura del tenente delle SS Kurt Gerstein, protestante credente, è divenuta leggendaria e vari autori ne hanno trattato⁷⁵. Entrato volontario nelle *Waffen SS* nel marzo 1941, diviene capo del servizio «tecnica sanitaria» nel gennaio 1942. Nell'agosto dello stesso anno, durante una visita a Belzec, assiste all'atroce gassazione di 700-800 ebrei chiusi in una camera a gas alimentata dallo scappamento di un motore diesel (capacità

⁶⁷ G. PESSELECQ & B. SUCHECKY, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁸ Documento 50, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁹ G. PESSELECQ & B. SUCHECKY, *op. cit.*, p. 208.

⁷⁰ M. STEINHOFF, *op. cit.*

⁷¹ Sulla figura del Vescovo Conte di Preysing vedi K. HAUSBERGER, «Bischof Konrad Graf von Preysing» in M. GRESCHAT (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte, Vol. 10,1 (Die Neueste Zeit, III)*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1985, pp. 318-331. A partire dal 1941, Preysing era in contatto con la resistenza tedesca ed in particolare con H. von Moltke.

⁷² M. STEINHOFF, *op. cit.*, p. 114.

⁷³ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁵ Cfr., per esempio, J. NOBÉCOURT, *Le Vicaire et l'histoire*, Ed. du Seuil, Paris, 1964; S. FRIEDLAENDER, *Kurt Gerstein ou l'ambiguïté du bien*, Casterman, Tournai (Belgique), 1967; P. JEFFROY, *L'Espion de Dieu (la passion de Kurt Gerstein)*, Ed. B. Grasset, Paris, 1969.

massima di «trattamento»: 15.000 vittime al giorno). È testimone di un'esperienza simile a Treblinka, dove l'installazione è ancora più grande (25.000 vittime al giorno). È al corrente che esistono impianti simili a Sobibor (20.000 vittime al giorno) e a Maidanek. Già nel treno di ritorno a Berlino (siamo a fine agosto 1942) Gerstein informa della sua orribile scoperta un diplomatico svedese incontrato per caso. Avrà in seguito l'occasione di informare un diplomatico svizzero, un resistente olandese che trasmetterà l'informazione a Londra nonché varie «migliaia di persone»⁷⁶. Ma la porta della Nunziatura resterà per lui chiusa. La cosa non ci può del resto sorprendere più di tanto, se leggiamo il commento inviato dal P. Scavizzi in Vaticano nel maggio 1942 sulla figura del Nunzio pontificio a Berlino, Mons. Orsenigo («a proposito dell'attuale Nunzio» in Germania «il Cardinale» di Vienna «ne deplorava il silenzio ed esprimeva il giudizio che Egli fosse troppo timoroso e non si interessava di tante gravi cose»)⁷⁷.

Riprendiamo il filo della storia di Steinhoff⁷⁸. La infaticabile Frau Sommer scrive un altro rapporto al Cardinale-Arcivescovo di Breslavia, Adolf Bertram, all'inizio di marzo del 1943, proponendo che il Santo Padre protesti per la recente razzia, nel febbraio 1943, a Berlino stesso, di varie migliaia di ebrei «magari con l'invio di un rappresentante personale al quartier generale del Fuehrer»⁷⁹. Senza fretta eccessiva, i Vescovi tedeschi, nel settembre, riuniti in quella che poi sarà l'ultima loro conferenza plenaria fino alla fine della guerra, decidono di far leggere nelle chiese una dichiarazione comune. In essa, ci si riferisce tra l'altro, a proposito del quinto comandamento («Non ammazzare»), a «persone di razza e derivazione straniera»⁸⁰. Come si vede, nove mesi dopo il messaggio natalizio di Pio XII, la stessa formula ermetica, la stessa riluttanza a menzionare esplicitamente gli ebrei e a condannarne il massacro.

Proprio in quel periodo (fine agosto 1943), sappiamo che un ebreo polacco scrisse al Cardinale A. Bertram di Breslavia un circostanziato rapporto contenente tra l'altro queste drammatiche parole: «Le voglio segnalare che nel *Generalgouvernement*» (i cinque distretti centrali della Polonia occupata) «sono stati finora massacrati 4 milioni di ebrei. Lei lo sa?»⁸¹. Nonché: «Ogni tedesco, anche Lei, è colpevole di questo genocidio»⁸². Notiamo che questa cifra di 4 milioni di ebrei trucidati è quella che Mons. G. di Meglio — della Nunziatura a Berlino — aveva comunicato alla S. Sede a Roma nel dicembre 1942 come corrispondente al numero degli ebrei residenti nel Reich e nei territori da esso occupati⁸³. Notiamo pure che

⁷⁶ S. FRIEDLAENDER, *op. cit.*, p. 119.

⁷⁷ *Actes et Documents du Saint Siège*, *op. cit.*, vol. 8, p. 534.

⁷⁸ M. STEINHOFF, *op. cit.*.

⁷⁹ KOMMISSION FUER ZEITGESCHICHTE (L. Volk), *Akten Deutscher Bischoefe ueber die Lage der Kirche 1933-1945*, Mathias Gruenewald Verlag, Mainz, 1985, pp. 19-21.

⁸⁰ M. STEINHOFF, *op. cit.*, p. 120.

⁸¹ KOMMISSION, *op. cit.*, p. 211.

⁸² *Ibidem*, p. 214.

⁸³ J.F. MORLEY, *op. cit.*, p. 253.

55 anni dopo, è la Chiesa ad ammettere sottovoce che forse «la persecuzione del nazismo nei confronti degli ebrei» fu aiutata «dai pregiudizi antigioiadaici... di alcuni cristiani»⁸⁴.

Ma continuiamo con lo Steinhoff e vediamo in particolare la questione dei coniugi «non-ariani» e dei figli di «matrimoni misti». In questi casi, ci rivela il nostro autore, la Chiesa cattolica tedesca interveniva con energia. È così, per esempio, che, dopo la razzia di fine febbraio 1943, il coadiutore del Vescovo di Meissen, Mons. E. Wienken contattò il tristemente famoso capo della sezione IV-B-4 della Gestapo, l'SS *Obersturmfuehrer* Adolf Eichmann, e ne ottenne il rilascio dei coniugi ebrei di matrimoni cattolici⁸⁵. Perfino verso la fine del gennaio 1944, quando il Cardinal Bertram, nella sua qualità di Presidente della Conferenza dei Vescovi tedeschi, protestò, con lettera indirizzata ad Himmler ed altri Ministri del Reich, la Chiesa ottenne soddisfazione. Si trattava in quel caso dei piani nazisti di trattare come *Volljude* (ebrei a titolo pieno) i figli cristiani di matrimoni misti. Affermava il Cardinale nella sua missiva: «I Cattolici tedeschi ed anche gli altri Cristiani in Germania, si sentirebbero colpiti in maniera totale se questi co-cristiani dovessero conoscere una sorte simile a quella degli ebrei»⁸⁶.

La stessa posizione era stata apparentemente espressa da Pio XII quando, il 16 ottobre 1943, fu personalmente avvisato da una principessa romana che era in corso la razzia degli ebrei romani. Seguiamo le vicende nel racconto di Forcella⁸⁷. La mattina del 17 ottobre, a Roma, il comandante della squadra di SS Dannecker⁸⁸ «fece radunare nel cortile del collegio militare, dove erano state ammassate, le 1.259 persone rastrellate all'alba del giorno prima» e fece tradurre al «fiumano A. Wachsberger, anche lui deportato e tra i pochissimi che riuscirono a tornare... un ordine inaspettato e straordinario: «coloro che non sono ebrei si mettano da una parte»⁸⁹. Con ciò Dannecker intendeva non solo gli «ariani», ma anche i «coniugi e figli di matrimoni misti... (i) cosiddetti "mezzi ebrei"»⁹⁰. Furono così rilasciate 252 persone. Il Forcella si domanda come mai i nazisti presero questa decisione così anomala e punta il dito in direzione del Vaticano (Pio XII e Cardinal Maglione)⁹¹. Altre fonti, per esempio Coppa, sembrano confermare questa interpretazione⁹². Coppa menziona in questo contesto⁹³ il nome del Vescovo A. Hudal, rettore della Chiesa tedesca di

⁸⁴ Documento 50, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁵ M. STEINHOFF, *op. cit.*, p. 119.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 122. Vedi anche B. STASIEWSKI (Editore), *op. cit.*, p. 210.

⁸⁷ E. FORCELLA, *La resistenza in convento*, G. Einaudi editore, Torino, 1999.

⁸⁸ Sulla figura del temibile Dannecker, vedi: C. STEUR, *Theodor Dannecker. Ein Funktionaer der «Endloesung»*, Klartext Verlag, Essen, 1997.

⁸⁹ E. FORCELLA, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 106-107.

⁹² F.J. COPPA, Editor, *Encyclopedia of the Vatican and Papacy*, Aldwych Press, London, 1991, pp. 203 & 452.

⁹³ *Ibidem*, p. 203.

Santa Maria dell'Anima (e Consultore, assieme ai Monss. D. Tardini e G.B. Montini, della Congregazione del Santo Uffizio). Questi, nelle sue memorie⁹⁴, si limita a pubblicare il testo della lettera che indirizzò quello stesso 16 ottobre al Generale Stahel, comandante militare tedesco di Roma: «stamane sono iniziate le retate di ebrei di nazionalità italiana... auspico che si dia un ordine di cessare immediatamente questi arresti in Roma e nel circondario. Temo — e ne sono sicuro — che altrimenti il Papa prenderebbe posizione ufficialmente contro tali atti»⁹⁵. Sia detto per inciso, alla lettura delle sue memorie questo Vescovo Hudal appare persona di giudizi più che dubbi, come per esempio rivelano le sue osservazioni sul capo dello AK (*Aussenkommando*) di Roma della *Gestapo*, l'SS *Obersturmbannführer* H. Kappler («un grado supremo di pazienza, attenzione e riserva») ⁹⁶ o sui piloti alleati («negri ben pagati» che «non avevano alcun rispetto per... monumenti quali Montecassino, Dresda o Muenster») ⁹⁷.

Per concludere con la razzia del 16 ottobre, menzioneremo ancora la bella immagine evocata da Rosetta Loy⁹⁸: «Pio XII non è comparso bianco e ieratico alla stazione di Trastevere per mettersi davanti al convoglio» dei 1.007 deportati ebrei da Roma. Si legge in varie opere che dopo la razzia del 16 ottobre 1943 i tedeschi, in omaggio al Papa, non ripeterono più queste azioni antiebraiche a Roma. Per esempio il volume 9 degli *Atti e Documenti Vaticani* riferisce di una risposta telefonica del Gen. Stahel, il 17 ottobre, alla lettera dell'Alois Hudal: «Ho riferito immediatamente la faccenda alla locale Gestapo ed a Himmler. Himmler ha dato l'ordine che, tenuto conto del carattere speciale di Roma, questi arresti devono subito cessare»⁹⁹. Purtroppo, ci ricorda la Picciotto Fargion, questa decisione è lungi dal corrispondere alla realtà. Il totale delle vittime dell'oppressione antiebraica in Italia e nel Dodecanneso ammontò a 8.566 deportati, dei quali 7.557 deceduti, cui si aggiungono 303 assassinati in Italia¹⁰⁰. Roma ebbe il triste privilegio di contribuire a questo totale con 1.680 deportati (nonché 75 ebrei fucilati alle Fosse Ardeatine). Le razzie quindi continuarono a Roma dopo il 16 ottobre, causando la deportazione di almeno altre 673 vittime fino alla liberazione della città (4 giugno 1944).

L'azione del Papa, quindi, avrà senz'altro salvato, come si afferma, quattro migliaia di ebrei rifugiati nelle istituzioni religiose di Roma¹⁰¹ e dintorni. Sta di fatto però che, malgrado le ripetute richieste e suppliche,

⁹⁴ A. HUDAL, *Roemische Tagebuecher*, Leopold Stocker Verlag, Graz, 1976.

⁹⁵ A. HUDAL, *op. cit.*, p. 215.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁹⁸ R. LOY, *La parola ebreo*, Einaudi, Torino, 1997, p. 136.

⁹⁹ *Actes et Documents, op. cit.*, Vol. 9, *Le Saint Siège et les victimes de la guerre Janv.-Déc. 1943*, Roma, 1975, p. 510.

¹⁰⁰ L. PICCIOTTO FARGION, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰¹ La cifra è di 4.000, tra l'altro, in P. ANSELM REICHOLD, *Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933-45)*, Eos Verlag, Erzabtei St Ottilien, 1992, p. 230; come pure in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, Keter Publishing House, Jerusalem, 1971, p. 911; la cifra è viceversa di 5.000 in P.E. LAPIDE, *The last 3 Popes and the Jews*, Souvenir Press, London; 1967, p. 133.

Pio XII non andò mai oltre le criptiche parole del dicembre 1942 e si rifiutò di condannare esplicitamente e pubblicamente le barbarie dei nazisti e dei loro alleati. Tra questi ultimi, vi erano anche i fascisti repubblicani italiani responsabili, come ci ricorda la Zuccotti¹⁰², di migliaia di deportazioni¹⁰³.

Perché questo ostinato silenzio del Papa? Il Cornwell opina che l'indifferenza di Pacelli fosse dovuta ad una sua «segreta antipatia per gli ebrei»¹⁰⁴ «basata sulla convinzione che vi era un nesso tra il Giudaismo e il complotto Bolscevico di distruggere il Cristianesimo»¹⁰⁵. A chi scrive, quest'accusa di antisemitismo congenito non sembra del tutto giustificata¹⁰⁶, anche se non si può negare che all'epoca, non mancavano espressioni di malcelato disprezzo per «i giudei», specie negli ambienti della nobiltà romana. Questa non amava i piccoli commercianti o artigiani del ghetto, gli straccivendoli del Portico d'Ottavia.

Notiamo anche che Pio XII apparentemente chiese agli Alleati, nel gennaio 1944, attraverso il Cardinal Maglione, di non usare truppe di colore nelle guarnigioni che avrebbero eventualmente occupato Roma¹⁰⁷.

Riprendiamo il tema del silenzio di Pio XII: certo lo aiutarono per strada quei caratteri notati dal suo collaboratore Mons. Domenico Tardini, segretario per gli affari straordinari alla Segreteria di Stato durante la guerra. Il ritratto del Papa che se ne ricava (ripreso nel libro di Chadwick) è quello di una persona «molto gentile, così gentile che odiava il conflitto... Rimandava e rimandava le decisioni controverse. Preferiva evitare anziché affrontare la battaglia... non amava dare ordini. Avrebbe usato la persuasione. Gli riusciva difficile dire di no... E il suo stile era così sovrabbondante, con parentesi, amplificazioni, ornamentazioni»¹⁰⁸.

D'altra parte Pacelli non può essere accusato di filonazismo, come implica per esempio il titolo stesso del volume di Cornwell¹⁰⁹, per non dire la data alquanto tendenziosa della foto di copertina. È perfettamente vero che Pacelli, avendo passato i migliori anni della sua vita come Nunzio prima a Monaco di Baviera e poi a Berlino, fosse filotedesco. Nella sua allocuzione al Sacro Collegio del 2 giugno 1945, per esempio, lo stesso Pio XII sottolineava che «oltre dodici anni, tra i migliori della Nostra età

¹⁰² S. ZUCCOTTI, *L'olocausto in Italia*, TEA Storica, Milano, 1995.

¹⁰³ Anche la Picciotto Fargion sottolinea queste tristi responsabilità italiane. È così per esempio che la razzia a Venezia nella notte tra il 5 e il 6 dicembre 1943 (razzia che portò all'arresto di 150 ebrei) fu esclusivamente opera italiana. Cfr. L. PICCIOTTO FARGION, «The Anti-Jewish Policy of the Italian Social Republic (1943-1945)» in A. WEISS (ed.), *Yad Vashem Studies*, XVII, Jerusalem, 1986, p. 22.

¹⁰⁴ J. CORNWELL, *op. cit.*, p. 295.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 296.

¹⁰⁶ È così per esempio che «due seggi dell'Accademia Pontificia» furono offerti da Pio XII agli insigni «matematici Vito Volterra e Tullio Levi Civita estromessi dall'insegnamento» negli Atenei italiani a seguito delle leggi antiebraiche dell'autunno 1938. Cfr. F. COEN, *Italiani ed ebrei: come eravamo. Le leggi razziali del 1938*, Il Ponte (Casa Ed. Marietti), Genova, 1988, p. 114.

¹⁰⁷ O. CHADWICK, *Britain and the Vatican during the Second World War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 290.

¹⁰⁸ O. CHADWICK, *op. cit.*, pp. 51-52.

¹⁰⁹ J. CORNWELL, *Hitler's Pope*, *op. cit.*

matura, avevamo vissuto... in mezzo al popolo germanico... Noi avemmo così occasione di conoscere le grandi qualità di quel popolo»¹¹⁰. Ma fu proprio lo stesso Pacelli a contribuire sostanzialmente, nella sua qualità di Segretario di Stato, alla redazione dell'Enciclica del suo Predecessore, Pio XI, di condanna del nazismo (*Mit brennender Sorge*, 1937)¹¹¹. E nemmeno può il Pacelli esser tacciato di pusillanimità, perché anche in piena occupazione tedesca di Roma, non esitò ad accogliere, come si è visto, circa 4.000 profughi in Vaticano, nelle Basiliche maggiori e in altri Istituti religiosi¹¹². Proprio mentre, grazie ad una voce che oggi sappiamo fu diffusa all'epoca della propaganda inglese (*Political Warfare Executive*)¹¹³, il Papa poteva temere che il Vaticano sarebbe stato presto invaso dai tedeschi.

Harold Tittmann — che fu Incaricato d'Affari americano presso la Sante Sede e fu ospitato all'interno delle mura del Vaticano da metà dicembre 1941 all'inizio di giugno 1944 — scrisse nel giugno 1942, in un suo rapporto a Washington «cresce l'impressione che il Papa ancora spera di esercitare la parte di mediatore tra i belligeranti. Di conseguenza è tenuto a rifiutare di dire qualsiasi cosa che possa compromettere la sua imparzialità»¹¹⁴. Questa spiegazione del silenzio di Pio XII sarà stata valida all'epoca, ma perse ogni valore con la dichiarazione degli Alleati a Washington nel maggio 1943, dichiarazione che chiedeva la resa senza condizioni delle potenze dell'Asse.

Un altro elemento di spiegazione è quello del male minore (tra i pericoli del nazismo e del bolscevismo, Pacelli sceglierebbe il primo). Ed è vero che Pacelli, tenuto anche conto delle proprie spiacevoli esperienze vissute come Nunzio nella Monaco in mano agli insorti nell'aprile 1919¹¹⁵, non poteva avere simpatie per il comunismo. Lo stesso Harold Tittmann riferisce in proposito, in un suo rapporto allo *State Department* della fine del dicembre 1943, citando le idee che il Papa gli aveva esposto nella «consueta udienza privata concessa ai Capi Missione a fine anno. Mi ha parlato a lungo dei pericoli del Comunismo... i Ministri alleati fanno un errore ad assecondare Stalin... c'è il grave rischio che Stalin usi l'accresciuto prestigio... per promuovere... la causa del Comunismo... Ha detto che l'esperienza del generale Tito gli causa anch'essa preoccupazione... Il Santo Padre ha chiarito che egli non ha nulla contro il popolo russo... e che la sua

¹¹⁰ *L'Osservatore Romano*, Roma, SCV, domenica 3 giugno 1945, p. 1.

¹¹¹ D'ORAZI (*op. cit.*, p. 118) riferisce come «Davanti ai Cardinali riuniti in occasione dell'approvazione dell'Enciclica, Pio XI, additando il Cardinal Pacelli, ebbe a dire "Ringraziate lui. È lui che ormai fa tutto!"».

¹¹² Il Tribunale di Roma che condannò, nel novembre 1975, lo scrittore americano Robert Katz (autore, fra l'altro, del polemico *Death in Rome* del 1967) valutò il totale degli ebrei salvati dal Vaticano a Roma a poco meno di 3.900 persone («2.275... nascosti nei conventi e 922 nelle chiese e i monasteri») nonché «680... temporaneo rifugio in istituti religiosi». Cfr.: «Le accuse di "Rappresaglia" a Pio XII calpestante e falsano la verità storica», *Il Tempo*, Roma, 4 maggio 1975.

¹¹³ D. ALVAREZ, R.A. GRAHAM, s.j., *Papauté et espionnage nazi 1939-1945*, Beauchesne Ed., Paris, 1999, p. 103.

¹¹⁴ O. CHADWICK, *op. cit.*, pp. 207-208.

¹¹⁵ J. CORNWELL, *op. cit.*, p. 77.

sola preoccupazione è la diffusione del comunismo ateo e materialista»¹¹⁶. Ma anche questa spiegazione non soddisfa. È vero che la scoperta, nell'aprile 1943, delle salme dei 4.000 ufficiali polacchi assassinati dai Sovietici nella foresta di Katyn confermeva la totale mancanza di scrupoli di Stalin e dei suoi schierati della NKVD. Ma è altrettanto vero che, in linea di massima, l'occupazione sovietica (per esempio in Polonia o in Lituania, paesi tradizionalmente cattolici) fu meno tragica per i religiosi di quella nazista.

Un altro tipo di male minore — «*ad maiora mala vitanda*», per utilizzare l'espressione coniata dallo stesso Pio XII nella sua lettera del 30 aprile 1943 al Vescovo Preysing di Berlino¹¹⁷ — è stato invocato per giustificare il silenzio del Pontefice. Per esempio, il Papa potrebbe aver temuto una reazione poliziesca ancor peggiore da parte tedesca, con moltiplicazione delle uccisioni di ebrei. Ma francamente, di fronte all'annichilimento totale o quasi della Shoah, questa particolare tesi non sembra valida. È nota, evidentemente, l'esperienza dell'Olanda, dove il Vescovo cattolico di Utrecht, aveva protestato dal pulpito contro le deportazioni degli ebrei nel luglio 1942; l'occupante reagì arrestando anche gli ebrei battezzati (tra i quali Edith Stein e sua sorella, destinate poi a morire ad Auschwitz)¹¹⁸. Pio XII avrebbe menzionato questa tragica vicenda a Suor Pasqualina per difendere il proprio silenzio («Se la lettera dei Vescovi Olandesi ha costato la vita a 40.000 persone, una mia protesta ne costerebbe forse 200.000»)¹¹⁹. Ma esiste un'esperienza contraria, quella della Danimarca, dove fu, tra l'altro, un intervento dei Vescovi a contribuire alla salvezza degli ebrei danesi¹²⁰. Resta il possibile pericolo di uno scisma provocato dai nazisti in reazione ad un'ipotetica denuncia del Papa della persecuzione contro gli ebrei. Ma anche qui, la storia dimostra piuttosto il contrario: quando il Vescovo di Muenster, Cl. A. von Galen denunciò pubblicamente, in piena guerra, in tre famose prediche (luglio e agosto 1941) le pratiche governative di eutanasia¹²¹, furono proprio i nazisti a fare marcia indietro. Potrebbe anche ipotizzarsi che il Papa temesse di creare conflitti di coscienza tra i soldati e gli ufficiali tedeschi¹²². Ma a pensarci bene, il rischio sembrerebbe esser stato accettabile, con l'onere piuttosto a carico dei nazisti che del Vaticano.

Per concludere, mi piace seguire il pensiero di Sergio Minerbi¹²³. Que-

¹¹⁶ E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (dalle carte di Myron C. Taylor)*, Franco Angeli Editore, Milano, 1978, p. 278.

¹¹⁷ M. STEINHOFF, *op. cit.*, pp. 123-124.

¹¹⁸ W. ADOLPH, *op. cit.*, p. 172.

¹¹⁹ Sr. M.P. LEHNERT, *op. cit.*, p. 117.

¹²⁰ W. ADOLPH, *op. cit.*, p. 124.

¹²¹ Cl. A. VON GALEN, *Predigten in dunkler Zeit*, Domkapitel Muenster, 1993.

¹²² Cfr. per esempio F. LOWE, lettera al *Guardian Weekly* del 6-12 aprile 2000, p. 15. Ancora, si potrebbe prendere in esame l'interpretazione di Giovanni Miccoli (cfr. il suo *I dilemmi e i silenzi di Pio XII - Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoa*, Milano, Rizzoli, 2000), per cui si sarebbe trattato di un «atteggiamento tradizionale», atteggiamento a suo tempo collaudato da Benedetto XV. Ma lo stesso autore ricorda la crisi di questo modello di fronte agli stati portatori di ideologie, l'incapacità della Santa Sede a districarsi dagli elementi di «complicazione e di contraddizione» presenti (p. 407).

¹²³ S. MINERBI, *Haaretz*, «The holy See who saw but said Nothing»... Nov. 1999, e S. MINERBI, *The Jerusalem Post*, «Less than meets the eye», Jerusalem, Ott. 1999. Ancora, si potrebbe prendere in esame l'interpretazione di Giovanni Miccoli (cfr. il suo *I dilemmi*

sti mette in luce come Papa Pio XII fosse un diplomatico nel senso più classico della parola. A differenza del suo predecessore Pio XI, non amava la lotta o i gesti drammatici. Credeva di poter risolvere ogni questione con una nota diplomatica o con una *démarche* confidenziale. O addirittura preferiva lasciare l'iniziativa di una eventuale protesta ai pastori locali, come per esempio sottolineato nella sua lettera del 30 aprile 1943¹²⁴ al Vescovo di Berlino, K. von Preysing.

Con il senno di poi — e pur ammettendo una fascia di incertezza che corrisponde ai segreti della coscienza di un Papa che ebbe ad affrontare problemi terribili in un'epoca tra le più tormentate del secolo che si è appena chiuso — oggi riteniamo che egli errò nella scelta di un metodo puramente diplomatico. Anzi, più passa il tempo, e sempre meno è accettabile il suo silenzio sulla strage degli ebrei. Se si trattasse di un semplice Capo di Stato neutrale, la cosa sarebbe forse meno grave. Ma qui si tratta del Vicario di Cristo, che in sostanza abdicò al suo ruolo di Testimone della Verità. Si noti che fu proprio Pio XII, nella sua prima enciclica *Summi Pontificatus* dell'ottobre 1939 a sottolineare la risposta di Gesù all'interrogatorio di Pilato, secondo la versione di San Giovanni: «per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità»¹²⁵.

Molti anni sono trascorsi dalla fine della seconda guerra mondiale e vari passi avanti sono stati fatti nel processo di riavvicinamento della Chiesa cattolica al mondo ebraico. Soprattutto con il Papa Giovanni Paolo II la Chiesa sembra disposta a riconoscere «le colpe del passato»¹²⁶. Ha ribadito una posizione simile lo stesso Pontefice nel corso della sua visita del marzo 2000 allo *Yad Vashem* di Gerusalemme¹²⁷.

Se è vero che «il corpo della Chiesa è pieno di cicatrici e di prote-si»¹²⁸, il defunto Pontefice può esser considerato responsabile di una piaga ancora aperta.

MANFREDO MACIOTI

e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoa, Milano Rizzoli, 2000), per cui si sarebbe trattato di un «atteggiamento tradizionale», collaudato a suo tempo da Benedetto XV. Ma lo stesso autore ricorda la crisi di questo modello di fronte agli stati portatori di ideologie, l'incapacità della Santa Sede a districarsi dagli elementi di «complicazione e di contraddizione» presenti (p. 407).

¹²⁴ Testo integrale della lettera in J. NOBÉCOURT, *op. cit.*, pp. 349-354. Vedi anche P. BLET, *op. cit.*, p. 80.

¹²⁵ Vedi per es. MAISON DE LA BONNE PRESSE (Ed.), *Actes de SS Pie XII*, Tome I (Année 1939), Paris, 1951, p. 210.

¹²⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e Riconciliazione: la Chiesa e le colpe del Passato*, «L'Osservatore Romano», Documento, Roma, 10 marzo 2000.

¹²⁷ «La Chiesa cattolica... è profondamente rattristata per l'odio, gli atti di persecuzione e le manifestazioni di antisemitismo dirette contro gli ebrei da cristiani in ogni tempo e in ogni luogo». Cfr.: «Il pellegrinaggio giubilare di Giovanni Paolo II in Terra Santa», *L'Osservatore Romano*, Roma, SCV, Ed. settim., 31 marzo 2000, p. 9.

¹²⁸ ROGER CARDINAL ETCHEGARAY, «L'Osservatore Romano», *La Chiesa, ieri, oggi e sempre*, Ediz. Settim. n. 10, 10 marzo 2000, p. 12.

Il Desiderio di Piacere (*kāma*), l'Utile (*artha*) e la Legge (*dharma*)

A proposito dei rapporti tra religione e benessere nelle società dell'India antica

«“O signore, se tutta la terra con le (sue) ricchezze mi toccasse, forse sarei per questo immortale?”»

“No, — le rispose Yājñavalkya — la tua vita sarebbe come quella dei ricchi, ma non dalla ricchezza si può sperare immortalità”»¹.

Società arcaiche, economia, interesse e religione

I rapporti che intercorrono tra l'insieme degli individui che costituiscono una società e i mezzi del suo sostentamento e del suo ordinamento pratico-simbolico sono il territorio su cui si muove ogni riflessione di carattere storico-sociologico. Perciò, mosso dall'intento di svolgere una simile indagine, mi accingo a descrivere alcuni aspetti del divenire sociale in India, soffermandomi sul significato che le tradizioni brahmaniche hanno dato, nell'India antica, all'ordinamento della società e ai difficili rapporti che intercorrono tra ricchezza, potere e religione². Con questo non intendo di certo dire che tale assetto sociale era l'unico ad essere esistente, né

¹ *Brhadāraṇyaka-upaniṣad*, II, 4, 2. Trad. italiana da C. DELLA CASA, *Upaniṣad Vediche*, Milano, Tea, 1988 (rist.).

² In queste pagine utilizzerò citazioni da testi sanscriti che coprono un lasso di tempo considerevole, a partire dalle ultime redazioni del *corpus* vedico (ossia all'incirca dal XVII secolo a.C.), passando poi attraverso le più antiche *Upaniṣad* (circa VIII-XI secolo a.C.), fino alle redazioni del *Mānavadharmaśāstra*, del *Arthaśāstra*, del *Pūrvamīmāṃsā-sūtra* (circa IV-II secolo a.C.). Non si dimentichi tuttavia che queste date hanno una valenza orientativa, viste tutte le riserve che in tema di datazione dei testi sanscriti si potrebbero sollevare. Il riferirsi ai testi sanscriti di area brahmanica (peraltro forse gli unici a noi pervenuti), piuttosto che a particolari e connotati periodi storici (a riguardo dei quali scarseggiano le informazioni storiche), mi è parso più idoneo ai fini posti da questa ricerca, anche se problematico su altri fronti. A causa dei processi di stratificazione un'opera letteraria accoglie spesso voci provenienti da più ampie percorrenze storiche. Proprio per questo essa comunica, quasi inavvertitamente, sentori e realtà certamente diffusi, quando non volutamente proposti dagli autori ai fini della loro adozione.

tanto meno il solo possibile³. Si deve infatti tener conto dell'intenzione della letteratura normativa, che spesso è da leggere in quanto «models for» piuttosto che come «models of»⁴.

Avvicinarsi ad una «civiltà» (sempre ammesso che esista una civiltà, al singolare) dal punto di vista offerto nei testi «egemoni» legati a ideologie e dottrine forti⁵, piuttosto che attraverso una comunque difficile storia letta dalle fonti materiali e *preterintenzionali*, implica tutta una serie di non facili problemi. L'approccio esclusivamente testuale (qui da intendersi relativo ai testi di area brahmanica) corre il rischio di far conseguire una visione statica, immune ad ogni pluralismo ed immobile di una «civiltà», la quale viene così ad essere ritenuta unilateralmente identica alla forma descritta dai testi ed omogeneamente univoca. Il profilo che si evince dai testi è così destinato a diventare la forma conclusiva, completa ed inemendabile del soggetto storico in questione⁶. Sulla scorta di ciò la convivenza simultanea tra suddetta «civiltà» ed eventuali forme operanti di dissenso e di extracanonicità viene considerata improbabile, cosa alquanto inverosimile vista la natura dialettica del formarsi di ogni canone⁷.

Altre conseguenze dell'approccio testuale in questione son legate alla predilezione esclusiva accordata alle opere redatte in seno alle tradizioni dei commentatori di un testo classico, le quali tendono a reiterare ineluttabilmente i modelli presentati dalla matrice, aggiungendo solo in rari casi significativi emendamenti e sostenute variazioni di orizzonte. Inoltre si tende ad attribuire alla visione religiosa o cosmologica presentata in un testo «egemone» una maggiore diffusione ed influenza rispetto a quella magari realmente esercitata. Conviene maggiormente soffermarsi sul fatto che ogni collettività ricerca nei trascorsi storici quei fondamenti «tradizionali» in grado di potergli conferire i basamenti per ogni suo discorso di legittimazione. Infatti, di fronte al problema della ricchezza e del benessere in relazione alla religione, le antiche civiltà indiane, ben lungi dall'essere univocamente disposte e tanto meno prive di antinomie, si sono piuttosto articolate sull'impronta di un mosaico composito, generando una lunghissima serie di sentieri possibili, talvolta pure diretti verso differenti mete.

³ Un saggio sul pluralismo e l'extracanonicità nella storia culturale indiana è quello di W. DONIGER, *The origin of heresy in hindu mythology*, in «History of Religions», 10 (1971), n. 4, p. 271-333.

⁴ Cfr. S. POLLOCK, *Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj*, in P. VAN DER VEER, C. BRECKENRIDGE, (ed.), *Orientalism and The Post-Colonial Predicament*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993, p. 99.

⁵ Cfr. S. POLLOCK, *The «revelation» of «tradition»: śruti, smṛti, and the sanskrit discourse of power*, in S. LIENHARD, I. PIOVANO (ed.), *Lex et Litterae*, Torino, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 395-417; J.E.M. HOUBEN (ed.), *The ideology and Status of Sanskrit*, Leiden, Brill, 1996.

⁶ Sui problemi connessi alla testualizzazione, alla storia della letteratura in India e alla storia in senso più ampio, si veda l'interessante, S. POLLOCK, *Literary History, Indian History, World History*, in «Social Scientist», 23 (1995), n. 10-12, p. 112-142.

⁷ Il rapporto tra canonicità ed extracanonicità è precisamente tracciato in L. PATTON (ed.), *Authority, Anxiety, and Canon*, Albany, SUNY, 1994.

Provo a partire allora da quella sorta di apparente «visione d'insieme» che i testi vedici canonici proiettano sulla società, assegnando ad essa, tramite l'utilizzo di una classica analogia con la natura — che in questo caso assimila il corpo sociale al corpo antropomorfo del *puruṣa* cosmico —, un ordinamento determinante di stampo naturalista⁸. «Ma allorché suddiviserò l'uomo, in quante parti lo distinsero? La sua bocca, cosa diventò? Cosa le sue braccia? E quali nomi riceveranno le sue cosce e i suoi piedi? La sua bocca diventò un conoscitore della formula; con le sue braccia fu fatto un guerriero; le sue cosce divennero un artigiano; dai suoi piedi nacque un servo»⁹. Come risulta chiaro è da questa antica similitudine che scaturiscono, non senza l'intervento di elaborati intrecci interpretativi e macchinose implicazioni politico-religiose¹⁰, tutte le ripartizioni sociali (*varṇa*) — ivi comprese le rispettive funzioni dei suoi membri — che hanno per secoli caratterizzato l'impianto sociale indiano¹¹.

Senza entrare qui in merito al complesso problema della definizione di certi termini (*varṇa*, colore, categoria, stato o funzione sociale; oppure *jāti*, nascita, rango, casta, disposizione naturale, sistema castale)¹², si veda come la quadri-partizione operata nei testi abbia progressivamente assunto peculiare importanza nella strutturazione sociale dell'India antica. Questa è la mappa elementare di tale reticolo quadripartitico: i sacerdoti (*brāhmaṇa*), i guerrieri (*kṣatriya*), gli agricoltori e commercianti (*vaiśya*), e i prestatori d'opera (*sūdra*)¹³.

⁸ Comune abitudine degli antichi questa in cui si legano, attraverso forti analogie, le fisicità naturali del mondo alle strutture umane. Si veda per un esempio di matrice mediterranea il celebre discorso del console plebeo Menenio Agrippa, il quale intese giustificare la condizione dei plebei oppressi attraverso il posizionamento di essi all'interno di un inquadramento sociale «naturale», descritto tramite la metafora del corpo e delle membra. Cfr. MENENIO AGRIPPA, *Apologo*, 12. Il sistema sociale in questione è visto da Megastene come racchiuso in un rapporto tra le parti ed il tutto di un unico organismo. Cfr. A. ZAMBINI, *Gli Indikà di Megastene*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», XV (1985), n. 3, p. 803-809.

⁹ *Rg-veda*, X, 90, 11-12. Trad. italiana di R. AMBROSINI, *Dal X libro del Rg-veda*, Pisa, Giardini, 1981. Cfr. inoltre per ulteriori dettagli sulla genesi della ripartizione sociale, *Brāḍaraṇyaka-upaniṣad*, I, 4, 12-15; *Mānavadharmasāstra*, I, 21; I, 31; I, 87.

¹⁰ Cfr. B.K. SMITH, *Classifying the Universe: the Ancient Indian varṇa system and the origins of caste*, New York, Oxford University Press, 1994.

¹¹ Cfr. M. WEBER, *Sociologia della Religione. Induismo e Buddismo*, Newton, Roma 1975, p. 35-44; V.M. APTE, *Social and Economic Conditions*, in R.C. MAJUMDAR (ed.), *The Vedic Age*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1965, p. 387-391; L. DUMONT, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991, p. 161-173; P.V. KANE, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1990 (rist.), vol. II, 1, p. 19-104.

¹² Cfr. L. DUMONT, *Homo Hierarchicus*, Milano, Adelphi, 1991, p. 161-173; 403-427. L'intero sistema delle *jāti* e dei *varṇa* ha una sua specifica applicabilità in relazione ad antiche problematiche di purezza rituale, di condivisione degli spazi e di commistione dei ruoli sociali. Ognuna delle ripartizioni riceve dignità dal suo singolare modo di rapportarsi e di stare in relazione con gli altri aspetti del modello sociale. Anche negli ultimi anni il dibattito sulle «caste» non ha perso la sua pregnanza e il suo pur non univoco ruolo. Cfr. B. JHUNJHUNWALA, *Varṇa Vyavastha: Governance Through Caste System*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1999; R. GHOSH, A.K. PRAMANIK, *Panchayat System in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999; A. SHARMA, *Caste In Rural India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998; S.S. AGARWALLA, *Religion and Caste Politics*, 1998; K.L. SHARMA, *Caste and Class in India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 (rist.).

¹³ Per le definizioni tradizionali di questi termini riporto dei riferimenti, rispettivamente disposti, da *Mānavadharmasāstra*, X, 74-77; I, 88; I, 89; I, 90; I, 91.

Molti specialisti hanno condotto elaborate dissertazioni attorno all'affinità di questa classificazione della società con le altre strutture basilari dell'immaginario indiano. Suggerive appaiono a proposito le corrispondenze tracciate da M. Biardeau tra i «fini dell'uomo» (*puruṣārtha*) e il «dovere» (*dharma*)¹⁴ dei vari gruppi sociali, con le quali essa identifica una relazione diretta tra funzioni e ruoli sociali, combinando appunto i compiti con le posizioni (*kṣātra* ai regnanti, *kāma* alle donne, *dharma* ai *brāhmaṇa*)¹⁵. Di notevole interesse sono anche le simmetrie che C. Malamoud ha inteso individuare tra «classi» (*varṇa*), «età della vita» (*āśrama*) e i fini dell'uomo (*puruṣārtha*)¹⁶. Ciò nondimeno appare che il motore teoretico di questo immenso corpo «naturale» sia il modello tripartitico (*trivarga*)¹⁷, un contesto sistematico in cui si mischiano affannosamente esigenze di appagamento, volontà di ottemperanza della norma, pratiche volte al benessere e al profitto¹⁸. «Si tratta della trilogia dei "fini umani", *dharma*, *artha* e *kāma*, dovere, profitto e piacere. Tutti e tre sono legittimi, ma gerarchizzati, di modo che l'ideale inferiore può essere perseguito solo nei limiti in cui non intervenga un ideale superiore: *dharma*, conformità all'ordine del mondo, prevale su *artha*, profitto e ricchezza, e questo a sua volta prevale su *kāma* come una soddisfazione differita a una soddisfazione immediata, *dharma* si contrappone ad entrambi come i fini ultimi ai fini particolari, come il sacro al profano. [...] *kāma* è azione espressiva, *artha* azione strumentale, *dharma* azione morale»¹⁹.

Risulta rilevante il fatto che il movimento dialettico che raccorda la suddetta trilogia e la investe di energia dinamica, incontri una sua sistemazione proprio nei testi classici della spiritualità indiana, indicando così la commistione di interessi tra «sacro e profano»²⁰. Ciò autorizza in qualche misura a parlare, anche in questo contesto, di rapporti di polarità tra

¹⁴ Sebbene si accolga qui questa traduzione di *dharma* (dalla radice verbale *dhr*; mettere, porre, sostenere, possedere), non si dimentichi la polisemia del termine, il quale può essere ricondotto ad una lunga serie di significati a seconda del contesto e dell'accezione in uso. Esso infatti può voler significare: natura delle cose, ciò che è stabilito, ordine, sostegno, religione, statuto, legge, carattere, condizione peculiare, condotta prescritta, diritto, pratica, dovere, moralità, virtù, buona azione.

¹⁵ Cfr. M. BIARDEAU, *L'Induismo. Antropologia di una civiltà*, Milano, Mondadori, 1985, p. 67-87.

¹⁶ Cfr. C. MALAMOUD, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 162-167.

¹⁷ Cfr. KAUTILYA, *Arthaśāstra*, IX, 7, 81; IX, 7, 60; Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, I, 1, 1-3; VII, 2, 51-53; VII, 2, 56-60. Inoltre, P.V. KANE, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1990 (rist.), vol. II, 1, p. 8-9; vol. III, p. 8-10.

¹⁸ La stessa tripartizione è adottata in un'opera di altra tendenza, ossia nel *Kāmasūtra* di Vātsyāyana. Si veda a proposito dei *trivarga* (*dharmārthakāma*) i passi di notevole interesse in *Kāmasūtra* I, 1, 1-4; I, 2, 1-50.

¹⁹ L. DUMONT, *op. cit.*, p. 437. Cfr. inoltre, C. MALAMOUD, *op. cit.*, p. 149-150.

²⁰ Su questo vincolo tra «religione e politica» — termini sempre da intendere con accezioni contestualmente calibrate —, ha discusso, in un suo lavoro, B.K. SMITH. Cfr. B.K. SMITH, *Classifying the Universe: the Ancient Indian varṇa system and the origins of caste*, Oxford University Press, New York 1994.

«religione» e «ricchezza»²¹. Ed è proprio per la centralità di questi tre poli tematici che il sapere brahmanico ha pensato bene di sigillarli ognuno sotto l'attento patronato di una figura di riferimento: *dharma* è infatti custodito nella voluminosa opera attribuita a Manu (*Mānavadharmasāstra*, o *Manusmṛiti*), *artha* è affidato alla puntuale redazione di Kauṭilya (*Arthaśāstra*), mentre *kāma* trova la sua esposizione sistematica nelle strofe del brahmano Vātsyāyana (*Kāmasūtra*).

Sull'utile, la legge e il piacere

Quali quindi i rapporti interni tra queste tre sfere di interesse, e com'è che esse sono state di volta in volta enfatizzate, conciliate, escluse e integrate? Nel dare risposta a questi interrogativi si potrebbe azzardare una via interpretativa che, cogliendo le corrispondenze tra il suddetto scenario e i pur articolati concetti occidentali di profitto, interesse, ambizione personale, tenti di intrecciare un difficile raffronto. Ma conviene limitarsi a cogliere le relazioni reciproche che questi termini instaurano con il sacro, l'ordine religioso e la legge divina²², anche se è difficile individuare inequivocabilmente le valenze che tale movimento dialettico può aver assunto, come del resto risultano incerte, una volta usciti da uno specifico ambito dottrinale, le relazioni gerarchiche esistenti tra i membri della trilogia²³.

Al momento di una «definizione» del campo, entrano in gioco variabili inattese, complicate notevoli, legate da un lato alla pluralità di approcci imposta dalla numerosità delle correnti indiane e dall'altro allo spinoso problema della polisemia e dei molteplici livelli semantici²⁴. «I termini *dharma*, *artha* e *kāma* possono di fatto avere due accezioni: un'accezione tecnica, ristretta, che appartiene alla terminologia dei *puruṣārtha*, e un'accezione ampia, che appartiene al lessico generale»²⁵.

Cercando comunque di afferrare, almeno sommariamente, quale ruolo possa aver avuto in tale ambito la «religione» rispetto all'attività inte-

²¹ Cfr. a proposito di questa tensione iripolare i riferimenti indicati in C. MALAMOU, *op. cit.*, p. 151-152.

²² L. Dumont ipotizza una sorta di indistinzione, nell'India tradizionale, tra i campi «politico», «religioso» ed «economico». Cfr. L. DUMONT, *op. cit.*, p. 296-297.

²³ Si veda, come esempio di una sequenza gerarchica tutta giocata in favore del *dharma*, *Mānavadharmasāstra*, XII, 38: «il piacere [*kāma*] è la caratteristica della tenebra, il profitto [*artha*] è chiamato la caratteristica dell'energia e la religione [*dharma*] la caratteristica della lucidità, e ciascuno è migliore del precedente». Tuttavia ciò non mette al sicuro da ulteriori letture, come in *Mānavadharmasāstra*, II, 224: «Si dice che in questo mondo le cose migliori siano la religione [*dharma*] e il profitto [*artha*], o il piacere [*kāma*] e il profitto, o la sola religione, o il solo profitto; ma la regola costante è che la cosa migliore è il triplice sentiero [*trivarga*]». Trad. italiane da W. DONIGER, B.K. SMITH, *Le leggi di Manu*, Adelphi, Milano 1996.

²⁴ Tema, quello della polisemia, elaborato con sapiente eleganza e maestria nelle dense pagine di T.J. ELIZARENKOVA, *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*, SUNY, Albany 1955, p. 29-105.

²⁵ C. MALAMOU, *op. cit.*, Adelphi, Milano 1994, p. 155.

ressata, oppure fino a che punto il divenire socio-economico era legato al sacro, è più sicuro parlare di un «groviglio» indefinito di relazioni, di scale gerarchiche interne, che hanno costituito inscindibili legami tra i termini di un sistema²⁶. Ci si muove, difatti, con un oscillare continuo, tra privilegio ed equità, tra economia e morale, tra desiderio e necessità. Con questo non intendo dire che i termini della trilogia (legge, utile, piacere) non abbiano un contenuto indipendentemente dalla relazione con gli altri, ma che a seconda dei contesti culturali e dottrinali di riferimento uno stesso termine può ricevere maggiore o minore attenzione. Tale oscillazione di prospettiva ricorre, con una certa frequenza, tra le tante pagine di letteratura sanscrita sacra e normativa. «Agire spinti dal desiderio non è encomiabile, ma in questo mondo l'assenza di desiderio non esiste; infatti anche lo studio del *Veda* e il compimento dei riti prescritti dal *Veda* si basano sul desiderio. Il desiderio è la radice stessa della concezione di un'intenzione definita, e i sacrifici sono il risultato di tale intenzione; si dice tradizionalmente che tutti i voti e i doveri che implicano restrizioni derivano dalla concezione di un'intenzione definita. Nessun rito è mai celebrato in questo mondo da un uomo senza desiderio; infatti ogni cosa che egli fa è motivata dal desiderio di quella particolare cosa. L'uomo che si occupa in modo corretto di questi (desideri) va nel mondo degli immortali, e in questo mondo realizza tutti i desideri per i quali ha concepito un'intenzione»²⁷.

In questi passi del *Mānavadharmaśāstra*, testo peraltro di notevole rilevanza a proposito dei rapporti tra norma e vita sociale, ci viene proposta una «eccezione» — o forse una lettura da un differente livello semantico —, rispetto alla prospettiva consueta del testo²⁸. Il «desiderio» (*kāma*, usato qui con una accezione che rimanda al suo senso lato ossia alla «facoltà di desiderare»), considerato da molti settori del pensiero indiano

²⁶ Cfr. per una visione integrata e complementare delle tre componenti, Kauṣīya, *Arthasāstra*, I, 7, 4; 7, 3-7; *Mānavadharmaśāstra*, II, 224; IV, 176-177; XII, 38; Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, I, 2, 1-4; I, 2, 50.

²⁷ *Mānavadharmaśāstra*, II, 2-5. Trad. italiana da W. DONIGER, B.K. SMITH, *op. cit.*, 1996.

²⁸ Cfr. *Mānavadharmaśāstra*, IV, 175; XII, 38. Inoltre si vedano a proposito i riferimenti elencati in P.V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1990 (rist.), vol. II, I, p. 8-9. Il *dharma* è inteso quindi come l'apice della scala gerarchica dell'etica brahmanica, rivestendo in questo sistema un ruolo centrale. Tuttavia ciò non è stato tacitamente e acriticamente condiviso. IL testo sopracitato riporta esso stesso in merito alla presenza di correnti critiche al principio di *dharma*, conosciute come *lokāyata*, o *cārvāka*. Cfr. *Mānavadharmaśāstra*, II, 224. Lo stesso è ripreso in KAUTILYA, *Arthasāstra*, I, 2, 10; Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, I, 2, 25-30. Del resto il problema della critica alla visione vedica ortodossa è tutt'altro che recente. Parla di questo il caso di Kausta, riportatoci nell'opera di Yāska (c. 500 a.C.), il quale non solo metteva in discussione l'autorità dei *Veda*, ma riteneva tali testi privi di alcun senso (*anarthakā mantrāḥ*). Per la replica dell'ortodossia della Mīmāṃsā alle obiezioni di Kausta, si veda, *Pūrvamīmāṃsā-sūtra*, 1, 2, 31-39. Inoltre, L. SARUP, *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998 (rist.), p. 71-80; F. STAAL, *Ritual and Mantras: Rules without meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996, p. 373-375.

come uno dei fondamenti antropologici delle occupazioni umane²⁹, è l'elemento a cui anche il *dharma*, la legge dell'universo, deve cedere il passo fino a rimodellarsi secondo le forme assunte dalle inclinazioni dei differenti individui. In questa luce l'uomo e il suo benessere assumono una posizione centrale rispetto alla norma e al precetto religioso: «(l'uomo) deve rinunciare al profitto e al piacere, qualora fossero in conflitto con la religione, e anche alla religione, se ha come conseguenza una infelicità futura o suscita l'indignazione della gente»³⁰. È una prospettiva interpretativa parziale questa e, con tutta probabilità, non immediatamente condivisa dalle rappresentanze religiose brahmaniche, tuttavia essa torna, con toni anche più marcati, in un altro importante testo sanscrito: «Il benessere materiale soltanto è superiore, dice Kautilya. Questo dal momento che il bene spirituale e il piacere dei sensi dipendono dal benessere materiale»³¹. Si può dire allora che, per un certo verso, l'interesse (*kāma*) e il desiderio di ricchezza (*artha*) dettano legge alla Legge (*dharma*)? Tutto questo appare però non corrispondere, di contro, a ciò che altri momenti della letteratura normativa sanscrita espongono in merito ai rapporti tra «sacro e ricchezza»³². Perlomeno non con ciò che un regnante si ritiene debba fare rispetto all'amministrazione sociale del suo territorio, anche se questo non è affatto libero da ambiguità³³. Secondo quest'ottica il *dharma* (inteso qui come «ordine sacro») sarebbe piuttosto il grado alto di una gerarchia divinamente architettata e per esso tutto dovrebbe essere sacrificato, ed in esso tutto è incluso³⁴.

La chiave di lettura suggerita da quest'ultimo atteggiamento contempla una varietà di doveri socio-religiosi (*sva-dharma*) corrispondenti alle

²⁹ Cfr. *Satpathabrāhmaṇa*, XIV, 7, 2, 7; *Kaṭha Upaniṣad*, II, 11; Kautilya, *Arthaśāstra*, I, 7, 3; IX, 7, 81; IX, 7, 60; *Bhagavad-gītā*, VII, 27; Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, I, 2, 20; VI, 6, 5. Secondo M. Biarreau l'onnipresenza, nell'orizzonte vedico, del desiderio giustificerebbe il parlare di una «antropologia del desiderio». Cfr. M. BIARREAU, *op. cit.*, p. 68-74.

³⁰ *Mānavadharmaśāstra*, IV, 176. Trad. italiana da W. DONIGER, B.K. SMITH, *Le leggi di Manu*, Adelphi, Milano 1996.

³¹ KAUTILYA, *Arthaśāstra*, I, 7, 6-7. Lo stesso monito ritorna, praticamente invariato, in *idem*, IX, 7, 81.

³² Un'antologia di passi decisamente più legati al *dharma* come termine superiore di riferimento, è riportata nelle interessanti pagine di C. MALAMOU, *op. cit.*, p. 154-155.

³³ Non sempre si sono colti i complessi risvolti di questo rapporto, assumendo l'inalterabilità di certi posizionamenti tra i termini della questione. Ad esempio Dumont estende quella che può risultare come una verità testuale all'intero scenario degli attori sociali: «Nell'India tradizionale il significato è così interamente collegato all'immutabile modello della società e della verità, del *dharma*, che tutto il resto, privo di significato, può cambiare a volontà. Senza dubbio il temporale è subordinato allo spirituale e rinserrato in esso. Ma il re è sottoposto al sacerdote, l'*artha* al *dharma*, solo sotto il rapporto pertinente. Sul piano che noi chiamiamo politico può dunque succedere di tutto, sia che il *dharma* venga contraddetto, sia che esso venga sufficientemente rispettato». L. DUMONT, *op. cit.*, p. 340. Cfr. sul ruolo del sovrano nell'India antica e sulla sua relazione con la religione, J.C. HEESTERMAN, *The inner conflict of tradition: Essays in indian ritual, kingship, and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 141-156.

³⁴ Cfr. a riguardo i rimandi al *Mahābhārata* indicati in P.V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1990 (rist.), vol. II, I, p. 8 (n. 18); C. MALAMOU, *op. cit.*, p. 154.

varietà tipologiche dei soggetti. S'intende qui anche rimarcare la differenza di piani che esiste tra le indicazioni scritturali rivolte al ceto dirigente quelle invece riferentisi al genere umano in senso lato. Infatti, da quanto indicato nel *Mānavadharmasāstra*, si deve distinguere tra ciò che è attività economica per la gente comune (*vārtā*), e ciò che è «arte» economico-governativa (*artha*), sorta di «scienza politica» che include *vārtā daṇḍa*³⁵. In siffatto modello, non tutti sono «uguali» di fronte alla legge, e diverse attitudini alla vita richiedono diverse normative³⁶.

L'interesse della norma, come anche della precettistica legata alla sfera economica, è quello di inserire l'individuo in un orizzonte che lo consideri non tanto come soggetto agente, ma come soggetto che, in quanto detentore di certi desideri conferitigli dal contatto con la natura (*prakṛti*), agisce in un modo predefinito³⁷. Per alcuni soggetti quindi la norma sacra (*dharma*) prescrive la via del piacere (*kāma*), per altri quella dell'interesse (*artha*)³⁸. I tre «fini dell'uomo» (*trivarga*), una volta proiettati nel vissuto quotidiano, dapprima si osteggiano, competono, cedono terreno, fino a trovare singolari forme di possibili simbiosi. Simbiosi forse fatali per il mantenimento dell'omogeneità dell'ecosistema sociale e che rifuggono la possibilità di una lettura unitaria e conciliatrice³⁹. Ma, percorrendo qui una differente ipotesi di lettura, altro ancora sembra ergersi al di sopra delle parti finora descritte. Secondo la lettura di L. Dumont, Kauṭilya, nella sua esposizione delle scienze, sfida con temerarietà il primato della «religione» (*dharma*), provando a sostenere che, «in primo luogo viene la filosofia, o la logica, *ānvīkṣikī*, che è proclamata giudice critico di tutte le cose, compreso ciò che è *dharma* o contrario al *dharma*. Questa subordinazione della religione alla ragione critica è eccezionale, come ci si rende ben conto, e merita di essere sottolineata: essa dimostra senza ambiguità la «secolarizzazione» sulla quale abbiamo prima insistito. La filosofia giudicherà anche ciò che è vantaggioso (*artha*) o svantaggioso nell'economia (*vārtā*): *arthānarthau vārtāyam* — e qui c'è l'identificazione di *artha* e *vārtā*. Dopo aver così esaltato la filosofia, si celebra la religione, *dharma*, come si farebbe in un trattato di *dharma* — ma dopo averla relegata al secondo posto!»⁴⁰. Si intravedono così percorsi interpretativi che rasso-

³⁵ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, VII, 43.

³⁶ Cfr. per una lista delle differenti vie, relative ai differenti modi dell'essere, *Bhagavad-gītā*, IV, 25-29; XVII, 1-7.

³⁷ Sulla prospettiva dell'essere come non agente si veda, *Bhagavad-gītā*, III, 5; III, 27-28; IV, 18; V, 7-9.

³⁸ Cfr. Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, I, 2, 1-4. Sui differenti tipi di *dharma*, S. PIANO, *Sanātana Dharma*, San Paolo, Milano 1996, p. 26-36. Interessanti anche le distinzioni operate in C. MALAMOU, *Cuocere il mondo*, op. cit., p. 153-155.

³⁹ Cfr. C. MALAMOU, op. cit., p. 153-167.

⁴⁰ L. DUMONT, op. cit., p. 484. Il termine *ānvīkṣikī* pare compaia in *primitis* in, *Arthasāstra*, I, 2, 2-10; *Mānavadharmasāstra*, VII, 43. Ulteriori approfondimenti su *ānvīkṣikī* sono svolti in W. HALBFASS, *India and Europe*, Albany, SUNY, 1988, p. 263-286; G.R. FRANCI, *Studi sul Pensiero Indiano*, Bologna, CLUE, 1975, p. 25-28. Ho cercato di elaborare su questo argomento nel mio, F. SQUARCINI, *Sulle tracce della «ragione»*. Possibili corrispondenze nella letteratura sanscrita, in «Kykéion», 1 (1999), p. 57-71.

migliano, pur con tutte le eccezioni del caso, ad antiche questioni di diritto naturale e di diritto positivo, di *lex naturalis* e *lex divina*.

Ricchezza, interesse, rinuncia, come fini o mezzi della «religione»

I possibili modelli di rapporto tra «sacro e profano» in India, partendo dai suddetti presupposti, sono destinati quindi a ramificarsi in maniera così complessa e articolata che non si può trovare metafora migliore per descriverli della tradizionale immagine evocata dall'immenso albero *aśvattha*, i cui rami, liane e radici vanno in ogni direzione, intersecandosi o divaricandosi⁴¹. In effetti, è proprio centrando l'attenzione su di un tema specifico — come nel nostro caso — che si evidenziano tutte le distanze e le varianti tra concezioni abitanti un medesimo territorio culturale.

Come si è potuto vedere, le numerose letture di un comune canone in India hanno prodotto atteggiamenti differenti rispetto al nostro tema, tanto da poter parlare di almeno tre approcci di base scaturiti da questa «saga ermeneutica»⁴² che qui riassumo, pur senza pretese di completezza ed esaustività: il primo ritiene che l'osservanza della legge (*dharma*) sia superiore agli altri «fini dell'uomo», i quali da essa sono governati e sono in essa contenuti, tanto che, dall'ottemperamento oculato delle prescrizioni religiose, deriverebbero tutte le forme di benessere e di agiatezza; il secondo predilige la rinuncia al mondo e ad ogni ritualità in favore di una severa astensione dalla mondanità; il terzo intende invece ricondurre tutti i «fini dell'uomo» ad un altro vertice della trilogia, diverso da *dharma*, scegliendo in certuni casi *artha* ed in altri *kāma*⁴³.

Proviamo a vederne ora alcuni esempi.

Il primo atteggiamento ha condotto ad una pronunciata costituzione normativa fortemente ritualizzata, all'interno della quale lo svolgimento del rito sacrificale (*yajña*) — concepito come attività primaria per il mantenimento dell'ordine terrestre, dovuto al suo rimando al *ṛta*, l'ordine cosmico — assumeva una forte centralità e pregnanza. Si dovrebbe tuttavia ripartire ulteriormente questo atteggiamento separando da un lato una ritua-

⁴¹ Mi sia permesso di rimandare, per una rassegna bibliografica sul problema della specificazione e della definizione in area indiana, al mio *India ed Europa. Storia e Problemi di un antico rapporto*, in E. FIZZOTTI, F. SQUARCINI (ed.), *L'Oriente che non tramonta. Movimenti religiosi di origine orientale in Italia*, Roma, LAS, 1999, pp. 43-70.

⁴² Il tema della varietà semantica e dell'interpretazione di uno stesso testo in India, ha ricevuto l'attenzione di importanti studiosi, i cui lavori di ricerca sono pubblicati in L. PATTON (ed.), *Authority, Anxiety, and Canon*, Albany, SUNY, 1994; J.R. TIMM, *Texts in context. Traditional hermeneutics in South Asia*, Albany, SUNY, 1992.

⁴³ Si dovrebbe comunque fare menzione di quelle tendenze che attuano una sintesi tra osservanza del *dharma* e rinuncia al mondo, interpretando la dimensione materiale come strumento per la liberazione. Molte le riletture che certe correnti religiose hindū hanno cercato di fare del più antico modello tripartito. Cfr. *Bhāgavata-purāṇa*, I, 2, 9; II, 3, 10. In queste correnti è espresso anche un certo «disinteresse» per la liberazione (*mokṣa*): *Bhāgavata-purāṇa*, III, 29, 13; VI, 17, 28; VII, 9, 43. Il più alto trascendimento dei doveri è comunque indicato in *Bhagavad-gītā*, XVIII, 66.

lità erudita, forse più tarda, che auspica di giungere all'attinzione della realtà imperitura tramite il sacrificio⁴⁴, dall'altro una osservanza meccanicistica del rito finalizzata all'ottenimento di un mero benessere terreno⁴⁵: «Colmo di ricchezza è il sacrificio per l'accrescimento delle ricchezze. Possa io ottenere ricchezze; possa io essere colmo di ricchezze. Poni in me la ricchezza»⁴⁶.

La seconda variante sviluppata rispetto ai nostri temi ha posto al centro della sua attenzione l'ascesi, la rinuncia, il trascendimento della dimensione umana, il conseguimento del quarto «fine dell'uomo», la liberazione (*mokṣa*). Agli esponenti di tale prospettiva il mischiarsi delle categorie «sacro e profano», «azione retta e risultato retto» non piacque, ed essi, asceti itineranti e monaci abnegatori, s'impegnarono talvolta in una deliberata contestazione⁴⁷. «[Colui che è libero da ogni aspettativa] non indulge in alcun atto empio avverso al suo interesse; così come non raccoglie alcun merito. Anche i meriti, per colui che ambisce alla liberazione, sono una sorta di empietà, poiché implicano legami e assoggettamento»⁴⁸.

Un simile spirito di distacco da ogni perseguimento sembra però far eco ad un testo tradizionale decisamente più incline all'osservanza del modello ritualistico: «Si dice che l'attività impegnata [*pravṛtti*] sia stimolata dal desiderio [*kāma*] per questo o per l'altro mondo; invece l'attività disimpegnata [*nivṛtti*] è detta libera dal desiderio [*niṣkāma*] e motivata dalla conoscenza. Chi è completamente dedito all'attività impegnata diviene uguale agli dèi; invece chi è dedito a quella disimpegnata va al di là dei cinque elementi. Chi sacrifica il sé, vedendo in ugual modo il sé in tutti gli esseri viventi e tutti gli esseri viventi nel sé, diventa indipendente»⁴⁹.

Nei secoli il prendere le distanze dal desiderio di remunerazione del proprio agire «religioso», diviene gradualmente un *topos* della letteratura mistico-religiosa in tutto il continente sud-asiatico, testimoniando così l'estensione e la diffusione della polemica in atto contro le correnti ritualiste: «Non chiedo la gloria, né desidero ricchezza; né terra né cielo voglio. Non

⁴⁴ Cfr. G. JHA (trad.), *Tantravārttika: A commentary on Śaṅkara's Bhāṣya on the Pūrvaṃśā Sūtras of Jaimini*, Delhi, Pilgrims, voll. I-II, 1998; G. JHA, *Pūrvaṃśā Sūtras in its source*, Benares, Banaras Hindu University, 1942; G. MAGI, *Il Dharma del sacrificio del Mondo. Il Pūrvaṃśā Sūtra di Jaimini*, Rimini, Panozzo Editore, 1998.

⁴⁵ Si tratta esplicitamente, in testi che saranno poi fondamentali per i successivi sviluppi del pensiero hindu, di pratiche rituali svolte al fine di conseguire benessere e agiatezza. Cfr. *Atharvaveda*, I, 15, 1-4; III, 15, 1-8; VI, 79, 1-3; VII, 83, 1, 2; X, 9, 1-27; XVI, 9, 1-4. Tuttavia la superiorità della conoscenza sul rito è espressa con puntualità in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, III, 8, 8-11. Una lettura critica di questa disposizione verso la ritualità è sostenuta in *Bhagavad-gītā*, II, 42-46; III, 9-14.

⁴⁶ *Atharvaveda*, XVI, 9, 4. Trad. italiana da C. ORLANDI, S. SANI, *Atharvaveda. Inni magici*, Torino, UTET, 1992.

⁴⁷ Cfr. C. MALAMOU, *op. cit.*, p. 431-456; P. OLIVELLE, *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism*, Albany, SUNY, 1995; W.O. KAELEBER, *Tapta-Mārga. Asceticism and Initiation in Vedic India*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1990 (rist.).

⁴⁸ Sāṅkara, *Gītā-bhāṣya*, IV, 21.

⁴⁹ *Mānavadharmasūtra*, XII, 89-91. Trad. italiana da W. DONIGER, B.K. SMITH, *Le leggi di Manu*, Milano, Adelphi, 1996.

cerco né vita né morte; non tocco quelli che non desiderano mai Śiva. Sono già arrivato ai sacri piedi del mio divino Re; già sono incoronato dai piedi del Dio, non avanzo più; non c'è dove andare»⁵⁰.

Il terzo polo che vado a considerare è quello in cui il piacere e il desiderio (*kāma*) assumono una posizione centrale, dettando così una ridisposizione della scala gerarchica, e relegando *artha* e *dharma* ad attività accessorie⁵¹. Tuttavia, differenti letture sono state fatte di questo atteggiamento, alcune delle quali decisamente intense e penetranti dal punto di vista simbolico e contenutistico. Si tratta ad esempio di cogliere la prospettiva che le scuole tantriche adottano in prossimità delle attività dei sensi e del piacere carnale. Siamo infatti di fronte ai percorsi delle poco frequentate vie del Kula — ulteriormente suddivise in «via della mano destra» e «via della mano sinistra» —, che respingono, a ragione di un fitto *milieu* dalle forti tinte esoterico-erotiche, la rinuncia in favore di una versione riabilitata e corroborata del piacere (*bhoga*)⁵². «Nel Tantrismo il *maithuna* [unione sessuale rituale] diventa mezzo di salvezza: le correnti tantriche adottano un ricco simbolismo sessuale e fanno ricorso a esperienze erotiche, considerando la *libido* come coefficiente fondamentale della psiche umana, che può portare alla conquista dell'illuminazione»⁵³.

In chiusura

Le riflessioni contenute in questo mio lavoro non intendono rimanere legate alla sola antichità dell'India, giacché — e questo è particolarmente vero per l'odierna civiltà indiana, intensamente impegnata nella ricerca di motivi condivisi sui quali edificare una rinnovata identità nazionale — certi elementi di questo pur distante immaginario hanno contribuito alla genesi delle istanze socio-politiche che hanno a loro volta caratterizzato differenti scansioni culturali e distanti epoche storiche.

Pare di vedere comunque che nei vari ambienti dell'India antica le dimensioni economica e politica, il mondo del privato e la legge divina, il diritto naturale e il diritto positivo, abbiano trovato ciascuno i propri

⁵⁰ Mānikavacākar, *Tiruvācakam*, 34. 7. Trad. italiana da M. DHAVAMONY, *La luce di Dio nell'Induismo*, Milano, Ed. Paoline, 1987, p. 106.

⁵¹ Cfr. C. MALAMOND, *op. cit.*, p. 154. Inoltre, sulle opere principali di questo atteggiamento, si vedano, Vātsyāyana, *KĀMASŪTRA*, (trad. di C. PIERUCCINI), Venezia, Marsilio, 1990; KOKKOKA, *Ratirahasya*, (trad. di M. MELI), ES, Milano 1995; AMARUKA, *Sātaka*, (trad. D.R. SAGRAMOSO), Venezia, Marsilio, 1989.

⁵² «I più temibili nemici della vita mistica sono l'incertezza, il dilemma (*vikalpa*), lo scrupolo e il dubbio [...] infatti nulla estirpa il dubbio, fonte di dualità, come trasgredire i tre divieti principali cui sono soggetti i *brahmacārin* ortodossi: carne, alcol, e unione sessuale». L. Silburn, *La Kuṇḍalīnī*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 220. Cfr. inoltre sul tantrismo *śaiva*, Abhinavagupta, *Tantraloka*, (trad. di R. GNOLI) Milano, Adelphi, 1999; ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra*, (trad. di R. GNOLI), Milano, BUR, 1990 (rist.); A. SIRONI (trad.), *Vijñānabhairava*, Adelphi, Milano, 1993 (rist.); A. PELISSERO, *Il Riso e la Pula. Vie di salvezza nello śaivismo del Kāśmīr*, Torino, Edizioni dell'Orso, 1998.

⁵³ M.P. REPETTO (trad.), *Lo yoga rivelato da Śiva*, Torino, Promolibri, 1990, p. 14. Sullo stesso tema, L. DUMONT, *Homo Hierarchicus*, Milano, Adelphi, 1991, p. 446-447.

assoluti sostenitori come, di contro, i propri acerrimi oppositori. Il «diritto naturale» che deriva da tutto ciò è ben lungi dall'affermare «la legge è uguale per tutti»; esso piuttosto deve adattarsi come morbida stoffa alle fattezze di ciascun individuo, vestendolo nei colori dei suoi desideri — «giusti» o «sbagliati» che siano —, cercando al più di limitarne il danno, arrivando a regolamentare perfino la trasgressione e le «imposture».

Sono tutti fatti questi che generano «tensioni» infrastrutturali e che creano architetture sociali basate su una marcata distinzione dei ruoli e su di una pur revocabile successione di piani: si è forse davvero di fronte ad una gerarchia circolare ⁵⁴.

FEDERICO SQUARCINI

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
è su WindPress

www.windpress.com

WINDPRESS

Dove. Quando e Cosa sulla Stampa

- WindPress è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere
- subito quali riviste ordinare o ricercare
- in edicola
- WindPress è consultabile al sito
- www.windpress.com

Windpress è un progetto de
LEADER

WindPress è realizzato da
MEDIADATA

MEDIADATA srl - Via G. Comptoni 28 - 20129 Milano
Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48
E-Mail: info@windpress.com

⁵⁴ Cfr. C. MALAMOUD, *op. cit.*, p. 153-155.

Sociologia e marxismo.

L'incompiuta «rivoluzione culturale» del 1956¹

Negli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale grande era la diffidenza della cultura di sinistra e di quella comunista in particolare sia nei confronti della sociologia sia verso una possibile lettura in chiave sociologica del marxismo. Eppure, come è stato ricordato², fu proprio Enrico Ferri, uno dei primi deputati dell'appena costituito Partito Socialista Italiano (1892), ad affermare che «la sociologia sarà socialista o non sarà». In effetti gli intellettuali del nascente movimento socialista proponevano una fusione tra il marxismo e la teoria organicistica sviluppata da Spencer, da cui derivavano una sociologia positivista, fondata su una lettura evoluzionistica e riformista dell'opera di Marx ed Engels, la quale, per molti aspetti, trovava conferma anche fuori dal nostro paese in quello che era l'architrate portante dell'interpretazione del marxismo tipico della Seconda Internazionale. Non estraneo a questa cultura di sinistra era lo strumento dell'inchiesta sociale, inteso come strumento per accostarsi ai problemi e alle condizioni di vita del proletariato da parte degli intellettuali e dei militanti politici socialisti.

La rottura politica e organizzativa che si consumò dopo la rivoluzione Russa tra i comunisti e i socialisti della Seconda Internazionale, la critica che essi condussero all'ortodossia marxista impersonata da Kautsky contribuirono ad allontanare molti intellettuali comunisti da certe concezioni sociologiche e positivistiche del marxismo. Tale fenomeno fu ancora più accentuato in Italia in quanto alla già persistente critica di Antonio Labriola contro la confusione tra la sociologia e il marxismo si affiancava la polemica di Antonio Gramsci nei confronti delle scienze sociali. Egli riprendeva *in toto* le critiche rivolte da Croce e dai crociani per denunciare l'astoricità del procedimento sociologico, liquidando in questo modo ogni possibile sviluppo in senso sociologico del marxismo. Concorse ad aumentare la diffidenza della cultura di sinistra verso la sociologia l'uso strumentale da parte del fascismo dei lavori di ricerca di sociologi italiani come Pareto e Michels — la cui importanza era ed è ancora oggi riconosciuta. Il regime mussoliniano ridusse i loro contributi e la disciplina ad una sociologia di regime.

¹ Libera ma sostanziosa ispirazione dalla tesi di laurea scritta con Franco Racco nel 1979 e intitolata *Marxismo e sociologia nel pensiero della nuova sinistra*.

² Cfr. l'appendice di E. Mingione al libro di H. DE JAGER, A. MOK, *Che cos'è la sociologia*, Savelli, Roma, 1975, pp. 262-263.

La lunga egemonia esercitata sulla cultura italiana dal crocianesimo e dall'idealismo gentiliano coinvolgevano nella critica al positivismo anche altri orientamenti di ricerca, restringendo di fatto gli interessi dell'attività di studio e di riflessione alla storia, alla filosofia, all'estetica e alla critica letteraria. La ripresa da parte marxista di un'impostazione storicistica nel dopoguerra non solo respingeva la logica della ricerca sociologica, ma riduceva la lettura di Marx ed Engels ai soli argomenti filosofici e di scienza della politica, ignorando o occultando quegli ambiti propriamente legati alla ricerca sociale, che pure erano presenti e determinanti nel piano generale delle loro opere.

Gramsci e la sociologia

Stessa sorte toccava all'interpretazione di Gramsci che veniva condotta con strumenti che precludevano la lettura di una parte considerevole della sua produzione come contributi rilevanti alla fondazione di una moderna teoria sociologica del funzionamento della società. Abbondavano le riflessioni sul Gramsci filosofo, storico, scienziato della politica, mentre del tutto occasionalmente veniva evidenziato e scoperto il metodo storico-sociologico, pur riscontrabile in molte pagine dei *Quaderni* o in opere come la *Questione meridionale*, che egli aveva adoperato per analizzare le trasformazioni del tessuto socio-economico che stavano interessando l'Italia nel dopo Prima Guerra Mondiale.

L'interpretazione in chiave storicistica del suo pensiero, condotta negli anni Cinquanta, precludeva ogni altro tipo di approccio. Valorizzato come antidoto al dogmatismo del marxismo sovietico, come studioso del ruolo specifico degli intellettuali e per le riflessioni e le ricerche sulla tradizione popolare italiana, la rilettura gramsciana non riusciva però a slegarsi dalla struttura metodologica crociana, diventando d'impedimento al confronto con le scienze storico-sociali. La stessa cultura della nuova sinistra, che si esprime in due famose riviste degli anni Sessanta, *Quaderni Piacentini* e *Quaderni Rossi*, assunse come caratteristica il disinteresse per l'opera gramsciana.

Del tutto isolate, ma ricche di stimoli, apparvero quindi le prime letture in chiave sociologica dei testi di Gramsci condotte da Angiola Massucco Costa in occasione di un convegno romano del 1958 e da Luciano Gallino e Alessandro Pizzorno durante un altro seminario, organizzati entrambi dall'Istituto Gramsci a Cagliari nel 1967³. Nessuno di loro intendeva presentare Gramsci come un precursore della sociologia. Avevano infatti ben presenti le pagine dei suoi scritti in cui manifestava diffidenza e sarcasmo nei confronti di quella che Croce chiamava «l'inferma scienza». E non

³ Cfr. A. MASSUCCO COSTA, «Aspetti sociologici del pensiero gramsciano», in *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1969.

meno duro era stato il suo giudizio sulla sociologia marxista. In merito va ricordata la stroncatura del libro di Bucharin *Teoria del materialismo storico*, in quanto il concetto di scienza sociale era mutato dalle scienze naturali, ritenute, secondo una concezione positivista, le scienze esatte per definizione.

Gramsci aveva più di una ragione a criticare la sociologia positivista italiana, la quale gli appariva uno sterile sistema classificatorio di fatti sociali alla perenne ricerca delle eterne invarianze delle strutture; attraverso questa critica, però, egli perveniva all'ammissione della possibilità di una scienza dei fatti sociali, di una sociologia che elaborasse concetti di analogia, correlazione, regolarità relativa, in grado di interpretare con rigore l'evoluzione dei fenomeni umani, per fondare criteri metodologici capaci di costruire uno schema di lettura e di previsione del processo storico.

L'impatto con la sociologia americana

Se i precedenti storici non favorivano certo un sereno confronto fra la sociologia e il marxismo, la guerra fredda, l'ostracismo del regime staliniano nei confronti della sociologia, il fatto che la fase iniziale di sviluppo della disciplina avvenisse sotto l'influenza del pensiero americano, contribuivano a determinare una situazione di incomunicabilità totale. Ancor più, l'introduzione in Italia della teoria delle relazioni umane, come modello di governo e di controllo della conflittualità in fabbrica, avvenuta nei primissimi anni Cinquanta, era considerata dalle forze di sinistra un'ulteriore prova di come la sociologia fosse un'ideologia del capitalismo, assolutamente nociva e divergente dal compito culturale e politico del PCI, che era quello di sviluppare una cultura nazionale alla luce «dell'umanesimo e dello storicismo marxisti»⁴.

Gli studi, le ricerche e le proposte catalogate sotto la dicitura «relazioni umane» si prestavano effettivamente ad un uso strumentale da parte dei dirigenti d'azienda. Molti di loro le consideravano infatti un valido contributo alla lotta antioperaia e antisocialista, un modo concreto per favorire esperimenti di interclassismo e di coesistenza dell'impresa assieme alle organizzazioni sindacali moderate, legate al blocco occidentale. La CGIL giustamente denunciava i tentativi di spezzare l'organizzazione operaia in fabbrica, dividendo i lavoratori, conquistandoli alla logica aziendale del profitto e dello sfruttamento. Anche due allora giovani sociologi, Luciano Gallino e Antonio Carbonaro, segnalavano e criticavano l'uso poco edificante e poco scientifico della sociologia del lavoro. Entrambi però rimasero anche colpiti dal fatto che la giusta critica del sindacato e dei partiti di sinistra non si accompagnasse all'intenzione di analizzare in modo scientifico e rigoroso le questioni relative all'organizzazione del lavoro e, più in

⁴ «Risoluzione della sezione culturale del PCI», «L'Unità», 2 agosto 1955.

generale, il problema del complesso rapporto tra capitale e lavoro, tra produzione e riproduzione. Di fronte ad una realtà sociale ed economica in via di trasformazione profonda emergevano i limiti e le insufficienze di una cultura politica e sindacale basata solo sulla denuncia delle condizioni di vita degli operai e dei contadini, che non era però più capace di comprendere le strutture socio-economiche e culturali da cui quelle ingiustizie traevano alimento. La condanna in senso astratto del capitalismo rischiava di cadere nel generico in mancanza di una riflessione attenta sulle trasformazioni strutturali in corso. I due giovani intellettuali cominciavano a convincersi che la cultura storica, la psicologia e l'economia non erano più sufficienti, da sole, «senza una dimensione sociologica», a spiegare certi fatti e a suggerire «interventi efficaci sulla base della comprensione globale dei fenomeni»⁵.

Queste considerazioni erano alla base di una crisi e di un disagio che contribuivano ad allontanare dalle organizzazioni della sinistra una piccola schiera di «giovani sociologi», di economisti, di metodologi, di scienziati e di tecnici. Tutto uno strato di esperti disponibili in Italia in quegli anni non si sentiva attratto dai partiti di sinistra, né trovava spazio nelle istituzioni universitarie. Essi venivano assorbiti dalle organizzazioni industriali; si pensi, ad esempio, al ruolo svolto in questa direzione da Adriano Olivetti.

Il mancato confronto con la sociologia e l'incapacità di considerare il marxismo come una teoria sociologica comportava tutta una serie di conseguenze negative per l'analisi della formazione sociale italiana. Con toni vivaci e polemici Roberto Guiducci, nel 1956, faceva notare che senza un'analisi sociologica delle classi sociali e di quella operaia in particolare, le posizioni dei marxisti apparivano astratte e sterili in quanto la lettura filosofica del marxismo, che faceva discendere il proletariato dallo «Spirito hegeliano rovesciato e conficcato nella terra»⁶, era altrettanto riduttiva della definizione di classe sociale a partire unicamente dai rapporti di produzione. Entrambi i parametri riducevano le classi a dei concetti statici, immutabili, invarianti nel tempo. Nulla si sapeva in questo modo dei mutamenti relativi alla composizione interna dei soggetti che le sostanziano, dovuti alle trasformazioni indotte dal continuo mutare del modo di produzione capitalistico. Carenti o del tutto assenti erano le analisi riguardanti la provenienza sociale, culturale, geografica dei soggetti componenti le classi sociali. Poco o nulla si sapeva dei valori, dei costumi e della concezione del mondo delle classi subalterne. Rimaneva del tutto inesplorata quell'area che stava a metà nella famosa dicotomia fra classe in sé e classe per sé, fatta di conflittualità economica, di rivendicazioni limitate, di riformismo spicciolo, di antagonismo espresso in forma disorganizzata.

⁵ A. CARBONARO, L. GALLINO, «Sociologia e ideologie ufficiali», «Tempi Moderni», n. 4, 1961, pp. 33-34.

⁶ R. GUIDUCCI, «Pamphlet sul disgelò e sulla cultura di sinistra», «Nuovi Argomenti», n. 17-18, 1955-56, p. 89.

Il rifiuto o l'incapacità di considerare il marxismo come sociologia impediva di trarre le debite conseguenze dalle trasformazioni che avvenivano nella struttura economica e sociale, le quali venivano lette come semplici aggiustamenti di uno schema già dato e immutabile. Lo sviluppo ulteriore del capitalismo veniva giudicato come un ulteriore passo verso la catastrofe finale, oppure come un segnale di un processo di degenerazione monopolistica di un sistema originariamente vitale.

La svolta del 1956

Le rivelazioni di Krusciov al XX Congresso del PCUS del febbraio 1956 e la successiva repressione della rivolta ungherese del novembre di quell'anno resero inevitabile l'apertura del dibattito politico e culturale all'interno dei partiti di sinistra, stimolato anche dalla decisa ripresa del capitalismo nazionale che poneva le premesse del cosiddetto miracolo economico.

La struttura di quadri e di funzionari comunisti, dopo un primo iniziale sbandamento, resse con sufficienza all'impatto delle critiche che quegli avvenimenti suscitavano tra gli appartenenti al partito. Il dissenso non uscì da una ristretta cerchia di intellettuali i quali, grazie al potere dell'apparato, furono ben presto isolati dal grosso della base. Le discussioni e le contestazioni critiche non mancarono nelle sezioni comuniste, ma l'apparato impedì che si creasse un collegamento tra le varie tendenze critiche interne, la cui premessa necessaria doveva essere la libera circolazione di idee e di informazioni all'interno del partito.

Togliatti e il gruppo dirigente non ebbero difficoltà a mantenere unito il partito rivendicando, rispetto allo stalinismo che ora veniva denunciato da Krusciov, una peculiare elaborazione politica e culturale fondata sulla lettura nazional-popolare di Gramsci. Inoltre, al di là del rapporto segreto di Krusciov, che lo stesso Togliatti criticò nella famosa intervista rilasciata alla rivista *Nuovi Argomenti*, le indicazioni del segretario del PCUS a favore della coesistenza pacifica e della via parlamentare e nazionale al socialismo, avvaloravano la strategia prudente e fondata sul compromesso con le forze avversarie inaugurata da Togliatti con la svolta di Salerno del 1944.

Diverse furono invece le ripercussioni degli avvenimenti all'interno del PSI. La rottura del patto di unità d'azione con i comunisti rimise in movimento le varie anime politiche che coesistevano dentro il partito. Una struttura interna più democratica, che permetteva la libera circolazione delle idee, favoriva indubbiamente il confronto, il dibattito e la polemica. La revisione della linea politica impostata politicamente da Nenni con l'alternativa socialista, preludio lento e difficile ai governi di centro-sinistra degli anni Sessanta, e culturalmente da Lombardi con le riforme di struttura, rimescolavano gli schieramenti interni.

I contrasti interni al partito non riflettevano però solamente il conflitto fra le due correnti storiche del socialismo, quella riformista e quella

massimalista, ma si incentravano anche sull'esigenza di rinnovare la linea politica e gli strumenti teorici che la sostenevano per riadeguarli alle mutate condizioni sociali e politiche. I temi su cui si trovarono a riflettere furono sostanzialmente tre: lo stalinismo, l'analisi del neocapitalismo, il rapporto tra partito e intellettuali. Se comuni erano gli oggetti della discussione, diverse furono le soluzioni proposte, soprattutto rispetto ai primi due punti. La critica allo stalinismo e l'analisi del neocapitalismo confermavano per alcuni la necessità di riprendere i valori tradizionali della socialdemocrazia e del liberalismo democratico; essi indicavano nel riformismo economico e istituzionale la via da percorrere per modernizzare la società italiana. Per altri la riflessione li conduceva a ritenere possibile un'uscita a sinistra dallo stalinismo, autonoma dalle tattiche e dalle strategie comuniste e socialiste, capace di riprendere «in mano» Marx e il marxismo, di rileggerlo alla luce dei moderni sconvolgimenti, al fine di riproporre la necessità di ripartire dalla classe, dalla lotta operaia quale si manifestava nei punti più avanzati dello sviluppo capitalistico, rivalutando la tematica del controllo operaio e dei consigli quale modelli rivoluzionari alternativi in grado di definire le future istituzioni di una democrazia socialista.

Si apre la discussione

La discussione che si sviluppò sull'*Avanti* e su *Mondo Operaio*, proseguendo su riviste come *Opinione*, *Ragionamenti*, *Passato e Presente*, *Tempi Moderni*, *Il Contemporaneo*, *Cristica Sociale* e *Il Mulino* vide emergere anche la questione del rapporto tra marxismo e sociologia. A sollevarla fu Roberto Guiducci, con un articolo in cui denunciava il ritardo culturale degli intellettuali italiani:

«di fronte al non indifferente bagaglio delle nuove sociologie... sfornate da un lavoro collettivo soprattutto americano... ci si trovò balbettanti, impreparati./Di qui la proposta agli intellettuali/di pensare criticamente *tutta* la propria ideologia, di riprendere i fondamenti per ripulirli delle incrostazioni..., per rielaborarli con modernità...; di esaminare la teoria dell'avversario non già per imitarle ma per capirne il congegno e "girarne" il brevetto; e, soprattutto, di ricominciare a pensare "in proprio" con il coraggio della novità, dell'invenzione e della scoperta»⁷.

Quasi contemporaneamente la rivista *Ragionamenti* pubblicava, in un supplemento al numero del settembre 1956, un manifesto intitolato *Proposte per un'organizzazione della cultura marxista in Italia* firmato da un gruppo di intellettuali di sinistra i quali, dopo una denuncia autocritica del proprio passato — quando anteponevano alla ricerca della verità la

⁷ R. GUIDUCCI, «Pamphlet sul disgelo...», cit., pp. 88 e 90.

fedeltà al partito — criticavano assieme all'idealismo e al clericalismo persistente nella nostra cultura, anche le forme organizzative della sinistra, ribadendo la necessità di verificare i dati e le interpretazioni della realtà sulle quali si fondavano le tesi politiche. La ricerca culturale non doveva più essere sottomessa né al potere della borghesia né a quello della burocrazia di partito.

La reazione allo scritto di Roberto Guiducci venne dal settimanale di area comunista *Il Contemporaneo* del 18 febbraio 1956 con un articolo dal titolo già significativo, «Sinistrismo culturale», in cui si affermava che l'autore e i suoi amici imboccavano un «vicolo cieco in fondo al quale ritroveranno tutti i miti e le brutture del revisionismo».

Nonostante il primo e immediato giudizio liquidatorio, proprio sulle pagine del *Contemporaneo* si sviluppò un *Dibattito sulla cultura marxista* nel corso del quale alcuni interventi fecero riferimento alla sociologia, ai suoi metodi e al suo possibile rapporto col marxismo. Mario Spinella e Franco Fortini denunciavano l'atteggiamento superficiale e di rifiuto pregiudiziale che la cultura marxista italiana aveva assunto nei confronti delle correnti neopositivistiche, esistenzialistiche, sociologiche e keynesiane, la mancata assimilazione del pensiero e della scienza prodotti dal capitalismo moderno e l'assenza di verifica dei fondamenti teorici del marxismo stesso. Deciso e in parte provocatorio era l'intervento di Alessandro Pizzorno, il quale constatava che i marxisti italiani non erano in grado di sviluppare un'analisi adeguata delle trasformazioni cui era soggetto il capitalismo contemporaneo, con i suoi risvolti sociali e istituzionali legati alle nuove forme di organizzazione economica. Tale realtà non era esaminata perché si erano sprecate forze ed energie intellettuali:

«a studiare lo hegelismo napoletano o quello di Piedigrotta, le lettere di Engels a Pinco Pallino, o gli illuministi minori di Canicatti»⁸.

Lucio Colletti, che era stato allievo di Galvano della Volpe, riprendeva e sviluppava la sua particolare lettura di Marx, la quale rompeva sia con l'impostazione storicistica e gramsciana sia con la versione dialettica del materialismo, mutuata da alcuni scritti di Engels. Per l'allora giovane filosofo marxista il marxismo aveva in sé un carattere sociologico che andava riaffermato contro le «grosse *summae* pseudoscientifiche... e i grossi *pastiches* a sfondo positivistico»; lo scopo dell'analisi marxista non era quello di scrivere libri che cominciavano dalla nebulosa per arrivare al socialismo. Ciò di cui vi era bisogno erano opere che affrontassero i problemi fondamentali del mondo moderno,

⁸ Gli interventi di M. SPINELLA, «Specialisti+politici» e F. FORTINI, «I politici-intellettuali» furono pubblicati sui nn. 12 e 14 de «Il Contemporaneo» dei mesi di marzo e aprile del 1956.

«opere cioè di economia, sulla teoria della crisi, sull'imperialismo, sul mondo coloniale, opere insomma che elaborino e sviluppino il marxismo per quello che realmente è: una sociologia scientifica e una metodologia della scienza»⁹.

Più in generale, secondo Lucio Colletti, *Il Capitale* conteneva tutti gli strumenti necessari per elaborare una sociologia marxista. Essa pertanto non aveva bisogno, se non in minima parte, del contributo e delle integrazioni delle scienze sociali, cosiddette borghesi. Il confronto con la sociologia doveva avvenire all'unico scopo di dimostrarne la fallacità, evidenziando gli errori presenti nel procedimento metodologico che ne inficiavano le analisi¹⁰. Era una posizione che non prendeva in considerazione la possibilità di instaurare un dialogo proficuo tra marxismo e sociologia in quanto Colletti stabiliva aprioristicamente una superiorità teorica, concettuale e metodologica del marxismo che rendeva, se accettata, inutile il confronto.

Un confronto che invece Raniero Panzieri riteneva più che mai utile e necessario in quanto esso avrebbe arricchito l'analisi marxista. Secondo Panzieri la sociologia era certo stata influenzata dalle analisi e del metodo di Marx, ma ormai buona parte della sua produzione era estranea al marxismo, aveva costituito un proprio modello teorico, indagava la realtà sociale elaborando strumenti nuovi e originali, nello studio dei fenomeni sociali delle società moderne e complesse essa presentava dei caratteri di analisi scientifica della realtà che superavano il marxismo stesso. Sulla base di questa constatazione egli proponeva un'ipotesi di confronto tra il marxismo e la sociologia. Il capitalismo aveva fatto della sociologia la sua scienza non volgare, così come in precedenza era stata l'economia politica classica, prima che Marx la demolisse con la sua critica. Se ciò era vero non erano consentite facili e superficiali liquidazioni della sociologia come scienza borghese, al contrario, bisognava porsi nei suoi confronti con lo stesso atteggiamento assunto da Marx verso l'economia politica classica:

«Ciò che essa vede nel complesso è vero, cioè non è falsificato in sé, ma è qualcosa di limitato. Essa pertanto mantiene il carattere di una scienza... un'autonomia che si regge su un rigore di coerenza, scientifico, logico»¹¹.

Sul numero 1 della rivista *Opinione* del 1956 Roberto Guiducci avanzava una proposta di integrazione fra marxismo e sociologia. Dopo aver rilevato che punti per una sociologia marxista esistevano già in alcune opere di Marx, Lenin e Gramsci, constataba che la sociologia borghese si era alquanto sviluppata, mettendo in luce temi di interesse generale e dotando-

⁹ L. COLLETTI, «L'uomo e la scimmia», «Il Contemporaneo», n. 19, 12 maggio 1956.

¹⁰ Cfr. L. COLLETTI, «Il marxismo come sociologia», in *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1975.

¹¹ R. PANZIERI, «Uso socialista dell'inchiesta operaia», «Quaderni Rossi», n. 5, 1965, pp. 71-72.

si di una metodologia scientifica. Quindi essa aveva ormai elaborato un suo criterio di scientificità, paragonabile al materialismo storico che costituiva la base di partenza per la sociologia marxista. Tale criterio di scientificità doveva basarsi sul rispetto di due requisiti essenziali: la ricerca doveva essere impostata secondo determinati criteri metodologici, doveva realizzarsi una «compartecipazione attiva» fra il sociologo e l'osservato, che portasse ad instaurare un rapporto teso a conseguire un comune risultato. La classe dominante — proseguiva Guiducci — poteva rispettare solo la prima condizione di scientificità del procedimento, non era invece in grado di soddisfare la seconda quando l'oggetto della ricerca erano le classi subalterne.

Il marxismo, proponeva l'autore dell'articolo, ponendo il sociologo e l'oggetto della sua ricerca nell'ambito della stessa classe, poteva soddisfare pienamente ad entrambi i requisiti. Da questo ragionamento derivava una proposta operativa che implicava una riorganizzazione della cultura all'interno della quale il compito degli intellettuali diventava quello di distruggere il lavoro intellettuale come attributo di un ceto particolare, estendendo questa funzione a tutta la società, in particolare al movimento operaio:

«Istituti scientifici di sociologia, composti da studiosi impegnati in questo senso, potrebbero impostare via via le varie ricerche necessarie adottando i metodi scientifici più moderni... Ma le ricerche attraverso i canali organizzativi del movimento operaio (partiti, sindacati, ecc.) dovrebbero "cointeressare" gli osservati che verrebbero ad assumere anche il ruolo e la veste di "conricercatori", partecipi all'indagine, al fine di ottenere continue risposte che possono essere tradotte in sempre rinnovati strumenti di azione politica»¹².

Con questo scritto Guiducci introduceva nel dibattito il tema della conricerca di origine americana che nel nostro paese si caricava di significati e contenuti politici e ideologici. L'idea di superare la dicotomia tra sociologo e soggetti sociali mediante un rapporto di coinvolgimento diretto, che attivava i soggetti impegnandoli direttamente nel processo di modificazione della propria condizione, piaceva indubbiamente ad alcuni intellettuali di sinistra per i quali:

«la conricerca era, al tempo stesso, una dimostrazione del carattere "impegnato", non "borghese", della loro ricerca sociologica e una polemica contro l'incapacità delle organizzazioni del movimento operaio a realizzare una effettiva partecipazione politica della base operaia»¹³.

¹² R. GUIDUCCI, «Marxismo e sociologia organica», ora in *Marx dopo Marx*, Mondadori, Milano, 1970, p. 23. Sulla conricerca cfr. anche G. SCALIA, «per una scienza della partecipazione», «Tempi Moderni», n. 6, 1961; F. FERRAROTTI, «Teoria e ricerca come partecipazione», «Tempi Moderni», n. 3, 1960; F. FERRAROTTI, *Il dilemma dei sindacati americani*, Comunità, Milano, 1954.

¹³ D. DE PALMA, V. RIESER, E. SALVADORI, «L'inchiesta alla Fiat nel 1960-61», «Quaderni Rossi», n. 5, 1965.

Mentre dell'eventualità di una sociologia marxista si cominciava appena a parlare, le ricerche, gli studi e i trattati della cosiddetta sociologia borghese iniziavano a diffondersi, affrontando con strumenti e metodologie diverse i problemi delle moderne società industriali. In questo campo il terreno che una eventuale sociologia marxista avrebbe dovuto recuperare non era affatto irrilevante. Tutto o quasi rimaneva da fare e ben pochi erano in grado di farlo, anche per la mancanza di strumenti organizzativi e culturali che i partiti della sinistra, ancora diffidenti verso la sociologia, compresa quella marxista, si guardavano bene dal promuovere.

Montaldi, Panzieri e altri

Lo sconvolgimento provocato nel mondo degli intellettuali di sinistra dagli avvenimenti del 1956 vedeva Danilo Montaldi partecipare al dibattito che si apriva sul marxismo. Egli sosteneva, d'accordo con Raniero Panzieri, che il marxismo doveva tornare ad essere considerato una sociologia della formazione economico-sociale capitalistica. Pur proveniendo da un percorso politico e culturale differente da quello di Roberto Guiducci, Gianni Scalia e Alessandro Pizzorno, concordava con loro a proposito della conricerca, che preferiva chiamare sociologia di base. Quasi subito però rompeva con loro accusandoli di «utopismo tecnocratico» e mettendo in evidenza il suo contributo specifico «e di parte» che consisteva in presupposti di ordine politico e teorico fondati su una concezione classica della società che Roberto Guiducci e Alessandro Pizzorno non avevano¹⁴.

Montaldi non nutriva nessuna illusione circa la possibilità di esercitare una pressione critica sui partiti del movimento operaio affinché questi adottassero una concezione scientifica del marxismo e usassero strumenti sociologici per comprendere la realtà sociale. Erano le stesse burocrazie che si opponevano, per ragioni di interessi materiali, ad una simile concezione del marxismo; essa infatti avrebbe contribuito a svelare la base materiale e sociale del loro potere burocratico. Il rapporto con la classe operaia e più genericamente con l'insieme degli strati subalterni andava completamente ricostruito in quanto quello che passava tramite le organizzazioni partitiche tradizionali si era dimostrato incapace di avviare quelle trasformazioni economiche e sociali necessarie all'emancipazione degli oppressi. La ripresa del marxismo come scienza sociale non era una proposta critica da avanzare al PCI e al PSI. Una sociologia marxista si poteva sviluppare soltanto fuori e contro la cultura di cui erano espressione quei partiti. La

¹⁴ Cfr. D. MONTALDI, «Commento» e «Premessa» a *Militanti politici di base*, Einaudi, Torino, 1971 e «Cronache della cultura di sinistra», «Questioni», n. 1-2, 1958, ora in D. MONTALDI, *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Colibri, Milano, 1994, pp. 171-186. Sulla sua formazione sociologica cfr. S. MERLI, *L'altra storia*, Feltrinelli, Milano, 1977, C. BERMANI, «Danilo Montaldi e la conricerca», «L'Utopia Concreta», n. 1, settembre 1993, M. GERVASONI, «Fra Montaldi e Panzieri. *Socialisme ou Barbarie* e l'inchiesta», «Per il Sessantotto», n. 9, 1996.

conricerca, o sociologia di base o inchiesta diventavano gli strumenti sociologici necessari per ricostruire il rapporto con le classi subalterne.

Si consumava in questo modo una rottura in quel gruppo di intellettuali che pure si erano trovati d'accordo nel proporre non solo una lettura sociologica del marxismo, ma anche nell'uso di particolari strumenti metodologici che la «sociologia borghese» aveva sviluppato. Per alcuni di loro la cultura muta espressa dai partiti ufficiali risultava irrimediabile. Non si trattava solo di una questione teorica da riprendere e riformulare correttamente, riguardava la stessa forma partito storicamente sviluppata, col suo ceto burocratico di intellettuali e funzionari, teso a conservare le sue posizioni di rendita politica acquisite. Una forma organizzativa la cui presenza non si giustificava più con l'essere strumento della classe, ma organismo separato di mediazione fra la classe subalterna e il potere economico-statale.

Raniero Panzieri e il gruppo raccolto attorno alla rivista *Quaderni Rossi* dalla sociologia riprendevano lo strumento dell'inchiesta che utilizzavano per verificare il grado di consapevolezza politica della classe operaia, onde superare le visioni metodologiche della classe circa la sua «missione storica», per evitare di proporre obiettivi troppo avanzati o inadeguati rispetto al potenziale rivendicativo che le lotte esprimevano, per criticare la linea dei partiti del movimento operaio sulla base di dati concreti e non di apriorismi ideologici. A partire dagli anni 1961-'62 il piccolo gruppo si era impegnato in un lungo lavoro di inchiesta tra gli operai della Fiat di Torino. Partendo dal presupposto che fossero i caratteri più avanzati del capitalismo a definirne le tendenze fondamentali di sviluppo, avevano iniziato quel tipo di lavoro dalla Fiat, per avere strumenti di conoscenza non dipendenti dalle sole fonti sindacali e, soprattutto; per affrontare sul campo il problema del rapporto tra razionalizzazione del processo produttivo e integrazione operaia; a questa prima ricerca sociologica era seguito un ambizioso e nuovo progetto di inchiesta elaborato da Vittorio Rieser e mai attuato¹⁵.

Proprio relativamente all'uso dello strumento dell'inchiesta operaia nel gruppo si registrarono delle divergenze che portarono nel breve termine alla separazione e alla pubblicazione ad opera di Romano Alquati, Alberto Asor Rosa, Massimo Cacciari, Toni Negri, Mario Tronti e altri, del mensile *Classe Operaia* nel gennaio 1964. Accanto al bisogno di sperimentare nuove tecniche e nuovi strumenti di ricerca era urgente, per alcuni, la necessità di costruire nelle lotte un punto di vista operaio in grado di valorizzare le spinte antagonistiche della classe. Da una parte vi era chi considerava la ricerca sociologica unicamente come uno strumento per favorire l'insediamento del gruppo nella classe operaia al fine di favorirne l'auto-or-

¹⁵ Cfr. D. DE PALMA, V. RIESER, E. SALVADORI, «L'inchiesta alla Fiat nel 1960-61», cit. e V. RIESER, «Informazioni, valori e comportamenti operai», «Quaderni Rossi», n. 5, 1965. Si veda anche V. RIESER, «L'inchiesta operaia come strumento di analisi e di lotta», in AA.VV., *Cultura e sindacato a Torino sul finire degli anni '50*, quaderno n. 1 della Fondazione Vera Nocentini, Torino, 1981.

ganizzazione politica e sindacale; per altri invece il rapporto che si instaurava con gli operai era un mezzo per realizzare la ricerca sociologica, ad esso non venivano certo assegnati compiti di costruzione di forme partitiche o sindacali. Mario Tronti, schierato allora con quanti criticavano l'uso sociologico e non politico dell'inchiesta, inveiva contro la tentazione «di fermarsi a livello della scienza sociale», perché serviva a ricondurre il movimento operaio dentro lo sviluppo capitalistico, ma anni dopo era costretto ad ammettere che se non si raggiungeva «un livello di scienza sociale politicamente funzionante», bisognava riconoscere che si produceva «non conoscenza per la lotta ma ideologia per la cultura»¹⁶.

Conclusione

Parallelamente al dibattito in corso nell'ambito di una ristretta cerchia di intellettuali marxisti, in quegli anni comparivano le prime ricerche sociologiche italiane mentre riviste quali *Ragionamenti*, *Passato e Presente* e *Tempi Moderni* pubblicavano studi sociologi originali sul piano metodologico e teorico, promuovendo un metodo sperimentale, diffidente verso tutte le soluzioni dedotte dai corpi dottrinali e dalle ideologie imperanti, fondato sulla volontà di verifica scientifica delle ipotesi formulate. Le ricerche pubblicate spaziavano dall'automazione alle trasformazioni dei rapporti di classe, alla partecipazione politica. Il diffondersi di queste ricerche e lo svolgimento, nel 1958, del primo congresso di scienze sociali in Italia, facevano dire a Rossana Rossanda che era più che mai opportuno riconoscere sia l'importanza «della ricerca diretta sul tessuto sociale», sia l'uso di «certi metodi e tecniche», che tradizionalmente si erano sviluppate «fuori» dal quadro strumentale e analitico marxista¹⁷.

I mutamenti strutturali in corso nel nostro paese a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, il boom economico e le prime avvisaglie della ripresa della lotta di classe, unitamente alla necessità di criticare le teorie della razionalità tecnologica e le tesi che sostenevano la capacità del sistema capitalistico di superare le sue contraddizioni e di integrare la classe operaia, aprivano, all'interno delle organizzazioni del movimento operaio, uno spiraglio per un confronto critico tra marxismo e sociologia. L'originario atteggiamento di chiusura della cultura di sinistra sembrava venir meno. Nel 1959 l'Istituto Gramsci organizzava un convegno su *Marxismo e sociologia*. Nel 1960 dirigenti sindacali come Vittorio Foa e Bruno Trentin partecipavano al *Congresso internazionale sul progresso tecnologico e la società italiana*, promosso dal Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa sociale. Sempre l'Istituto Gramsci organizzava in quegli anni un convegno sulle *Tendenze attuali del capitalismo italiano* aperto anche al contributo dei

¹⁶ Per queste due incarnazioni di M. TRONTI cfr. rispettivamente «Il piano del capitale», «Quaderni Rossi», n. 3, 1953, p. 79 e «La classe e la politica», «Il Contemporaneo», supplemento a «Rinascita», n. 1, 6 gennaio 1978.

¹⁷ Cfr. R. ROSSANDA, «Un congresso di scienze sociali», «Società», n. 4, 1958, p. 807.

sociologi. Cominciavano ad apparire studi e ricerche d'impronta sociologica sul capitalismo italiano e sulla classe operaia condotte da Accornero (*Fiat confino*, 1959), Carocci (*Inchiesta alla Fiat*, 1960), Accornero, Alasia, Dozzo, Tarizzo (*La scatola di cemento*, 1960), Minucci, Vertone (*Il grattacielo nel deserto*, 1960), Alasia, Montaldi (*Milano Corea*, 1960) e da altri ancora, che rompevano, ma non del tutto, il clima di diffidenza che la cultura di sinistra aveva nutrito verso questa disciplina. Una diffidenza che in alcuni dirigenti comunisti rimaneva intatta, valga per tutti l'affermazione fatta da Mario Alicata proprio al convegno dell'Istituto Gramsci del 1959, durante il quale egli espresse tutta la sua preoccupazione nei confronti «delle influenze sociologiche che si avvertono nel partito a un livello tale da essere un campanello d'allarme non solo per l'Istituto Gramsci ma anche per la direzione del partito»¹⁸. Certo il confronto era iniziato, ma l'esito favorevole non era per nulla scontato.

DIEGO GIACHETTI

¹⁸ L'affermazione di M. Alicata è citata dal libro di L. BALBO, G. CHIARETTI, *L'inferma scienza*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 112.

Etnia, «razza» e «pulizia»

Quando un'espressione diventa «di moda», essa travalica i limiti concettuali propri e viene sistematicamente, ma non innocentemente, utilizzata in ambiti via via più ampi.

Sistematicamente ma non innocentemente vuol dire, in pratica, che tale ampliamento concettuale avviene solo in taluni casi, prescelti dai «Signori dei Media» e dai loro mandanti, e senza approfondire le radici storiche del concetto in questione, se non nelle direzioni utili agli obiettivi perseguiti dai suddetti soggetti.

Dall'avvio del conflitto nella ex-Yugoslavia ed in particolare dalla sua fase bosniaca, un'espressione utilizzata in modo apparentemente indiscriminato dai *media* e perfino da molti studiosi è quella di «pulizia etnica», talora ulteriormente amplificata in «pulizia razziale».

I casi in cui tali concetti sono stati applicati sono essenzialmente quello balcanico (prima relativamente alla Bosnia, successivamente alla crisi in Kosovo) e quello della regione dei Grandi Laghi africani (prima in rapporto al genocidio in Rwanda, poi all'insieme della crisi che riguarda Rwanda, Burundi e Congo Orientale). Un uso particolare, su cui si tornerà, è stato effettuato da alcuni corrispondenti occidentali relativamente all'espulsione di migliaia di Eritrei dall'Etiopia nel quadro del conflitto fra i due Paesi.

Aiuta a capire il senso strumentale dell'uso di tale espressione il fatto che essa non viene utilizzata, ad esempio, in rapporto agli eventi relativi al Kurdistan turco, al Sahara Occidentale, a Timor Est, allo Sri Lanka, ai conflitti religiosi nelle Filippine, in Indonesia, in India.

Ethnos e «razza»

«Pulizia etnica» e «pulizia razziale» rimandano, ovviamente, ai concetti di etnia e «razza». Non può esistere un'azione finalizzata a far scomparire in un determinato territorio i membri di una certa comunità e definibile con una delle due espressioni precedenti se non nel caso che si possa supporre una differenza chiara, sul piano etnico o razziale fra i protagonisti e le vittime di tale azione.

È acquisizione antropologica, genetica, filosofica e giuridica ormai consolidata che le «razze» umane non esistono e, conseguentemente, in senso proprio, quando si parla di «pulizia razziale» si usa un'espressione del tutto errata. Esistono, però, in cambio, settori della società che *credono*

(erroneamente) nell'esistenza delle «razze» umane e nella loro gerarchizzazione e basano su tale elemento del tutto ideologico e falso una serie di conseguenze operative, al punto che se le «razze» non esistono, il *razzismo* è vivo ed operante.

In questo senso, però, la suddetta espressione va riportata, relativisticamente, a ciò che i razzisti (espliciti o impliciti) concepiscono come «razza». È vero che nel caso dei nazisti (e dei loro emuli attuali) ci si spinge fino a distinguere una presunta «razza ariana» nell'ambito degli Europei bianchi, ma più in generale il razzismo usa come fattore classificatorio prioritario il cromatismo della pigmentazione epidermica e si esplica essenzialmente verso le persone e le comunità **non-bianche** (e specialmente «nere»).

Affermare, come alcuni corrispondenti occidentali hanno fatto, che l'espulsione degli Eritrei dall'Etiopia o quella dei Kossovani albanesi dal Kosovo sono esempi di «pulizia razziale» è del tutto falso: neppure nei momenti di massimo odio inter-comunitario gli Eritrei sono stati considerati di «razza» diversa dagli Etiopi o i Kossovani albanesi dai Serbi. Amplificare in questo modo il concetto di «razza» come base per strategie di acutizzazione dei conflitti inter-comunitari banalizza la specificità del problema del razzismo e riporta nella «normalità» lo specifico uso dello pseudo-concetto di «razza» in strategie genocidarie e/o oppressive come quella antisemita nazista, quella dell'*apartheid* del Sud Africa boero, quella dell'estrema destra statunitense, quelle dei colonialismi britannico, francese, italiano, tedesco, portoghese, olandese, ecc.

In molti casi, storicamente, lo pseudo-concetto di «razza» è stato sovrapposto a quello di etnia, di comunità religiosa, di appartenenza ideologica, ma amplificare fuori luogo il riconoscimento di tale strategia vuol dire limitarne la significatività, tanto più quando si evita un'analisi storica di simili pratiche e si concentra la comparazione soltanto con l'Olocausto nazista.

Ad esempio, gli stessi nazisti usarono il loro pseudo-concetto in modi specifici. Erano anti-semiti, ma parlarono solo di «razza ebraica» e finalizzarono la loro azione all'obiettivo di «ripulire» (prima attraverso una strategia di espulsione e poi, solo dalla Conferenza di Weissensee del 1941, attraverso lo sterminio) la Germania (e tendenzialmente tutti i territori acquisiti al *Reich* e dei loro alleati) dagli Ebrei. Pure, da un lato secondo la loro classificazione «semiti» erano anche gli Arabi, dall'altro una aliquota maggioritaria delle persone di religione o di ascendenza culturale ebraica in Europa non aveva affatto origini che la ricollegassero alle popolazioni mediorientali, essendo invece discendenti di genti ad esempio convertitesisi all'Ebraismo assai dopo la Diaspora del 70 d.C. ed in territori lontanissimi dalla Palestina. Inoltre, assieme ai 6 milioni di Ebrei, i nazisti sterminarono almeno altrettanti non-Ebrei e fra questi, oltre ai Rom, omosessuali, malati di mente, comunisti, testimoni di Geova, prigionieri di guerra russi e polacchi, partigiani di tutta Europa, ecc.. Se ai Rom, ai Russi, ai Polacchi in quanto tali venne comunque applicato in genere lo pseudo-concetto di «razza» e gli omosessuali ed i malati di mente vennero conside-

rati sul piano eugenetico come «difettosi» razzialmente, il massacro di comunisti, obiettori di coscienza e partigiani avvenne senza etichettarli «razzialmente» in forma esplicita, tanto che nei *lager* la gerarchia «razziale» faceva aggio su quella ideologica, cosicché un deportato comunista tedesco aveva comunque privilegi rispetto ad un ebreo (comunista o meno).

In realtà, l'uso dello pseudo-concetto di «razza» si associa a quello di «contaminazione», contro il cui pericolo occorre fare «pulizia». Se la «razza» traduce in fattore ereditario caratteristiche non solo somatiche ma comportamentali, culturali, ideologiche e religiose, l'affermazione della «superiorità razziale» passa non soltanto attraverso la separazione, l'esclusione, ma anche attraverso la purificazione interna della propria «razza», eliminandone tutte le scorie attraverso la repressione (in negativo) e la promozione di programmi eugenetici (in positivo), cose che i nazisti praticarono. E fra le «scorie» ci sono *tutti coloro che non rispondono al criterio autodefinente della propria «purezza»*, dunque tutti coloro che hanno opzioni diverse da quelle considerate consone a tale purezza, sul piano religioso, ideologico, dell'orientamento sessuale, artistico, ecc.

Ciononostante, è necessario tenere sempre presente la diversità fra l'applicazione piena della pseudo-concetto di «razza» e quella della lotta contro le «scorie».

Un tedesco comunista, un «artista degenerato» berlinese, perfino un omosessuale di Frankfurt potevano sempre *mutare* il loro comportamento e «normalizzarsi»; sarebbero stati guardati con sospetto, parzialmente discriminati, ma non assassinati e la loro prole avrebbe fatto parte a pieno titolo della «norma». Un Ebreo di Düsseldorf, di Wien, di Roma, di Bucarest, di Warszawa, no. Fra i deportati dal Ghetto di Roma ve n'erano con la tessera del Partito Fascista, fra quelli di Berlino c'erano decorati della Prima Guerra Mondiale ed elettori di Hitler. L'«ebraicità» travalicava l'appartenenza politica e «contaminava» le generazioni, cosicché il figlio o il nipote di un Ebreo restava Ebreo, nonostante che tale «ebraicità» percepita come «razziale» fosse invece del tutto ideologica e riferita a radici religioso-culturali più ancora che etniche.

È acquisizione antropologica, storica, giuridica ormai consolidata, invece, che le etnie esistono, anche se la definizione di *etnia* è assai poco univoca e chiara, come del resto quella di *popolo*, al punto che paradossalmente la Carta dell'ONU afferma solennemente il *diritto all'autodeterminazione dei popoli* ma non definisce affatto chi siano i soggetti (i popoli, appunto) di tale diritto, cosicché il Governo della Repubblica Popolare Cinese persevera nell'affermare che i Tibetani non godono affatto di tale diritto giacché non sono un *popolo* ma una parte del popolo cinese ed il Governo Turco fa esattamente lo stesso con i Curdi.

Generalmente, si considera che un'*etnia* si definisce in modo differenziale rispetto ad altri da sé, sulla base di vari elementi: linguistici, culturali (talora religiosi, ma non necessariamente), di autocoscienza comunitaria, di organizzazione sociale, ecc. Si presume pure che sia necessario un effettivo, lungo retroterra storico che determina la comunanza di tali elementi in seno ad un gruppo e la diversificazione rispetto ai gruppi contermini

affinché si possa parlare di *etnia*. Così, una comune *hippy* californiana degli anni '60, un club calcistico, un Centro Sociale milanese, un'associazione tradizionalista cattolica, una confraternita sufica, un gruppo neoceltico, un'organizzazione statunitense di suprematisti bianchi, una comunità ciociara a Roma non vengono ritenute *etnie*.

Allo stesso modo, non esiste differenza etnica fra i Tigrini e gli Afar cittadini eritrei e quelli cittadini etiopi, fra i Sud-Tirolesi di passaporto austriaco e quelli di passaporto italiano, fra presunti «Padani» e Marchigiani, ma neppure fra Hutu e Tutsi rwandesi o fra Serbi e Croati.

Le *etnie* si possono fabbricare, in tempi lunghi o resi accelerati da divaricazioni drammatiche e stragi, e quel che originariamente è falso può artificiosamente diventare vero; in questo senso la «pulizia etnica» è spesso, paradossalmente, non la conseguenza della differenziazione etnica ma il «luogo» della sua produzione.

La fabbrica delle etnie

Serbi e Croati parlano la stessa lingua, al punto che dopo l'indipendenza della Croazia il nazionalismo egemone in questo neo-Stato ha dovuto riscrivere i dizionari e le grammatiche per differenziare artificialmente una inesistente lingua «croata» da quella «serba». Inoltre hanno tradizioni, costumi, gastronomia, canzoni, favole, leggende interrelate e secoli di commistione. Ciò che li distingueva era il fatto che gli uni erano rientrati nella sfera di influenza pan-russa ed ortodossa, gli altri in quella pan-germanica, filtrata attraverso la specifica esperienza multinazionale austroungarica, a base cattolica.

Ciò che li divide ora non sono solo frontiere, bandiere, istituzioni, passaporti, uniformi, ma un fossato di odio e violenza che genera anche etnicità, attraverso ricordi, canzoni, monumenti, letteratura, cimiteri, targhe stradali, spettacoli, folklore basati sull'acutizzazione delle differenze e sulla loro culturalizzazione e sistematizzazione contrappositiva («noi» *versus* «gli altri»), cioè, in ultima analisi, su un processo di *fabbricazione etnica*. Le stesse considerazioni riguardano, in forma ancora più accentuata, una realtà come la bosniaca Sarajevo, città-crogiuolo di culture diverse, e la Bosnia tutta, dato che la multiculturalità non coincideva affatto con una presunta multi-etnicità ed è attraverso la guerra (e le forme in cui si è svolta) e gli «accordi di Dayton» che le etnie sono effettivamente state pienamente configurate. Cosicché, a Vukovar, a Srebrenica ed altrove, lo stupro sistematico, il massacro, la distruzione delle abitazioni hanno avuto due obiettivi convergenti e che si alimentano a vicenda: eliminare la presenza degli avversari nel territorio ed «eticizzare» la realtà e conseguentemente il conflitto.

Si può affermare che la «pulizia etnica» ha caratteristiche simili a quelle che Propp riconosce all'«eroe» della fiaba tradizionale. Nelle favole l'«eroe» è tale perché supera le prove ed al tempo stesso supera le prove perché è, per definizione, «eroe». Nella realtà dell'orrore sistematizzato,

la «pulizia etnica» è tale perché agisce contro un gruppo reso nemico, trattandolo come *etnia* ed al tempo stesso produce in entrambi i soggetti collettivi in gioco (carnefici e vittime) una effettiva *eticizzazione*.

Ciò aiuta a capire il meccanismo della stessa «pulizia etnica», che non può evidentemente essere separato da quello della «eticizzazione», il quale, a sua volta, va invece differenziato dal lungo processo di effettiva formazione di un'*etnia*.

«Pulizia etnica» ed «eticizzazione» non solo si alimentano a vicenda, ma hanno, infatti, anche numerosi punti in comune. Sono entrambi processi rapidi, in termini storici, guidati dall'alto, basati sulla manipolazione delle coscienze e sulla categorizzazione rigida degli individui, altamente violenti verso l'alterità, connessi all'esigenza di un gruppo resosi egemone in una società, in modo instabile, di consolidare la propria egemonia omologando a se stesso (alla propria ideologia) l'insieme della società. Dunque, sono entrambi processi che non hanno affatto un'*etnia* come motore, ma piuttosto un *settore sociale*, in genere tanto minoritario quanto dominante, spesso grazie al suo collegamento con poteri esterni.

Anche se nel caso rwandese, Hutu e Tutsi non erano originariamente *etnie*, bensì segmenti sociali (dire «classi» sarebbe inappropriato) connessi rispettivamente con l'agricoltura e con l'allevamento, con il secondo egemone sul primo. Essi avevano la stessa lingua e cultura, si riconoscevano nello stesso sistema di credenze, i loro *clan* erano sempre misti, le loro famiglie altrettanto per oltre il 30% dei casi, le loro relazioni (sia pure in un quadro di egemonia dei secondi) di reciproca dipendenza materiale e simbolica. I Tutsi necessitavano la birra d'orzo prodotta dagli Hutu (non solo come bevanda ma per le attività rituali), gli Hutu necessitavano del latte prodotto dai Tutsi. La differenza fisica dipendeva essenzialmente dalla diversa dieta. Ma negli anni '20, i colonialisti belgi «categorizzarono» i Rwandesi: Tutsi, se possedevano oltre 20 vacche, Hutu, nel caso contrario. Da quel momento i ruoli sociali nel sistema coloniale, prima, e post-coloniale, poi, dipesero dall'appartenenza burocratica a tale sistema classificatorio ed è ovvio che il cristallizzarsi di tali ruoli, prima, le stragi, poi, i lunghi anni di esilio e di separazione (anche linguistica, per chi trascorse l'esilio in Paesi anglofoni) il genocidio recente, infine, hanno effettivamente e contemporaneamente «inventato» le rispettive *etnie* e la reciproca «pulizia etnica», proiettandone gli effetti in tutta la regione, incluso il Congo Orientale.

Del resto, nella Francia pre-rivoluzionaria, l'aristocrazia si percepiva non tanto come «classe separata» dalla plebe contadina, ma come «etnia» e perfino «razza» diversa, escludendo che i contadini discendessero dai Galli, e, in un mondo già venato dal razionalismo e dallo scientismo, le caratteristiche somatiche degli uni e degli altri sembravano dare ragione a tale tesi. Gli alti, pallidi, fragili aristocratici francesi (ma anche polacchi) non avevano a che fare con i tozzi, bassi, spesso con epidermidi meno chiare, contadini più di quanto gli alti e slanciati Tutsi hanno a che fare con i piccoli Hutu. Secoli di endogamia di classe, di alimentazione e stile di vita del tutto diversificati non potevano produrre altro risultato ma fa

comodo ribaltare cause ed effetto e sostenere che è una originaria diversità etnica la base della differenza sociale, per poter portare fino in fondo il processo di omologazione!

Infatti, la suddetta esigenza di omologazione produce un'equazione mortale: il «diverso» viene trasformato in «estraneo», l'«estraneo» in «straniero», lo «straniero» in «nemico».

L'*estranéità* ha già tratti proto-etnici anche quando traduce diversità che etniche non sono affatto (ad esempio sociali o di orientamento sessuale) e serve a permettere di sostenere l'omogeneità comunitaria: chi è «diverso» non fa parte a pieno titolo della comunità. Ciò vuol dire che l'*appartenenza* non si basa su criteri oggettivi, ma sull'adesione all'ideologia dominante. L'*essere straniero* costituisce un ulteriore passo in avanti nel binomio inclusione/esclusione: se si è *stranieri*, la propria presenza sul territorio che appartiene alla comunità è non garantita e può essere anche considerata abusiva. Quando il gruppo egemone ha bisogno di un capro espiatorio per stornare l'attenzione da se stesso da parte dei gruppi subalterni, lo *straniero*, fuori e ancor più dentro le frontiere comunitarie, è il candidato più adatto a tale ruolo ed ecco che esso si trasforma in *nemico*, da combattere e, se si trova dentro le frontiere «patrie», da espellere e/o sterminare.

Ma va sottolineato che quello *straniero* può essere davvero tale, in termini di nazionalità e/o di etnia, ma può anche essere il risultato del processo fin qui schematizzato di esclusione.

Non a caso, storicamente molti processi terminati con lo sterminio sono iniziati in forme di esclusione più blanda, ma preparatoria. I tedeschi di religione e di cultura ebraica sono stati prima spogliati (Leggi di Norimberga del 1938) della loro appartenenza alla nazione germanica, anche sul piano simbolico (ad esempio proibendo loro l'uso della bandiera nazionale) e separati da essa. Non erano un'*etnia*, ma vennero trasformati in un'*etnia*, con, in una prima fase, loro simboli, giornali, istituzioni (cosa che venne ripetuta dai nazisti in Polonia), al punto che fino a tutto il 1940 settori sionisti collaborarono in tale operazione con le autorità hitleriane, sperando che essa favorisse il sorgere di una maggiore identità ebraica e l'espatrio in Palestina. Persero, poi, tutti i diritti di cittadinanza e vennero fatti oggetto di espulsione (non senza accordi anche in questa fase con settori sionisti). Infine si passò allo sterminio, dal 1941.

L'altra faccia di quel processo è il compattamento comunitario. Man mano che il «diverso» viene trasformato in «estraneo» e poi in «straniero» e poi in «nemico», il rischio di dissentire dall'ideologia dominante si accentua e, conseguentemente, la società si monolitizza artificiosamente. La diversità viene bandita in tutti i sensi, sia ideologici che operativi, ed una delle strategie connesse con tale bando è proprio la «pulizia territoriale» contro ciò che è stato ormai etnicizzato, ossia la «pulizia etnica». L'estremizzazione di quel comportamento consiste nella disumanizzazione completa dell'«altro», che viene espulso concettualmente (e, conseguentemente, operativamente, attraverso l'esilio o la morte) non solo dalla nazione e dall'etnia ma dalla «razza» ed infine dall'Umanità (tanto che gli Ebrei per i nazisti erano *Untermenschen*, «sotto-uomini», come i Neri per i raz-

zisti d'ogni tempo), giustificando qualsiasi misura contro di lui come contro un topo, uno scarafaggio, una malattia, un agente virale, un cancro.

Le radici celate di un orrore

L'Olocausto ha caratteristiche di unicità storica indimenticabili, ma ricondurre sempre e soltanto all'esempio nazista ogni tipo di strategia di annichilamente collettivo, incluse le «pulizie etniche», non aiuta né a percepire tale unicità, né a comprendere che essa non significa che il nazismo sia stato un bubbone nato a caso sul «corpo sano» della Storia e privo di modelli anteriori.

Esiste, infatti, un preciso momento storico europeo, assai anteriore all'epoca nazista, in cui il connubio tra i diversi fattori a cui si è fatto cenno si fa organico come mai prima ed influenza una serie di processi successivi, proiettando i suoi effetti fino all'oggi.

Nel secolo VIII i Musulmani occupano rapidamente i 2/3 di una Penisola Iberica che il dominio visigoto ha portato ad una crisi profonda rispetto all'epoca romana e stabiliscono la loro egemonia culturale, scientifica, ideologica anche su aree della stessa Penisola ed ultra-pirenaiche ben al di là di quelle effettivamente dominate, tanto che lo storico Américo Castro sottolinea come per imparare e per curarsi, per distrarsi e per commerciare, i ceti dominanti eurocristiani si recassero all'epoca tutti in *Al Andalus*.

La controffensiva anti-musulmana, nel Mediterraneo, ha un motore principale e vari soggetti ausiliari. Il motore sono le forze politico-militari e religiose di matrice franco-germanica, che forniscono il nerbo dei condottieri, dei combattenti, delle strumentazioni ideologiche, del personale intellettuale ed ecclesiastico alle Crociate, alla *Reconquista* della Penisola Iberica, alla conquista della Sicilia, agli sbarchi nel Maghreb. I soggetti ausiliari sono i nuclei di popolazioni già debolmente romanizzate della parte settentrionale della Penisola Iberica, le divisioni profonde in seno al Mondo Islamico, sul piano ideologico-religioso (in particolare tra sciiti e sunniti e tra califfati di Baghdad, di Cordoba e del Cairo) ed etnico (in particolare fra Berberi, Arabi e Persiani), la copiatura da parte eurocristiana di moduli islamici di provata efficacia.

Ciò vale, come dimostra ancora Castro, relativamente a fattori non marginali di tale controffensiva quali: gli «ordini combattenti» (di Calatrava, di Santiago, Templare, ecc.) modellati su quelli dei *morabitun* musulmani, le corporazioni mercantili e di quartiere, modellate sulle confraternite islamiche, il ruolo e le caratteristiche della figura di Santiago e del pellegrinaggio a Compostela, modellati su quelli del Profeta e di Mecca e Medina, la concezione dell'ascesa in Paradiso dei guerrieri caduti per la fede (del tutto a-cristiana con l'uso avvolgente della cavalleria), armi, tecnologie difensive e della navigazione, pratiche mediche, cartografiche ed artistiche, moduli poetico-letterari e spesso filosofici, vocaboli, conoscenze astronomiche e matematiche, configurazione degli orti-giardino ed altri elementi, decisivi nello sviluppo demografico, economico, militare,

scientifico, culturale e tecnologico che fece da necessario retroterra a tale controffensiva derivano in larga misura dall'appropriazione da parte delle forze franco-germaniche di moduli appartenenti alla *koiné* islamica, che includeva realtà musulmane di vario genere, ebraiche, cristiane specie d'Oriente, zoroastriane, induiste e diversissime forme di sincretismi.

Laddove l'insieme di questi fattori risulta vincente, come in Sicilia ed in Spagna e, solo per una breve fase, in Palestina, si affermano gruppi egemoni fortemente militaristici, forme sociali feudali, *élites* minoritarie ed altamente ideologizzate, in situazioni precarie.

Per consolidare ed estendere il loro potere, in realtà socialmente complesse ed estranee, non basta loro la forza delle armi o il richiamo ossessivo alla croce di Cristo, tanto più che le genti mediterranee non sono cieche. Esse sanno che dietro la croce avanzano la feudalità, l'analfabetismo, una cultura che, se depurata dai modelli islamici, è indubbiamente più rozza di quella mediterranea e sanno pure che i Franchi hanno combattuto contro i Baschi cristiani (risultandone sconfitti a Roncisvalle), che i Crociati hanno messo a sacco la cristiana Costantinopoli e le comunità cristiane d'Oriente e torturato i frati di Gerusalemme per farsi consegnare tesori e reliquie e che i Normanni, prima di invadere la Sicilia, hanno messo a ferro e fuoco città cristiane della Francia Meridionale e dell'Italia del Sud.

Occorre elaborare e mettere in atto una complessa strategia che è figlia dei circoli ideologici più importanti dell'Europa cristiana dell'epoca, fra cui spiccano politicamente i Burgundi, prima, ed i sovrani iberici, poi, e culturalmente gli Ordini Cistercense e Cluniacense (entrambi di matrice burgunda) ed i Templari (a loro volta a forte influsso cistercense).

Tale strategia si compone di tre processi convergenti: criminalizzazione, epicizzazione, etnicizzazione.

La rappresentazione, cara al Pirenne e smentita da storici come il Lombard, di un Mediterraneo la cui unità romana venne spezzata dallo scontro medievale fra Islam e Cristianità non regge alla verifica dell'intensità di scambi commerciali e culturali esistenti in quell'area fintanto che in essa l'egemonia musulmana fu dominante e del resto l'elenco degli apporti della *koiné* islamica all'Europa medievale sarebbe interminabile e riguarda le arti, la scienza, l'ideologia ed ogni settore sociale. I Musulmani, del resto, per secoli non furono affatto visti come nemici assoluti *in nome della Fede*. Alleanze ibride, fra condottieri cristiani e musulmani contro fazioni composte a loro volta da entrambi i gruppi si verificarono sistematicamente. I Baschi cristiani che sconfiggono la retroguardia franca a Roncisvalle ne sono un esempio, mentre lo stesso Cid, figura centrale dell'epica iberica, combattè per gli uni e per gli altri ed i napoletani cristiani furono alleati dei Musulmani di Sicilia, mentre gli Ismailiti in Medio Oriente patteggiavano coi Templari. Ma quando la spinta offensiva franco-germanica e dei loro ausiliari nord-iberici si affievolì e registrò un riflusso nella Penisola Iberica a causa delle due grandi ondate di militantisimo religioso islamico degli Almoravidi e degli Almohadi, di matrice berbera, ci si convinse che il comportamento ideologico-religioso era un'arma potentissima e si agì di conseguenza. La lotta divenne «santa», i caduti si mutarono in «marti-

ri», la Storia passata si falsificò cancellando ibridazioni, connessioni, debiti dell'Europa verso la *koiné* islamica, il nemico in guerra divenne nemico eterno sul terreno della Fede e come tale si negò via via a lui ogni grandezza, ogni cultura, perfino ogni umanità. I Baschi di Roncisvalle vennero falsamente sostituiti con un'orda di Mori, i Musulmani vennero accusati di politeismo nonostante il loro monoteismo (a-trinitario ed a-santoriale) fosse più rigoroso di quello cristiano e si inventò perfino che il Profeta si chiamasse Macometto (da cui l'errata dizione di Maometto) e fosse in realtà un prelado romano traviato da Ebrei ed apostata, attribuendo ai Musulmani la sua adorazione (da cui l'errata dizione di Maomettani).

Tale processo di criminalizzazione non si limitò ai Musulmani ma, come c'era da immaginarsi, si estese presto a tutte le «diversità» interne al Mondo eurocristiano, secondo il meccanismo a cui ci si è già riferiti: un esempio di tale fenomeno è la Crociata bandita contro i Catari e (con la scusa della lotta a tale «eresia») contro l'insieme dell'«anomalia» costituita dalla società del *Midi*, caratterizzata da troppa autonomia, troppi influssi (letterari, di stili di vita, ideologici, commerciali) mediterranei ed anche ebraico-islamici, e che vide ancora una volta i più germanici dei Franco-germanici (i Borgognoni, cioè sempre i Burgundi) giocare un ruolo determinante.

Dall'epicizzazione all'etnicizzazione

Accanto alla criminalizzazione del nemico vi fu l'epicizzazione dei propri combattenti, attraverso la grande fase dei poemi che riorganizzarono moduli in realtà dei cantastorie a matrice islamo-africana e li trasformarono nell'equivalente (dell'epoca) della radio dei regimi totalitari degli anni '30 e della TV della società postmoderna, affiancandoli con cicli pittorici, sacre rappresentazioni ed altri strumenti di affermazione propagandistico-egemonica. Non a caso i suddetti poemi non nacquero nel momento in cui avvennero gli eventi a cui distortamente si riferiscono ma secoli dopo, soppiantando versioni orali probabilmente diverse.

L'epicizzazione assunse caratteristiche sacrali, sia nell'ambito stesso dei cicli cavallereschi (si pensi a quello relativo al Graal), sia nella configurazione organizzativa e rituale della struttura effettiva della Cavalleria, sia nel rapporto tra Fede e guerra, sulla base, come si è detto, di un intreccio fra moduli pre-cristiani germanici e moduli islamici delle correnti più militanti.

La guerra si fece «santa», assumendo quella parte del concetto coranico di *jihad* che si riferisce in realtà alla «piccola guerra», contro il nemico della Fede, rispetto alla «grande guerra» contro le contraddizioni alla pratica della Fede contenute in noi stessi, e dilatando a scala offensiva i precetti coranici difensivi, ancora una volta in un intreccio fra ideologie germaniche pre-cristiane e settori militanti islamici.

Il Dio del Vangelo tornò largamente ad essere il Dio degli Eserciti dell'Antico Testamento ed i sovrani iberocattolici e l'*élite* ad essi collegata

rappresentarono se stessi come destinatari da Dio alla missione della sconfitta degli «infedeli», giungendo a sostituire concettualmente il patto fra il Dio degli Ebrei ed il Popolo d'Israele con quello fra Dio e la «cattolicissima Spagna».

A questo punto era necessaria e possibile al tempo stesso anche l'etnicizzazione, con il suo «allegato» di «pulizia etnica».

Man mano che il potere cristiano si affermava in nuove aree della Penisola Iberica, scendendo verso il Sud più densamente popolato, economicamente ricco, culturalmente sviluppato, paradossalmente il ruolo demografico, economico e culturale dei nuclei di popolazione settentrionale (mai soggetti all'Islam) e delle ingenti forze (militari e non) provenienti dall'ambito franco-germanico rischiava di calare, di annacquarsi, tanto più che per motivi tattici in numerosi casi (ad esempio a Siviglia e perfino nella resa dell'ultimo ridotto musulmano della Penisola, Granada, il 1 gennaio 1492) i sovrani iberocattolici avevano ottenuto la resa di città e territori impegnandosi a garantirne autonomia e privilegi ed a rispettare proprietà, religione ed usanze di Musulmani ed Ebrei.

Ma la nascita di una compagine statale multiculturale e multireligiosa, non priva (a causa della presenza di nuclei conservatisi arabi e berberi e di quella sopravvenuta di nuclei franco-germanici) anche di tratti di multi-eticità, non avrebbe garantito il consolidamento e l'espansione dell'egemonia cattolica di matrice franco-germanica, perché il gruppo che la esprimeva era fragile, segnato da lacerazioni interne, a sua volta multiculturale e multi-eticno ed in molti sensi arretrato rispetto alle popolazioni conquistate.

Si imponeva una scelta fra una «mediteraneizzazione» di tale gruppo, che in molti aspetti significava una accettazione del ruolo delle culture islamica ed ebraica (accanto al mantenimento del potere militare e politico di stampo feudale franco-germanico), o una omologazione forzata delle popolazioni conquistate ai moduli ormai definibili come iberocattolici ma di matrice franco-germanica. I Normanni avevano optato largamente, in Sicilia, per la prima scelta e Federico II ne aveva in parte seguito le orme, ma gli Angioini invertirono la rotta nell'isola-chiave del Mediterraneo. I gruppi crociati radicatisi in Medio Oriente scelsero largamente la prima strada ma non fecero in tempo a svilupparla, travolti come furono dalla controffensiva islamica.

Nella Penisola Iberica si optò decisamente per la seconda via, calpestando gli stessi accordi firmati solennemente dai sovrani.

I sudditi non-cristiani furono immediatamente privati di ogni garanzia, sulla base di tale loro «diversità» esclusivamente religiosa e poi differenziati ulteriormente. Il processo fu più rapido con gli Ebrei, minoritari e che già per loro conto avevano etnicizzato la loro realtà: essi vennero subito messi di fronte alla scelta fra omologazione attraverso la conversione o esilio e perdita di tutte le proprietà, in Spagna (diversa fu la situazione in Portogallo), saltando tutte le fasi intermedie.

Tale particolare accanimento anti-ebraico è spiegabile in più modi. Innanzi tutto non va dimenticato che già i Visigoti (alla cui cultura molti nuclei della popolazione nord-iberica si rifacevano) si erano resi protagoni-

sti di persecuzioni anti-ebraiche in Spagna, prima dell'arrivo dei Musulmani e che, conseguentemente, le comunità ebraiche avevano appoggiato attivamente la penetrazione islamica nella Penisola dal 711 d.C., al punto che durante l'avanzata fulminea delle forze musulmane molte città conquistate erano state assegnate in custodia a tali comunità.

In secondo luogo l'accanimento cristiano medievale contro gli Ebrei, accusati (falsamente) di «deicidio» (accusa rimossa solo con il Concilio Vaticano II), fu sistematico ed anche quando i Crociati di Wilfred de Bouillon entrarono in Gerusalemme si dedicarono fra l'altro allo sterminio della popolazione ebraica e solo con la liberazione della città dal giogo franco, da parte del Saladino ed il ritorno del potere islamico agli Ebrei fu consentito di tornare a vivervi.

In terzo luogo, si spezzava così il rapporto Ebrei-Musulmani e si colpiva la comunità più piccola, più chiusa e più rilevante economicamente.

Gradualmente si passò a cancellare i diritti e le autonomie dei Musulmani ed in questo senso la cronaca relativa agli avvenimenti che vanno dalla presa di Granada del 1492 alla grande rivolta delle Alpujarras granadine del 1578, scritta da ufficiali cattolici spagnoli, è illuminante. Si cominciò con l'attacco alle proprietà, poi con la cattura dei Cristiani che si erano convertiti all'Islam, col ratto dei figli delle coppie miste, con le prediche coatte. Si passò quindi alla conversione forzata ed anche i Musulmani vennero posti di fronte alla scelta fra omologarsi o esiliarsi, perdendo tutto.

È bene ricordare che i nuclei rimasti arabi e berberi erano altamente minoritari e che quando si parla di «Musulmani» ci si riferisce a contadini, pescatori, danzatrici, mercanti, maestri, ragazze, letterati, carrettieri, musici, casalinghe, artigiani risultato di innumerevoli generazioni di mescolamento biologico e culturale fra genti iberiche ed immigrati dal Nord Africa, dal Medio Oriente, dalla Sicilia, dall'Iran, giacché in media il dominio musulmano nella Penisola Iberica durò almeno mezzo millennio ed in alcune aree (come Granada e le Alpujarras), quasi otto secoli.

Anche nel caso dei Musulmani, la scelta quasi totale fu quella di non fuggire, bensì di accettare superficialmente la conversione, mantenendo pratiche cripto-islamiche. Del resto, nuove norme garantivano ai *Moriscos* (i Musulmani convertiti) il diritto alla loro lingua, alle loro usanze, ai loro cibi, alle loro proprietà. Ma in questo modo, l'appartenenza *in passato* ad una religione diventava *fattore etnico*: si era *Moriscos* perché *si era stati Musulmani o i propri genitori o nonni lo erano stati*, quindi *si fabbricava un'etnia* da una diversità, dandole carattere ereditario.

Lo stesso avveniva per gli ex-Ebrei (*Marranos*) e ciò costituiva un grande salto di qualità concettuale rispetto al fatto stesso di considerare come «comunità etnica» i praticanti di una determinata religione «altra» da quella egemone (in questo caso Ebraismo ed Islam), perché stabiliva un rapporto non più fra le scelte attuali del suddito ed il suo *status* ma fra questo e le scelte dei suoi avi.

Si noti che ciò contrasta totalmente con la concezione cristiana, per la quale, nel Vangelo come in tutta la patristica, chi, attraverso la conversione, entra nella *Ecclesia* diventa cristiano a tutti gli effetti, senza che

nulla conti il suo passato e tanto meno quello dei suoi avi; così una delle colonne portanti della politica delle forze egemoni iberocattoliche si fonda su una totale estraneità ai principi cattolici e non era la sola, come si è già detto.

La nascita del concetto di «*limpieza de sangre*»

Il compattamento della compagine iberocattolica non era, però, completo e soddisfacente.

Il passo successivo fu cancellare tutti i diritti accordati ai *Moriscos* ed attivare uno speciale strumento repressivo (la *Santa Inquisizione*) per colpire in primo luogo il cripto-ebraismo e solo successivamente il cripto-islamismo. A proposito di questo strumento è interessante rilevare, con Américo Castro, che esso deriva da una istituzione presente in alcune comunità ebraiche iberiche per preservare l'ortodossia ebraica, che vide inoltre fra i suoi fondatori e personaggi di spicco ex-rabbini divenuti prelati cattolici e che taluni di essi, nel loro eccesso di zelo di neofiti, arrivarono a sostenere che *tutti gli ebrei convertiti* erano «cripto-giudaizzanti» da destinare al rogo, dimenticandosi forse la propria condizione personale.

L'azione della *Santa Inquisizione* ha tratti di altissima modernità che ne fanno il prototipo dei sistemi repressivi dei totalitarismi di quattro secoli dopo, ma essa, da sola, si rapporterebbe esclusivamente alle *azioni* criptiche degli individui, estendendo al più l'attacco alle famiglie in vita, secondo un concetto diffuso in età medievale, anche se certe teorie estreme (come quella a cui si è fatto cenno) identificano nella *comunità ex-ebraica* in quanto tale il nemico da distruggere nel fuoco e se l'azione della *Santa Inquisizione* (anche attraverso l'uso specifico del rogo come mezzo estremo di messa a morte) viene già identificata come «purificatoria» della società.

La reazione dei *Moriscos* ad un conculcamento dei loro ultimi diritti che tende ad omologarli forzatamente e completamente ai moduli egemoni è differenziata, ma nell'area delle Alpujarras, presso Granada, si traduce nel 1578 in una grande rivolta armata che richiede tre anni e l'impiego delle migliori truppe spagnole (compresi i reparti lombardi e napoletani) e del migliore comandante (quel Don Juan che fu il vincitore della Battaglia di Lepanto) per essere schiacciata. Al termine della rivolta, i *Moriscos* delle aree che non erano state coinvolte nella ribellione (sopravvissuti a stragi inaudite) e quelli che non avevano affatto partecipato vengono *deportati in massa* verso le regioni settentrionali della Penisola e sostituiti *in loco* da immigrati navarrini, vizcayini ed aragonesi.

Non si tratta della prima deportazione di massa della Storia, tanto meno di quella europea, ma essa ha una caratteristica *del tutto inedita*, perché non colpisce solo ribelli e nemici sconfitti e non riguarda genti appena conquistate, bensì *uno specifico e numerosissimo settore sociale della popolazione iberica (assoggettato da ormai un secolo) sulla base non tanto del suo effettivo comportamento ma della presunzione di una potenziale pericolosità collettiva, di una caratterizzazione come «estranei».*

E tale caratterizzazione dipende, come si è detto, da un intreccio inedito tra fattori religioso-ideologici e fattori ereditari, dove i primi si traducono nei secondi.

Nel XVI secolo, infatti, quell'intreccio si sistematizza, prima a scala locale e poi globale iberica, assumendo nel secolo seguente il massimo della sua organicità. Nasce il concetto di *limpieza de sangre* (pulizia di sangue): soltanto chi può dimostrare con documenti (veri o falsificati a caro prezzo) che *nessuno dei suoi antenati fino alla quarta generazione ascendente era Ebreo o Musulmano (sia pure convertitosi in vita al Cristianesimo)* ha tale *limpieza*, senza la quale una serie di professioni sono negate (funzionario pubblico, insegnante, notaio, giurista, ufficiale, prelado, ecc.), la residenza in certe città proibite, l'emigrazione nel «Nuovo Mondo» interdetta, l'accesso alle cariche amministrative e nobiliari precluso, ogni effettivo diritto reso incerto dal fatto che si è *costantemente* sospettati e soggetti alle attenzioni possibili della *Santa Inquisizione*. Al tempo stesso, l'azione di quest'ultima proietta attraverso quel concetto (che viene rapidamente normativizzato) i suoi effetti per generazioni, perché i discendenti di chiunque sia stato processato dall'*Inquisizione* e riconosciuto colpevole di «criptogiudaismo» o «cripto-islamismo» perdono immediatamente la *limpieza de sangre* per quattro generazioni!

Solo l'alto tasso di corruzione della società spagnola (di cui fruisce anche il nonno, Ebreo convertito e condannato ad una pena minore dall'*Inquisizione*, di Santa Teresa, come si scoprirà solo nel 1954) e l'alto livello cripto-resistenziale di *Moriscos* e *Marranos* limitano gli effetti di queste norme atroci, consentendo l'«infiltrazione» nel mondo ecclesiastico, nell'aristocrazia, negli alti gradi militari, nelle spedizioni oltremare di innumerevoli persone prive di una effettiva *limpieza de sangre*.

Ciononostante le norme esistono ed operano ed il concetto è nettissimo nel suo coniugare la concezione della «purezza» con l'ambito religioso e con la trasmissibilità di caratteristiche ideologiche in forma ereditaria, come se l'Islam e l'Ebraismo fossero una malattia trasmissibile di generazione in generazione, tanto netto che supera i limiti previsti poi dalle leggi naziste del 1938, che riconoscevano come «ariano» chi non aveva Ebrei fra i suoi avi delle sole prime due generazioni ascendenti!

Dunque, Ebraicità ed Islamicità sono al tempo stesso considerati un fattore etnico ed una malattia contaminante ereditabile e come tali vengono classificati e combattuti con la tortura, la strage, la discriminazione.

È lo stesso momento storico in cui in Portogallo nasce il concetto di *casta*, poi applicato impropriamente dai Portoghesi alla realtà indù, che coniuga ancora una volta un elemento sociale (condizione, *status*) con uno ereditario e con uno inerente la «purezza», giacché *casta* deriva dal vocabolo latino, con il senso di «pura».

Dalla *limpieza de sangre* alla «pulizia etnica»

Tutti gli elementi essenziali per il concetto di «pulizia etnica» si trovano infine, per la prima volta, organicamente sistematizzati. In passato era-

no esistiti in forma episodica o incompleta, quando il Popolo Eletto sterminava i Cananei nella Terra Promessa, quando i Romani facevano *tabula rasa* a Cartagine o cacciavano gli Ebrei dalla Palestina dopo la rivolta del 70 d.C., quando i Tartari depopolavano l'Iraq, mai in forma altrettanto piena ed organica.

Siamo di fronte ad una teoria, basata sulla delega divina ai sovrani iberocattolici di una missione e su un Patto fra Dio ed il popolo spagnolo, nuovo Popolo Eletto *perché* (e *se*) *cattolico* (che ha sostituito quello ebraico, «deicida»), ad un concetto-chiave inerente l'ereditabilità di caratteristiche ideologico-religiose considerate «contaminanti» rispetto ad una presunta (e storicamente falsa) «purezza» del suddetto nuovo Popolo Eletto, ad un sistema di etnicizzazione e di esclusione collettiva articolato in nome, istituzioni, burocrazie, strumenti operativi, violenza spettacolarizzata.

E la «pulizia etnica» si produce con il decreto di espulsione di *tutti i Moriscos* dalla Penisola Iberica del 1609, che solo superficialmente può essere ritenuto non genocidario, dato che le sue clausole favoriscono la strage. Infatti si impone che i *Moriscos* abbandonino in pochi giorni la Penisola solo da alcuni porti determinati (escludendo la via terrestre ultrapirenaica) e contemporaneamente si dà licenza di rapina, schiavizzazione e assassinio di tutti i *Moriscos* trovati nel territorio dopo tale termine brevissimo o fuori dai percorsi fra i loro luoghi di residenza ed i porti previsti. Si stima che su circa 1 milione di *Moriscos* iberici (circa il 25% dell'intera popolazione dell'epoca!) un terzo sia stato massacrato o sia morto di stenti, un terzo sia fuggito in Nordafrica ed un terzo sia riuscito a nascondersi in particolare fra i Gitani (che infatti ebbero una crescita esplosiva della popolazione e la comparsa della figura del *gitano labrador*, cioè del gitano contadino).

Il decreto del 1609 definisce quindi *stranieri* il 25% dei sudditi (una percentuale di gran lunga superiore a quella degli Ebrei nei territori del Terzo Reich) e li condanna all'espulsione e/o allo sterminio, come conclusione di un processo che ha etnicizzato un settore della popolazione la cui definizione originaria era esclusivamente religiosa.

Si noti che i sovrani iberocattolici, successivamente, colpiscono con decreti di espulsione anche i Gitani, ma tali decreti riguardano solo coloro fra essi che non assumono una residenza fissa e numerose sono le ordinanze che proteggono, invece, quelli fra loro che accettano di infeudarsi ed inoltre, mentre il decreto del 1609 (e le sue reiterazioni successive che ne dimostrano l'incompleta applicazione) contro i *Moriscos* prevede la pena di morte per i trasgressori, tale pena è esclusa per i Gitani.

Inoltre i Gitani non sono assoggettati all'azione dell'*Inquisizione* che, invece, si scaglia in modo particolarmente feroce contro i *Moriscos*.

Tutto ciò può apparire paradossale, perché i Gitani (se si esclude l'apporto critpico dei *Moriscos*) rappresentano *effettivamente* una *etnia*, la cui estraneità alla compagine iberica è di gran lunga maggiore di quella del settore sociale dei *Moriscos*.

Ma il paradosso è solo apparente, perché l'obiettivo delle misure prese va commisurato alla teoria, al concetto-chiave ed al sistema corrispondente

di cui si è parlato e rappresenta l'esempio più completo possibile dell'intreccio fra *etnicizzazione* e «pulizia etnica».

I Gitani, che già sono un'*etnia* ma non hanno collegamenti ideologici o politici con potenze nemiche (i Turchi) e con radici etnostoriche percepite come pericolose e «contaminanti» dal gruppo egemone iberocattolico, sono forzati a «normalizzarsi» solo attraverso la sedentarizzazione: una pretesa che li vede oggetto di simili politiche anche in molti casi moderni e che li accomuna al destino di molte altre comunità nomadi e semi-nomadi.

I *Moriscos*, che non sono un'*etnia* ma possono avere potenzialmente quei collegamenti e quelle radici etnostoriche di cui si è detto, vengono *resi etnia* e destinati ad essere esclusi dal territorio attraverso la morte o l'esilio.

Non a caso i secondi si nascondono fra i primi e danno vita fra l'altro al fenomeno culturale *flamenco* ed i cronisti registrano, d'altra parte, che i Gitani catturati dai corsari musulmani in Mediterraneo vengono di Norma liberati senza riscatto. A parte le conseguenze economiche e culturali catastrofiche per la Spagna di questa politica, ciò che interessa sottolineare è che, fino all'arrivo delle prime aliquote di immigrati maghrebini (e con la sola eccezione dell'uso dei *tercios*, i reparti coloniali marocchini, da parte di Franco nella Guerra Civile del 1936), nella Penisola Iberica si può parlare di *assenza della cultura a matrice morisca* e, dunque, di un apparente successo, sul piano puramente circoscritto all'obiettivo datosi, della politica avviata nei secoli XVI e XVII.

La «pulizia etnica» sembra aver pagato, sul piano strettamente ideologico, politico e religioso, prescindendo dal fatto che la cacciata di Ebrei, Musulmani, *Marranos* e *Moriscos* ha impoverito in tutti i campi la Penisola Iberica ed annullato gli effetti accumulativi delle risorse rapinate nel «Nuovo Mondo», che sono rapidamente fluite verso altri Paesi in cambio dei prodotti d'ogni tipo che Spagna e Portogallo non potevano realizzare.

Ma in realtà il bilancio va fatto sul lungo termine e sull'intera gamma della realtà.

In primo luogo, se si elimina da un territorio una *etnia* fabbricata anche attraverso tale eliminazione o una *etnia* effettiva, non si fa che rinviare ad un futuro più o meno lontano il ritorno di quel gruppo, fattosi o rimasto *etnia*, nello stesso territorio, con una coscienza del rapporto con quel territorio accresciuta ed un alto tasso di rivendicatività verso gli eredi dei loro oppressori.

Ciò vale per i Tutsi espulsi dal Rwanda nelle decadi passate, per gli Ebrei della Diaspora, per i Palestinesi nell'ultimo mezzo secolo, per le esperienze balcaniche, ecc.

Ciò sembra non valere ancora per gli eredi dei *Moriscos*, ma la coscienza del ruolo storico islamico in Andalusia cresce fra i Maghrebini, si fa strada in Convegni e dichiarazioni ufficiali di ambiti musulmani, innerva in parte anche le scelte di investimenti (e di creazioni di moschee) da parte saudita in quei luoghi, si traduce perfino in fenomeni puntiformi di re-islamizzazione di cittadini spagnoli nelle Alpujarras.

Tanto più si tarda a riconoscere il carattere oppressivo delle misure

del passato ed a mettere fine completamente alle loro conseguenze attuali, tanto maggiore si fa, nel tempo, la carica rivendicativa degli eredi degli esclusi o di chi, pur non essendo affatto fra loro, si identifica ideologicamente con loro. In questo senso la «pulizia etnica» e la sua indissolubile compagna, l'*etnicizzazione* sono «bombe a tempo» in seno alle società che non fanno completamente i conti con esse.

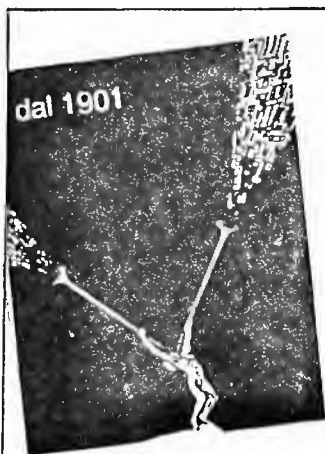
In secondo luogo, l'eliminazione da un territorio di una *etnia* o di ciò che viene trasformato in un'*etnia* porta un carico economico, sociale, umano (e di sofferenze) nei luoghi di accoglienza, ma diffonde anche, in tali luoghi, risorse umane, culturali, economiche, ideologiche e li arricchisce, a lunga scadenza, di apporti positivi e di opportunità di sincretismo, oltre ad esportare in tali luoghi ricordi carichi di nostalgia e di odio. Ad esempio, l'emigrazione forzata degli Ebrei della Penisola Iberica ha favorito lo sviluppo di Venezia e dell'Olana, quella dei *Moriscos* nei Paesi nordafricani ha sviluppato in quelle aree la cultura musicale, architettonica, medico-scientifica, quella degli Ebrei europei negli Stati Uniti a causa della politica hitleriana ha contribuito al progresso scientifico, tecnologico, culturale degli USA, quella dei Palestinesi nei Paesi Arabi ha sviluppato i settori scientifici ed economici di alcuni di tali Paesi, ecc.

Quando i Paesi di accoglienza si trovano o possono venire a trovarsi in futuro in posizione conflittuale con il Paese espulsore, la conseguenza è di rafforzare le potenzialità di tali Paesi nei confronti del secondo, in caso di conflitto. Si pensi al ruolo avuto da Enrico Fermi nella elaborazione dell'arma atomica negli Stati Uniti, a quello avuto dai *Moriscos* e dai loro discendenti nella controffensiva islamica nel Mediterraneo dopo la sconfitta di Lepanto, a quello avuto dagli esuli ebrei in Olana nella lotta contro gli Iberocattolici, a quello degli esuli Tutsi in Uganda in appoggio a Museveni. Anche in questo caso la «pulizia etnica» è sempre una forma non solo di impoverimento della propria società e di limitazione dei diritti e delle opportunità degli stessi appartenenti al gruppo artificialmente compattato, ma anche una modalità che recide legami potenzialmente fecondi con parti rilevanti delle proprie radici, che debbono essere negate. Ciò avviene tanto più quanto maggiore è l'artificialità della definizione etnica perché in questo caso il processo di *etnicizzazione* necessita di una radicale rimozione di una parte significativa di tali radici e di una altrettanto radicale falsificazione della propria storia. È quanto è accaduto con le mistificazioni storiche croate e sioniste ed era avvenuto molti secoli fa nella Penisola Iberica ed in Sicilia, dove si era addirittura incistato nel folklore (attraverso i cartelloni dei cantastorie e, più tardi, le decorazioni dei carretti ed il *Teatro dei Pupi*) il falso storico della *Chanson de Roland*. Altrettanto importante è il livello di cripticità di cui le vittime predestinate e non individuate della «pulizia etnica» hanno potuto e/o saputo reagire (tanto più quando la loro *etnicizzazione* inefficiente non ha consentito la loro scoperta) a tale strategia. Se tale livello è alto (come nel caso dei *Moriscos*), l'operazione di rimozione e falsificazione è sempre incompleta anche se si estende l'amputazione ad aree significative delle radici di una società. In ogni caso, rimozione e falsificazione indeboliscono la società che non vi pone rimedio

e d'altronde la realtà mondiale talora obbliga a fare i conti con tali questioni o a lasciarsi marginalizzare dalle opportunità di crescita. Si pensi a quanto poco la Sicilia utilizzi a fini turistici le sue radici islamo-mediterranee ed a quanto invece l'Andalusia (con risultati eccezionalmente positivi) basi parte rilevante della sua offerta museale, artigianale, gastronomica, folklorica, culturale ai turisti su quelle radici islamiche pure negate e represses per quattro secoli. Anche in questo caso, perciò, il risultato a lungo termine di una «pulizia etnica» con cui non si vogliono fare i conti può rivelarsi catastrofico per gli stessi eredi dei gruppi egemoni che l'hanno condotta.

In conclusione, la «pulizia etnica» è catastrofe per tutti, vittime e carnefici: un orrendo gioco dove a breve o lungo termine tutti sono perdenti, salvo la morte.

SILVIO MARCONI



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.
Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

INTERVENTI

Cartolina dalla provincia ovvero lungo la circonvallazione interna di Piacenza

Dalla stazione ferroviaria al ponte di Po

La circonvallazione interna di Piacenza parte dalla stazione ferroviaria. La stazione dalla quale sono partito anch'io mille volte per andare a Milano. È una stazione piccola, di provincia, con davanti una grande aiuola e, in mezzo, una fontana quadrata e piatta; oltre le banchine dei binari il nulla, solo le ciminiere dell'ENEL e la nebbia grigia che arriva dal Po e passa tra i piloni bianchi dell'autostrada senza far rumore. Sulla destra della stazione la circonvallazione inizia il suo percorso. Ci sono subito due posteggi per le auto dei viaggiatori: uno gratuito e uno a pagamento. Fino a qualche mese fa, entrando in uno di questi, si vedevano ancora, oltre una rete metallica, le carrozze spezzate del pendolino deragliato il 12 gennaio 1997, ricoperte da teli grigio chiaro e allineate in ordine su di un binario morto. Quando è successo quell'incidente l'Italia dei *media* è venuta alla stazione di Piacenza. Così anche i cartelli rettangolari blu bordati di bianco che indicano PIACENZA, i piloni dell'autostrada e la nebbia che ci passa in mezzo sono diventati famosi.

Ci saranno circa trecento metri e poi si arriva al semaforo del ponte di Po. Chi gira a destra e imbocca il ponte sta per passare anche un confine. Per i piacentini non è un confine solo amministrativo o geografico: inizia la provincia di Lodi, prima era quella di Milano. È un confine dell'anima, è un taglio netto, è un lasciare indietro, ogni volta che si passa, parte di se stessi. Da qualche anno hanno costruito un grande supermercato sulla sponda lombarda del Po dove anche i piacentini vanno molto spesso per risparmiare sulla spesa. Così è aumentata la frequenza dei passaggi sul ponte e i toni della emozione sono andati via via sfumandosi.

Prima del ponte si può prendere una vecchia scalinata con ringhiera in ferro che porta sotto al ponte stesso. Questo è un posto abbastanza magico. C'è un passaggio a livello per i treni che fanno manovra, una trattoria dove si mangia il pesce fritto e più avanti, appena prima di arrivare sull'argine del fiume, una *piccola-leggera-strada-curva* sotto le *gigantesche-pesanti-travi-in ferro nero* del ponte ferroviario di Po. Nei paraggi sono state girate scene del film di Marco Bellocchio: *I pugni in tasca* che ha anticipato il '68, lì si sono radunati trenta anni dopo i leghisti per salutare la barca di Bossi diretta a Venezia; che poi non è passata perché quel giorno il fiume non era proprio navigabile.

Il Torrione Fodesta che ospita gli extracomunitari si trova proprio alle spalle di questi luoghi. Pare ci sia stato un solo testimone oculare dell'incidente del pendolino. Ahmed Laaziz, marocchino di 26 anni, falegname a Borgotaro (PR) si trovava da quelle parti a far visita al fratello che viveva in una roulotte sotto il ponte dell'autostrada (il viadotto che collega la Piacenza-Torino a Le Mose) vicino alla traiettoria del pesce fritto. Ahmed era uscito dalla roulotte per sgranchirsi le gambe e ha visto il treno alle ore 13.35 sbucare dalla nebbia a gran velocità e deragliare. Si è diretto immediatamente verso il luogo dell'incidente dove ha assistito a scene terrificanti di corpi squarciati e poi è fuggito in preda allo spavento.

Dal ponte di Po a barriera Torino

Dopo il semaforo del ponte di Po si succedono: G. Parietti Concessionario FIAT, *Sistema Usato Sicuro*; Ministero delle Finanze, Dipartimento del Territorio, Sezione staccata dei servizi demaniali di Piacenza, Compendio demaniale *Bastione San Sisto*, divieto di accesso (divieto di sosta); Gas auto; Shell, «Un nuovo mondo di regali in premio per te». Questo è un tratto della circonvallazione, dove è sempre stato facile trovare prostitute e venditori abusivi di arance. In estate c'era anche un anguriaro ma poi è scomparso. Oggi a Piacenza non si trova un anguriaro neanche a pagarlo un milione di lire. Sono peggio delle lucciole.

Sulla destra della circonvallazione si stende un grande cimitero di carcasse d'auto. I loro fantasmi aleggiavano nell'aria e si confondono con la nebbia che viene dal Po, sempre molto vicino. Seguono di lì a poco il secondo e il terzo passaggio a livello per i treni che vanno e vengono da ovest (direzione triangolo industriale) e tra i due passaggi si trova la costruzione del tiro a segno e un gruppo di case popolari ben risistemate. Dall'altra parte della circonvallazione le vecchie mura della città stanno a guardare il traffico, sempre zitte.

La zona dell'incrocio tra Via XXI Aprile e Via Campagna è il luogo della devianza, della pazzia, della disperazione. Gli extracomunitari e gli zingari si affollano più che altrove per chiedere la carità o lavarti i vetri della macchina. A ridosso della chiesa di Santa Maria di Campagna c'è Villa Speranza che ospita il servizio di salute mentale dalla Azienda Unità Sanitaria Locale. In Via Campagna è stato scovato un appartamento che fungeva da base operativa per le BR e dove nel 1974 hanno vissuto in incognito anche Curcio e la moglie Cogol. Dell'incrocio tra Via XXI Aprile e Via Campagna, scrive la poetessa Bruna Milani: «Per quanto scorra il traffico o si infittiscano le auto se si fa rosso il semaforo in fondo a via Campagna, lì si ha l'impressione di essere soli, avvolti da uno sguardo circolare malinconico e pieno di tenerezza. Al di là di tutti i rumori, di tutte le voci, c'è come sospeso nell'aria il silenzio meditabondo di chi aspetta dagli altri o da sé una risposta» (Sogno radente, *Città in controluce*, n. 7, 1999).

Da barriera Torino alla Madonna della Bomba

La circonvallazione dopo barriera Torino lambisce un ex-campo da calcio: è il campo di Via Morigi. Quando ci giocavo al pallone, il campo di Via Morigi era quasi all'estrema periferia della città. Era un campo un poco bislacco, spelacchiato dove le partite erano spesso improvvisate e molti che erano lì per caso giocavano anche con gli abiti normali, i mocassini e i calzoni lunghi rimboccati, come solitamente giocano i preti. Oggi, in seguito alla più classica delle evoluzioni demografiche, quel campo, circondato da piccoli condomini, è area di ritrovo per gli anziani che all'imbrunire in estate vi sistemano tavoli e sedie per poter giocare a carte.

Dopo il campo di Via Morigi la circonvallazione curva leggermente a sinistra e prende il nome di Via XXIV Maggio. Da un lato la strada è costeggiata da erbacce incolte, da un binario ancora oggi percorso da qualche vagone merce e dal muro di cinta dell'Arsenale; dall'altro ci sono la sede dell'Istituto Autonomo Case Popolari e la Camera del Lavoro dove in primavera è ancora possibile farsi compilare il 740 a modico prezzo. Pochi metri e si è in piazzale Genova. È difficile non trovare traffico a piazzale Genova perché si è molto vicini al centro della città, alle strade dei negozi.

La pista da pattinaggio, il campo giochi, il Palazzetto dello Sport, la Madonna della Bomba sono luoghi che lego istintivamente al Festival dell'Unità. Quando ero ragazzo, nella presenza del Festival dell'Unità sul Pubblico Passeggio ho sempre visto una piccola provocazione. Qualcosa di profano, che disturbava la sacralità della vita quotidiana, il bisogno di quiete delle famiglie borghesi che abitavano nei paraggi o andavano a spasso con le carrozzine dei neonati, l'innocenza dei giochi dei bambini viziati e grassoccelli (deliziosi da mangiare), i silenzi di meditazione che accompagnano le preghiere delle suore del convento, i ritmi lenti di crescita e morte dei platani. Ma forse sbagliavo e oggi è tutto cambiato. Fine anche dei comizi fascisti, come quello delle *Ceneri di Gramsci*, in Piazza Cavalli.

Dalla Madonna della Bomba alla stazione ferroviaria

Il cinema a luci rosse (grande capienza) sembra il figliolo blasfemo del monumento alla Lupa di piazzale Roma. La zona violentata dai camion è invasa dalla sporcizia, dalla polvere, da perenni calcinacci. Per il disgusto dei parmigiani che arrivano da lì e annusano acqua che odora di violetta per non sentire i tanfi. Nei pressi si trova anche una chiesa non bella ma a Natale ornata da fili di lampadine elettriche colorate che ricordano forme di religiosità meridionale, mentre alle spalle mesto e silenzioso si fa l'approdo dei convogli ferroviari.

La circonvallazione interna di Piacenza ritorna alla stazione ferroviaria. La stazione dove sono arrivato anch'io mille volte venendo da Milano.

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Sirio: prototipo di un disastro italiano.

Il 4 agosto 1906, in acque spagnole, nei pressi del *Capo Palos*, avvenne il naufragio del piroscafo «Sirio». La nave mercantile, appartenente alla compagnia di Navigazione Generale Italiana, era diretta in Argentina e per lo più trasportava passeggeri di terza classe. Salpata dal porto di Genova il giorno 3, era andata a urtare contro uno scoglio. In quella sventurata vicenda morirono circa trecento persone, nella maggior parte emigranti.

Sono passati più di novant'anni dal naufragio del piroscafo «Sirio». Quel disastro che riempì per alcuni giorni le colonne dei principali quotidiani italiani e in parte anche spagnoli, oggi risuona — e non potrebbe essere altrimenti — con accenti molto diversi e apparentemente lontani. Una nave, un piroscafo appunto, una giornata d'agosto, il mare piatto, le ben note isole *Hormigas*, il *Capo Palos*, sòno parole che sarebbero rimaste dentro un giornale di bordo né più né meno di tante altre centinaia scritte e lette innumerevoli volte se non ci fosse stato il caso, l'evento imprevedibile, la distrazione, a interrompere la rotta verso l'Argentina in ben altro modo.

La scelta di raccontare e studiare la vicenda del naufragio del piroscafo «Sirio» è stata determinata da una duplice intenzione: la prima era quella di fare riferimento, grazie alla consultazione di fonti originali, ai commenti, alle testimonianze, ai racconti dei principali testimoni della vicenda. L'argomento del «Sirio», un episodio seppur drammatico certamente secondario nell'età giolittiana, è stato impostato in modo tale da non perdere mai di vista il terreno storico su cui si svolgevano gli eventi. E qui siamo giunti alla seconda intenzione: il mio punto di partenza è stato scoprire se il naufragio del «Sirio» potesse essere considerato come un «prototipo di un disastro italiano». Questa ipotesi, all'inizio soltanto teorica, ha raggiunto pian piano l'aspetto concreto della realtà.

C'è in questa storia l'anticipo di altre storie, la prefazione di altri capitoli che saranno scritti magari decine di anni dopo. Venendo più vicino a noi pare precedere, e cito in disordine, altri eventi luttuosi: l'Andrea Doria, il crollo della diga del Vajont, gli incidenti ferroviari degli ultimi anni. I circa trecento morti dell'estate del 1906, quasi tutti emigranti verso le «lontane Americhe» si aggiungevano a una lista che aveva funestato le cronache della penisola negli ultimi anni dell'Ottocento e nei primi del nuovo secolo. Altri emigranti morti nelle miniere francesi, altri naufragi di piroscafi italiani, soldati morti nelle guerre coloniali.

Il paese, unificato da poco meno di mezzo secolo, aveva l'ansia di

percorrere e di adeguarsi alle strade che erano già state battute dalle altre nazioni europee. La Francia, l'Inghilterra sembravano modelli ai quali mirare, in uno sforzo di politica e di volontà che pareva necessario e irrinunciabile. Per questo, ai primi commenti che seguirono il disastro del «Sirio» — parole suscitate dall'umana pietà dettata dalla cronaca — seguirono ben presto altre riflessioni, altre congetture.

Apparve subito agli occhi dei più attenti che il disastro aveva in realtà un'origine vicina e lontana insieme: vicina quanto l'istituzione, appena pochi anni prima¹ di un'unica Compagnia di Navigazione direttamente sotto il controllo dello Stato, lontana se si paragonava la disciplina e l'efficienza degli equipaggi delle flotte europee ai quali l'Italia giolittiana in qualche modo sembrava ispirarsi.

L'accaduto venne riportato su tutti i giornali più o meno noti dell'epoca. Sembrava necessario specificare con ogni minimo particolare il racconto di quel tragico evento, come se la comprensione di cosa fosse successo esattamente potesse alleviare il dolore.

Il Sirio Catastrofe Italiana, Affonda un piroscafo della Navigazione Generale Italiana, Ricerche delle responsabilità nel naufragio del Sirio, questi alcuni dei titoli di prima pagina, dal «Corriere della Sera» all'«Avanti!», che dedicarono colonne e colonne alla disgrazia oltre che ai risvolti emotivi, sociali, politici che ne erano la conseguenza. La coscienza del paese apparve scossa profondamente: il «Sirio» aveva fatto salire a galla, non solo per la commozione che un evento simile aveva scatenato, ma anche per le immediate supposizioni, la rabbia e il rammarico da parte di coloro che tante volte si erano pronunciati in favore dei provvedimenti da prendere per la tutela e la sicurezza degli emigranti. Il «Sirio» sembrava essere non soltanto la rappresentazione di un dramma che faceva stringere il cuore a tutta l'Italia, era anche il riflesso obbiettivo dello stato di degrado di molte compagnie di navigazione addette al trasporto degli emigranti. Il naufragio simboleggiava la precarietà della povera gente abbandonata a se stessa, privata della tutela e della protezione di cui aveva bisogno. La nave si era inabissata nelle acque del mare e lentamente era scesa a riposare sulle alghe del fondo, con quella stessa leggerezza con cui gli organismi competenti avevano affrontato il problema della tutela degli emigranti. Così sostennero in molti. Ecco la correlazione messa in evidenza immediatamente dopo la tragedia da coloro che si facevano carico dei diritti dei più deboli. Un disastro, quello del «Sirio», che ebbe per protagonisti gli sprovveduti, gli ignoranti, i proletari di un paese che nel 1906 aveva una massa d'emigrazione sempre crescente.

Si poteva attribuire il naufragio, e molti lo fecero, alla stupidità cieca del caso, alla «violenza brutta della natura che possiede una forza insciente anche verso ciò che l'uomo ha costruito», con l'aiuto della tecnica e del progresso. Ma sembrava prendere il sopravvento sulla tesi della sven-

¹ Le sovvenzioni statali cominciarono con la legge del 1893. Su questo argomento cfr. Tomaso Gropallo, *Navi a vapore ed armamenti italiani*, Istituto Grafico Bertello, Cuneo, 1958.

tura del caso, l'idea di un errore umano non affatto casuale. L'interpretazione malinconica della patria colpita dalla sventura — sventura fortuita e non prevedibile che indeboliva la tenacia, la forza e la volontà necessarie a far nascere nei cantieri un altro e «più splendido fratello» del «Sirio», che continui «la tradizione marinara italiana» — appariva convincente se letta su un giornale come «La Marina mercantile Italiana»² incline a dare della marineria nazionale un'immagine soltanto positiva.

Ciò che accomunava tutta la stampa era la tenacia nella ricerca della verità. Questa sì che sembrava fondamentale. Così ecco i mille interrogativi sul perché la catastrofe fosse avvenuta e sul perché fosse stato insufficiente il salvataggio da parte dell'equipaggio di bordo e ancora sul perché fossero mancati i necessari controlli tecnici prima della partenza. Tutte domande alle quali non si davano risposte precise e definitive. Almeno fino a quando non iniziarono le inchieste e le perizie giudiziarie. L'iter della vicenda, infatti, verrà portato avanti per molti anni non senza contraddizioni ed ambiguità. Per quasi tutto il mese di agosto di quel lontano 1906, il detto di Goethe, citato da un giornalista, *Luce, gran luce, sempre!*, veniva condiviso dalla maggior parte dell'opinione pubblica.

La scena del tragico naufragio appariva su un disegno a colori della «Tribuna Illustrata»³: il «Sirio» immerso nelle onde del mare è rappresentato in modo verosimile, con gente disperata appesa alle cime e all'albero della nave, concentrata tutta a prua dato che la poppa è ormai sommersa dalle acque; in primo piano sono le scialuppe di salvataggio che portano in salvo alcuni passeggeri. Tra le onde del mare rimangono a galla solo in pochi, molti stanno affogando con le braccia tirate in su, nella ricerca di aiuto.

La gran parte delle persone che commentarono e seguirono l'iter del disastro non avevano mai tolto questa immagine dalla mente. Nella ricerca della verità, ognuno forniva le proprie ipotesi, con la speranza di non scrivere parole vane e di contribuire a fare chiarezza.

E la chiarezza non sarebbe dovuta tardare. Secondo il responso della prima inchiesta seguita dalla Capitaneria del porto di Genova, la responsabilità del naufragio era da addossare tutta al comandante della nave: Giuseppe Piccone. Questi, come ci dicevano le voci di molti marinai ed esperti della navigazione, era stato nell'arco della sua vita quel che si dice un lupo di mare. Famoso per aver diretto manovre indimenticabili, tra cui l'ultima nel porto di Genova proprio a bordo del «Sirio», rinomato per il suo valore morale e per la sua serietà, Piccone soffriva da molto tempo di crisi depressive. Una malattia alla vista gli aveva provocato gravi problemi all'occhio destro, ed era stata proprio questa la causa dell'erroneo rilevamento di *Capo Palos* che aveva portato la nave «Sirio» a urtare contro un enorme scoglio, visibilmente disegnato su qualsiasi cartina nautica dell'epoca.

Che il comandante Piccone non avesse «la testa a posto», che fosse

² «La Marina Mercantile», Anno IV n. 87, 10 Agosto 1906, Genova.

³ «Tribuna Illustrata», 10 Agosto, 1906.

«deperito nel fisico e nella mente» tanto da non basare la sua navigazione sulle opportune carte nautiche, sono tesi piuttosto verosimili. Proprio quando il «Sirio», oramai senza più difese, emetteva un suono rauco e lamentoso, come annuncio di una disgrazia, il vecchio comandante Piccone, preso dalla disperazione, tentava di togliersi la vita.

Era stato il primo ufficiale Tarantino a salvare il comandante pochi secondi prima che il piroscafo affondasse definitivamente, attimi in cui il terrore e la disperazione avevano dominato incontrastati a bordo del transatlantico «Sirio».

Nei successivi mesi trascorsi, chiuso nella casa di Genova, Giuseppe Piccone cadeva in una fortissima depressione che lo avrebbe logorato fino alla morte avvenuta il 26 aprile 1907. Non era trascorso nemmeno un anno dal naufragio.

Se, come aveva sostenuto la commissione della capitaneria di Porto di Genova, era Piccone che doveva rispondere degli eventuali errori di navigazione commessi la mattina del 4 agosto 1906, nessun commissario aveva accennato al fatto che la vera responsabile della morte di trecento persone era in realtà la compagnia di navigazione del «Sirio»: la Navigazione Generale Italiana. Era chiaro che da parte della commissione del porto di Genova sarebbe stato controproducente denunciare una delle più importanti compagnie di navigazione del tempo, anche perché parte della commissione di porto era composta proprio da azionisti e rappresentanti della NGI. C'è poi da ricordare di nuovo che uno dei maggiori rappresentanti della suddetta compagnia era proprio lo Stato: sovvenzionava annualmente la società con una cospicua somma di denaro pubblico.

Si comprende facilmente quante e quali contraddizioni si svilupperanno nel corso dello svolgimento delle indagini. Grandi interessi politici si aggrovigliavano dietro tutti quei buoni intenti che — apparentemente — lo Stato insieme ad alcuni dei suoi più importanti ministri, quali Tittoni e Mirabello, promettevano di portare avanti per chiudere «il caso» in nome della verità e della giustizia.

L'iter processuale, termitato il 10 aprile 1910, si svolgerà invece in modo piuttosto contorto e contraddittorio. Basti solo accennare al fatto che la NGI, colpevole per non aver rispettato alcune delle norme dei codici marittimi e della legislazione sull'emigrazione del 1901⁴, si limitava a distribuire tacitamente alle parti lese il risarcimento danni, per altro irrisorio.

Si avveravano pian piano parte delle aspettative della stampa che aveva previsto, prima ancora che cominciassero le inchieste, l'assoluzione della NGI.

⁴ La legge sull'emigrazione del 1901 aveva come suo primario intento quello di proteggere e tutelare l'emigrante attraverso l'intervento diretto dello Stato. Nasceva così il Commissariato dell'emigrazione, alle dipendenze del Ministero degli Esteri, che doveva avere un ruolo di assistenza e di controllo. Il Commissariato aveva, tra le altre cose, l'obbligo di collaudare le navi addette al servizio emigranti, di attuare, prima della partenza, gli opportuni controlli che si aggiungevano a quelli dell'autorità marittima.

Sull'emigrazione cfr. Z. CIUFFOLETTI, M. DEGL'INNOCENTI, *L'emigrazione italiana nella storia d'Italia*, Vallecchi, Firenze, 1979 e E. SORI, *L'emigrazione italiana dall'unità alla seconda guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna, 1979.

(...) Sarà ben trovato fuori qualunque battiremi espiatorio e ciò servirà a meraviglia a sottrarre la compagnia del «Sirio» all'obbligo di rinnovare il suo materiale, di riformare radicalmente i suoi servizi e di estendere e curare meglio il reclutamento e trattamento del suo personale. Perché queste riforme colpirebbero dritte alla borsa degli azionisti della società e la società ha mezzi troppo potenti ed influenze di prim'ordine nel mondo politico italiano per non arrivare a scongiurare l'infausto evento⁵.

È probabile che se la Compagnia fosse stata riconosciuta responsabile del disastro, il risvolto polemico che ne sarebbe seguito avrebbe superato di molto l'ambito ristretto dell'incidente per mare, investendo sicuramente i fragili organismi istituzionali che tentavano in qualche modo di far funzionare il paese. Quando ciò sembrò chiaro parve sicuramente più semplice e più utile, anche se meno giusto, spostare sugli uomini l'intera responsabilità del disastro. E a questo diede una mano l'imponderabile corso del destino. Le colpe dei due ufficiali — i primi ad essere reputati i responsabili del naufragio una volta avvenuta la morte del comandante Piccone — sarebbero risultate senz'altro di poco conto. Ma nello stesso tempo considerare responsabili di reato penale i due ufficiali, De Amazega e Tarantino, avrebbe distratto l'attenzione dalla compagnia di navigazione del «Sirio». E tutto si sarebbe risolto, così come accadde, senza che l'immagine della NGL subisse un tracollo, senza un vero responsabile. Quattro anni di processi non riuscirono a fornire una sentenza certa. Tutto rimase nel vago, nel possibile, nel detto e contraddetto. Nessun colpevole venne individuato e la vicenda «Sirio» veniva coperta con un velo silenzioso dopo che, trascorsi tanti anni, poche persone ancora ne restavano coinvolte.

Credo che il naufragio abbia messo in evidenza un aspetto molto importante: lo scoglio che squarciò la decrepita carena del transatlantico ferì gravemente tutto un sistema. Se non fosse stato per questo motivo, il disastro sarebbe da considerarsi come uno dei tanti tristissimi episodi della lotta dell'uomo contro la natura; e in tal caso non se ne sarebbe potuto parlare in modo speciale. Ma così non fu. Le vere responsabilità, quelle stesse che avrebbero fatto passare in seconda linea le colpe degli ufficiali e del comandante Piccone, riguardavano la criminosa indulgenza che la Compagnia aveva verso i collaudi delle proprie navi.

Se si fossero considerate in modo equo le conseguenze del naufragio, la società di navigazione non si sarebbe limitata soltanto a risarcire le parti lese, nel silenzio e nell'intimità di cause individuali lontane da qualsiasi eco pubblico.

Certamente sarebbe spettato allo Stato regolare l'azione delle società pubbliche con quei provvedimenti che, tutelando l'interesse generale del paese, tutelavano anche quello dell'ente che era chiamato a servirlo. Ecco che le responsabilità generali, chiamiamole così, avrebbero dovuto interes-

⁵ «L'Avanti!» 21 agosto 1906.

sare, oltre la Compagnia citata, anche il ministero della Marina e quello degli Esteri (che si occupava direttamente del problema emigratorio) e quindi avrebbero dovuto coinvolgere tutto l'apparato governativo.

Ma questo grande disastro sembrava dovesse essere dimenticato al più presto.

L'argomento del «Sirio», corollario di alcuni problemi generali dell'Italia da poco tempo unificata, non ha avuto così difficoltà a farsi parte armonica di un «tutto». I legami tra il naufragio e le diverse problematiche riguardanti la politica statale sull'emigrazione e sulla Marina mercantile, il problema della nascente «lotta di classe», lo spirito «nuovo» dei primi anni del Novecento, sono stati considerati nella mia ricerca, come fungessero da schermo su cui veniva proiettata costantemente la tragedia del «Sirio».

Dalla parte di giornali moderati e filogovernativi come il «Corriere della Sera», il disastro rappresentava la metafora della nuova politica dei sindacati sviluppatasi nella coscienza della «classe lavoratrice». A bordo del «Sirio» ci fu una completa inefficienza del personale di bordo che si esprime al meglio nella famosa massima «mors tua vita mea», commentava un giornalista del «Corriere della Sera». La maggior parte dei racconti dei superstiti avevano parlato di una mancanza assoluta di comandi e di rispetto per le regole marittime da parte dell'equipaggio.

Il «Sirio» diventava facilmente il simbolo di quella «tensione emotiva» che, ad esempio, andava assumendo sempre più lo scontro di classe. Sono abbastanza esplicative in proposito le parole di Luigi Barzini che scrisse:

(...) I marinai, diventando lavoratori del mare, iscritti alle Camere del Lavoro, si sono sentiti come gli operai di uno stabilimento industriale. Vi sono momenti in cui un equipaggio è come un'unità di combattimento alla guerra e deve essere vincolato da una disciplina di guerra e da una forza di volontà e da un sentimento di sacrificio che non possono venire dal nuovo concetto della lotta di classe. Ci vuole la fiducia nei capi, l'obbedienza al comando, l'affetto alla nave e l'amor proprio che ne deriva. (..) ⁶.

Secondo il giornalista dunque l'indisciplina dell'equipaggio del «Sirio», nel momento in cui la nave stava naufragando, era stata la causa della presa di coscienza della condizione di inferiorità in cui si sentivano i marinai rispetto ai loro superiori.

Pareva prolungarsi, nel viaggio per mare verso «le lontane Americhe» la distinzione tra passeggeri e gli ufficiali di bordo, tra i ricchi e i dipendenti, tra il paese povero ed emarginato e le classi rappresentanti, in un certo senso, dello Stato. I commenti di parte socialista miravano invece a denunciare il disastroso stato in cui si trovava la Marina mercantile italiana e a mettere in evidenza le contraddizioni del Commissariato dell'Emigrazio-

⁶ LUIGI BARZINI, *La tragedia di una nave*, «Corriere della Sera» 17 agosto 1906.

ne e del Registro italiano⁷. La «decrepita fragilità del piroscafo "Sirio", uno dei ruderi della famigerata Navigazione Generale Italiana» aveva dato i suoi risultati naufragando velocemente e togliendo la vita a molte persone. Il fatto che la maggior parte dei passeggeri fossero emigranti, fu un altro elemento che andava a favore della tesi che i «pochi negrieri d'Italia» passando al di sopra di tutti i dettami più elementari della civiltà, «calpestando ogni sentimento di giustizia e umanità, incettino con arti subdole, con inganni continui, carne umana per farne solo e puro oggetto di speculazione»⁸.

Il colpevole indiretto del naufragio pareva essere il governo, perché i suoi componenti politici erano legati a doppio filo con «i grossi capitalisti marittimi», dunque gli interessi dell'intera nazione si riducevano agli interessi di una classe privilegiata, che nella nazione dominava governanti e governati.

Il paese ne usciva fuori come una vittima del «capitalismo prepotente». Il naufragio coinvolgeva al suo interno anche il caldo dibattito sull'emigrazione: confronto sempre aperto a nuove interpretazioni, tale era la «precarietà» del tema. L'immagine della legislazione sociale vigente ne usciva naturalmente contraddittoria. Sembrava che alcune delle mansioni di competenza del Commissariato dell'emigrazione avessero avuto difficoltà o a essere applicate o, laddove lo fossero state, a essere risolutive ed efficaci. Come sostenne l'ingegnere navale Frank Bonasi, il transatlantico «Sirio» non avrebbe dovuto avere l'autorizzazione a navigare: il piroscafo mancava di doppio fondo continuo e di una paratia stagna, nonché del giusto numero di scialuppe di salvataggio richiesto dal codice marittimo. Tutti elementi indispensabili affinché un piroscafo avesse quelle garanzie considerate necessarie per la tutela dell'emigrante dalla legge del 1901.

E chi avrebbe dovuto rispondere delle condizioni tecnico-nautiche del «Sirio» erano i due enti preposti al collaudo: il Registro italiano ed il Commissariato dell'emigrazione.

Senza entrare nei dettagli della normativa del 1901, dirò soltanto che in essa vi erano, probabilmente, alcune contraddizioni legate alla difficoltà di affrontare un tema così arduo com'era quello dell'emigrazione: un problema ricco di molteplici aspetti e capace di coinvolgere diverse tematiche che apparivano, ognuna, di estrema importanza. Probabilmente, la legge sull'emigrazione del 1901 era stata un buon esempio di «assistenzialismo sociale», ma non era riuscita a garantire il funzionamento di ogni organo preposto al controllo e alla tutela dell'emigrante.

Intorno al «Sirio» si intravedeva nella penombra l'evolversi di quelle che possono dirsi le caratteristiche storiche dell'età giolittiana: lo sviluppo economico e sociale, lo slancio industriale dell'Italia del nord, il movimen-

⁷ Questo istituto privato aveva il compito di attuare dei controlli sulle navi mercantili per stabilirne l'idoneità tecnica e garantire dunque una sicura navigazione.

Nel caso del Sirio, il Registro aveva ritenuto il piroscafo «sicuro e solido». Si venne a sapere dopo il naufragio che a bordo della nave mancavano alcuni importanti elementi tecnici.

⁸ «I Lavoratori del Mare» *I delitti del capitalismo*, 15 agosto 1906.

to operaio e con esso lo svilupparsi della lotta di classe e l'intenzione stessa della prassi del governo di inserire il movimento operaio nel sistema politico esistente⁹. Attraverso lo svilupparsi dei risvolti emotivi e politici che seguirono al disastro, si aggiungeva un'altra testimonianza di come il giolittismo non avesse determinato la formazione di «uno stabile blocco di forze sociali»¹⁰. Persisteva infatti la lotta tra la borghesia da un lato e il proletariato dall'altro. Il progressismo liberale sembrava frenato dal carattere «clientelare della maggioranza parlamentare» che, come sostiene Giorgio Candeloro, esprimeva in larga misura gli interessi della borghesia industriale. In questa situazione l'emigrazione funzionò quasi come una «valvola di sicurezza», come una necessità, per riequilibrare il rapporto sproporzionato tra Nord e Sud, per sanare le problematiche della questione meridionale.

Nel ripercorrere momento per momento lo spazio di tempo trascorso sul piroscafo «Sirio», una volta avvenuto il fatale urto contro lo scoglio, mi sono servita a volte dell'uso del racconto. In altri termini, usando le parole di Paul Ricoeur, per trasformare gli eventi in storia, in unità, per dare «forma» a ciò che altrimenti sarebbe rimasto «informe», per far sì, infine, che il naufragio assumesse il carattere di una totalità di fatti significanti, ho usato la «configurazione narrativa»¹¹. L'uso della narrativa mi ha dato modo di creare dei legami causali che altrimenti sarebbero rimasti nella pura «successione». Ed è stato grazie alle parole del libro *Sull'Oceano* di Edmondo De Amicis, che alcuni miei pensieri hanno trovato un riscontro soddisfacente.

In un viaggio su uno dei maggiori piroscafi di fine Ottocento, diretto in Argentina per una serie di conferenze, lo scrittore si volle rendere conto di quali fossero le condizioni in cui gli emigranti affrontavano i viaggi oltreoceano.

Da Torino De Amicis giunse a Genova. Salpò il 9 marzo 1884 alle diciassette a bordo del «Nord America», chiamato nel suo libro «Galileo». La descrizione del piroscafo era applicabile e non per un mero caso di somiglianza, anche a quella del «Sirio». I due transatlantici sembrano vicini, come lo potevano essere due uomini con la medesima sorte, con lo stesso destino. Sia per «l'aspetto esteriore» di tutte le navi mercantili ma in particolare per essere il «contenitore» di tanta povertà circoscritta in un unico luogo, il «Galileo» ed il «Sirio» mi sono apparsi la medesima cosa.

La nave come simbolo di miseria, come il luogo dove si accumulava tutta insieme la sorte di molta gente in cerca «di cibo e di guadagno», la nave, ancora, come il mezzo che portando lontano dalla sofferenza potesse essere l'emblema della salvezza.

⁹ Cfr. GIORGIO CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. II, *La crisi di fine secolo e l'età giolittiana*, Milano, 1986.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. PAUL RICOEUR, *Tempo e Racconto*, Roma, Jaca Book, 1993.

Il Galileo continuava ad insaccar miseria (...) lo spettacolo erano le terze classi, dove la maggior parte degli emigranti, presi dal mal di mare, giacevano alla rinfusa, buttati sulle panche, in atteggiamenti di malati o di morti, coi visi sudici e i capelli rabbuffati, in mezzo a un grande arruffo di coperte e di stracci. Si vedevano delle famiglie strette in gruppi compassionevoli, con quell'aria d'abbandono e di smarrimento che è propria della famiglia senza tetto... Delle donne pallide e scarmigliate si dirigevano verso le porte del dormitorio, barcollandosi e aggrappandosi qua e là... Pareva che la prima esperienza della vita inerte e disagiata del bastimento avesse smorzato in quasi tutti il coraggio e le speranze con cui erano partiti, e che in quella prostrazione d'animo succeduta all'agitazione della partenza, si fosse ridestato in essi il senso di tutti i dubbi, di tutte le noie e amarezze degli ultimi giorni della loro vita di casa, occupati nella vendita della vacche e di quel palmo di terra, in discussioni aspre con il padrone e col parroco, e in addii dolorosi¹².

In questa massa di persone tutte simili, riflesso di una vita comune di fatica, si inserivano, rompendo l'armonia dell'uguaglianza sociale, visi riposati che apparivano come stranieri, raccontava De Amicis.

Anche in mare, come sulla terra, veniva ribadita, anzi, sottolineata, se non altro per lo spazio limitato e circoscritto, quella divisione sociale e quella distanza emotiva, che imponeva ai poveri di dormire ammassati in cuccette strette e malsane, dove la vista del cielo diventava un'utopia. I ricchi venivano sistemati nei piani alti e lì invece la visuale era tutta aria, luce, mare.

Poteva accadere che la linea silenziosa ed aggraziata dei passeggeri di prima classe venisse disturbata dalle grida e dalle «bestemmie» degli emigranti, dalla voce alta delle madri che si erano perse i figli e gridavano i loro nomi.

Gli emigranti, «con la terra natia attaccata alle scarpe», rimanevano fedeli e concentrati solo sul mondo che si portavano dietro. Quasi tutti si trovavano su un piroscafo per la prima volta, eppure si muovevano «come avrebbero fatto di fronte all'uscio della loro stalla», diceva De Amicis.

Il transatlantico mercantile partiva con tutti i passeggeri a bordo, scivolando «pian piano nella mezza oscurità del porto», quasi furtivamente, come se portasse via un carico di carne umana rubata. In quel silenzio visualizzato dalla sorda onduosità del movimento della nave si intravedeva il senso collettivo della colpa della nazione che lasciava rapire i suoi uomini. La patria perdeva sulle navi come il «Galileo» ed il «Sirio», le famiglie e i villaggi interi dei monti, delle valli, delle pianure. La patria lasciava rapire i suoi uomini con «l'espressione della stirpe agreste» impressa sul volto verso terre lontane e sconosciute.

Chissà quante persone, tra passeggeri e familiari, si saranno chieste,

¹² E. DE AMICIS, *Sull'Oceano*, pp. 11-12.

alla partenza del piroscafo «Sirio» dal porto di Genova all'alba del 2 agosto 1906, se e quando quella nave sarebbe giunta a Buenos Aires. L'aspetto del «Sirio», infatti, doveva presentarsi agli occhi inesperti dei parenti sui moli, così straordinario e distante da suscitare più di un irragionevole dubbio. Dubbio mosso dall'ignoranza, dalla paura del mare, dal viaggio verso l'ignoto che, paradossalmente, era confermato dalla inadeguatezza strutturale del piroscafo ai viaggi oltreoceano. E' la condizione del disastro annunciato quella che forse molti presenti intuirono senza possedere alcuno strumento per prevenirlo.

Il naufragio del «Sirio» mi sembra diventare il prototipo di un disastro italiano, come dicevo all'inizio.

Si è riscontrato un atteggiamento forse profondamente italiano di «tanto rumore per nulla», di un «polverone» che partendo da un episodio assai triste come quello della sventurata sorte della gente, non fu in grado di dare risposte esaurienti.

L'ambiguità e le contraddizioni, l'impossibilità di scoprire la verità, resteranno un dato comune ad altre drammatiche vicende avvenute nel corso del Novecento, diventando, potremmo dire, quasi «un classico» della storia dei disastri italiani.

CHIARA BONDI

Migrazione femminile e lavoro domestico: un terreno da esplorare *

1. Introduzione

Quando, come avviene di frequente in Italia, una donna immigrata lavora come collaboratrice domestica fissa, la casa — sfera privata per definizione — diviene un luogo strategico dove si giocano equilibri delicati, in una interazione quotidiana e quasi intima tra classi, generi e razze diverse¹. «Una estranea perturbante compare *all'interno* di uno spazio domestico borghese. Ella non può essere tenuta a distanza». Così James Clifford commenta la poesia di W. C. Williams che apre un suo recente lavoro e che ruota intorno alla figura di Elsie, una domestica di origine contadina «con una goccia di sangue indiano»².

All'interno di uno spazio domestico in cui compare una *colf*, aspetti produttivi e riproduttivi si mescolano, mentre l'interazione tra classi, generi e razze diverse contribuisce alla costruzione delle identità e alla riproduzione delle ideologie e dei rapporti sociali tra gli stessi. Una analisi delle conseguenze della compresenza di diversi meccanismi di scambio all'interno dell'unità residenziale, delle diverse forme che tali meccanismi possono assumere, e della ridefinizione di ruoli lungo assi razziali e di genere che questa coresidenza comporta può infatti contribuire a mettere in luce se e in quali modi «la struttura del lavoro in casa... rinforzi relazioni di potere e di ineguaglianza all'interno di qualsiasi società»³. Il modo, o più plausibilmente i diversi modi in cui tale interazione si articola e in cui identità e differenze si costruiscono, è un terreno ancora in larga parte da esplorare. Mancano infatti studi approfonditi di tipo qualitativo su questa particolare relazione lavorativa.

Questo studio non pretende di proporsi come una rassegna bibliografica esauriente della letteratura sul lavoro domestico, né tanto meno di quella sull'immigrazione femminile in generale. Intende, piuttosto, evidenziare sinteticamente alcuni caratteri e limiti della letteratura sull'immigrazione femminile in primo luogo, e sul lavoro domestico retribuito poi, per poter

* Questo lavoro anticipa un volume, da me curato, sull'argomento.

¹ Uso nel testo il termine razza senza le virgolette intendendo con questo una entità biologicamente inesistente ma socialmente e politicamente significativa in quanto rimanda al processo di naturalizzazione di differenze socialmente costruite (Goldberg 1992).

² CLIFFORD 1993: 18.

³ COLEN, SANJEK 1990: 1.

fare emergere nell'ultima parte quegli aspetti di una situazione specifica — lavoro domestico retribuito svolto da donne immigrate — che è ancora necessario studiare.

2. La specificità delle migrazioni femminili

Sebbene l'immigrazione femminile verso i paesi del Nord Europa fosse già quantitativamente significativa intorno alla metà degli anni '60, la letteratura inglese e francese di quegli anni non affronta questo tema in modo specifico. Come rileva Morokvasic in una importante rassegna sul tema, fino alla metà degli anni '70 i lavoratori migranti sono rappresentati come una categoria omogenea di unità asessuate; altre volte, i risultati di ricerche compiute su campioni di immigrati maschi vengono considerati validi per gli immigrati in generale. In questi anni

«è difficile tracciare una distinzione netta tra la letteratura che esclude completamente le donne, e quella in cui esse sono menzionate unicamente come accessorie in un processo al quale non prendono realmente parte»⁴.

Morokvasic identifica inoltre alcuni stereotipi che tale letteratura costruisce, e che è qui importante menzionare brevemente perché peseranno a lungo nella costruzione dell'immagine della migrazione femminile. In primo luogo, «la donna migrante» diviene un tipo ideale, trattata come esponente rappresentativo di una categoria omogenea. Questo tipo ideale di donna migrante

«non parla la lingua del paese ospite; naturalmente non sa di solito né leggere né scrivere e, poiché non lavora, non possiede risorse proprie; soprattutto non ha alcuna possibilità reale di entrare in contatto con il mondo industrializzato in cui vive»⁵.

Il fatto che la donna migrante sia naturalmente analfabeta, ad esempio, si presenta come un'affermazione poco fondata, vista la scarsità di studi specifici in quel periodo. Nella citazione si trova un altro assunto scarsamente fondato: il fatto che le donne immigrate non lavorino. Due corollari importanti si accompagnano di frequente a questo assunto, espressi spesso in modo implicito. Da un lato, si presenta come ovvio il fatto che la donna immigrata non lavori nel paese ospite, perché si ritiene che non abbia mai lavorato prima. D'altro canto, il paese di immigrazione viene

⁴ MOROKVASIC 1983a: 15; cfr. a questo proposito Picciolini 1992; e Lodigiani 1994, per il ritardo con cui anche in Italia si è affrontato il tema della specificità dell'immigrazione femminile.

⁵ MINCES 1973, cit. in Morokvasic 1983a: 16.

a coincidere con i paesi industrializzati, implicando una origine necessariamente pre-capitalistica delle donne che emigrano.

Nella letteratura analizzata da Morokvasic, questi due presupposti ben descrivono quel certo approccio nel quale la dicotomia tradizione-modernità diviene il paradigma attraverso cui prefigurare la maggiore o minore possibilità di adattamento degli individui migranti nei paesi di immigrazione. E le donne immigrate finiscono sempre per appartenere al polo della tradizione: sia perché l'Occidente in generale viene fatto coincidere con la modernità, mentre i paesi non-occidentali divengono automaticamente sinonimo di arretratezza⁶; sia perché le donne in generale sono spesso presentate come le guardiane della tradizione, e la loro integrazione nella modernità percepita come «problematica»⁷. Spesso, nella letteratura che predomina fino alla metà degli anni '70, «i due fondamentali criteri di accesso alla modernità sono il lavoro e la contraccezione»⁸. E poiché le donne immigrate sono ritenute naturalmente improduttive e generalmente molto prolifiche, esse vengono collocate agli ultimi posti nella scala tradizione-modernità.

A partire dalla seconda metà degli anni '70, la letteratura sull'immigrazione comincia a spostare il fuoco sul grado di partecipazione lavorativa delle donne immigrate nel paese di accoglienza, riconoscendone la precedente invisibilità anche nella ricerca.

L'accento sulla partecipazione al lavoro delle immigrate consente di sostituire vecchi stereotipi di passività e dipendenza con nuove e più fondate evidenze: l'universo dell'immigrazione femminile diviene conseguentemente più complesso e frammentato, ma anche più vicino alla realtà. In primo luogo, alcuni studi dimostrano come la maggior parte delle donne immigrate avesse già un'esperienza lavorativa, o per via di una precedente immigrazione o anche perché impiegata nel paese di origine. Inoltre, già alla fine degli anni '70 appare evidente come il grado di partecipazione al lavoro delle donne immigrate in alcuni paesi del Nord Europa «fosse almeno il doppio di quella delle donne native»⁹. Infine, la critica agli studi precedenti segnala come questi confondessero il modo di arrivo di alcune donne immigrate (attraverso il ricongiungimento familiare) con le forme della loro permanenza. In realtà, sebbene molte donne migrassero come mogli, attuali o potenziali, questo non risultava automaticamente nella loro esclusione dal mercato del lavoro (e conseguente inclusione nella catego-

⁶ «Per la cultura della modernità — scrive Remotti — antropologia e cultura sono riservate agli "altri"... gli altri vivono perlopiù in angoli di mondo, sommersi dalle tradizioni locali» e la classificazione del mondo contemporaneo in base all'opposizione tradizionale/moderno vede il Terzo Mondo come rappresentante emblematico del primo polo; Remotti 1993: 16-17.

⁷ Tale percezione delle donne immigrate influenza poi negativamente anche la pratica delle politiche di accoglienza e dei programmi di formazione (Andizian, Streiff 1982). Per Maher, questo tipo di stereotipi finiscono per «legittimare la subordinazione dei presunti rappresentanti della società tradizionale, i contadini e le donne, a quelli che vengono indicati come gli elementi dinamici della società» (1989: 73).

⁸ MOROKVASIC 1983a: 17.

⁹ MOROKVASIC 1984: 887.

ria degli individui a carico)¹⁰. Appare cioè chiaro come la cosiddetta «migrazione sociale» per ricongiungimento familiare sia, il più delle volte, *anche* una migrazione economica¹¹.

In anni più recenti alcune studiose hanno cominciato a sottolineare come tanto le ricostruzioni dei percorsi migratori individuali e in un certo senso privati, quanto le analisi delle strutture politico-economiche e dei contesti sociali che determinano e danno forma ai percorsi migratori hanno offerto interessanti e diversi spunti nello studio delle migrazioni, che si dovrebbe tentare di mettere a confronto¹². Il campo delle variabili in gioco si è conseguentemente allargato, e gli studi più recenti tendono ad un maggior grado di integrazione dei diversi possibili livelli di analisi. Ad esempio, trattando la migrazione come un processo sessualmente selettivo, Morokvasic (1983b) dimostra come lo studio dell'immigrazione femminile debba prendere in considerazione fattori strutturali e forze sociali attive sia nel paese di immigrazione, sia in quello di origine. In un saggio successivo, l'autrice mette poi a fuoco quei fattori che sono *gender-specific* e che influenzano in modo particolare i modi femminili della migrazione. Il fatto che alcuni di questi siano di natura non-economica non significa che debbano essere visti come fatti privati o individuali, perché

«l'oppressione sessuale e la subordinazione sperimentata dalla donne in diverse parti del mondo non sono un fatto individuale, né dipendono da relazioni personali specifiche che riguardano solo alcuni individui in via eccezionale»¹³.

In linea con questa posizione, e riassumendo i terreni che è ancora necessario esplorare intorno all'immigrazione femminile, Tienda e Booth elencano:

«(1) il contesto culturale all'interno del quale vengono prese le decisioni...; (2) la situazione familiare e lavorativa delle donne, precedente l'immigrazione...; (3) l'interfaccia tra gli scambi economici e quelli non economici che riguardano le donne»¹⁴.

Si nota cioè, negli ultimi anni, il tentativo di bilanciare l'esame delle capacità di scelta individuali e dei percorsi personali, con l'analisi del contesto sociale all'interno del quale i primi prendono forma. In questa stessa direzione va, ad esempio, la raccolta di saggi curata da Buijs (1993) i quali,

¹⁰ Ad es., nel caso dell'immigrazione jamaicana in Gran Bretagna, Foner (1976) dimostra come proprio il ricongiungimento familiare renda le entrate del marito insufficienti a mantenere la propria famiglia nel paese di immigrazione, spingendo quindi le donne a cercare un impiego.

¹¹ Cfr. SHARMA 1986, cit. in Moore 1988: 94.

¹² Si veda, ad es., TIENDA, BOOTH 1991; VICARELLI 1992.

¹³ MOROKVASIC 1984: 899.

¹⁴ TIENDA, BOOTH 1991: 69. Alla relazione tra scambi economici e non-economici accennerò nuovamente nell'ultimo paragrafo.

pur avendo come obiettivo quello di fare emergere le esperienze specifiche di alcune donne migranti, inseriscono queste stesse in un contesto storico più ampio ed in mutamento. È dall'interazione tra i due livelli che scaturisce, per le donne, una progressiva e negoziabile ridefinizione di sé, che può a sua volta mutare nel tempo. Nuovi studi sull'Europa meridionale (Italia, Spagna, Grecia e Portogallo) hanno recentemente messo in luce come la presenza di una economia informale e di una «imperfetta transizione verso l'uguaglianza di genere», affiancate da una quasi assoluta mancanza di servizi statali di supporto alla famiglia, si traducano direttamente in una domanda di lavoro domestico a basso costo, svolto da donne immigrate¹⁵.

3. Serve e colf

«Probabilmente il motivo più importante per studiare il lavoro domestico risiede nella possibilità che questo offre di analizzare le interconnessioni tra genere, classe e razza»¹⁶. Sebbene occupi una posizione privilegiata come luogo di intersezione tra importanti assi di differenziazione sociale, questo particolare tipo di impiego è ancora poco studiato.

Da un lato, infatti, la natura stessa del lavoro domestico rende le donne immigrate che lo svolgono invisibili, e può quindi parzialmente spiegare la scarsità di studi sull'argomento. Ad esempio, almeno fino al 1976 in Italia, il 40% delle collaboratrici domestiche immigrate risultano impiegate senza limiti di orario; ancora nei primi anni '80 «il 69,4% delle lavoratrici di colore è occupato per oltre dieci ore al giorno»¹⁷. In queste condizioni, le collaboratrici domestiche risultavano quasi letteralmente invisibili a chi non facesse parte del nucleo familiare presso cui lavoravano.

D'altro canto, esiste una invisibilità sociologica che vale la pena articolare. La definizione ristretta del lavoro come scambio economico che ha luogo nella sfera pubblica ha portato a trascurare a lungo la sfera domestica, e a considerare quest'ultima come marginale e improduttiva. Poiché il lavoro femminile è spesso situato all'interno della sfera privata, non solo il lavoro domestico non retribuito non è stato riconosciuto come un vero lavoro ma, per estensione, anche alle attività produttive che si svolgono nella casa (o *household*, inteso come unità domestica/residenziale) è stata negata la qualifica di lavoro¹⁸. Ciò che ha poi un effetto circolare, poiché le donne vengono a loro volta «segregate in particolari occupazioni... definite dal fatto di avere alcune somiglianze strutturali con il loro ruolo familiare»¹⁹.

¹⁵ KING, ZONTINI 2000.

¹⁶ MOORE, 1988: 86. SULL'IMPORTANZA DEL TEMA PER GLI STUDI ANTROPOLOGICI SI VEDA TRANDBERG HANSEN 1991.

¹⁷ ARENA 1983: 184-185. Cfr. anche FOTI, ZARDOYA 1980.

¹⁸ GLENN 1992: 2; MOORE 1988: 86.

¹⁹ MOSER, YOUNG 1981: 57.

Per il fatto di essere una relazione anomala tra datore di lavoro e lavoratore, in quanto avviene nel luogo privato per eccellenza; per il fatto di essere strutturata lungo significative linee di distinzione sociale come il genere, la classe, e l'appartenenza razziale/etnica; ed infine per il fatto di contribuire alla riproduzione di relazioni che legittimano e riconfermano un ordine sociale asimmetrico, il lavoro domestico retribuito si rivela un terreno di analisi antropologica estremamente fertile. Non sorprende, quindi, la nuova attenzione che ha cominciato a ricevere negli ultimi anni proprio all'interno di questa prospettiva.

È soprattutto all'interno di una letteratura estremamente frammentata, storicamente e geograficamente disomogenea, che è possibile ricavare e riassumere alcuni tratti che sembrano riproporsi ovunque, così da apparire come inerenti alla relazione stessa tra datore di lavoro e collaboratore domestico.

Un primo tratto è quello che potremmo definire «la retorica della famiglia». In Sud Africa come nell'Inghilterra vittoriana o nello Zambia coloniale, i datori di lavoro tendevano a parlare dei propri servi e collaboratori domestici come di membri della famiglia, usando ad esempio per i servi maschi l'appellativo *boy*. La metafora della famiglia, e la riduzione del lavoratore a «ragazzo» indipendentemente dall'età dello stesso, permetteva l'equazione servi-figli che, a sua volta, poteva funzionare come dispositivo di legittimazione del controllo esercitato dal padrone sulla persona del servo (e della serva), nelle sue varie forme²⁰.

Un altro aspetto della relazione collaboratore domestico-datore di lavoro, spesso collegato a quello appena visto, è rappresentato infatti proprio dal controllo che il secondo esercita sul primo. Questo controllo va dalle punizioni corporali e le mutilazioni, frequenti nelle situazioni di totale o semi-schiavitù; all'accesso al corpo della serva da parte del padrone, con stupro o altre forme di *harassment*. Ma il controllo può anche estendersi oltre il corpo fisico del servo, quando il padrone tenta ad esempio di limitarne i movimenti nel tempo libero, o controllarne le amicizie²¹.

Infine, un ultimo tratto che sembra caratterizzare il rapporto datore di lavoro-collaboratore domestico (e più spesso quello tra servi e padroni) è il processo che potremmo chiamare di «depersonalizzazione», che viene paradossalmente a svilupparsi all'interno di una relazione altamente personalizzata. Per depersonalizzazione si intende qui la consuetudine di trattare il lavoratore come un oggetto in proprio possesso, o come un qualcosa di così irrilevante da divenire talvolta trasparente. Pratiche diffuse quali quella di assegnare un nome standard al domestico, volutamente ignorandone quello reale, esemplificano bene questo aspetto. Se si volesse tentare di spiegare quest'ultimo tratto, si dovrebbe far riferimento alle differenze di classe e razza che caratterizzano la relazione. La pratica di depersonalizzazione del servo può rappresentare, a mio parere, uno dei modi di rinfor-

²⁰ Cfr. per questo DAVIDOFF 1973; DAVIDOFF, HALL 1987.

²¹ DAVIDOFF, HALL 1987: 392. KATZMANN (1978) e JONES (1985) sottolineano inoltre le forme di controllo che i padroni esercitano sul linguaggio dei servi, o sui loro silenzi.

zare la natura gerarchica della relazione, in una situazione in cui proprio il rapporto di intimità sembra minacciarne i confini²².

La letteratura presa fin qui in esame ha permesso di enucleare, da contesti eterogenei per collocazione spaziale e temporale, alcuni caratteri del lavoro domestico che sembrano ripetersi proprio nonostante le diversità di contesto in cui hanno luogo. È possibile che tali caratteri (la retorica familiare, il controllo e la depersonalizzazione del servo o della serva) si ripresentino e sopravvivano attualmente in quei paesi in cui soprattutto le donne immigrate ricoprono il ruolo di collaboratrici domestiche fisse? Se sì, fino a che punto, e in quali forme?

Per quanto riguarda la situazione italiana, la letteratura che si occupa in modo specifico delle *colf* immigrate è ancora piuttosto scarsa (soprattutto a fronte del numero elevatissimo di donne immigrate che lavora come collaboratrice domestica, e della durata del fenomeno) e composta principalmente di articoli, brevi saggi, o addirittura meri accenni in testi sull'immigrazione in generale²³. Questa letteratura tende a sottolineare, tra gli aspetti negativi di questo tipo di lavoro, alcune forme di controllo e di abuso psicologico o sessuale della collaboratrice domestica, ed un certo isolamento che dipende dal fatto di vivere nel luogo dove si lavora, e dal dover rinunciare spesso ad una propria vita familiare²⁴. Esistono però, a mio parere, degli interrogativi importanti che sembrano specifici della condizione lavorativa e abitativa delle collaboratrici domestiche fisse e della relazione con il datore di lavoro ed altri individui appartenenti alla società ospite, che restano ancora non solo inesplorati, ma soprattutto inespressi. Nel paragrafo che segue tenterò allora di formularli in modo esplicito.

4. Continuità o differenze? Alcuni interrogativi da esplorare

Un aspetto che viene inevitabilmente sottolineato nella letteratura italiana sull'immigrazione femminile riguarda la coincidenza religiosa di datori di lavoro e *colf*: le collaboratrici domestiche sono quasi sempre cattoliche²⁵. La motivazione è nota, e dipende dall'iniziale intermediazione della Chiesa e di istituti religiosi, soprattutto di quelli con missioni in paesi

²² Bourdieu, ad esempio, afferma che solo coloro il cui status è ascritto possono permettersi di tenere un comportamento liberale con individui di status inferiore, senza temere di perdere il proprio (1988:104-105). Con premesse analoghe, Stoler (1992) descrive come la «naturalità» dei confini di classe, razza o genere debba essere necessariamente rinegoziata in situazioni di crisi.

²³ Per l'Italia cfr. Melchionda (1993), un repertorio bibliografico che contiene una sezione dedicata esclusivamente all'immigrazione femminile.

²⁴ Ciò traspare ad es. da molti racconti di donne raccolti in Matteucci 1991, ma è stato anche messo in luce da Pugliese in un articolo apparso su *Il Manifesto*, 14 nov. 1991; e da de Filippo 1994.

²⁵ Questo aspetto è sottolineato in: SALVINI 1980; ARENA 1983; FAVARO, TOGNETTI BORDOGNA 1990; QUIROZA 1990; MACIOTTI, PUGLIESE 1991; MELOTTI 1991; RAFFAELE 1992; VICARELLI 1992.

del «Terzo Mondo». Ma poiché né i dati numerici né le descrizioni qualitative sono mai neutre, il fatto di menzionare una tale identità religiosa senza analizzarne il significato può, a mio parere, comportare dei retroeffetti negativi. Da un lato, può implicitamente richiamare alla mente del lettore immagini stereotipate sulle donne di altre fedi religiose, ad esempio musulmane, quando questo non avviene in modo esplicito²⁶. Inoltre, sottolineare l'identità religiosa tra datore di lavoro e collaboratrice domestica può far passare in secondo piano quelle differenze che strutturano in modo asimmetrico la relazione tra i due. In questo primo caso, l'interrogativo da rendere in forma esplicita dovrebbe riguardare il peso di tale identità religiosa, a fronte di altre differenze (genere, razza/etnia, classe), che si risolvono in diversi poteri.

In secondo luogo, la letteratura italiana sulle collaboratrici domestiche fissa accentua spesso gli aspetti positivi della casa. Anche se si tratta di una casa d'altri, questa sarà senz'altro un luogo più sicuro che non la strada; inoltre, tale sistemazione permette di tagliare i costi del mantenimento permettendo un maggiore risparmio²⁷. Esistono però, accanto a queste considerazioni senza dubbio fondate, altri aspetti legati alla casa che andrebbero a mio parere esplorati. Da un lato, sarebbe infatti interessante capire come la diversa appartenenza di classe della famiglia in cui lavora una collaboratrice domestica influenzi la relazione tra i soggetti interessati, andando a modificare la stessa struttura familiare. Nel caso in cui la colf ha soprattutto la funzione di *status symbol*, inoltre, la relazione tra soggetti interessati potrebbe essere molto diversa da quella in cui la collaboratrice domestica libera la padrona di casa dalle incombenze domestiche, permettendole di lavorare «fuori»²⁸.

La coincidenza tra luogo abitativo e luogo di lavoro, inoltre, finisce inevitabilmente per risolversi in un controllo sulle scelte private delle donne immigrate, primo tra tutti limitandone fortemente il diritto alla scelta di avere dei figli. D'altro canto, sarebbe importante capire che tipo di protezione possa offrire la casa in quei casi in cui la collaboratrice domestica sia in una situazione di clandestinità, oppure a fronte della normativa che lega la collaboratrice domestica al primo datore di lavoro per un minimo di due anni²⁹. In questo ultimo caso, che tipo di protezione e sicurezza offre una casa che non si è liberi di lasciare, pena l'ingresso nella clandestinità?

Sul piano teorico, alcuni approcci antropologici all'analisi delle identità etniche e di genere sembrano offrire degli spunti interessanti, che potrebbero a mio parere essere utilmente impiegati per illuminare alcune zone ancora in ombra negli studi sulle colf immigrate in Italia. Ad esempio, nella sua analisi delle teorie dell'ineguaglianza Curtis (1986) afferma che

²⁶ Ad es., Arena scrive che alle donne musulmane non è permesso di lavorare perché «nell'Islam la donna è un essere inferiore», ARENA 1983: 130.

²⁷ Si veda: ARENA 1983; FAVARO 1990; MACIOTI, PUGLIESE 1991; MELOTTI 1991.

²⁸ Cfr. SACCONI 1983: 40-41; MACIOTI, PUGLIESE 1991: 57; CAMPANI 1993: 270; DE FILIPPO 1994.

²⁹ Ministero del Lavoro, circolare n. 156, 29.11.1991, cit. in Raffaele 1992: 206. Sul problema della coincidenza tra abitazione e lavoro cfr. Maher 1996.

i principi che regolano la distribuzione nella società non coincidono con quelli che regolano la ridistribuzione all'interno delle unità residenziali. Distinguendo i meccanismi distributivi di tipo economico che regolano le relazioni produttive da quelli non-economici che strutturano quelle riproduttive, Curtis evidenzia come una caratteristica principale dell'unità familiare/residenziale sia la presenza di interessi conflittuali tra i membri dell'unità stessa. Se però all'unità familiare viene ad aggiungersi un membro esterno, il paradigma proposto da Curtis si complica ulteriormente. La presenza di una colf fissa, ad esempio, comporta l'attivazione di meccanismi di scambio di tipo economico, all'interno di una unità redistributiva regolata, normalmente, da meccanismi diversi. Quella che agli occhi del datore di lavoro resta un'unità riproduttiva è, per la colf, un luogo di produzione di reddito.

Ma il paradigma di Curtis risulta ulteriormente complicato anche dal fatto che, nel caso discusso, il nuovo membro dell'unità residenziale è «un immigrato». Quale tipo di meccanismi strutturano una relazione che si svolge ancora all'interno di una unità residenziale, ma che si gioca tra individui che non appartengono né allo stesso nucleo familiare, né alla stessa cultura, razza o etnia? Come si ristrutturano le relazioni interpersonali e i ruoli individuali all'interno della famiglia e intorno a questo nuovo soggetto?

Come scrive Whitehead (1984), i processi distributivi e redistributivi sono sempre mediati dall'ideologia della famiglia che, a sua volta, costruisce individui diversi come soggetti che agiscono in modo differenziato³⁰. Ma tale ideologia varia, è noto, culturalmente. Ci si può allora chiedere che tipo di comunicazione si possa stabilire nella relazione tra datore (o datrice) di lavoro e collaboratrice domestica, se le rispettive culture di appartenenza assegnano significati diversi al ruolo riproduttivo. Un esempio interessante di questo problema è offerto da Eriksen (1991: 137), a proposito delle isole Mauritius, dove l'antropologo chiama in causa proprio le «differenze nella percezione dell'organizzazione domestica». L'autore afferma che «nella misura in cui esiste disaccordo sulle regole che costituiscono la relazione, i rispettivi giochi linguistici sono incommensurabili».

Che tipo di accordo (o disaccordo) esiste sulle regole che strutturano l'organizzazione domestica, tra colf immigrate e famiglie italiane? È forse in base a questo, cioè alla maggiore somiglianza di regole e percezioni della domesticità, che le famiglie italiane preferiscono i membri di alcuni gruppi nazionali piuttosto che altri?

Per quanto riguarda il contesto italiano, molto è ancora da studiare e, si potrebbe aggiungere vista la dimensione del fenomeno, molto è possibile studiare. Sembra allora indispensabile cominciare a dare una forma più nitida ad alcuni dei tanti aspetti, complessi ma ancora sfocati, che caratterizzano il lavoro domestico retribuito e che ho qui descritto. Alcune sollecitazioni che provengono da rami diversi della disciplina antropologica possono offrire strumenti nuovi per una migliore messa a fuoco del problema.

BARBARA SÓRGONI

³⁰ WHITEHEAD 1984: 187.

Bibliografia

- ANDIZIAN, S., STREIFF, J., 1982, «Transposition and Reinterpretations of the Traditional Female Role in an Immigration Situation», in UNESCO, *Living in Two Cultures*, Gower, Aldershot, pp. 307-316.
- ARENA, G., 1983, «Lavoro femminile ed immigrazione: dai paesi Afro-Asiatici a Roma», *Studi Emigrazione*, XX (70): 177-189.
- BUIJS, G., (a cura di), 1993, *Migrant Women. Crossing Boundaries and Changing Identities*, Berg Publishers, Oxford.
- BOURDIEU, P., 1988, *La parola e il potere*, Guida, Napoli.
- CAMPANI, G., 1993, «I reticoli sociali delle donne immigrate in Italia», in M. DELLE DONNE, U. MELOTTI, S. PETTILLI (a cura di), *Immigrazione in Europa: solidarietà e conflitto*, CEDISS, Roma, pp. 263-286.
- CLIFFORD, J., 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- COLEN, S., SANJEK, R., 1990, «At work in homes I: orientations», in R. SANJEK, S. COLEN (a cura di), *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, American Ethnological Society Monograph Series, 3, Washington, pp. 1-13.
- CURTIS, R. F., 1986, «Household and Family in Theory on Inequality», *American Sociological Review*, 51 (2): 168-183.
- DAVIDOFF, L., 1973, *The Best Circles. Society Etiquette and the Season*, Croom Helm, London.
- DAVIDOFF, L., HALL, C., 1987, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Routledge, London.
- DE FILIPPO, E., 1994, «Le lavoratrici "giorno e notte"», in G. VICARELLI (a cura di), *Le mani invisibili*, Ediesse, Roma, pp. 65-72.
- ERIKSEN, T. H., 1991, «The Cultural Contexts of Ethnic Differences», *Man*, 26: 127-144.
- FAVARO, G., 1990, «Le donne migranti tra continuità e mutamento» in D. DEMETRIO, et al. (a cura di), *Lontano da dove. La nuova immigrazione e le sue culture*, Angeli, Milano, pp. 159-177.
- FAVARO, G., TOGNETTI BORDOGNA, M., 1990, «Donne straniere a Milano: tipologie migratorie e uso dei servizi socio-sanitari», in G. COCCHI (a cura di), *Stranieri in Italia. Caratteri e tendenze dell'immigrazione dai paesi extracomunitari*, Misure, Bologna, pp. 481-492.
- FONER, N., 1976, «Male and Female: Jamaican Migrants in London», *Anthropological Quarterly*, 49: 28-35, n.s.
- FOTI, G., ZARDOYA, N. M., 1980, «Le colf in Italia provenienti dai paesi emergenti», Istituto Universitario Parificato «Maria SS. Assunta» Roma, Tesi di Diploma.
- GLENN, E. N., 1992, «From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labour», *Signs*, 18(1): 1-43.
- JONES, J., 1985, *Labour of Love, Labour of Sorrow. Black Women, Work and the Family from Slavery to the Present*, Basic Books, New York.
- KATZMANN, D., 1978, *Seven Days a Week. Women and Domestic Service in Industrializing America*, Oxford University Press, New York.
- KING, R., ZONTINI, E., 1999, «The role of gender in the South European immigration model», *Modern Italy*.
- LODIGIANI, R., 1994, «Donne migranti e reti informali», *Studi Emigrazione*, XXXI (115): 494-505.
- MACIOTI, M. I., PUGLIESE, E. 1991, *Gli immigrati in Italia*, Laterza, Roma.

- MAHER, V., 1989, *Il potere della complicità: conflitti e legami delle donne nordafricane*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- ID., 1996, «Immigration and Social Identities» in D. FORGACS, R. LUMELY (a cura di), *Italian Cultural Studies. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford & New York, pp. 160-177.
- MATTEUCCI, I. (a cura di), 1991, *In casa d'altri. Sedici immigrate filippine si raccontano*, Datanews, Roma.
- MELCHIONDA, U., 1993, *L'immigrazione straniera in Italia. Repertorio bibliografico*, Ed. Lavoro, ISCOS, Roma.
- MELOTTI, U., 1992, *L'immigrazione, una sfida per l'Europa*, Ed. Associate, Molise, Roma.
- MINCES, J., 1973, *Les travailleurs étrangers en France*, Seuil, Paris.
- MOORE, H., 1988, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge.
- MOROKVASIC, M., 1983a, «Women in Migration: Beyond the Reductionist Outlook», in A. PHIZACKLEA (a cura di) *One Way Ticket. Migration and Female Labour*, Routledge and Kegan Paul, London, pp. 13-31.
- MOROKVASIC, M., 1983b, «Why do Women Migrate? Towards an Understanding of the Sex-selectivity in the Migratory Movements of Labour», in *Studi Emigrazione*, XX (70): 132-141.
- MOROKVASIC, M., 1984, «Birds of Passage are also Women...», *International Migration Review*, 18 (4): 886-907.
- MOSER, C., YOUNG, K., 1981, «Women of the Working Poor», *IDS Publications*, 12 (3): 54-62.
- PICCIOLINI, A.M., 1992, «La donna migrante», in N. SERGI, F. CARCHEDI (a cura di), *L'immigrazione straniera in Italia. Il tempo dell'integrazione*, Ed. Lavoro, Roma, pp. 18-40.
- QUIROZA, M. E., 1991, «Colf latino-americane a Roma», in M.I. MACIOTI (a cura di), *Per una società multiculturale*, Liguori, Napoli, pp. 257-267.
- RAFFAELE, G., 1992, «LE IMMIGRATE EXTRACOMUNITARIE IN ITALIA», *Studi Emigrazione*, XXIX (106): 194-225.
- REMOTTI, F., 1993, «A ritroso, verso la modernità», *Etnoantropologia*, 1: 13-33.
- SACCONI, R., 1984, «Le Colf, queste sconosciute», *Politica ed Economia*, XV (1) 39-46.
- SALVINI, G., 1980, «Le colf estere in Italia», *Aggiornamenti sociali*, 5: 399-410.
- STOLER, A., 1992, «Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race and Morality in Colonial Asia», in M. DI LEONARDO (a cura di), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in Postmodern Era*, University of California Press, Berkeley, pp. 51-101.
- TIENDA, M., BOOTH, K., 1991, «Gender, Migration and Social Change», *International Sociology*, 6 (1): 51-72.
- TRANDBERG HANSEN, K., 1991, «Domestic Service. What's in it for Anthropology?», *Reviews in Anthropology*, 16: 47-62.
- VICARELLI, G., 1992, «I sentieri delle donne: immigrazioni femminili in Italia» *Università degli Studi di Ancona*, Ancona, dattiloscritto.
- WHITEHEAD, A., 1984, «Women and Men; Kinship and Property: Some General Issues», in R. HIRSCHON (a cura di), *Women and Property, Women as Property*, Croom Helm, London, pp. 176-192.

GIUBILEO E DINTORNI

Verso la fine del giubileo

Cosa rimane, a distanza di qualche settimana, della giornata mondiale della gioventù? Certamente, il ricordo di un grande evento, rimbalzato un po' ovunque nei media che gli hanno dato un' enorme copertura, enfatizzandolo. Certamente l'impressione di un personale trionfo del papa, che queste giornate ha voluto, che ha saputo avere un ruolo carismatico indubbio nei confronti dei giovani. E ancora, un successo dell'istituzione chiesa, la cui rete organizzativa di associazioni e parrocchie a livello internazionale ha funzionato in modo egregio. Un successo, ancora, del Comune di Roma: come Rutelli non ha mancato di far notare. Un successo su cui sta capitalizzando.

Ma al di là di queste evidenti componenti, cosa rimane ancora oggi da meglio comprendere? A mio parere, il perché i quotidiani abbiano tanto insistito sulle carenze dei laici. Sono stati infatti proprio i laici i grandi imputati: anche se di voci «laiche», in queste giornate, se ne sono sentite poche. Secondo Pasquale Borromeo, direttore generale della Radio Vaticana, i laici sarebbero rimasti spiazzati dall'evento. Tanto che, se intervengono, «chiudono il discorso con giudizi trancianti». Ne sembra convinto persino un laico come Stefano Rodotà, che il 21.8 dichiara, dalle colonne di Repubblica, che nei commenti dei laici si coglie smarrimento, cattiva coscienza, senso di essere impari rispetto a nuove sfide. Non solo: «La forza mediatica del Papa quasi atterrisce, e annichilisce i modesti spettacoli di comunicazione messi quotidianamente in piedi da mediocri attori della politica». Uno strano e improprio paragone: che senso ha mettere insieme un evento eccezionale preparato da anni (le giornate dedicate ai giovani nell'ambito della chiesa cattolica sono iniziate proprio a Roma nel 1985; il Giubileo ha visto una preparazione di tre anni, fatto mai avvenuto in precedenza) da una istituzione millenaria, presente su scala mondiale, profondamente radicata territorialmente, con la quotidianità partitica italiana? Il paragone semmai andrebbe fatto con altre grandi religioni mondiali. Ci si potrebbe così domandare se l'Islam sarebbe in grado di ipotizzare e gestire un raduno internazionale di giovani, nell'ambito di un momento peregrinale significativo, della stessa portata. La risposta immagino potrebbe essere positiva, se si pensa che ogni anno accorrono alla Mecca, nel grande pellegrinaggio, milioni di persone giunte da ogni parte del mondo. Un pellegrinaggio in cui scompaiono distinzioni di età e di provenienza, in cui contano la comunità, la fede e il rituale. Ci si potrebbe chiedere se il buddhismo sarebbe in grado di mobilitare tanti giovani. E non lo

si potrebbe escludere, se si pensa all'espansione recente del buddhismo anche in Occidente, all'entusiasmo che ovunque (con l'eccezione, è ovvio, della Cina) ha accolto il Dalai Lama nei suoi spostamenti degli ultimi anni. Eppure egli non è l'equivalente del papa nel cosmo buddhista, dove esistono molteplici correnti e diversi referenti spirituali. È così poco rilevante politicamente che può essere escluso da consessi internazionali che vedono la presenza di altri leader religiosi, come è recentemente accaduto con l'Onu. Non ha alle spalle banche tesoriere o giganti quali la Telecom, Tim, Fiat. La Banca d'Italia e la Banca di Roma, la Banca di Sicilia e la ABN-AMRO Bank, nata a suo tempo dalla fusione dei principali istituti bancari olandesi, non sarebbero forse interessate a questa sponsorizzazione. Eppure, anche il Dalai Lama sembra avere un forte potere di attrazione. Anche i pellegrinaggi induisti conoscono, in India, l'arrivo di milioni e milioni di persone: eppure manca un leader spirituale comunemente accettato, che abbia l'impatto del pontefice romano. Ma cosa c'entrano con le grandi religioni mondiali i circoscritti raduni dei politici, quelli della sinistra, che non è né una chiesa né certamente una millenaria istituzione internazionale? Nulla, mi sembra.

Ancora, mi pare sia rimasto, di queste giornate, da meglio comprendere, un certo animus anti sociologico, anti antropologico. Ma è noto, la cultura italiana è di derivazione crociana, le scienze sociali hanno sempre avuto una vita stentata, difficile. Anche tra gli intellettuali di sinistra. Basti ricordare l'intervento di Curzio Maltese (La Repubblica 18.8, *I giovani marziani sbarcati nella capitale*) che parla dell'indifferenza dei romani nei confronti dei giovani pellegrini, mentre in compenso i media avrebbero accolto l'invasione di massa «con entusiasmo e festose esplosioni di luoghi comuni sociologici, a volte affidati direttamente a VIP ...da Madonna a Naomi, nientedimeno». Né va meglio all'etnologia. Ci pensa il cattolico Avvenire, ove Vittorio Morero si occupa de *Il ritorno della pietà* (18.8). Il discorso spazia da Padre Pio a Fatima e alla Sindone: da guardare senza i «pregiudizi dei maitres à penser». Tre accadimenti che sembravano un tempo dominio riservato «agli etnologi, spesso viziati da preconcetti» (e sembra di vederli, i preconcetti intesi a viziare gli etnologi: peggio di una madre italiana). Oggi invece accorrono le masse, che sentono tutto ciò, dice L'Avvenire, molto vicino alla loro credenza e sensibilità. Devono essere, i componenti di queste masse, parenti stretti di coloro che erano riluttanti a passare da una improvvisata, ulteriore «porta santa» aperta per far defluire la fila in attesa: parenti stretti, se mons. Cesare Nosiglia, vescovo ausiliare di Roma, ha dovuto rassicurare gli astanti, spiegare che il senso del pellegrinaggio non è, non deve essere il passare dalla porta santa (in effetti, se il simbolismo della porta rinvia a Cristo, porta dei cieli, non è assurdo che venga chiusa?). E invece «quello di arrivare a pregare sulla tomba dell'Apostolo Pietro per la professione della fede, non tanto quello di attraversare la Porta Santa» (La Stampa, 18.8, *Assalto a S. Pietro: le Porte Sante diventano tre*).

Resta anche la querelle sui valori. Questi giovani, si è detto, credono nei valori: una credenza tipicamente giovanile, condivisa anche da chi non

cra a Roma in quei giorni, immagino. Emergeva già, anni addietro, dalle ragazze che chicdevano l'accesso all'esercito: credevano nei valori, volevano dare un loro contributo in casi di calamità naturali, di situazioni problematiche a livello internazionale (v. le missioni di pace). Ritenevano che l'esercito fosse un'istituzione in cui si dava spazio ai valori. Un discorso complesso, sempre presente, quello dei valori. Di quali valori si sarebbe comunque parlato, nelle giornate romane? Di cultura del pluralismo e di solidarietà. Di desiderio di pace. E, all'inverso, di indifferenza e egoismo, di noncuranza per l'ambiente, di scarsa attenzione per il prossimo come di peccati gravi. Si potrebbe dire: finalmente. Perché per decenni siamo stati abituati a una sottovalutazione, in ambito cattolico, dei problemi sociali, a una sopravvalutazione dei «peccati» connessi con la famiglia e la sfera sessuale.

Mi sembra che l'unica grande differenza con i giovani che non si professano cattolici sia qui: nell'idea di famiglia e di infedeltà. Qui la famiglia sembra essere vissuta come un valore in sé, un valore assoluto. L'infedeltà, concepita come un peccato grave. Nessun dubbio che la famiglia cattolica sia per questi giovani l'unica forma giusta di famiglia: è, questa sì, una evidente diversità e discrasia rispetto a chi sa che esistono più modelli di famiglia, che persone separate e divorziate possono aspirare a trovare nuovi equilibri senza per questo dover essere etichettate come peccatrici o immorali. Per il resto, la ricerca di felicità, dell'autenticità, la valutazione positiva della generosità, del rispetto, della attenzione verso gli altri, che caratterizzerebbero questi giovani (Cfr. Bia Sarasini, *Il Sole 24 Ore*, 18.8) mi sembrano presenti in larga parte del mondo giovanile nel suo insieme: il volontariato — bisognerebbe forse ricordarlo a Livia Turco — non è solo cattolico, l'impegno per i diritti delle minoranze vede i bistrattati laici (sociologi ed etnologi compresi) non da oggi in prima fila. Ma un ultimo valore sarebbe stato proposto dai papa-boys: l'ordine. Lo dice Orazio Petrosillo ne *Il Messaggero* del 21.8: una istanza già fatta propria dal card. Ruini, espressione dell'alto clero in quanto presidente della Conferenza Episcopale Italiana, oltre che Vicario di Roma. Ruini vuole un «Dialogo senza cedimenti», parla di controtendenza, si augura la fine della «incultura», del «tabù» riguardante la famiglia. Difende la popolazione italiana da accuse di intolleranza: gli italiani, dice, hanno alle spalle una tradizione di emigrazione, non sono preparati agli immigrati (a molti studiosi e operatori è sembrato e sembra che proprio la tradizione di emigrazione dovrebbe aiutare gli italiani a capire i problemi dei tanti che verso l'Italia oggi emigrano). «Bisogna però — conclude nella sua intervista a *La Stampa* del 18.8 (Ruini — *L'orgoglio della Chiesa* — «Dialogo senza cedimenti») — che il fenomeno migratorio sia meglio regolato. E più in generale (non mi riferisco assolutamente ai soli immigrati) che ci siano progressi sostanziali in materia di sicurezza. Altrimenti le reazioni nascono non da intolleranza ma da timore e da una legittima preoccupazione di autodifesa». Ordine quindi, e sicurezza: sono davvero lontani i tempi del generoso impegno di mons. Luigi Di Liegro.

Resta, di quei giorni, un'immagine di Roma multietnica, chiaramente

giovanile. Resta il ricordo di bandiere, canti, richiami. Anche se, secondo Sandro Veronesi (CdS, 18.8) si sarebbe trattato soprattutto di una «gioventù da primo mondo, esperta, organizzata, spietatamente occidentale».

Non ha visto, dice, i veri pellegrini. Solo «gioventù lieta e spensierata». Ma questo mi sembra logico: sono finiti i tempi dei faticosi pellegrinaggi individuali, che richiedevano centinaia, migliaia di chilometri a piedi. A Roma i giovani ne hanno fatti 10, in certi casi 20, avendo a disposizione 780 gazebo, distribuzione gratuita di acqua minerale, il conforto dei media, gli elogi del papa. Eppure, sono sembrati eroici, eccezionali. Oggi in realtà non conta il singolo pellegrinaggio. Oggi contano le associazioni, le parrocchie. Sono gli enti collettivi che gestiscono le giornate giubilari. È la Sodexho che garantisce «il più grande servizio di ristorazione mai effettuato» e ne ha in cambio una impagabile citazione papale. È l'acqua San Benedetto che è intervenuta con elargizioni, anche di tea e di integratori salini. È il Comune di Roma, che si è impegnato in vari modi, anche con Rutelli in veste di volontario.

È indubbio comunque che la figura dominante di queste giornate è stata quella del pontefice. Un papa anziano, malato, curvo, con le mani che tremano: ma capace di dire ai giovani: «Ho bisogno di voi»: una frase che deve aver avuto un fortissimo impatto sulla oblatività giovanile. «Metete fuoco in tutto il mondo», ha esortato. Un messaggio «incendiario», commenta Il Messaggero del 21 agosto. Che risente forse, nella metafora, delle ricorrenti vicende estive, delle notizie delle centinaia di ettari in fiamme un po' ovunque, in questa torrida fine agosto. È stato forse questo messaggio che ha prevalso sul desiderio, pure dichiarato, di confronto, di pluralismo, di solidarietà (i valori proclamati a Roma) nel riminese meeting ciellino in cui il ministro Umberto Veronesi, che proponeva una pacata riflessione sulla «clonazione» di cellule embrionali a fini terapeutici è stato interrotto, fischiato, al grido di: «la posizione della chiesa è contraria»? Che ha spinto ad una «revisione» dei fatti risorgimentali?

Resta, temo, di queste giornate, il fondato timore di una svolta autoritaria, del rafforzarsi di un quadro di certezze indiscusse e indiscutibili. Perché hanno dato e danno tanto fastidio, le analisi di quei pochi esponenti della sinistra (da ricordare tra questi l'editoriale di E. Scalfari del 20.8 — *I figli dei fiori trenta anni dopo* —, il pezzo di F. Gentiloni su Il Manifesto del 22.8 — *Oscurato Gesù*) che hanno tentato di riflettere su questo grande avvenimento, che hanno avanzato dubbi, riserve, timori rispetto al successo di piazza? Perché danno tanta noia sociologi ed etnologi? Perché ancora oggi per molti quello che il papa dice, quello che la chiesa insegna non deve essere oggetto di riflessione razionale. Le giornate mondiali della gioventù, espressione di emotività intensa, non devono essere sottoposte ad analisi sociali.

Del resto abbiamo vissuto il 3 settembre, con la beatificazione (non ancora la santificazione, come ha scritto, anticipando i tempi, Lucio Villari — *Pio IX Il Papa che disse no al moderno*, La Repubblica, 25.8) insieme di papa Mastai Ferretti, Pio IX, e di papa Roncalli, Giovanni XXIII. Due figure che solo Giulio Andreotti riesce a proporre come vicine. Pio IX

è stato infatti nemico del liberalismo, colui che lo ha condannato con il *Syllabus Errororum*. Che ha proclamato, nel 1854, il dogma dell'Immacolata Concezione: caro a molti cattolici, ma non necessariamente agli altri cristiani. È stato colui che, l'8 dicembre 1869, ha aperto il Concilio che ha sancito, con una non larga maggioranza, l'infallibilità pontificia. È anche, Pio IX, il papa che ha approvato il forzato allontanamento di un bambino ebreo — Edgardo Mortara, di Bologna — dalla sua famiglia (bambino forse già battezzato all'insaputa dei suoi), la sua educazione cattolica: e tuttora i discendenti lamentano questo atto di spaventosa prevaricazione. Ma si sa, chi ha in sé la certezza di essere nel giusto non ha dubbi sul proprio operato. Dubbi invece ne ha avuti Giovanni XXIII, un pontefice che, ascenso in tarda età al soglio pontificio, ha regnato cinque soli anni. Ma si è trattato di cinque anni che hanno cambiato il volto della chiesa: è lui che ha voluto il Concilio Vaticano II, da cui la revisione del dogma, la fine dell'isolamento della chiesa. È stato Giovanni XXIII che ha ripreso i contatti con la chiesa d'Inghilterra, che ha aperto quelli con la Russia e i paesi dell'Est Europa. Due figure che non hanno molto in comune, al di là dello status.

Eppure, l'attuale pontefice ne ha decretato, insieme, la beatificazione. È lo stesso papa che si è recato pellegrino in Terra Santa, che si è recato al Sinai, monte dell'Alleanza. Che ha rievocato Mosè sul monte Nebo e pregato in riva al Mar Morto, che ha celebrato la messa ad Anman e portato un messaggio di pace a Betlemme. Che ha parlato di dialogo e chiesto perdono per «gli atti di persecuzione e le manifestazioni di antisemitismo dirette contro gli Ebrei da cristiani in ogni tempo e in ogni luogo». È lo stesso pontefice che si è inginocchiato in preghiera e ha lasciato un messaggio al «muro del pianto» a Gerusalemme. Che ha compiuto quindi un notevole passo verso l'ebraismo, verso quelli che aveva definito come «fratelli maggiori della fede». Un patrimonio di dialogo che non ha avuto particolare spazio nelle giornate dei giovani a Roma, che rischia di fare un enorme passo indietro con le celebrazioni del 3 settembre.

Tardivo, il manifestarsi del disagio, del dissenso in merito: eppure, significativo, poiché non si è dato in altri casi. Qui invece sono intervenuti più volte i giornali (cfr. anche, ne L'Espresso del 7.9.2000, di Eugenio Scalfari, *Con Pio IX e Giovanni XXIII Karol Wojtyla beatifica se stesso*), dando notizia dei dubbi in merito di noti teologi come Hans Küng, come Edward Schillebeeckx, come Jon Sobrino, gesuita: che ha rimproverato la proposta di Pio IX come beato, da prendere quindi a modello, da imitare. In realtà, un pontefice assolutista e antisemita. Tardivo, il dibattito promosso dal TGI di Gad Lerner il 1° settembre, in cui il domenicano card. Ols, che aveva seguito l'iter per la beatificazione di Pio IX, ha dichiarato che si, trovava accettabile ed eventualmente da riproporre l'intervento che aveva strappato alla sua famiglia e alla sua fede il bambino Mortara: si trattava di avvicinarlo alla grazia. Troppo tardi, si diceva, perché ormai l'iter era giunto a conclusione, e il 3 settembre tra i cinque nuovi beati c'è stato anche Pio IX. Tuttavia non sono stati invano, ritengo, i dissensi, le perplessità in merito, le dichiarazioni del gesuita Giacomo Martina, noto

storico, che ha ammesso di avere, a suo tempo, sconsigliato questa beatificazione. Non è stata inutile la manifestazione tenutasi il 2 sera a Roma, davanti all'Arco di Giano, nei luoghi della morte, decretata dai tribunali pontifici, di Gaetano Monti e Giuseppe Tognetti, manifestazione voluta dalla associazione Giuditta Tavani Arquati: che si richiama a una giovane donna incinta, uccisa con altri familiari dagli zuavi pontifici, mentre si preparava l'arrivo di Garibaldi. Erano presenti intellettuali, uomini di spettacolo come il regista Luigi Magni, autore di vari film sul periodo di Pio IX, politici come l'ex sindaco di Roma Vetere e Marco Pannella. Hanno parlato in tanti, in quella occasione, uomini e donne, mazziniani ed esponenti della comunità ebraica. Presenti, tra gli oratori, il laico M. Scioscioli, presidente dell'Associazione mazziniana, il cattolico Giovanni Franzoni e Federico Coen, direttore di Lettera Internazionale. Perché si è trattato di una veglia che ha coinvolto insieme laici (c'era anche l'associazione «Libero Pensiero Giordano Bruno») e credenti, evangelici (era presente la Federazione delle Chiese Evangeliche), ebrei, cattolici. Una veglia che, nonostante le sue difficoltà organizzative (microfoni fischianti ecc.) ha avuto il merito di far emergere un dissenso che sembrava scomparso: e questo è vero anche con riguardo alla teologia cattolica. Ha preso le distanze da questa beatificazione la prestigiosa rivista cattolica Concilium (con il numero del Giugno 2000). Molto noti in altri tempi, i nomi di Küng, di Schillebeeckx, di tanti altri sono tornati, grazie a Pio IX, in primo piano, sono di nuovo presenti all'attenzione di laici e credenti. E non è poco, visto il lungo regno di questo pontefice, dal prestigio che Alberto Ronchey ha definito «imperioso» (*Se ancora è aperta una questione romana*, CdS, 2.9.2000). Eravamo forse persuasi che non esistesse più il dissenso, scomparso nella marea montante del volere papale. Ora, è certamente duro per dei laici dover assistere oggi alla «remissività dei poteri politici dinanzi a quelli confessionali», per riprendere un'espressione sempre di Ronchey. È stato certamente doloroso per molti sinceri credenti assistere alla beatificazione di un Pio IX (ma, e quella di José Maria Escriva de Balaguer?). In cambio, però, abbiamo compreso che non tutta la chiesa è un universo compatto, appiattito sulle linee della conservazione e della restaurazione.

Di fronte alla GMG Franco Ferrarotti si era chiesto come sarebbe avvenuto il passaggio da una «manifestazione inevitabilmente chiassosa» alla interiorità, al raccoglimento, alla «resa dei conti con se stessi». Si era interrogato sul messaggio papale ai giovani, sulla traduzione concreta di questo messaggio (Intervista di Antonio Giorgi a F. Ferrarotti, *L'Avvenire*, 18.8). Sviluppando quanto da lui accennato ci si potrebbe oggi utilmente chiedere se ha davvero utilizzato un «linguaggio nuovo», il pontefice, in questi mesi giubilari, o se non si sia trattato piuttosto di un cedimento alle tentazioni dei media, alla tentazione della piazza. In questi giorni che fanno seguito alla GMG, i segnali appaiono decisamente preoccupanti. Ratzinger docet.

MARIA I. MACIOTTI

CRONACHE E COMMENTI

In difesa di Adriano Olivetti

Nella sua pregevole collana di saggistica, l'Editore Laterza ha recentemente pubblicato un libro a più mani, che si potrà in seguito recensire, ma sul quale ritengo necessario intervenire a caldo a proposito del «saggio autobiografico» di Alessandro Pizzorno, che chiude il volume e che mi appare gravemente lesivo della figura e dell'immagine di Adriano Olivetti. Raccogliendo e fedelmente riportando pettegolezzi e barzellette di terz'ordine, Pizzorno, che evidentemente intrattiene un'idea piuttosto originale di gratitudine, offre una meticolosa «character assassination», come la chiamano gli anglosassoni, di Adriano Olivetti. A supporto cita anche il proprio diario di anni fa, ovviamente inedito, quale fonte accreditata, facendosi volenteroso ventriloquo di se stesso. Olivetti sarebbe colpevole di averlo a suo tempo assunto e lautamente compensato per dargli modo di studiare e capire «cos'è il lavoro», senza, naturalmente, lavorare, godendo, anzi, di quell'otium che all'aristocratico narciso appare come un diritto di nascita. Può destare legittima meraviglia che Adriano Olivetti abbia accettato sul suo libro-paga certi personaggi. Il fango generosamente lanciato contro la sua memoria si ritorce però e ricade sull'autore, dando consistenza al sospetto di meschina grettezza. Viene censurata oggi una supposta atmosfera curtense che allora da pettegolezzi, degni di maggiordomi frustrati, era in realtà costruita e fomentata.

Adriano Olivetti non era un «padrone» nel senso corrente di questa parola in Italia. Le sue dure critiche alla Confindustria di Angelo Costa basterebbero da sole a provarle. Ma di un padrone i servi hanno bisogno. Se non ce l'hanno, se lo inventano. Rosi dal rimorso e dal complesso di colpa per le generose remunerazioni, troppi intellettuali detti di sinistra si auto-assolvevano ricorrendo alla pavida mormorazione.

FRANCO FERRAROTTI

Mutilazioni genitali femminili: Convegni e dibattiti in una Roma multietnica

MGF è l'acronimo di mutilazioni genitali femminili, nome dato nel corso del III Congresso del Comitato Africano a tutte quelle pratiche tradizionali in cui l'apparato genitale della donna si asporta e/o subisce un'alterazione. A seconda dei paesi in cui si pratica assume nomi e pratiche diverse. In Italia il fenomeno è recente, emerso in concomitanza con la massiccia immigrazione degli ultimi anni. In questa direzione si inserisce il dibattito che ha portato a due recenti congressi nella città di Roma. Il primo si è tenuto il 17 maggio 2000 nella Facoltà di Sociologia, promosso dalla Società Italiana di Psichiatria Multiculturale e delle Migrazioni presieduta dal Prof. Sergio Mellina e la Cattedra di Istituzioni di Sociologia del Dipartimento di Sociologia, sotto l'alto Patrocinio del «Dipartimento delle Pari Opportunità» della Presidenza del Consiglio dei Ministri, dal titolo «Ci sono invarianze di genere nella multiculturalità della salute?»; il secondo dal titolo: «Mutilazioni dei genitali femminili. Conoscerle, prevenirle, curare chi le ha subite», organizzato dall'AIDOS (Associazione italiana donne per lo sviluppo) si è tenuto il 6 luglio.

*«Ci sono invarianze di genere nella multiculturalità della salute?»
17 MAGGIO 2000 (La Sapienza)*

Maria Immacolata Macioti ha introdotto il tema della MGF e dell'aspetto sociologico e psicologico delle donne costrette o non questa pratica in relazione soprattutto al nuovo fenomeno delle donne che immigrano sole, non più con la necessaria vicinanza di un uomo. Una pratica, quella delle MGF, ci dice la Macioti «...che troppo spesso si presenta come una pratica religiosa connessa con l'islamismo, laddove non è affatto basata sul Corano, tanto che molte donne islamiche di diversa provenienza la ignorano. Una pratica che a me sembra rinviare decisamente ad insicurezze maschili. Penetrata nel costume, è presente in Paesi in cui è espressamente vietata, esperita, (es. Nigeria, Ghana, Guinea Bissau, Egitto, Burkina Faso, ecc.) in forme meno gravi, anche in contesti ufficialmente cattolici o caratterizzati da religioni tradizionali». E in questa direzione va anche l'intervento della dott.ssa Vanna Berlincioni, che appunto fa notare come le mutilazioni femminili si imprimono nella memoria del soggetto decretando la sua appartenenza al gruppo sociale.

D'altronde l'Occidente rifugge e depreca questi costumi per le donne costrette a subirle, troppo spesso mostra incapacità a comprendere le difficoltà che queste donne sono forzate a vivere, strette nella spirale culturale di una mentalità maschile.

Omar Abdul Kadir, medico e collaboratore di ricerca dell'ISS (Firenze) si occupa da anni di MGF e vive da circa 7 anni in Svezia nell'ambito delle mutilazioni. Parla di una ricerca da lui condotta e dell'atroce «sfida» fatta fra le donne infibulate per chi ha il proprio organo genitale mutilato o non; per chi sia la donna meglio mutilata, donna che diviene come un punto di attrazione per gli uomini e non di deprecazione, come ha ben

spiegato Chiara Mellina. «Le ragazze che non sono state circoncidute, si ritiene che vogliono più sesso del normale e in questo senso rischiano più malattie»! Ha detto un primario del reparto di ginecologia del Cairo.

Il Prof. Lo Cascio prende in considerazione a sua volta le MGF come il prodotto di culture. E allora, come conciliare l'esigenza di valori universali, generali (l'insieme del genere umano) e il rispetto dei patrimoni culturali propri delle diverse società? Ma soprattutto come questo può avvenire di fronte a fenomeni come la MGF?

Va ricordato che le società umane sono vitali, esistono nel movimento e nel divenire. Dal lato dell'Occidentale si rischia sempre di essere intrusivi nel voler giudicare in maniera eurocentrica un fenomeno che non va gestito da estranei in modo direzionale. Per esempio, e per fortuna, è dall'Africa nera che si sollevano le prime voci ostili alla barbara escissione delle bambine. In terra islamica, altre voci coraggiose nella tradizione del grande Averroè, rimettono in causa la sharia e le sue pratiche crudeli — in particolare il disprezzo astioso per le donne. Certo, si tratta di processi lunghi e complessi, che devono vedere protagoniste essenzialmente le donne interessate. «Mutilazioni dei genitali femminili. Conoscerle, prevenirle, curare chi le ha subite» 6 luglio 2000 (AIDOS)

L'apertura dei lavori è stata a cura della Ministra per le Pari opportunità Katia Bellillo che ha introdotto l'argomento sottolineandone la gravità nei confronti delle giovani, bambine, in tenera età che subiscono un trattamento dannoso sia dal punto di vista fisico che psicologico. Ci informa che il ministero della Sanità, e in particolare con l'Istituto Superiore della Sanità sta procedendo ad un seminario di formazione per i medici che lavorano a contatto con donne mutilate. L'obiettivo è quello della sensibilizzazione dell'opinione pubblica e degli operatori sociali che lavorano in questo campo e, soprattutto, una giusta informazione culturale. Nel 1999, inoltre, è stata istituita una speciale Commissione interministeriale con l'obiettivo di «definire le linee essenziali del «Progetto contro le mutilazioni dei genitali femminili», presso il Ministero delle Pari Opportunità che all'epoca aveva come ministro la Prof.ssa Laura Balbo.

La Commissione presieduta da Vittoria Tola, relatrice anche nell'altro convegno di studi di cui si è detto, ha innanzitutto avviato un lavoro, necessario, di indagine per conoscere le dimensioni del fenomeno in Italia, attraverso le audizioni delle associazioni interessate, comprese quelle di donne immigrate, e attraverso una valutazione statistica delle prestazioni sanitarie per patologie connesse alle mutilazioni dei genitali fornite da immigrate dal servizio sanitario nazionale.

La Ministra ha poi chiuso il suo intervento dichiarando che, a suo parere, sarebbe opportuno punire severamente, con pene significative, chiunque provochi la mutilazione genitale femminile. A tal proposito, in materia legislativa è stata presentata una proposta di legge del deputato Pozza Tascia, in materia di «Prevenzione e repressione delle mutilazioni dei genitali femminili, nonché la formazione di una apposita campagna informativa». Una iniziativa che sembra a molti non sostenibile, in questi termini.

Infine, l'antropologa Carla Pasquinelli ha presentato una ricerca condotta in Italia, su un campione di alcune donne nigeriane e somale.

Secondo l'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità), per «Mutilazioni genitali femminili» s'intendono tutte quelle pratiche che comportano la rimozione parziale o totale, o altri interventi dannosi dei genitali femminili esterni, sia dovute a ragioni culturali che a motivi terapeutici.

L'origine della pratica sembra essere sconosciuta, anche se la storiografia in merito sembra risalire all'antico Egitto. Le motivazioni addotte sono le più svariate: fattori religiosi, culturali, igienici; l'onore personale, la fedeltà al marito, controllo sulla verginità e protezione da eventuali sortilegi della tradizione locale. Prevalentemente vengono praticate nei paesi del Medio oriente (i due Yemen, Arabia Saudita, Iraq, Giordania, Siria ed Algeria meridionale), nel Corno d'Africa (Somalia, Etiopia, Eritrea, Gibuti), nel Mozambico e in altri paesi del Nord e Centro Africa (Kenia, Nigeria, Mali, alto volta, Costa d'Avorio, Egitto, Sudan) nonché nelle comunità di immigrati presenti in Europa, Australia e USA. Attualmente si calcola che circa 134 milioni di persone nel mondo siano state sottoposte ad una delle diverse MGF (ci sono quattro pratiche diverse) e che circa 2 milioni di bambine all'anno corrono il rischio di subirla. In Italia, si è stimato che il rischio sia per circa 4-5.000 bambine.

Quello delle MGF è un problema scottante e sicuramente difficile da affrontare. Le MGF determinano nei paesi d'origine, spesso, la vita di relazione e di scambi su cui si basa l'organizzazione sociale. In Italia il fenomeno è uno dei tanti problemi che l'immigrazione si è portata dietro, mettendoci a contatto, bruscamente, con usanze di cui poco sappiamo e che vanno comunque studiate e affrontate. Mi sembra importante che venga affrontata questa tematica e che vengano tutelate le donne immigrate, e che insieme a loro si affronti l'inevitabile, lungo lavoro di tipo culturale per la risoluzione del fenomeno.

ALESSANDRA SANNELLA

Spunti e contrappunti

Sinistra di Palazzo o di salotto?

La benemerita rivista «Micromega», letteralmente fedele al suo titolo, spazia dai temi minimi ai massimi sistemi, dalla controversa esistenza di Dio alle miserie della politica italiana. Da ultimo (luglio 2000) sembra decisa a «processare» l'on. Massimo D'Alema — intento accettabile, che però sarebbe riuscito meno maramaldesco se messo in atto all'epoca in cui l'imputato era primo ministro. Ma il processo mira a colpire tutta la «sinistra di Palazzo», more pasoliniano, tenuto conto che fu Pier Paolo Pasolini a coniare l'infelice e fuorviante metafora del «Palazzo» per indicare il potere. Sorge un dubbio: forse, più che more pasoliniano, bisognerebbe

dire more italico, visto che l'Italia è anche la culla, fra l'altro, di emeriti legulei e azzecagarbugli. È probabile che troppo frettolosamente l'Italietta di giolittiana memoria sia stata data dal primo ministro in carica per liquidata e finita. Cadono i governi e cambiano i primi ministri, ma l'Italia dei «paglietta» è veramente immortale.

L'Italia del piacere

L'articolo-recensione in «La Repubblica» del 21 luglio scorso, dedicato da Simonetta Fiori al recente contributo del sociologo Aldo Bonomi su «l'Italia del piacere» mi ha profondamente interessato. Mi ha, anzi, chiamato in causa, se non altro per i lunghi anni di insegnamento nell'Università di Roma «La Sapienza». Non v'è dubbio, infatti, che il primato indiscusso, oggi, delle emozioni sul vincolo logico e rispetto alle capacità di sobrio ragionamento sospenda un interrogativo tutt'altro che irrilevante su tutte le strutture pedagogico-formative della società italiana ed europea. Non si tratta soltanto, mi permetto di ritenere, dei più o meno fortunati investimenti dei «mercanti dei desideri». Vi sono responsabilità più dirette e più gravi. Gli exploit della politica-spettacolo, per quanto assistiti e accreditati, come si dice dalle «più alte cariche dello Stato», non mi sembrano estranei ai fasti del neo-barocchismo festaiolo. Non è, del resto, cosa del tutto nuova, a parte naturalmente le meravigliose innovazioni tecnologiche cui sembra toccare il compito di trasmutare in paccottiglia di plastica l'eredità di un passato classico imponente. Già Max Weber, agli inizi del '900, temeva la «proletarizzazione dell'anima» come inevitabile risultato della spasmodica ricerca dell'emozione e del brivido a spese del ragionamento. È paradossale che, nel momento in cui la condizione proletaria ottocentesca viene meno e sembrano avviati a soluzione positiva i bisogni primari, si debba assistere ad una regressione psichica di massa tanto costosa quanto deprimente.

Razza e cultura

Nel «Corriere della Sera» del 17 luglio 2000 Ernesto Galli della Loggia svolge considerazioni che con modestia forse eccessiva ritiene essere poco più che una traccia. In realtà, egli si sofferma su un punto della questione veramente cruciale e dirimente, vale a dire sulla necessità di non confondere razza, o etnia, e cultura. Già il grande antropologo Claude Lévi-Strauss aveva a suo tempo rimproverato al connazionale Arthur de Gobineau di essere caduto in questa confusione e di non aver potuto quindi evitare di finire vittima del terrore della contaminazione da contatto, scorrendo in qualsiasi tipo di mescolanza o «mélange» la causa di decadenza d'un popolo tanto da riuscire l'anticipatore del Mito del secolo ventesimo di Alfred Rosenberg, se non il difensore avant la lettre dell'apartheid sudafricana

di infausta memoria. Rifiutando di confondere etnia e cultura, è possibile non solo auspicare, ma di fatto storicamente attuare l'ordinamento di nazioni aperte e, si perdoni il bisticcio, non-nazionalistiche, in grado di avviarsi verso la costituzione di comunità in cui varie culture possano, su un piede di reciproco rispetto, interagire nel quadro di valori costituzionali condivisi e convissuti.

Il recente contributo di Alberto Melucci, Culture in gioco - differenze per convivere (Il Saggiatore, Milano), è da questo punto di vista molto positivo in quanto sottolinea la forza delle differenze — una caratteristica fondamentale di quel crocevia di culture che è stata storicamente l'Europa. Mi piacerebbe ricordare anche il libro di Henry Louis Gates, Jr., Loose Canons (Harvard), in cui la coscienza della propria cultura non è più concepita in termini dogmatici ed esclusivi, ma si apre, anzi, alla comprensione delle altre culture. Identità e alterità sono infatti termini correlativi. Gli antichi Greci hanno avuto bisogno dei barbari per riconoscere se stessi.

Wagner e l'identità europea

Lo stimolante articolo di Enzo Siciliano su «Wagner e l'identità europea» («Repubblica», 27.VII.2000) solleva una questione degna di nota. Wagner non basta. L'identità europea rimanda necessariamente a un crocevia di culture che va ben al di là del romantico Anello di Nibelungo. Persino il Nietzsche del «Richard Wagner a Bayreuth», quello dell'infatuazione per Cosima Wagner a Tribschen, ne ha avuto una chiara premonizione quando si domanda che cosa sarà Wagner per il popolo che lo segue: «(egli sarà) qualcosa che non può essere per noi tutti, ossia il non veggente di un avvenire, ... bensì l'interprete che trasfigura un passato». Noi che veniamo un secolo dopo Nietzsche possiamo dire di più. Senza cadere nella vieta trappola della reductio ad Hitlerum, già criticata esaurientemente dal grande Leo Strauss assai prima di Nolte, ossia senza vedere dei protonazisti in ogni angolo, nessuno può aver dimenticato che Wagner stesso considerava la sua musica come l'espressione più pura dello spirito ariano e quindi, è lecito arguire, come la negazione radicale della vocazione e dell'identità pluriculturale dell'Europa.

In memoria di Fiorentino Sullo

Era un codice civile e penale ambulante. Poteva citare a memoria intere circolari della pubblica amministrazione, per lo più astruse, scritte in burocratese, lingua non ancora del tutto decifrata e, quanto a difficoltà, degna di gareggiare con l'etrusco. La sua parlata era rapidissima, come può esserlo quella di certi napoletani intelligenti. La sua apparenza fisica ingannava. Rotondo, ben pasciuto, suggeriva pace e tranquillità di intermi-

stabili sieste. Era invece un pingue dinamico, energico, attivo, con l'occhio fisso, immobile, di chi s'aspetta una risposta immediata non importa a quale domanda. È morto ai primi di luglio 2000, ormai dimenticato, sostituito a tutti gli effetti nel partito della Democrazia cristiana dal delfino Ciriaco De Mita. Parlare di serpe in seno è un eufemismo. I giornali lo ricordano come il ministro della pubblica istruzione che cambiò la maturità. Vorrei ricordarlo come ministro dei lavori pubblici che nel terzo governo Fanfani, nel 1963, firmò la legge sulla proprietà pubblica dei suoli edificabili. Il suo partito, per molta parte in mano ai «palazzinari», lo sconfessò. Aveva toccato un filo scoperto ad alta tensione. Ne restò fulminato. Avevo presieduto la commissione d'inchiesta fra lui e il monarchico Alberto Covelli: una lite locale, con abbondanti insulti, per la copertura in bitume di una strada in quel di Grottaminarda. Riuscii a ottenere un verdetto all'unanimità, probabilmente non destinato a passare alla storia.

Potenza del monocolo.

Il 9 agosto 2000 è morto Edgardo Sogno, segno di contraddizione anche da morto, con i funerali di Stato — uno Stato repubblicano a un difensore accanito di casa Savoia, come del resto già da vivo, monarchico al cento per cento e combattente nell'esercito franchista contro la Repubblica popolare spagnola nella guerra civile, e poi organizzatore della brigata partigiana Franchi, attiva nella Resistenza antifascista e decisamente anticomunista. Avevo incontrato l'uomo, un quasi conterraneo (era un aristocratico di Biella) nel 1962, a Washington, insieme con Adolfo Beria d'Argentino, che aveva promosso l'incontro. Un tipo segaligno, con una voce dolce, quasi femminile, i baffetti che ne sottolineavano il naso sottile, già famoso tombeur de femmes, con qualche cosa di dannunziano che lì per lì ci teneva lontani. Pare, a sentire gli storici, che la liberazione di Ferruccio Parri da San Vittore non sia stata opera sua, che Parri dovesse invece la sua salvezza dalle grinfie delle SS direttamente ad Allen Dulles, all'epoca direttore dell'«Office for Strategic Services», culla della CIA. Ma con il monocolo, e in più il frustino, delle SS Sogno aveva certamente il «physique du rôle».

F.F.

SCHEDE E RECENSIONI

MARC AUGÉ, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Le lezioni di antropologia di Marc Augé rappresentano per gli studiosi di oggi una continua provocazione intellettuale. Il suo impegno di studioso è soprattutto rivolto alle popolazioni africane in Costa d'Avorio e Togo: gruppi sociali che solo un'indagine sul campo ci permette oggi di conoscere, nella loro articolazione sociale e culturale, e ben al di là di qualche generica osservazione. L'antropologia ha proprio questo di misterioso e meraviglioso, che ci fa conoscere dell'uomo aspetti che mai potremmo sapere se qualcuno non si prende la briga di raccogliere informazioni, metterle insieme, darne un'attendibile interpretazione, e infine custodire, come in uno scrigno, i misteri che vanno a formare il patrimonio culturale di un'etnia.

Essere presente e partecipare, ma contemporaneamente sapersi anche mettere fuori e prendere le distanze, comprendere ma anche restituire agli altri la loro autonomia antropologica, è questo lo sforzo metodologico che di continuo sottosta alla ricerca dell'antropologo. Il quale va alla ricerca di un mondo impalpabile, «fatto di relazioni immaginarie e simboliche» (pag. 35), e quindi inevitabilmente legato all'interpretazione.

L'antropologia è sempre «studio dell'antropologia degli altri» (pag. 102), e gli altri sono definibili proprio come «altri» in quanto i loro riferimenti simbolici permangono autonomamente differenti dai nostri: ogni contaminazione ne riduce e modifica l'essenza; ogni relazione con l'esterno ne altera l'identità.

Eppure oggi il mondo sta andando verso la mutietnicità e verso le integrazioni culturali. Senza più possibilità di ritorno, si è innescato un processo di recipro-

che verifiche, dove il peso delle culture non si equivale, dove c'è chi conta di più e chi di meno. Il rischio che corre il formarsi della multiethnicità sta nella corruzione delle forme originarie, nel fraintendimento dei processi integratori e anche in certe sue possibili tendenze verso l'appiattimento.

L'antropologia ci mette in guardia rispetto a questi pericoli. Un esempio: in Africa diffusa è la credenza che ogni soggetto abbia due anime: una prima, che custodisce l'uomo e che con la sua morte l'abbandona; e poi una seconda, una specie di «anima-uccello» che è più connessa con gli antenati e le genalogie. Chi è l'altro?, se l'altro è uno che possiede due anime anziché soltanto una? Che farà la sua seconda anima, se il gruppo d'appartenenza si sfalda a contatto con le tecnologie occidentali? È evidente che una sociologia funzionalista solo basata sui ruoli e sulle stratificazioni sociali non può spiegare questioni di questa natura, mentre invece l'antropologia ci sa illuminare su una materia impalpabile ma molto qualitativa, davvero prossima ai segreti religiosi e morali di una popolazione.

Un certo numero di ricerche che Marc Augé ha condotto in Africa riguardano lo studio di persone che si autoproclamano «profeti» (pag. 98): guaritori, per lo più, ma le due figure non coincidono necessariamente. Sciamani o terapeuti tradizionali, ma non solo: il profeta è anche uno che proietta la propria opera verso un futuro, e sa additare una prospettiva di palingenesi. Il suo linguaggio è spesso ambivalente, soggetto a interpretazioni differenti e anche opposte, guidato da una diffusa incertezza semantica. L'antropologia, nei confronti di queste figure sociali, studia sia la loro funzione, ma soprattutto rivolge la sua attenzione verso il carattere simbolico che essi impersonificano.

Secondo la lezione di Lévi-Strauss, sempre esiste «un'anteriorità del simbolico rispetto ad ogni sforzo conoscitivo» (pag. 104): questo vale sia per chi è oggetto di uno studio antropologico, sia per l'antropologo che scrive il proprio rapporto di ricerca. Non se ne esce, ma è in questo circolo teorico che è racchiuso tutto lo sforzo morale e gnoseologico del ricercatore.

GIULIANO DELLA PERGOLA

DAVID BROOKS, *Bobos in Paradise*, Simon and Schuster, New York, 2000, p. 285.

Questa è una briosa analisi delle «nuove classi alte e del modo in cui ce l'hanno fatta». Il termine «bobo» è una modesta invenzione linguistica dell'autore, che ha combinato le prime sillabe di «bourgeois» e di «bohémien». Come spesso avviene nella pubblicistica americana, sia nella saggistica più seria e accademicamente ponderosa, come la *Folla solitaria* di David Riesman, quarant'anni fa, sia in quella più apertamente ideologica, come nella *Elite del potere* di C. Wright Mills all'epoca della contestazione giovanile, la validazione scientifica lascia piuttosto a desiderare, ma il senso dell'attualità, la capacità quasi fotografica di cogliere ciò che sta accadendo, non perdono un colpo.

Un tempo non troppo lontano, la distinzione fra il solido mondo borghese, permeato di buon senso, e quello, variegato e a tratti sorprendente, della contro-cultura era evidente. Oggi le cose appaiono più complicate. Il buon borghese non è più l'uomo in grigio, ligio al dovere, del tutto prevedibile, che, a detta del giovane Nietzsche, è pronto a fare l'uovo dalle stesse dimensioni tutte le mattine. D'altro canto, i campioni della contro-cultura e dell'anti-borghesismo non sono più i *bohémien* che vivono in mansarde poco riscaldate, nutrendosi di arte e poesia così come con fervore li cantava Giacomo Puccini. Le carte si sono rimescolate. Oggi i borghesi vanno in giro con le scarpe da tennis e i contestatori di ieri di-

rigono grandi quotidiani e famose reti televisive. Un tratto, in particolare, hanno in comune. Scelgono di vivere nei suburbii. Hanno abbandonato, o stanno abbandonando, i centri urbani. Ai superattici sembrano preferire la quiete ombrosa del verde, ville nascoste con piscina, maneggi e campi da tennis in terra rossa.

Il processo è molto più avanzato negli Stati Uniti, ma anche in Europa, e persino in quel Paese arciconservatore che è l'Italia, sta prendendo piede. Il «prodotto» ibrido che risulta dalla commistione di cultura borghese e contro-cultura contestatoria ha trovato in David Brooks un commentatore molto penetrante, anche se potrà apparire, in qualche passo, alquanto superficiale. È chiaro che non intende scomodare i classici. E perché dovrebbe? L'etica protestante e lo spirito del capitalismo di Max Weber hanno certamente fatto il loro tempo. Oggi non si tratta più di risparmiare, accumulare, reinvestire per irrobustire il flusso produttivo, bensì di incoraggiare il consumo, e quanto più inutile tanto meglio. Consumare oggetti costosi e sovranamente inutili è la via maestra per garantirsi la rispettabilità sociale. Il consumo onorifico è lo strumento principe del prestigio in una società di massa che tende all'appiattimento. Non fa meraviglia che Brooks affermi, con un tono di irritante supponenza, che Max Weber non ha nulla da temere dalla sua analisi — analisi che non si sognerebbe neppure di gareggiare con i monumentali studi weberiani sulla «sociologia delle religioni universali», ma che in fondo mira solo a descrivere, in una vena essenzialmente cronachistica, pratiche di vita relativamente nuove all'inizio del 2000. E tuttavia, alcuni corollari di questa svelta analisi sono inquietanti. In primo luogo, la scomparsa degli intellettuali tradizionali: «Il ruolo sociale dell'intellettuale è stato trasformato. Una volta membro solitario di un sacerdozio laico, oggi è il membro piuttosto confortevole e soddisfatto, anche se ansioso, di un'ampia classe di individui che si occupano di idee». Ma non solo di idee, se è vero quanto Brooks si affretta a aggiungere:

«Gli intellettuali di oggi sanno distinguere il loro Château Margaux dal loro Merlot». Sono, in altre parole, dei rivoluzionari edonisti e dei conservatori in blue jeans.

L'aspetto che avrei voluto vedere sottolineato in questo libro spiritoso è quello che riguarda i centri urbani abbandonati e spesso ormai dilapidati. Abbandonare i centri urbani a favore dell'atmosfera ovattata e privilegiata del suburbio significa consegnare questi centri ai cittadini più poveri, trasformarli in veri e propri ghetti urbani, riservarli, ormai privi di servizi efficienti, alle minoranze diseredate — ciò che significa ai neri e agli ispanici negli Stati Uniti e, in Europa, agli immigrati extra-comunitari. Sono fenomeni che aspettano ancora i loro attenti analisti, pur avendo ormai attinto un livello spesso macroscopico e dimensioni tutt'altro che irrilevanti. Basti pensare al centro di Los Angeles, a certi quartieri di New York, alle bidonvilles di molte capitali europee. Il potere se ne è andato, ha cambiato alloggio, si è rifugiato in campagna. Non è vero che, per essere oppressivo, il potere abbia bisogno di prendere speciali iniziative. Basta che non si muova, che miri solo a durare e non a dirigere. Il potere inerte è lo strumento più efficace per la perpetuazione dell'ingiustizia sociale.

F.F.

GIUSEPPE CARDAMONE, SALVATORE INGLESSE, SERGIO ZORZETTO, *Djon Djongo-non*, Ed. Colibri, Milano, 1999, p. 255.

C'è una soglia impercettibile fra le nevrosi e la follia. Oltre c'è il malato in balia, spesso, di psicofarmaci e, più raramente, di terapie, un fastidioso fardello da occultare, perché cattivo esempio per una «società di sani». Il problema viene esposto alla massima potenza, quando il malato è un migrante, con dei riferimenti culturali dove soffiava il vento dell'immigrazione, in contesti del tutto diversi da quelli in cui è abituato ad agire lo psichiatra nel contesto italiano. E nei centri di salute mentale, dove operano da

anni gli autori del libro, esiste una realtà del tutto anomala rispetto a quella tipica. Facendo riferimento agli studi condotti da Sergio Mellina nel campo dell'etnopsichiatria, si propone la depsiachiatizzazione dell'oggetto di studio in cui si riconoscono delle contraddizioni sociali che divorano la personalità e il patrimonio culturale del migrante. Il contributo dell'etnopsichiatria in questa direzione, come afferma Cardamone, «se gestito correttamente, consente di rifondare un'antropologia occidentale, e cioè una visione dell'uomo» (pag. 23). La cultura risulta l'unica impostazione fondamentale, ovviamente, per la formazione dell'identità; è l'equilibrio fra le condizioni esogene e endogene del soggetto, il filtro sovraindividuale che si dota di mezzi comuni per produrre quella che viene definita la «fisiologia della cultura», ovvero meccanismi di ibridazione o di mutamento che gli permettono di sussistere in situazioni conflittuali e di cambiamento.

Coppo sostiene che il *setting* terapeutico entopsichiatrico possa essere prevalentemente un intervento di sostegno o di intrattenimento e che quindi non sia possibile, in senso proprio in un contesto «tranculturale». Fra i principali problemi possiamo trovare la lingua, com'è ovvio, e come detto in precedenza, il *frame* culturale. Per far sì che la *compliance* terapeutica produca dei validi risultati, si dovrebbe svolgere una funzione di affiliazione con il paziente e il suo gruppo — esplicito e consapevole — e una funzione di collegamento con il nuovo territorio — *setting multiplo* —.

Il testo si sofferma poi sull'aspetto antro-fenomenologico, condotto da Stanghellini, della perdita di controllo vitale con la realtà, e sull'importanza che ogni fatto sociale ha nella dimensione interpretativa e di orizzonti culturali. Ciò ci rimanda all'interpretazione che Schutz fa del fatto sociale «... Nell'vita quotidiana e nella scienza noi non possiamo cogliere la realtà del mondo. Significa che afferriamo solo certi aspetti di essa, cioè quelli che hanno rilevanza per noi nello svolgere la nostra vita» (pag. 89) e del principio husserliano del «senso comu-

ne» della vulnerabilità antropologica dei migranti che può fungere da legame di «sintonizzatore», di adattatore nella logica del migrante.

Il dipartimento di salute mentale è diventato un luogo di aggregazione dove si sa dove muoversi nel confine fra la salute e la malattia dei migranti. I casi clinici qui riportati evidenziano la differenza del *setting* terapeutico italiano rispetto a quello di adattare agli stranieri. Le persone migranti sono portatrici di specifiche rappresentazioni culturali della malattia e della sua cura. Ci si trova di fronte a configurazioni psicopatologiche completamente dominate dalla logica culturale. Il ruolo dell'etnopsichiatria asurge, in tal senso, al ruolo di mediazione culturale fra medico e paziente, dotati ambedue di punti di vista ideologici irriducibili e conflittuali (Inglese). L'etnopsichiatria va a scontrarsi con quelle che vengono normalmente definite CBS, ovvero le sindromi culturalmente caratterizzate, un'area clinicamente esotica, in cui il soggetto presenta una fisionomia clinica riconoscibile e precisa, rintracciata in segni e sintomi in cui vengono a confluire tutte le realtà fenomeniche non rinviabili in una categoria nosografica certa.

Lo scopo ultimo di questo testo è quello di evidenziare le variabili socioculturali che possono influire sull'esistenza di soggetti migranti, sull'evento traumatico della migrazione e su ciò che produce il cambiamento, e non ultimo, l'importanza che ha lo psichiatra nell'interpretare il disagio e nella sua cura. Le migrazioni, congiunte al loro carico psicopatologico, rappresentano il fenomeno epocale più incisivo sugli equilibri dell'ecologia mentale della nostra era.

Il testo rappresenta un valido strumento per quanti vogliano orientarsi nei nuovi percorsi transculturali e sulle manifestazioni psicopatologiche della salute mentale, sulla differenza che intercorre fra la salute e la malattia.

ALESSANDRA SANNELLA

ROBERTO CIPRIANI, VITTORIO COTESTA,
NIKOS KOKOSALAKIS, RIKI VAN BOESCHO-

TEN, *Episkepsi: il villaggio armonioso. Tradizione, modernità, solidarietà e conflitto in una comunità greca*, Franco Angeli, Milano, 1999, pp. 210.

La ricerca sul villaggio di Episkepsi rientra in un più vasto studio comparativo internazionale, che include altri due villaggi: Orune in Sardegna e Nahuatzen in Messico. Si intende analizzare le caratteristiche che fanno di questi piccoli centri delle comunità, individuando quegli stati latenti, determinati dal processo di modernizzazione e globalizzazione, che potrebbero trasformare radicalmente usi e costumi.

L'ipotesi-guida comune alle tre ricerche consisteva nell'indagare se e in che modo gruppi e comunità autosufficienti divengono strumenti ed entità in balia di forze esterne (mercato, mezzi di comunicazione di massa, industria, accerchiamento economico), sicché situazioni già difficili per i connotati preesistenti diano luogo a fenomeni di deterioramento della solidarietà comunitaria, con accrescimento delle condizioni conflittuali. In questo quadro anche le mediazioni culturali di alcune istituzioni di base (famiglia, stato, partito, sindacato, scuola, chiesa) sembrano venire meno per cedere il passo di fronte all'incalzare di nuovi stili di vita, d'incessanti bisogni secondari a carattere indotto. L'obiettivo è scardinare lo stereotipo che vuole acriticamente fondare lo studio della comunità attribuendole forme di solidarietà, di forte controllo sociale e conflittualità ridotta versus le forme societarie. Di conseguenza, scrive Nikos Kokosalakis, sono da ridefinire gli assunti base che dirigono la ricerca antropologica, da Vico a Hertzfeld «un'autentica antropologia comparativa deve includere tra i suoi obiettivi anche l'elaborazione, da parte degli autori, della loro stessa identità culturale che può venire analizzata proprio grazie alla negoziazione del loro status privilegiato», in accordo con Kroeber e Parsons si definisce cultura come «il contenuto creato e trasmesso e schemi di valori, idee e altri sistemi simbolici significativi come fattori nella formazione del comportamento umano».

Episkepsi sorge sulle rocce dell'isola di Corfù, a 300 metri sul livello del mare, l'economia si basa principalmente sulla produzione di olive, e dal dopoguerra in poi sul turismo. Sarà proprio il turismo a far emergere il valore conferito al denaro: di pura sopravvivenza, in cui il consumo, la speculazione finanziaria sembrano non riguardare la filosofia di vita comunitaria degli episkepsioti. Infatti, si giudica con diffidenza il facile guadagno proveniente da case in affitto. La ricchezza non è un tratto distinguente nelle relazioni interpersonali, perché la distribuzione economica poggia su un sistema di egualitarismo sociale. «Ciò significa semplicemente che il valore entrinseco di ogni persona in quanto persona nel villaggio è considerato come superiore e più importante moralmente che il valore intrinseco di qualsiasi ruolo, status, posizione: *l'eguaglianza di rispetto*, così viene definito il patto comunitario implicito che disciplina ogni relazione tra uomo e donna, povero e ricco».

Il luogo privilegiato per osservare e registrare i rapporti degli episkepsioti è il kafenio, il bar, baricentro del villaggio, rappresentazione quotidiana dell'*ethos* che governa gli incontri. Non è importante consumare, ma rinnovare l'*ethos* di complicità e rispetto, così per esempio Maria, moglie del fittuario di un kafenio intima l'ultimo bicchiere ad un cliente che non deve abusare di alcool.

Il kafenio ha carattere interclassista, dove difficilmente per aspetto esteriore e relazionabilità si distingue il latifondista dal venditore di bottoni. Divenendo invece luogo indicativo e tipico nell'esplorazione della distribuzione di ruoli tra uomini e donne: i maschi si radunano al bar e salutano le donne che passano con il pane appena comprato. Questo *villaggio armonioso* si basa sul sistema patrilineare e patrilocale, in cui la modernità, portatrice di conflitti, si affaccia con un «Associazione di Donne» fondata con l'obiettivo di stabilire uguaglianza giuridica, economica e sociale. Altrettanto emblematico è il vissuto sessuale che non segue un'etica rigida (i rapporti prematri-

moniali sembrano essere un fatto normale per entrambi i sessi) ma che si contraddice nella pratica: l'adulterio viene giudicato insignificante se perpetrato da un uomo con una donna estranea al villaggio, ma non il contrario.

Dalle interviste raccolte, si fa chiara la strategia degli abitanti nel risolvere i contrasti, nell'armonizzare conflitti e più recenti, in cui, scrive Vittorio Cotesta, la debolezza di un potere centrale produce insieme cooperazione e conflitto, perché non è il calcolo razionale a imporre soluzioni, ma il sistema di valori. Per questo motivo nuovi attori sociali saranno le donne, oggi più consapevoli del significato di equità e giustizia, portatrici di un mutamento, seppure lento, nei rapporti con gli uomini (padri-figli-mariti).

La pratica religiosa, intesa come modello valoriale di riferimento, sembra avere scarso peso sul piano della pratica quotidiana, sono invece le feste sacre, i panegirigi, a ricordare e rifondare lo spirito comunitario; così come le radici vengono evocate da antiche danze e musiche «momento unico di totale condivisione senza alcuna stratificazione né religiosa né politica».

Le nuove tecnologie si affacciano nella coltivazione dei terreni, il turismo sembra sviluppare una nuova concezione del guadagno e del suo utilizzo, ma Episkepsi oscilla, legata alla tradizione, tra continuità e mutamento. Alcuni dati: l'energia elettrica è giunta nel 1968, da pochi anni si possiedono telefoni privati; si beve la Coca Cola, la televisione è motivo di curiosità ma non di assimilazione incondizionata di modelli consumistici prettamente occidentali, dato anche che le strutture socioeconomiche non sono tali da permetterne una reale introduzione.

Episkepsi rappresenta un'eccezione? si domanda Roberto Cipriani. Da un'analisi su vasta scala della storia, struttura sociale e cultura del villaggio emerge un'eguaglianza di rispetto di per sé originale legata non a legami di sangue ma amicali, in cui si addita il filotimo: colui che in primo luogo non ha rispetto di sé

perché non ha desiderio di onore. Vecchio e nuovo si confondono nella disponibilità all'agire pragmatico ma salvaguardando la tranquillità e mitezza sostanziale degli episkepsioti. Il pendolo della modernizzazione oscilla da chi afferma, tra gli intervistati, che «non puoi muoverti in modo libero, perché ognuno dice la sua, un altro aggiunge qualcosa altro ed alla fine diventa un problema» a «le persone non danno più importanza alle persone. Affermo questo perché ho visto trasformare dei pollai in camere ed altri affittare ai turisti la propria casa solo per fare dei soldi».

Teoria e ricerca si incontrano nell'analisi di Episkepsi e nella comparazione con Orune e Nahuatzen, comunità fra loro diverse, non ancora *globalizzate*.

Una modernizzazione senza consumismo in cui difficile è collocare la massima di Sartre: «Ciò che intendiamo per libertà è l'irriducibilità dell'ordine culturale all'ordine naturale».

MILENA GAMMAITONI

JUDITH CONEY, *Osho Rajneesh e il suo movimento*, ELLEDICI, Torino, 2000, pp. 72.

Sterminata, la produzione su Osho Rajneesh, il maestro indiano che è morto nel 1990 lasciando dietro di sé una grande scia di polemiche e una fama decisamente contraddittoria. A lui si richiama un agile libretto di Judith Coney in cui la sociologia londinese ne propone un informato ritratto. Sono qui ricordati il rigetto da parte di Osho dell'ortodossia, la sua polemica contro la religione, l'attenzione all'ego e al comportamento dell'inconscio, l'assunzione della «catarsi» all'interno delle meditazioni, il concepire l'uomo come entità reattiva, la sua conoscenza del pensiero di Nietzsche, di Krishnamurti, di Freud e di Gurdjieff, fatto atipico in un maestro indiano. L'autrice si sofferma sulla positività del suo pensiero: a ognuno è possibile espe-

rare la propria divinità, superando il controllo dell'ego. La psicoterapia occidentale in questa ottica apre la strada alla meditazione, laddove il termine è da intendersi come un insieme di tecniche che favoriscono il raggiungimento della consapevolezza. Tecniche che sono state sotto accusa per la violenza: le emozioni dovevano affiorare, essere liberate, esplodere.

Alle spalle di Rajneesh, studi filosofici a partire dai quali discuterà religioni e sistemi politici. Una attenta cronologia ci spiega come già verso il 1970 ci fosse intorno a lui un nucleo di seguaci molto devoti, i neosannyasin. Poco per volta l'Acharya (il maestro) diviene così il Bhagwan (il Benedetto, il Realizzato), mentre si moltiplicano accanto a lui le presenze occidentali. Lui promette l'essere piuttosto che la conoscenza; la via è quella della rinuncia alla sicurezza, dell'abbandono all'imprevedibile, al mistero. Nel 1974, abbandonata Bombay, viene aperta una nuova comune a Poona. Una comune che cresce vertiginosamente intorno «agli insegnamenti e alle terapie eclettiche» proposte sulla base di una «fusione di tecniche orientali e occidentali» (p. 27), ma soprattutto intorno alla personalità del Bhagwan, all'idea di essere a contatto con un laboratorio innovativo, eccitante. Si viene incoraggiati, tra l'altro, a superare i blocchi sessuali, anche attraverso rapporti con più persone; a esprimersi anche attraverso violenza e attacchi fisici (saranno in seguito vietati, dopo qualche incidente occorso).

Momenti importanti, al di là delle varie meditazioni, i discorsi del maestro e il *darshan* serale, gli incontri tra il maestro e qualche piccolo gruppo. Ma intanto cresce anche una sua fama controversa, che raggiunge l'Occidente; crescono sentimenti ostili, rinfocolati del resto dagli atteggiamenti ironici e contraddittori di Rajneesh, non sempre compresi. Insieme, peggiorano le sue condizioni di salute. È questa l'epoca in cui Laxmi, sua antica segretaria, viene sostituita da Sheila Silverman. Arriva il 1.6.1981, con la partenza per gli USA.

L'autrice segue le note vicende del tentativo di edificazione di una comunità spirituale detta Rajneeshpuram, degli ostacoli che frenano l'iniziativa di Sheela in merito, tra cui l'ostilità degli abitanti di Antelope, il fatto che la zona (nell'Oregon) prevedeva un uso agricolo e quindi poche abitazioni. Ancora, si sofferma sul fatto che la politica americana non favoriva un insediamento stabile da parte di immigrati, che erano stati rifiutati molti permessi di entrata. Il movimento fa ovunque molti sacrifici per la realizzazione di questo comune sogno, e arrivano sovvenzioni. Contemporaneamente, si rafforza, nella ricostruzione degli avvenimenti fatta dall'autrice, il controllo di Sheela ed «ebbe luogo una svolta di gran lunga più autoritaria» (p. 39). La nuova città viene registrata nella primavera 1982, mentre Bhagwan era da tempo in ritiro e in silenzio.

Avengono mutamenti drastici, tanto che si parla di uso di preservativi, di opportunità di rinunciare a rapporti orali e anali, di avere relazioni monogamiche: «La comunità più libera sessualmente al mondo sembrava essere arrivata alla fine» (p. 42). Contraddicendo la linea del maestro, per cui la sua comunità avrebbe dovuto orientarsi verso la prosperità e la bellezza estetica, Sheela rastrella a questo punto poveri e diseredati nella speranza di accrescere il numero dei residenti: le elezioni sono vicine. Il tribunale locale nega ai nuovi venuti il diritto di voto, i diseredati vengono respinti e lasciati a se stessi. Non solo: si parla di massicce intercettazioni telefoniche. Bhagwan intanto manifesta l'intenzione di riprendere le conferenze pubbliche: si è nell'ottobre del 1984. A metà settembre si avrà la fuga di Sheela e di 15 sannyasin apostati, sembra con 50 milioni di dollari, Bhagwan denuncia pubblicamente Sheela: che verrà estradata e scontrerà in USA quattro anni per frode, tentato omicidio e altri reati. Nella confusione del momento, molti quelli che si scoraggiano, che lasciano. Bhagwan verrà separato dai seguaci superstiti, passerà un breve periodo in carcere. Patteg-

gerà una riduzione della pena, pagando mezzo milione di dollari per violazione alla normativa sull'immigrazione. Verrà estradato e cercherà invano un paese disposto ad accoglierlo in modo permanente. Ventuno paesi gli rifiutano l'ingresso.

Nel luglio 1986 si ha il ritorno a Bombay, nel gennaio successivo il trasferimento a Poona: «A molti critici sembrava che il suo sogno di creare "un uomo nuovo" fosse finito e che solo pochi dei suoi precedenti seguaci avrebbero continuato a sostenerlo» (p. 45). In effetti i comportamenti, dice la Coney, saranno molteplici, andando dall'abbandono al rinnovato affetto e al riconoscimento del maestro: «La maggioranza... stava fra i due estremi, cogliendo sia gli aspetti negativi sia quelli positivi della propria affiliazione, e interpretava la situazione come una parte significativa della crescita spirituale e personale» (p. 47).

Un po' per volta si riformano, all'estero, gruppi, circoli, tra cui importante quello in Olanda, con Veeresh, uno dei primi discepoli. I sannyasin presenti a Poona iniziano a riorganizzarsi, Bhagwan a tenere discorsi: e appare, in questi tempi, molto interessato allo zen. Si pensano nuove forme di meditazione, tra cui la *Rosa Mistica* (tre ore di risa al giorno per una settimana; tre ore di pianto al giorno, per la seconda settimana; meditazione silenziosa, per la terza settimana). Dal febbraio 1989 Bhagwan adotta il nome Osho, nome dal molteplice, controverso significato. La sua salute è decisamente peggiorata. Si parla di AIDS, ma le analisi mediche smentiscono questa ipotesi. Osho stesso ritiene che gli sia stato somministrato del tallio nel periodo in cui era in carcere in USA; altri parlano di contaminazioni con radiazioni. In ogni caso lui sta decisamente male. La Coney scrive che «una spiegazione meno sinistra ipotizza che Osho, diabetico da molti anni, soffriva di una serie di degenerazioni del suo sistema nelle fasi finali della sua malattia cronica, probabilmente acuite dallo stress» (53). In previsione della morte nomina un consiglio di 21 sannyasin per la gestione dell'ashram.

Nell'aprile 1989 terrà il suo ultimo discorso pubblico, dopo di che tornerà nel silenzio. Gli ultimi suoi tempi saranno ancora agitati dal suicidio di Vivek, sua compagna dagli inizi. Morirà il 19.1.1990. «Fu cremato poco dopo, alla presenza di centinaia di seguaci sconvolti, ma determinati a commemorarlo» (54).

Un sesto capitolo è dedicato al centro di Poona, dopo l'*abbandono del corpo* da parte di Osho. Il centro diverrà meta di visite e soggiorni, offrirà tecniche varie, in gruppi e sessioni individuali. Si porrà una certa enfasi su danza e arte, su teatro e movimento. Nascerà lo *zen-nis*, tennis meditativo. Si avranno ritiri e campi di meditazione. Con la crescita di Poona, cresce il dibattito, crescono le accuse di abbandono della ricerca interiore dell'illuminazione, di sacrificio della propria identità di esperimento integrale. Da un lato si tenderebbe a sottacere l'incisività innovativa di Osho, dall'altro proprio questo favorirebbe, secondo alcuni, la sua «riabilitazione». Certamente i tanti centri sparsi nel mondo continuano le proprie attività, mentre si moltiplicano le pubblicazioni e i siti internet a riguardo.

Il capitolo settimo, dal titolo *Maestro in provocazione*, si pone l'interrogativo se Osho fosse o meno un ciarlatano: «... per tutta la vita egli ha cercato la controversia, apparentemente contraddicendo molti assunti tradizionali riguardanti il comportamento di un illuminato» (p. 63). Si affronta qui il tema delle accuse di un coinvolgimento di Osho in attività criminali (sarebbe stato a conoscenza del coinvolgimento di alcuni devoti in fatti di prostituzione e traffico di droga, nella morte del marito di Sheela; avrebbe lasciato debiti, partendo per gli USA. Qui, sarebbe stato a giorno delle attività delittuose della segretaria. Molte le accuse di tracotanza. L'autrice non prende posizione, ricorda invece un parere del medico di Osho, secondo cui lui avrebbe compreso cosa stava facendo Sheela ma non sarebbe intervenuto perché questo non avrebbe fatto parte del suo modo di

procedere. «Alcuni — conclude la Conney — hanno argomentato come, se fosse stato illuminato, avrebbe operato in modo meno provocatorio e assumendosi la responsabilità compassionevole nel prendersi cura del prossimo. E ancora una volta si può adottare una valutazione opposta, per cui ciò sarebbe stato contrario con l'affermazione che il suo scopo fosse di indurre una trasformazione nella consapevolezza, non offrire consolazione o conformarsi alle aspettative e ai bisogni altrui» (pp. 69-70). Non abbiamo, a suo parere, prove definitive in un senso o nell'altro.

Questo, in sintesi, il contenuto del testo, che ripropone le tappe basilari del percorso del maestro indiano e del movimento, offrendo qualche novità nei due capitoli finali anche a chi già conoscesse qualcosa su Osho. Manca invece, mi sembra, una parte interpretativa, mancano o non sono sufficientemente esplorati i legami, i nessi tra questa esperienza e il contesto. Restiamo con ombre e dubbi circa il perché di momenti di affluenza intorno a Osho, circa il perché dei suoi successi in Occidente, ecc. Un testo insomma più descrittivo che interpretativo. Ma forse questo avviene per rispettare il taglio della collana *Religioni e movimenti*, che ha in genere queste caratteristiche.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

MARIAROSARIA DAMIANI, *L'integrazione mancata*, Roma, Seam. 1999, p. 177.

Il tema centrale di questo libro è la condizione sociale dei rifugiati somali in Italia, indagato attraverso l'analisi qualitativa delle storie di vita di due rifugiati, Mussè e Abubakar, e mediante il ricorso a strumenti concettuali quali quelli di integrazione, socializzazione anticipatoria, inclusione subordinata e assimilazione.

La ricerca vera e propria è stata preceduta da alcuni riferimenti alla storia

contemporanea della Somalia, la cui aridità terrena e climatica ha spinto la popolazione ad organizzarsi su basi di mobilità e nomadismo. Le vicende delle guerre nell'Ogaden, territorio etiopico abitato da un consistente numero di Somali; l'arresto del processo di democratizzazione, inizialmente avviato da Siad Barre, diventato poi un vero e proprio dittatore; la guerra civile e i tentativi di realizzazione e di arresto del processo di secessione; il ruolo dell'Italia e dell'Onu nel processo di riconciliazione nazionale costituiscono il quadro di riferimento entro cui Mariarosaria Damiani ha inserito le storie di vita dei rifugiati somali.

Alcune interviste, durante la ricerca di sfondo, hanno consentito all'autrice di individuare le questioni problematiche su cui concentrare l'attenzione.

La scelta di procedere con metodologie di tipo qualitativo ha trovato le sue ragioni nella possibilità di ulteriori approfondimenti dei materiali raccolti, nel carattere esplorativo della ricerca e nella delicatezza dei temi trattati.

I due somali intervistati provengono da condizioni socio-economiche e da vissuti molto diversi: Musse è ideologicamente e politicamente molto impegnato, segue l'ideale di una Somalia unita dove l'identificazione nazionale ha definitivamente soppiantato quella etnica; Abubakar è invece completamente disinteressato alle questioni politiche e più propenso ad incarnare la figura del buon padre di famiglia, dedito al lavoro e all'educazione dei figli. Queste diverse premesse nella storia di vita dei due rifugiati spingono l'autrice a considerare che la soddisfazione circa la propria condizione, personale e sociale, dipende anche dalle aspettative individuali e dai gruppi di riferimento con cui si entra in «rapporto» «E' come se — spiega la Damiani — in presenza di status elevati nel paese d'origine si maturassero aspettative altrettanto elevate che vengono poi estese anche al paese di accogliimento, il che rende ancora più problematico l'inserimento e fa sì che non si accettino forme di inclusione subordinata» (p. 164). Un altro ostacolo

all'inserimento sarebbe rintracciabile nel diverso possesso degli «strumenti culturali» che quanto più elevato tanto più condizionerebbe negativamente la disponibilità all'inserimento.

Al di là delle risultanze della ricerca e delle conclusioni che ne ha tratto l'autrice, mi sembra che la ricerca abbia il merito di evidenziare come la comparazione fra storie di vita tanto diverse permetta di cogliere la complessità della comune esperienza di asilo e delle possibili differenti letture della situazione somala. La comparazione fra queste due storie di vita consente, cioè, di pervenire ad una visione più articolata dei contesti (Somalia e Italia) in cui agiscono i due rifugiati, confermando la tesi di Ferrarotti che: «Ben lungi dal riflettere il sociale, l'individuo se ne appropria, lo media, lo filtra e lo ritraduce proiettandolo in un'altra dimensione, che è poi la dimensione della sua soggettività. Non ne può prescindere, ma non lo subisce passivamente anzi lo reinventa a ogni istante» (Cfr. F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 42). Allo stesso tempo «Ogni comportamento o atto individuale appare nelle sue forme più uniche sintesi orizzontale di una struttura sociale (...) ogni atto individuale è una totalizzazione di un sistema sociale (ivi, p. 45), tanto da poter conoscere il sociale partendo dalla specificità irriducibile di una prassi individuale.

STEFANIA ALOTTA

EUGENIO FIZZOTTI, FEDERICO SQUARCINI, *Gli Hare Krishna*, Elledici, Torino, 2000, pp. 128.

Due studiosi dell'Oriente e dei movimenti religiosi che ad esso si richiamano presentano qui un ritratto del movimento della ISKON, Società Internazionale per la Coscienza di Krishna, dalla fondazione (20 luglio 1966 a New York) ad oggi. Il testo inizia infatti, dopo una indispensabile premessa, con un'analisi del-

la figura del fondatore, noto in tutto l'Occidente come Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda, cui si deve una ripresa e una attualizzazione del messaggio di Caitanya Mahā prabhu. Vengono seguite le vicende biografiche di Bhaktivedānta, che si intrecciano con le posizioni anticolonialiste, con la riflessione e gli scritti sulla *Bhagavad-gītā*, con la traduzione e diffusione di opere religiose. Fino al viaggio negli Stati Uniti (un diorama di lui già anziano che sale sul ponte della nave, con un ombrello nero in mano, è stato posto a Vr̥ndāvana, meta di pellegrinaggi e culto nel nord dell'India) e allo sbarco a Boston e New York.

Già in là con gli anni (70), egli riesce comunque in poco tempo a fondare e ampliare un notevole movimento religioso, sempre curando una ampia produzione letteraria ed esplicativa, distribuita dai fedeli.

Il testo prosegue analizzando le spaccature, le polemiche e i conflitti che seguiranno la morte del fondatore, anche in relazione agli 11 da lui «eletti», indicati come «maestri iniziatori», alla sovrapposizione di fatto verificatasi tra potere secolare e religioso. Ben presto verrà ad essere compromessa l'immagine «inaccettabile e trascendente» dei leader spirituali, poiché tre di loro verranno accusati di avere deviato dai canoni etico-morali indicati da Bhaktivedānta. In causa è la figura stessa del *guru*, l'opportunità o meno di una sua elezione, oltre a quella di avere o meno una figura centrale o un «collegio dei *guru*». In causa, in sostanza, è l'annoso tema di weberiana memoria della trasmissione del carisma.

Nell'aprile 1982 si avrà il primo vero scisma: con esiti di divisione, di indebolimento e di cattiva reputazione del movimento. «Finiva con questi episodi un'era, palesando così il tentativo fino ad allora condotto di rigida istituzionalizzazione o routinizzazione del carisma di Bhaktivedānta era fallito» (p. 39). Seguiranno tentativi di far emergere forze costruttive all'interno del movimento, di dare una diversa immagine ai media e alla

classe politica. Nel centro e nel sud Europa le sedi ISKON toccano «l'apice storico della loro vitalità e prosperità» (p. 42), vengono portate a termine importanti iniziative pubbliche, quale l'inaugurazione di un importante Tempio nel Sud Africa.

Si avrà poi un complesso periodo di passaggio da una fase di primato dell'autarchia a una collegialità: periodo in cui i leader europei prenderanno posizione contro i responsabili americani, in cui il gruppo degli 11 guru indicati dal fondatore continuerà a vivere una forte decadenza, con l'espulsione di uno, la condanna per comportamenti sessuali non accettabili di altri tre componenti. Seguirà un periodo di confronto e riforma, verrà rielaborata la figura del *guru*.

Un ulteriore, cruciale momento di svolta si avrà, secondo gli autori, con il diffondersi del riformismo e l'affermarsi della responsabilità individuale e soggettiva: non senza difficoltà e fuoruscite, specie nelle zone aduse alla presenza di importati *guru*.

Nel 1987 ci sarà ancora un momento difficile per un caso esploso nella West Virginia, in una comune ex-ISKON: ma la stampa non farà distinzioni. Ne deriveranno seri danni all'immagine del movimento. Con gli inizi degli anni '90 si avrà invece una più ampia penetrazione e un certo consolidamento nell'Europa dell'Est; e, insieme, l'emergere, su piano internazionale, della «dimensione laica e del riconoscimento del suo ruolo». Infatti, «Lontani ormai dall'iniziale impeto, che scaturiva dalla partecipazione attiva alla creazione di un accogliente e utopica collettività, i vari soggetti singoli e le loro famiglie accoglievano sempre di più gli stili di vita e di pensiero delle dimensioni sociali in cui andavano a ricongiungersi, impoverendo così le risorse del movimento stesso e prendendo, in molti casi, discrete distanze dalla sua ideologia religiosa» (p. 55). Ci sono ormai ex residenti in una comune o in un Tempio che hanno optato per una collocazione esterna, pur mantenendo vari gradi di collaborazione. Ci sono simpatizzanti.

Seguiranno anni di espansione e di difficoltà (v. la denuncia, del 1993, in Ungheria, come «culto distruttivo»), di maggiore attenzione al sociale, alla realtà esterna.

Significativa, per la storia del movimento, la data dal 1996, che segna i cento anni dalla nascita del fondatore, che vede innumerevoli iniziative religiose e culturali, una ulteriore riflessione sulla successione del carisma. Secondo gli autori, la ISKON si avvicina al momento del passaggio da setta a chiesa, al tentativo di «dominare il mondo», invece di «rifiutarlo».

Il testo affronta il tema del sostentamento del movimento, in cui appare di grande rilievo la distribuzione e vendita di libri e di oggettistica varia (e forse si tratta della parte meno persuasiva). Si sofferma, con una analisi dettagliata, sulla situazione in Italia.

Certamente più stimolante, per chi si interessa ai nuovi movimenti religiosi, la parte dedicata alle pratiche e alla ritualità: aspetto, scansione della giornata, riti iniziatici, voti e sacramenti; e quella intesa a chiarire la dottrina e l'impianto teologico, con la collocazione della ISKON nell'alveo delle dottrine induiste di origine, con la rilettura della figura di Caitanya e della corrente gaudiya. Ancora, il testo, sottolinea i punti salienti della dottrina della ISKON, che dovrebbe rispondere ad alcune domande fondamentali: «chi siamo?», «da dove veniamo?». «Dove andiamo?» attraverso l'elaborazione di una dottrina di salvezza intesa alla pratica devozionale finalizzata alla purificazione dell'anima.

Il testo chiude con un capitolo dedicato alle «direzioni degli sviluppi e ambiti di controversia». Si tratta di un libro di piccolo formato, parte di una serie su Religioni e Movimenti diretta da Massimo Introvigne. Di un libro problematico, molto analitico e informato: tanto da essere forse un po' scoraggiante per un lettore che non abbia interesse a una ricostruzione minuziosa delle vicende interne di un movimento che anche in Italia ha avuto un momento di forte visibilità, ma che

oggi sembra meno presente all'immaginario collettivo.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

LUCA GIULIANO, *I padroni della menzogna. Il gioco delle identità e dei mondi virtuali*, Roma, Meltemi, 1997.

Non sono un giocatore di ruolo, anzi debbo confessare che nutro una certa diffidenza nei confronti di questa pratica ludica. Ma la sua diffusione tra un numero crescente di adepti colti non mancava di incuriosirmi. Quando ho avuto l'opportunità di leggere il lavoro di Giuliano non mi sono lasciato sfuggire l'occasione. A lettura conclusa non posso dire di essere stato conquistato ma certo il mio interesse è stato appagato anche per il non piccolo merito che va riconosciuto alla scrittura accattivante dell'autore. Il quale non solo mi ha chiarito le idee sul senso e la dinamica dei giochi di ruolo, ma ha svelato insospettiti intrecci tematici su nodi di grande rilevanza.

Il testo è costruito con particolare sapienza perché, pur non tralasciando di soffermarsi sulla rapidissima evoluzione tecnica che poi si è risolta in una crescente sofisticazione, indugia a lungo sugli aspetti teorici che la variegata famiglia dei giochi di ruolo sottende, fornendo su questo piano una pluralità di stimoli e scoprendo una fitta rete di connessioni concettuali che rendono la lettura un'esperienza gratificante.

Il fuoco dell'attenzione teorica è posto nella problematica afferente i mondi virtuali «intesi come mondi costituiti di oggetti creati artificialmente per mezzo di modelli» (pag. 12). Pertanto l'autore si ferma a illustrare termini ed esperienze connessi strettamente all'elaborazione della realtà virtuale e alla riflessione da essa innescata. Attualizzazione, realizzazione, virtualizzazione sono alcuni di questi concetti.

Uno dei riferimenti teorici privilegiati dalla riflessione di Giuliano è costituito

da quei contributi originali del Caillois che lo stesso etichetta come gioco della Mimicry, da intendersi «come accettazione temporanea di un universo convenzionale in cui diventare personaggi illusori» (pag. 19).

Questo paradigma teorico viene fruito per cogliere il significato intrinseco e gli orizzonti potenziali dischiusi dalla rete Internet. Una delle conseguenze più rilevanti di questa moltiplicazione di possibilità è data dall'impatto sul tema dell'identità. Difatti la rete telematica tende a sottrarla a un ambito di definizione consolidata: la rappresentazione di sé, l'equilibrio tra essere e apparire sono noti problematici che riemergono prepotentemente nell'espansione dei mondi virtuali.

Il gioco di ruolo realizza questa virtualità liberandone contemporaneamente tutte le potenzialità creative. Ma si tratta pur sempre di un gioco, di un'attività ludica che per funzionare soggiace a regole. E non è solo questo: è anche teatro — e qui Giuliano cattura alcuni preziosi e arcani lampi scespiriani a proposito dell'intreccio tra realtà e illusione — ed è anche ruolo.

Acute appaiono le argomentazioni svolte attorno a questi temi dove si mettono in luce i sottili legami sotterranei che l'autore dipana con originalità.

I giochi di ruolo comprendono un ampio ventaglio di attività: dai giochi di guerra ai giochi di conversazione, ai giochi di interpretazione. Nel testo vengono descritte ben cinque generazioni di cui si illustrano caratteristiche essenziali, somiglianze e differenze.

Il capitolo intitolato «Identità nel ciber spazio» è dedicato alla stesura di un regesto critico delle possibilità e dei tipi di giochi consentiti da Internet secondo la gamma di programmi disponibili sul mercato. Queste possibilità e le altre ancora allo stato potenziale, ma la cui concretizzazione è agevolmente prevedibile dato il ritmo di sviluppo delle connessioni di rete in atto, contribuiscono in modo sempre meno elitario e marginale a disegnare connotati sempre più precisi della società post-moderna almeno nella dire-

zione della «molteplicità», flessibilità e problematicità della realtà» (pag. 137).

Deriva questa destinata inevitabilmente a innescare un giuoco — non di ruolo! — di moltiplicazione delle identità. Su questa problematica si sofferma il capitolo che dà il nome al libro e ne svela al profano il significato sulla base dei rimandi impliciti nella pratica della simulazione che rende possibile una molteplicità di identità.

Il riferimento ai contributi di Jameson sulla società post-moderna, Dennet sulla costruzione del sé e di Goffman sul concetto di identità e altri concetti ormai classici come «il modello drammaturgico della società», o «i rituali di interazione» tracciano percorsi, delineano confronti e propongono feconde ibridazioni teoriche originali e intriganti.

La perspicua indicazione della proliferazione delle identità molteplici come una delle peculiarità caratterizzanti la società post-moderna non impedisce a Giuliano di mettere in luce non solo gli aspetti positivi in termini di arricchimento della personalità ma anche i rischi di una «crisi permanente di identità» (pag. 140). Lo sviluppo delle identità se è confinato all'interno del gioco — sottolinea l'autore — garantisce dal rischio della lievitazione della possibilità di smarrimento all'interno della società di massa. Smarrimento che può prendere la forma di «un senso di appartenenza cieca alla società, dell'oblio di sé, dell'abdicazione della volontà» ecc.

MARCO BRAZZODURO

ALESSANDRO LUDOVICO, *Suoni futuri digitali. La musica e il suo deflagrante impatto con la cultura digitale*, Apogeo, Milano 2000, pp. xii-180.

Le questioni che l'mp3 ha sollevato nell'ambito della commercializzazione dei prodotti musicali sono tali, al giorno d'oggi, da non potere essere ristrette alla notizia *in transitu*. Il formato mp3, na-

to in Germania, alla fine degli anni '80, nei laboratori dell'istituto Fraunhofer, comprime i *files* audio in modo da renderli scaricabili via Internet con tempi di attesa plausibili. La qualità dei risultati che offre questo protocollo di riduzione (il rapporto può arrivare anche a 1:10) ha aperto delle vere e proprie *audio Highway*, soppiantando i *files* audio di vecchio formato. I *file .wav* — benché ancora largamente usati negli studi di registrazione — sono troppo ingombranti (una canzone di tre minuti, con quel formato, implicava circa 30 Mb e, per essere scaricata da un sito Internet necessiterebbe di 30 minuti e più: un'attesa scoraggiante anche per il più appassionato consumatore di musica); i più agili MIDI *files* occupano solo un loro piccolo volume di memoria (normalmente qualche Kb), ma quando vengono aperti, si legano alle possibilità del proprio *personal computer*, facendo perdere al prodotto musicale buona parte del suo *editing*, oltre al fatto che non permettono — normalmente — di esportare tracce vocali.

La sociologia della musica recente si è più volte interessata dell'mp3 e, più in generale, si è rivolta alla digitalizzazione musicale e alla sua circolazione in rete quale nuovo oggetto di ricerca. Anche in Italia non sono mancate riflessioni di indubbio valore e dall'ampio respiro, come quelle curate da Francesco Silva e Giovanni Ramello in *Dal vinile a Internet. Economia della musica tra tecnologia e diritti*, pubblicato nell'ottobre del 1999 dalle Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli. Il testo di Alessandro Ludovico, oltre a presentare spunti critici sotto il profilo sociologico, rappresenta un'utile lettura per chiunque voglia addentrarsi — senza un bagaglio di conoscenze particolarmente approfondite — nel complesso mondo della musica digitalizzata. Nel leggere *Suoni futuri digitali* ci si può spaventare del fatto che, dopo appena venti pagine, sono stati citati più di dieci acronimi (da mp3, appunto, a Exc3ss, a TwinVQ...), ma è uno sforzo che vale la pena di compiere.

Il punto di partenza del percorso trac-

ciato nel testo è la dislocabilità della musica fatta circolare attraverso la rete. Una volta «scaricata» da Internet, la fruizione di questa musica è oggi resa facile dall'introduzione di alcuni dispositivi che consentono di ascoltarla passeggiando nel parco o viaggiando in auto. L'ultimo ostacolo dell'audio trasmesso nel formato del *file* è stato così rimosso: non è più necessario essere seduti davanti al proprio *personal computer* per poter consumare musica dalle pagine Web, anche se ciò non ha segnato certamente una battuta d'arresto nell'evoluzione dei *task* dedicati all'mp3 (come il noto *Winamp*, creato già nel '97 dallo statunitense Justin Frankel) che oltre a moltiplicarsi (la stessa Microsoft ha predisposto il suo *Lettore multimediale* a leggere gli mp3) si sono dotati di grafiche e opzioni sempre più sofisticate.

Di fronte a questo dilagare di musica procurata al di fuori dei canali tradizionali del negozio di dischi, non potevano mancare le reazioni delle istituzioni preposte a salvaguardare il diritto d'autore. L'accessibilità dei prezzi dei dispositivi di *burning* (i cosiddetti «masterizzatori» di CD) — che si è aggiunta alla gran quantità di CD pirata venduti attraverso vari canali (si parla di 250 milioni di pezzi sequestrati ogni anno dalle autorità giudiziarie, 47 milioni dei quali solo in Bulgaria) — ha cambiato il concetto di «legalità» per quanto riguarda la vendita di prodotti musicali. Né i masterizzatori «domestici», né tantomeno il *software* per comprimere e ascoltare con il protocollo mp3 *file* audio vengono, infatti, prodotti illegalmente. La via perseguita dalle varie associazioni a tutela del *copyright* e del supporto musicale in sé (i CD) come la RIAA (Recording Industry Association of America) è stata piuttosto paradossale. Si tratta infatti di una battaglia mossa perlopiù contro la qualità a-basso-prezzo. Lo dimostra l'*Audio Home Recording Act*, un provvedimento emanato negli USA già nel 1992, che imponeva un balzello del 2 per cento sulle vendite dei registratori DAT, i primi dispositivi che consentivano di «duplicare» la qualità del suono digitale.

La digitalizzazione della musica nasconde anche un'ulteriore insidia, oltre a quella della circolazione svincolata dal diritto d'autore. Il formato numerico dei prodotti musicali permette una loro facile rielaborazione al computer. Di qui nasce una meta-elaborazione e la possibilità di utilizzare opere già prodotte (e legalmente registrate) per crearne delle altre. È il caso dei lavori di John Oswald che si è attirato l'attenzione dei legali di vari case discografiche. Oswald ha infatti diffuso gratuitamente diversi album (*Plunderphonics*, *Pleure*, ecc.) in cui i brani altro non sono che *collages* di successi delle maggiori *star* internazionali, quali Michel Jackson, Shinedead O'Connor, ecc.

La musica in rete però non ha solamente avvantaggiato la pirateria, ma anche proposto nuove modalità di vendita. Non è un caso che importanti *majors* si siano affrettate a stringere accordi con i grandi distributori di merce *on-line*: la BMG con getmusic.com, la EMI con musikmaker.com, mentre è noto che la Sony sta per attuare una collaborazione direttamente con il gigante Microsoft.

Anche la cooperazione fra musicisti si è giovata delle possibilità offerte dalla rete. Con le *jam sessions* è possibile che esecutori distanti migliaia di km suonino insieme, tramite un semplice collegamento con il proprio PC e attraverso la rete. In questo senso, il MIDI (Musical Instrument Digital Interface) fornisce ancora ottimi risultati, anche se la Yamaha (da anni azienda *leader* nella produzione di strumenti musicali elettronici e digitali) ha recentemente proposto il mLAN, un aggiornamento e un potenziamento del protocollo MIDI che facilita, per l'appunto, anche le *jam sessions*.

Una via di mezzo fra trasmissione radio tradizionale e consumo digitale di musica è costituito dallo *streaming*. Tramite un'applicazione aggiuntiva (che nel linguaggio dei computer viene chiamata *plug-in*) è possibile aggiornare alcuni programmi di lettura di mp3 per collegarsi a «stazioni» informatiche che «trasmettono» musica. L'ascolto è, in questo ca-

so, interattivo, poiché il *task* consente di scegliere la propria lista di canzoni da ascoltare fra quelle proposte, scavalcando il tradizionale «palinsesto» scelto dal *dj* della radio. Le possibilità del digitale non ampliano gli orizzonti della produzione e del consumo in rete della musica, ma anche quelli della ricerca pura. Forse all'estremo confine di questo incessante percorso vi è l'ambizione di «piantare semi di organismi sonori che si sviluppino in piena autonomia, [...] sistemi di simbiosi con il nostro generatore universale: la mente».

FEDERICO DEL SORDO

UMBERTO MELOTTI (a cura di), *Etnicità, nazionalità e cittadinanza*, Roma, Seam, 2000, pp. 156.

Nell'Anno Accademico 1943-1944 Federico Chabod, eleggendo l'idea di nazione come oggetto del suo corso universitario, aveva ben presente come uno dei rischi più gravi degli storici sia quello di trasferire il significato odierno di determinati concetti ad epoche passate, quando la parola era utilizzata con una diversa connotazione oppure il suo contenuto più attuale era espresso con altre parole. Il compito di ogni storico è infatti, come ha sostenuto lo studioso valdostano, quello di «sapere afferrare il preciso valore dei termini di cui si avvalevano gli uomini di una determinata età, per cogliere, attraverso le espressioni, il mondo interiore — idee, passioni, sentimenti — di quegli uomini, senza snaturarlo con una sovrapposizione di idee, sentimenti ecc. dell'età nostra. Perché, altrimenti, e sia pur non di animo deliberato, lo storico finirà con l'alterare, poco o molto, quella lontana età» (Cfr. Federico Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1996, p. 139-141).

È probabile che il rischio per il sociologo possa essere opposto rispetto a quello indicato per gli storici da Chabod. Per fare un esempio: è oggi opportuno attar-

darsi sul concetto di «Nazione» quando ormai si cammina a pieno ritmo verso un'Europa unita, non solo sul piano economico ma anche culturale e politico? E d'altro canto, parlando e lavorando per la realizzazione a tutto tondo dell'Unione Europea, come anestetizzare i nostri sensi e le nostre emozioni di fronte ai conflitti nazionalistici e alle loro conseguenze? Gli stessi termini «Nazione» ed «Europa» rimandano a processi storici avviatisi in secoli passati cambiando però, nel corso del tempo, e dunque «contestualmente», la loro valenza.

Oggi i processi di globalizzazione, di unificazione europea e quelli relativi al fenomeno delle migrazioni richiedono una costante riflessione su concetti che sembrano essere talvolta abusati, talvolta mistificati, in parte ipostatizzati come realtà date una volta per tutte, in parte idealizzati come mete finali del procedere storico. Concetti di cui si dimentica troppo spesso la storicità e dunque il loro rimandare a realtà ben distinte. Su questo secondo aspetto si è concentrato Umberto Melotti, sia nell'Introduzione sia nel I capitolo del libro da lui curato, *Etnicità, Nazionalità, cittadinanza*. Lamentando la frequente confusione del concetto di «etnia» con altri, quali quello di «banda» o di «tribù», secondo Melotti si tratterebbe di: «un raggruppamento umano di piccole o medie dimensioni che si distingue da tutti gli altri dello stesso ordine (compresi quelli geograficamente più vicini nelle originarie aree di insediamento) per determinati caratteri biologici e culturali» (p. 29). Non v'è dubbio, come rileva l'autore, che si sia diffuso il cattivo costume, anche in ambito scientifico, di etnicizzare gruppi nazionali già etnicizzati al loro interno, tuttavia è lecito domandarsi quanto l'associazione di caratteri biologici e culturali per definire l'appartenenza etnica non rischi di prestare il fianco a quanti, attraverso il concetto di etnia, finiscono per ripristinare la vecchia definizione dell'identità razziale, così come essa era utilizzata precedentemente alle dichiarazioni dell'Unesco del 1950. Si trattava, allora,

di vedere nella razza l'espressione dei caratteri fenotipici, mediamente derivati dal genotipo, e di quelli culturali.

Ovviamente Melotti prevede la possibilità di una differente distribuzione dei caratteri fenotipici e dei tratti culturali, ma resta ancora oggi importante domandarsi se dietro alla nozione di etnia non si celi l'idea di un legame diretto fra tratti fenotipici e produzioni culturali ed anche se la corrispondenza, generalmente riscontrabile all'interno dei gruppi etnici, fra caratteri biologici e caratteri culturali sia storicamente determinata e quindi altrettanto storicamente modificabile. E', cioè, possibile pensare che un giorno saremo «tutti» obbligati a scindere l'identificazione etnica dai caratteri fisici per legarla solo all'auto-identificazione e all'etero-identificazione culturale? In particolare, gruppi etnici diversi, ma provenienti dagli stessi contesti nazionali, sono suscettibili di ridefinizione alla luce dell'esperienza d'inserimento in un contesto nuovo, dove spicca la presenza sia di un gruppo maggioritario, sia di una molteplicità di gruppi etnici «altri»? Melotti, non condividendo la prospettiva situazionista o relazionale, le preferisce l'idea di un processo di pseudo-speciazione culturale fra i gruppi umani.

E' una posizione, quella di Melotti, diametralmente opposta a quella, per esempio, di Ugo Fabietti per il quale l'identità etnica e l'etnicità, cioè il sentimento di appartenere a un gruppo etnico o etnia, «sono (—) definizioni del sé e/o dell'altro collettivi che hanno quasi sempre le proprie radici in rapporti di forza tra gruppi coagulati attorno ad interessi specifici» (Ugo Fabietti, *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1998, p. 14). Ma l'idea dell'etnia come risultato di una pseudo-speciazione culturale richiama processi di «naturalizzazione» della differenza invisibili anche ad altri antropologi italiani. Data ormai da qualche anno la pubblicazione del libro di Annamaria Rivera e di René Gallissot (*L'imbroglione etnico in dieci parole chiave*, Bari, Dedalo, 1997) in cui si denuncia come l'abu-

so della nozione di etnia, proprio nel senso della valorizzazione della differenza, sortisce spesso l'esaltazione arbitraria e preconcepita dell'irriducibilità delle appartenenze etniche. Anche Rivera, come Fabietti (ma come De Rudder, Gallissot, Balibar e molti altri) tende a sottolineare la valenza ideologica e volontaristica che si cela dietro ogni auto-identificazione ed etero-identificazione etnica: «Al di là di ogni reale unità genealogica e culturale, ciò che fa un'etnia è l'ideologia basata sulla rivendicazione, da parte di un gruppo o di una collettività, di una cultura comune e specifica; è la credenza in una genealogia e in un passato comuni, talvolta legittimata da un mito d'origine che racconta della discendenza dei membri del gruppo da un'unica coppia primordiale o da un eroe culturale». (A. Rivera, R. Gallissot, *op. cit.*, p. 87).

Melotti assume una posizione molto discussa nelle scienze sociali dove è in atto un dibattito che chiama in causa la stessa validità euristica del concetto di etnia, soprattutto quando il suo uso è finalizzato all'individuazione di realtà definite e definitive. Michel Giraud spiega così il suo punto di vista: «Moi j'aime toujours le dire, je suis pour l'éternel lien, je ne crois pas qu'il a l'identité, je pense qu'il y a des processus d'identification, je crois pas qu'il ait liberté, je crois qu'il a processus de libération, je crois pas qu'il y a démocratie, mais des processus de démocratisation (—) pas communauté mais communisation etc. parce que on est toujours devant un sujet, c'est l'idée que tous que nous prenons pour des réalités éternelles, naturelles, comme ça, qui doivent être comme ça parce que est dans l'ordre des choses, n'est pas vrais, ce sont des constructions, construit comme ça, selon l'histoire; mais ça veut dire qu'il y a une possibilité d'inverser de transformer, de souvertir, la signification, la construction, ça suppose une transformation qui ne peut pas être seulement individuelle, elle doit être collective, pour que puisse changer la définition (—) ça suppose non seulement que moi j'ai me construis

d'autrement mais je suppose aussi que j'ai la capacité de faire accepter ma construction par les autres il n'y a pas que moi—». (Intervista Michel Giraud Parigi il 2/04/1999). Il motivo nascosto (ma non troppo per la verità) di questo dibattito sembra davvero essere rappresentato, in una società in rapido mutamento, dalla valenza che si vuol dare all'«appartenenza». E' essa naturale e fissa, data una volta per tutte? Oppure è storica, risultato sempre provvisorio di processi storici? Personalmente, e in quanto sociologa, non mi «fido» del concetto di «etnia» come strumento euristico. Non ho dubbi circa l'esistenza di processi di auto-etnicizzazione e di etero-etnicizzazione. Ne ho molti circa l'idea dell'appartenenza etnica soprattutto quando questa implica l'applicazione del concetto di etnia in un contesto europeo e multiculturale dove, questo è vero, sono presenti molte e diverse «comunità». Dovendo scegliere un concetto identificativo di realtà umane non posso non considerare il fatto che il rischio di scambiare per realtà naturali delle etero-identificazioni è troppo elevato e non ricambiato da pari validità euristica dello strumento concettuale «etnia». Se desidero studiare gruppi umani caratterizzati dalla condivisione di modelli culturali, etici e di costume, mi sembra che il concetto di comunità non abbia affatto perso la sua validità di analisi; d'altro canto, se intendessi lasciarmi sedurre dalla coincidenza, finora frequente, fra stili di vita, produzioni culturali e caratteri fisici, dovrei ammettere che il vecchio concetto di «razza» potrebbe ancora adempiere al suo compito.

Sono invece convinta che l'identità e il sentimento di appartenenza culturale (e dunque comunitaria) siano delle costruzioni, il risultato di processi in cui le relazioni sociali e i rapporti di potere fra i gruppi e i sottogruppi hanno svolto e continuano a svolgere la loro funzione «trasformativa» e in cui i singoli individui seguitano a svolgere il loro ruolo di «sintesi» dei diversi interessi e valori, ma anche di «rielaborazione» originale de-

gli stessi elementi culturali, alla luce di nuovi e costanti apporti esterni al gruppo di «provenienza» e di «ponte» o di mediatore fra gruppi culturali e culture differenti.

Proseguendo nell'analisi del testo di Melotti e dei contributi in esso ospitati, si dovrà riconoscere che esso sottopone ad analisi anche altri concetti chiamati in causa dai processi di globalizzazione, di unificazione europea e d'immigrazione dalle aree extraeuropee e in particolare su quelli di nazione e di cittadinanza. Il primo, secondo Melotti, individua un livello d'integrazione socio-culturale più elevato rispetto ad altre unità come la banda, la tribù o il dominio, mentre il secondo definisce la condizione giuridica che conferisce un insieme di diritti e doveri ai membri di una determinata unità politica. Trattando dei rapporti fra questi ultimi due concetti, con riferimento alla proposta di stabilire una «cittadinanza di servizio» svincolata da legami ideologici o sentimentali con la nazione, Melotti non vede contraddizione fra la promozione di una cittadinanza di servizio e la formazione di un sentimento di appartenenza all'Unione Europea. Anzi, a suo avviso, in Italia, l'integrazione dei due fattori attraverso il federalismo potrebbe avere l'effetto di disinnescare la mina del secessionismo.

Sulle implicazioni sociologiche dello Stato nazionale si è voluto soffermare Christian Giordano, anche in contrapposizione alla diffusa tendenza a considerarlo solo in termini di «entità geografica». In particolare ha approfondito il tema del trionfo e della tragedia dello stato nazionale nell'Europa centrale e orientale, dove, in circa centocinquanta anni, si è realizzata la piena disgregazione degli Stati multietnici attraverso lo sgretolamento dell'impero ottomano, la dissoluzione degli imperi europei e la frantumazione dei tre Stati pseudofederali (URSS, Cecoslovacchia e Jugoslavia).

La combinazione del modello di Stato Nazionale francese con quello tedesco, implicando la fusione del principio dello Stato «uno e indivisibile» con la con-

cezione tedesca dell'origine etnica del popolo, sarebbe all'origine dei problemi etnico politici della regione. Tale fusione avrebbe infatti condotto tutte le società dell'Est europeo a configurarsi come delle etnocratie mediante l'attuazione di politiche di separazione della mescolanza e di ricomposizione territoriale su base etnica. Il lungo processo di omogeneizzazione etnico-nazionale avrebbe visto la combinazione del principio etnico con quello territoriale: «La concezione del territorio diviene così esclusivamente monoetnica e si traduce in elaborazione dietro cui si nasconde di solito l'aspirazione a una definizione chiara dei confini etnici». (p. 92).

Il coinvolgimento dell'Italia nei processi di europeizzazione, delle grandi migrazioni e di globalizzazione economica spiega l'attenzione rivolta da Umberto Cerroni e da Fabrizio Battistelli ad alcuni aspetti culturali specificamente italiani.

L'Unione Europea richiede, osserva Cerroni, un equilibrio fra convivenza, competizione e singolarità in un contesto che, adottando una prospettiva comparativa, fa apparire l'Italia come il soggetto più carico di lunghe e complicate tradizioni (p. 107).

L'autore mette in luce tre fenomeni storici su cui si sarebbe strutturata la civiltà italiana: il secolare insediamento in Italia del Papato e la persistenza nel tempo di uno stato temporale della Chiesa che, se favorivano l'unità religiosa, ostacolavano l'unificazione all'interno di uno Stato nazionale provocando la gestione privatistica della vita di religione e l'assenza di una diffusa coscienza politica; infine le plurisecolari dominazioni, dirette e indirette, di formazioni politiche straniere che hanno largamente condizionato la cultura e la lingua italiana. Battistelli si è invece domandato come mai agli Italiani viene comunemente attribuito uno scarso spirito marziale ed ha trovato delle spiegazioni nell'individualismo classista e in quello volontaristico con cui gli Italiani avrebbero storicamente affrontato le guerre; il primo avrebbe favorito l'estraneità e il distacco fra gli uf-

ficiali e gli altri elementi militari mentre l'altro avrebbe incoraggiato lo sviluppo di uno spirito militare imperniato sull'eroismo individuale, con un appello costante al singolo eroe. Non meno importante sarebbe però il dilettantismo militare rispetto al quale le imprese dannunziane sarebbero state esemplari. L'intervento di Battistelli ha certamente il merito di mostrare il lato umano del soldato che non è mai solo eroe e che non è mai solo gruppo: da singolo eroe non vince se non ha con sé il gruppo, anche se fortemente coinvolto nella causa che difende; da gruppo non vince se non umanizza la relazione interna al gruppo e fra le gerarchie. Il rapporto fra nazionale e sovranazionale nell'attuale crisi europea è oggetto dell'analisi di Francesco M. Battisti. Lo spunto per tale riflessione è stata la guerra del Kosovo che, con l'intervento della Nato, si è trasformata in guerra sovranazionale. La capacità di mobilitazione logistica sovranazionale mostrata dalla Nato non ha potuto occultare che il problema ancora insoluto riguarda anche l'unità economica, ma soprattutto il processo di maturazione di una appartenenza «consapevole» ad una nuova identità politica che resta da costruire e che, peraltro, richiede la piena scissione della responsabilità politica europea da quella americana. Non v'è dubbio che i processi che coinvolgono l'Europa nel suo complesso e i singoli stati europei nella loro specificità richiedano un costante impegno di riflessione e di rivisitazione di concetti apparentemente storicamente datati, ma che si rivelano in continua ri-attualizzazione significativa. Chabod aveva visto nel passaggio dal '700 all'800 il passaggio dalla «nazione sentita» alla «nazione voluta» e aveva colto nel modo naturalistico di percepire la nazione la causa dello sbocco del nazionalismo nel razzismo. Probabilmente è ancora nelle interpretazioni naturalistiche il rischio degenerativo del cammino verso l'unità europea, più ancora che in quello che, secondo una certa tradizione del pensiero europeo, dovrebbe essere il pericolo della mescolanza di san-

gue e di cultura. Il testo qui analizzato sembra essersi proposto come un laboratorio di riflessione su temi d'importanza attuale attraverso la riflessione critica su concetti storicamente maturi, ma sempre nuovi nella loro capacità di piegarsi alla mutevolezza delle esigenze sociali e politiche. Non meno significativo è il fatto che gli stessi temi siano affrontati guardando ai medesimi processi da prospettive diverse e, soprattutto, da posizioni interpretative persino contrapposte.

STEFANIA ALOTTA

STANISLAO NIEVO, *Aldilà*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 206.

È uno di quei libri in cui «ci si entra» anche se è difficile trovare il luogo d'accesso.

Normalmente, per questo tipo di letteratura, mi siedo in poltrona e accendo lo stereo. Dato il titolo, avevo incominciato a leggerlo in compagnia della *Suite* in la minore di Louis Couperin (quella che si apre con il *Prélude à l'imitation de Froberger*), dal carattere così concretamente astratto — voglio dire, che ti porta «oltre» pur rimanendo così ancorato alla vibrazione delle corde del cembalo —, ma poi ho optato per una musica più vicina all'idea del viaggio: il Quartetto op. 2 di Alexander Borodin. Le sfumature emotive del testo erano troppe e troppo intense — troppo «lontane» — per non essere ricondotte a una mia ricostruzione narrativa scenica e quindi più rassicurante. Non so bene se l'atmosfera che ho creato durante la lettura fosse effettivamente quella voluta dall'autore; fatto sta che sono riuscito ad entrare nel libro. E il viaggio è iniziato.

Nievo sceglie di partire dal monte Circeo, luogo omerico, il monte da cui nasce, in Occidente, la letteratura d'avventura. Non è quindi, il viaggio di Fabien, cioè il *Vol de nuit* di Antoine de Saint-Exupéry. Non è nemmeno il rifiuto del-

la partenza di Bartelby, lo scrivener di Herman Melville (... *Ah Bartelby! Ah humanity!*). È la scoperta (del contrario?) della vita che compie Dante? È il totale di Peer Gynt (... *trovo che dia una sensazione di grande contentezza l'essere testimoni di un sistema di vita laborioso, per giunta svincolato meravigliosamente da quell'oscura tenebra che ardisco definire teoria*)?

Ho capito, comunque, che non si parla di cose che hanno da venire, ma, in fondo, di ricordi — per così dire — sepolti nel futuro. Quale migliore filo rosso della musica, per far riaffiorare un'intera vita, vista dall'aldilà?

Avevo fatto bene (anche questa volta), a leggere con lo stereo acceso! Di riferimenti alla musica, del resto, Nievo ne propone in abbondanza. Apprezzo la citazione del *Coriolan* di Beethoven, che giustamente Nievo chiama *tout court* «sinfonia». Mi sovviene che anche nella cultura antica musica e ricordo sono strettamente associati. *Mousiké* (da cui deriva «musica») è l'arte delle Muse. *Mnemosine*, personificazione della memoria, è la madre delle nove Muse. La musica, più volte, è servita per imprimere ricordi indelebili. L'erinnofilia fu forse il tramite con il quale Robert Schumann — quando comunicava con lo Spirito del suo caro amico prematuramente scomparso Felix Mendelssohn — inventava melodie meravigliose. E, come avrebbe fatto a ricordare un dolore analogo Francis Poulenc senza il suo bizzarro *Gloria*?

Una chiave simbolica, quella della musica, che si unisce ad altri filoni narrativi nell'*Aldilà* raccontato da Nievo. Il «sapere» non è più «conoscenza»; la storia è una «fusione della musica», della quale la scienza è solo lo spartito (non l'esecuzione). Il pensiero, come forma dell'essere, risulta così inafferrabile: un pesce. «I pesci sembravano pensieri. Il Ricercatore si immaginava alla loro ricerca per identificarli, nutrirsi e offrirli a vivere. [...] La zoologia, maestra di simboli, aveva offerto un'altra lezione di convergenza dei concetti».

Non resto meravigliato quando i per-

sonaggi di questo racconto parlano dell'«odore delle anime». «Allora hanno odore? [...] La verità in questa storia è che i sensi sopravvivono». Non è necessario ricomporre i pensieri, comprendere le cose. Gli odori non hanno la consistenza delle parole. Il viaggio di Stefano, il personaggio del «romanzo», non dovrà certo essere più segnato da indicazioni stradali. Quando anche la sua mente assorbirà la stanchezza necessaria, quando sarà all'estremo della resistenza, egli si avvierà verso l'infinito, là dove «il cielo impallidiva».

FEDERICO DEL SORDO

DOMENICO NOVACCO, *L'officina della Costituzione Italiana*, Feltrinelli, Milano, 2000, pagg. 197.

Il contributo di Domenico Novacco, in una fase di ripensamento del testo e dello spirito della Costituzione italiana com'è quella che stiamo vivendo, mi appare fondamentale per due ragioni. In primo luogo, perché non si limita, come spesso avviene, a saggiare criticamente la struttura logica interna degli articoli costituzionali, ma cerca invece di contestualizzarli e si richiama a questo scopo al momento storico e politico in cui furono pensati e stesi dai settantacinque membri dell'Assemblea costituente. In questa prospettiva, l'autore scarta coraggiosamente convinzioni e luoghi comuni consegnatici dalla saggezza convenzionale, che di regola considera date decisive nella storia dell'Italia post-fascista il 25 luglio o l'8 settembre 1943, se non le elezioni del 18 aprile 1948. Già in apertura Novacco afferma che il momento cruciale va collocato tra il settembre 1946 e il gennaio 1947 e si dice convinto che «la forza e la debolezza della Repubblica siano contenute nella sua fisionomia originaria». Questa fisionomia era quella di un paese che usciva da una guerra disastrosa e si lasciava alle spalle vent'anni di dittatura e di arresto della libera vita politica parlamentare.

La Costituzione italiana, più che collegarsi a una tradizione giuridica precisa e nonostante il suo carattere apparentemente perfezionistico, si poneva come la Carta fondamentale di un Paese e di una società che andavano ricostruiti con una urgenza che spesso rendeva incerte o semplicemente cancellava le essenziali distinzioni fra normativa giuridica e ideali morali, fra la democrazia come procedura e la democrazia come concetto-limite.

In tutta la sua acuta ricostruzione del processo che doveva sfociare nel testo costituzionale approvato nella seduta pomeridiana dell'Assemblea costituente del 22 dicembre 1947, con 453 voti favorevoli e 62 contrari su 515 deputati presenti, Novacco coerentemente lamenta l'assenza di «dialettica parlamentare» e ritiene ancor oggi un serio errore privilegiare la società civile rispetto allo stato di diritto. Con accenti polemici di notevole originalità e in netta contrapposizione con il tradizionale pensiero politico cattolico per cui «*homo quam res publica senior*», vale a dire *l'uomo viene prima dello stato*, il giudizio di Novacco è tranciante: «I gruppi che si dichiarano paladini della società civile contro lo stato ottengono un consenso culturale davvero immeritato perché nella storia italiana la società civile ha coinciso quasi sempre con le corporazioni o con le confraternite, cioè con gruppi di potere in grado di difendere i propri privilegi a scapito di quelli della collettività».

Naturalmente, Novacco non intrattiene illusioni circa le costituzioni perfezionistiche, in cui tutto è previsto e risolto, dal pieno impiego alla difesa del paesaggio. Come ben sapeva Montesquieu, l'illustre autore di *L'esprit des lois*, ma assai prima di lui Platone, che nel dialogo *Le Leggi* tratta di quelle di Creta, «di origine antichissima e forse divina», le leggi scritte non esauriscono la questione dell'ordine sociale. Esse vanno pensate e fatte valere in sintonia con il sentimento medio delle popolazioni cui sono rivolte. Del resto, contrariamente alle costituzioni tipicamente rigide come quelle degli Stati Uniti e della Francia, l'In-

ghilterra, riconosciuta culla degli ordinamenti democratici moderni, non ha una costituzione vera e propria, ma un insieme di *Bills of right* che ne tengono positivamente il posto. Da questo punto di vista, le osservazioni di Novacco sul carattere evolutivo della Costituzione italiana e della sua prassi, di quella che è stata non troppo felicemente indicata come «costituzione materiale», sono illuminanti, specialmente là dove viene avvicinata ai testi costituzionali di paesi decolonizzati e in via di sviluppo e non si risparmiano le riserve critiche a proposito di un ottimismo deontologico che, specialmente negli interventi del generoso Lelio Basso, giungono a proporre la Costituzione italiana come modello per tutte le società emergenti su scala mondiale. Febbre di primati a parte, le cose appaiono a Novacco assai più complesse.

Tocchiamo qui la seconda ragione che sottolinea l'importanza di questo libro: l'impetosa, necessaria analisi, troppo a lungo disattesa, a giudizio di Novacco, dagli storici, dei compromessi che stavano all'origine e che caratterizzavano i lavori preparatori della Costituzione. Si dovrebbe finalmente comprendere, grazie a Novacco, che il compromesso storico non era un'improvvisazione di Enrico Berlinguer, impressionato dagli avvenimenti cileni e del suo suggeritore segreto Franco Rodano. Veniva da molto più lontano. «Palmiro Togliatti — scrive Novacco — puntava a creare insieme ai cattolici un nuovo blocco storico». Si chiarisce dunque l'incongruenza apparente del voto favorevole comunista per l'inserimento dell'articolo 7 nella Costituzione. Il nuovo blocco storico, ideato e abilmente promosso da Togliatti in spregiudicata collaborazione con i «professorini» della Democrazia cristiana, doveva porsi in una prospettiva alternativa a quella del blocco giolittiano prefascista e al Concordato mussoliniano con la Chiesa. Novacco procede: «Il segretario del Partito comunista dimostrava così di capire ciò che invece sfuggiva alla stampa e, di conseguenza, alla maggioranza dell'opinione pubblica. Il mon-

do dell'informazione, guidato da uomini di orientamento liberale, era infatti assai poco consapevole di quanto fosse rivoluzionario l'avvento dei cattolici come prima forza politica del paese e non ne comprendeva i valori innovativi».

Novacco ha sostanzialmente ragione; mi piacerebbe tuttavia ricordare in proposito, come rara eccezione, il libro di Leo Valiani su *L'avvento di De Gasperi*, in cui l'apporto mittel-europeo del personaggio alla costruzione del senso dello stato in Italia è opportunamente richiamato e commentato. Ma è proprio sul senso dello stato, rispetto alle insorgenti e imprevedibili «domande» della società, che Novacco ha modo di mettere in chiaro le falle più vistose e, come poi si vedrà, più gravide di pericoli per l'avvenire della Costituzione. Le pagine che Novacco dedica alla discussione sulla forma della Repubblica, presidenziale, direttoriale o parlamentare, con i preziosi interventi di Piero Calamandrei, sono tutte da leggere e da meditare. Il peso del passato fascista è così forte che, nonostante Calamandrei, l'argomento non arriva neppure a essere messo ai voti.

L'Italia sarà dunque una Repubblica di partiti, destinata a divenire una Repubblica «partitocratica». C'è di peggio: la proposta di Calamandrei per una sezione speciale della Corte costituzionale che avrebbe dovuto controllare la trasparenza democratica e finanziaria dei partiti politici viene bocciata. Peccato. Ci avrebbe forse risparmiato l'amara stagione di «Mani pulite». Lo Stato nasce debole, incerto. I Costituenti si riferiscono più alla società che allo stato, ridotto, nelle parole del giovane Aldo Moro, a «metafora» della realtà sociale. Ma ecco un fenomeno paradossale, che Novacco debitamente registra: «lo stato tanto più cresce e si espande tanto più si impoverisce nei valori che rappresenta». Nessuna meraviglia che al governo fosse riservato il ruolo «di mediare e mai di decidere». Durare, non dirigere sarebbe divenuto presto il motto degli uomini politici più longevi, se non più responsabili e chiareveggenti.

F.F.

JOSEPH-MARIE PERRIN, GUSTAVE THIBON, *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano, 2000, pp. 172; GIOVANNI BIANCHI, *Maestri possibili*, Ancora, Milano, 2000, pp. 158; GIAMPAOLO REDIGOLO, *Gino Pistoni - il partigiano disarmato*, Ancora, Milano, 2000, pp. 102; GIULIO Basetti-Sani, MATTEO VERDERIO, *Musulmano e cristiano*, Ancora, Milano, 2000, pp. 108.

In un'epoca di relativa opacità morale e diffusa inappetenza intellettuale, va dato merito alla casa editrice Ancora di avere coraggiosamente iniziato la pubblicazione di una serie di profili che di per sé testimoniano l'inesauribile bisogno di trascendenza e di valori non grossolanamente edonistici che segnano nel profondo un mondo supposto tutto scientifico e disincantato. È questo il caso dell'agile volume che padre Perrin e il filosofo Gustave Thibon hanno dedicato a Simone Weil sul filo dei ricordi personali e di dialoghi non sempre tranquilli, più spesso accesi e anche difficili, con quella personalità straordinaria. Simone Weil resta infatti, come pensatrice e come spirito religioso, un enigma tuttora da interpretare. Ma la sua esperienza e la sua vita, pur breve, di militante politica, di scrittrice nervosamente lucida e tesa e di spirito fondamentalmente religioso alla costante ricerca della verità, ci trasmettono ancor oggi un luminoso esempio di grande attualità. Colpisce in particolare, nel ricordo dei due studiosi francesi, la coerenza estrema della Weil, anche quando più accidentato e persino incerto sembra farsi il cammino di questa ebraica affascinata e nello stesso tempo respinta dalla Chiesa cattolica, affamata di eternità e di assoluto eppure legata alla più sprotegguta quotidianità odierna, vissuta accanto e insieme agli operai di Boulogne-Billacourt e ai combattenti della Repubblica popolare nella guerra civile spagnola del '36. Ciò non è soltanto il risultato dello scontro, in quest'anima eletta, acuta e sensibilissima, fra le due opposte esigenze della razionalità e di valori preter-razionali. È da vedersi piut-

tosto come il frutto di una sete di perfezione che non riesce a chiudere gli occhi sulle inevitabili carenze storiche della religione — di chiesa burocraticamente organizzata in una struttura ierocratica di potere tendenzialmente esclusiva.

È quindi presente nella Weil un'anticipazione impressionante dell'apertura ecumenica che contrassegna la Chiesa specialmente a partire dal Concilio Vaticano II e nonostante tutti i tentativi di frenaggio o addirittura di blocco messi in atto dai settori più pervicacemente conservatori della Gerarchia. Il contributo sul «Musulmano cristiano», vale a dire sull'impossibile vicenda del francescano Giovanni-Maometto, ha qui il valore di un esempio paradigmatico. Si tratta di un giovane marocchino, che a Parigi negli anni '20 studia la teologia cristiana per meglio combatterla, salvo poi, al modo di un moderno San Paolo, trasformarsi in un appassionato, convinto assertore del dialogo fra mondo islamico e mondo cristiano nel nome dei comuni valori che legano fra loro le grandi religioni universali, monoteistiche e credenti in un solo Dio padre personale. In forte anticipo sui tempi, e quindi, come era da attendersi, «a Dio spiacente e a li inimici suoi», padre Giovanni-Maometto — un nome datogli da Papa Pio XI, forse a indicare la sua duplice fedeltà al Cristo e al Profeta — sarà per tutta la vita coerentemente legato a questa sua vocazione ecumenica, fornendo anche, agli amici-confratelli e agli oppositori, una risposta di chiarezza disarmante: «Io sono segno di contraddizione perché i veri credenti lascino l'odio e si convertano all'amore».

Giovanni Bianchi si rende conto delle carenze gravi, ormai sotto gli occhi di tutti, in cui si dibatte, ridotta quasi allo stremo, l'istanza pedagogico-formativa e non esita ad allineare una serie di modelli, secondo un taglio che ricorda le «vite parallele» di Plutarco, che vanno da Giorgio La Pira a don Lorenzo Milani, da Ernesto Balducci al teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, il quale, secondo l'indicazione di un altro grande pen-

satore, Romano Guardini, l'immortale autore della *Morte di Socrate*, tenta di «dare forma» all'esperienza religiosa del mondo moderno nella sua accezione più lata, notando, anche con durezza polemica, che il rapporto della Chiesa con il mondo non cristiano — pagani, ebrei, eretici, scismatici — fu sempre «molto sommario, perfino all'epoca degli Ordini Mendicanti di ispirazione missionaria».

La storia del «partigiano disarmato», che già nella sua formulazione richiama la nota tesi machiavellica sui «profeti disarmati», e anche l'implicita disapprovazione, se non lo sprezzo, del «segretario fiorentino», è in realtà una storia che arricchisce e amplia la nozione attuale della Resistenza, al di là degli schemi più o meno oleografici in cui è stata costretta. Questo partigiano poco più che ventenne, colpito a morte dai fascisti mentre cerca, paradossalmente, di portare in salvo un giovane fascista a sua volta ferito, è veramente una figura evangelica e nello stesso tempo un «uomo senza miti», avrebbe detto Felice Balbo, vale a dire un uomo che, al di là delle opposte ideologie e della passione politica contingente, sapeva riconoscere i valori umani permanenti, quel fondo comune che sta alla base dell'etica partecipata o «etica globale», come ancora recentemente è stata ridefinita dal teologo del dissenso Hans Küng (in *A global Ethic for a global Politics and Economics*, Oxford University Press, New York, 1998). È probabile che il destino dell'umanità nel Terzo millennio dipenderà essenzialmente dagli atteggiamenti oblativi e dalla capacità di sacrificio di uomini ispirati dal «partigiano disarmato».

F.F.

ALBERTO PREDIERI, *Carl Schmitt, un nazista senza coraggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, 2 voll., pagg. 1267.

Considero l'opera di Alberto Predieri fondamentale e conclusiva. Non solo, ovviamente, per la mole, di per sé podero-

sa, ma per l'acume critico speso negli undici capitoli, nelle ricche «schede di appunti bibliografici, nelle «note» e nelle «postille alle note». Predieri prende in esame gli scritti di Schmitt solo fino al 1945. Non ha quindi modo di valutare quella curiosa autodifesa che va sotto il titolo di *Ex captivitate Salus* e che ha riscosso l'attenzione ammirata di analisti rigorosi come Gehrard Ulmen e soprattutto George Schwab (di cui V. *La sfida dell'eccezione*, Laterza, 1986). Egli analizza, commenta e valuta gli scritti antecedenti al nazismo e quelli stesi durante il Terzo Reich. È più che sufficiente per delineare la figura intellettuale e morale e insieme stabilire la posizione teoretica e quindi le implicazioni di ordine pratico di questo giurista che a tratti richiama, nella lucida coerenza formale, il gelido classicismo che fu tipico di Alfredo Rocco. Che la magia dello stile di Schmitt, non del tutto estraneo a quella dello stile dell'amico Ernst Jünger, abbia potuto incantare da ultimo parte degli intellettuali marxisti italiani, resta una questione aperta che probabilmente chiama in causa la natura e gli orientamenti del marxismo italiano in questo dopoguerra.

In Schmitt c'è più di una risonanza macchiavellica. Egli ritiene che il rapporto amico-nemico sia il rapporto politico per eccellenza e che quindi il concetto di potere, in quanto comporta la percezione dell'amico e del nemico, e delle conseguenti azioni di ricompensa e di punizione, si ponga come il concetto fondamentale del pensiero e della prassi politica, indipendentemente da ogni considerazione etica e da ogni regola o procedura di tipo formale. In questo senso, commentando il testo schmittiano *Der Begriff des Politischen* («Il concetto del politico»), Leo Strauss pensa che Schmitt critichi il liberalismo «in un mondo liberale» e che proprio questo mondo blocchi le «sue tendenze illiberali».

Il suo antisemitismo tuttavia ha resistito ad ogni blocco. Predieri nota che non solo Schmitt non ha mai ripudiato il nazismo né prima né dopo, ma che il

suo antisemitismo «emerge ancora con maggior forza nella perfidia e nella volgarità con cui ...ricorda che «se è necessario, per motivi scientifici, citare autori ebrei, bisogna sempre apporre l'aggiunta «ebreo»: già solo dalla parola «ebreo» scaturirà un esorcismo salutare». Ricordiamo — aggiunge Predieri — che siamo nella Germania del 1936 e che «l'odio razziale è l'asse portante del movimento nazista» (p. 610). Anche per fuggire le infatuazioni di certa sinistra italiana negli anni recenti, come credo di aver dimostrato introducendo il libro di G. Schwab (Laterza), l'opera di Alberto Predieri è una lettura obbligatoria.

F.F.

BARBARA RIVA, *Il New Age fra secolarizzazione e nostalgia. Una ricerca sul senso religioso dei giovani*, Cesena, Società Editrice Il Ponte Vecchio, 1997.

Il fenomeno del New Age nasce in Gran Bretagna e negli Stati Uniti intorno agli anni Sessanta. Il fenomeno interessa, attualmente circa un milione di persone che mostrano attenzione nei confronti di tutte quelle discipline che sono state catalogate come alternative: medicina olistica, Feng Shui, bioenergetica, Reiki, arti marziali ecc. Non avendo dei punti di riferimento univoci, validi per tutti gli appartenenti al movimento, il New Age ha rappresentato fondamentalmente una moda, un ottimo «veicolo» pubblicitario. Attualmente numerosi studiosi del fenomeno, tra i quali Massimo Introvigne, Pier Luigi Zoccatelli e Maria Immacolata Macioti, tra gli italiani, si interrogano circa il presunto passaggio da un New Age ad un Next Age; «... dove l'accento passa dalla trasformazione planetaria [...] alla trasformazione individuale...» (Cfr. Massimo Introvigne, Pier Luigi Zoccatelli, *New Age - Next Age, una nuova religiosità dagli anni '60 a oggi*, Giunti, Firenze, 1999, p. 5). Il New Age rifiuta, tendenzialmente, ciò che offre il mondo capitalistico cercan-

do di proporre una visione della realtà più intimistica e una più profonda conoscenza interiore e della spiritualità individuale. Il New Age opera una frattura con la modernità, dalla quale, però, attinge tutti gli aspetti che ritiene funzionali alla propria sopravvivenza. La «Cospirazione dell'Acquario» è un movimento che investe, trasversalmente, la vita di ogni individuo, non è raro sentire parlare di corsi di autorealizzazione creati appositamente per giovani manager, o di massaie che frequentano lezioni di yoga. Il New Age non può vantare una leadership riconosciuta, proprio in virtù della forma della propria organizzazione che può essere paragonata a un «Network», costituito da movimenti più o meno strutturati, privi «... di quel minimo di struttura necessaria perché si possa parlare di movimento» (*Ibidem*, p. 39). Il network è costituito da gruppi — piccoli e grandi radicati sul territorio — da individui che condividono gli stessi interessi e si riuniscono in seminari, convegni o semplicemente incontri informali per discutere e scambiarsi esperienze di vita, e da semplici utenti — quanto mai eterogenei per età, classe sociale e cultura — che usufruiscono dei canali d'informazione, più o meno tradizionali. Il lavoro di Barbara Riva è un buon esempio dell'interesse, mai sopito, nei confronti del fenomeno New Age; affrontato in modo semplice e dettagliato. Molto utile il glossario, posto in appendice, dove sono raccolti i termini e i concetti maggiormente utilizzati dai «Cospiratori dell'Acquario». Il testo affronta quasi tutti gli aspetti ritenuti fondamentali dalla cultura New Age; durante la lettura emerge, chiaramente, il disagio provato da parte della cultura cattolica, di fronte a un movimento eterogeneo e privo di un «referente» universalmente riconosciuto. Si ha immediatamente l'impressione che il testo sia fortemente influenzato dalla cultura cattolica dell'autrice, che nel secondo capitolo arriva ad affermare che: il «... New Age non accetta nessuna delle realtà definite di questo mondo: tutto diventa relativo e la realtà stessa si ricon-

duce ad un principio spirituale, a un Dio che si chiama Luce o Spirito impersonale...». Una asserzione un po' riduttiva e non universalmente valida. A parte alcune affermazioni non sempre condivisibili, il testo introduce alle discipline «alternative» e ne dà una spiegazione soddisfacente. Interessante la ricerca, condotta su alcuni studenti di Censena, parte di una ricerca più ampia, condotta per il G.R.I.S. di Bologna. Nelle conclusioni una intervista a Franco Battiato che non si dichiara interessato al fenomeno New Age ma che, secondo Barbara Riva, ne è un simpatizzante inconsapevole.

TIZIANO BORGHI

VERONICA ROLDAN, *La Chiesa Anima Universale di Roberto Casarin*, ELLEDICI, Torino, 2000, pp. 79.

Si tratta di un ulteriore contributo uscito nella collana «Religioni e Movimenti» diretta da Massimo Introvigne: una preziosa fonte di notizie per chi si interessa alle varie forme di spiritualità, oggi, con i suoi agili interventi, di regola semplici nella forma e nei contenuti, fruibili anche per il piccolo formato. Questo della Roldan riguarda un gruppo nato in Piemonte a partire da una precedente Comunità Impegno. Nel 1989 si svilupperà da questa una Chiesa della Nuova Gerusalemme, detta in seguito, a partire dal 1996, Chiesa Anima Universale.

Figura di riferimento, Roberto Casarin, in fama di guaritore («... ha sin dall'infanzia delle "manifestazioni" particolari, quali carismi spirituali e guarigioni fisiche» (p. 5). L'autrice parla di doti spirituali e sensibilità, interpretati dal giovane Casarin come «provocati dal demone per punirlo, confonderlo e attirare verso di lui una fama da baraccone» (p. 6). Quelle che in altri ambiti verrebbero definite come doti «paranormali» divengono, data la particolare matrice socio-culturale del ragazzo, segni del demonio. Che lui si sforza di ignorare, mentre riu-

scirebbe — sarebbe riuscito — a comprendere le malattie, i problemi dei suoi visitatori. Più recentemente, parlerebbe con i defunti. Comunque man mano la sua fama si consolida. Si parla di un nuovo p. Pio, e ci sarebbero pure le stimmate a comprovare la supposta affinità spirituale. Si parla di miracoli, guarigioni, visioni, di contatti con i defunti: la curia torinese non approva. Anzi, nel giugno 1982 vieta riunioni di preghiera e celebrazioni religiose che con Casarin abbiano a che vedere. Secondo un noto, vecchio schema, queste continueranno lo stesso e il ragazzo verrà inoltre invitato in diversi luoghi come gradito ospite. Probabilmente si sarà pregato, in quelle circostanze, per un ravvedimento della chiesa.

Il 26.2.'84 nasce l'Associazione Cristo nell'Uomo, Centro Torinese di Elevazione Spirituale, che si trasferisce poi in provincia, a Leini. Intorno alla Associazione nasce la Comunità Impegno che si occupa di pellegrinaggi a Lourdes e altrove, di raccolta di cibi, medicinali ecc. Da qui poi la Nuova Gerusalemme, nel 1989. Esiste una struttura organizzativa basata sui cosiddetti *Ramia*, sacerdoti ordinati all'interno della Comunità. Il card. Giovanni Saldarini, succeduto al card. Ballestrero, conferma l'estraneità di questa chiesa rispetto a quella cattolica. Chiarite le vicende storiche della nascita e dello sviluppo del movimento, la Roldan si sofferma sul suo « pensiero spirituale », sottolineando similitudini e differenze con elementi presenti in altre credenze religiose. Ne esamina quindi la « pratica e l'esperienza religiosa », ivi compresi gli aiuti elargiti, la recitazione di *mantra*, gli « incontri di Danza sacra ramirica » e la « meditazione ramirica », la « Lingua Sacra Ramirica » e i riti, tra cui quello di « apertura dell'anima » che rinvia a vaghe conoscenze orientali. Vi è del resto un chiaro riferirsi a leggi karmiche, poiché la resurrezione viene interpretata in questa realtà come « il ritorno

dello spirito dalla dimensione infinita alla dimensione eterna, alla fine del ciclo di incarnazioni » (p. 67). Il rito del trapasso poi chiama in causa, ci dice l'autrice, i classici quattro elementi, acqua aria terra e fuoco. Il defunto viene posto, nudo, in un lenzuolo (assonanze con l'Islam?) e quindi in un modesto feretro.

Un breve cenno alla base economica del movimento ipotizza tre forme di entrate (anche qui, secondo schemi noti): 1) libere offerte; 2) attività lavorative esterne dei *Ramia*; 3) diffusione materiale bibliografico. Insomma, dalla « religiosità popolare », humus portante agli inizi, alle assonanze sincretiche con fedi non cattoliche, attraverso i temi della reincarnazione, del karma, del chakra, del mantra, ecc. motivi che, dice l'autore, rinviano a « un insieme integrale, autoconsistente e con una peculiare coerenza interna » (p. 74).

Insomma, una presentazione ordinata e chiara, in termini descrittivi, di un particolare movimento religioso, che segue l'impostazione degli studi del CESNUR e della collana: il tema viene affrontato in termini essenzialmente descrittivi, mentre risulta assente una interpretazione critica al riguardo, mentre manca una collocazione nel particolare contesto, di cui si avverte il bisogno per spiegarsi il perché della nascita e dello sviluppo di questo gruppo che si presenta con tratti antichi e moderni, come una forma fortemente sincretica. Meritoriamente la Roldan affronta il tema degli « apostati », della « visibilità » di alcuni di loro, del loro ricorso ai media, al discorso pubblico. In sintesi quindi, un interessante contributo su un tema poco noto anche ai cultori della materia: ed è merito della Roldan l'averlo presentato all'attenzione di quanti si interessano ai fenomeni religiosi. C'è da augurarsi che l'autrice possa e intenda tornarvi su più avanti, con una più ampia analisi.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Summaries in English of some articles

MANFREDO MACIOTI — *Historical Enigma: the Silence of a Pope*. This is a notable essay, trying, with an unusually balanced judgment, to give a reasoned account of the position of Pope Pius XII vis-à-vis the movement and the government of the Nazis in the Third Reich. Contrary to the heavily biased work of Rudolf Hochhut, *The Vicar*, and especially to the recent book by John Cornwell, *Hitler's Pope*, the author contends that, in the first place, it is a pure legend that the Vatican would count on the nazis in order to fight russian bolshevism; secondly, that already Pius XI, with the Encyclical letter *Mit brennender Sorge*, had solemnly condemned nazist doctrine and praxis. Pope Pius XII, according to the testimony of the journalist Enzo Forcella, having been warned of the projected raid against the Roman jews on October 16, 1943, tried to save as many people as possible. It is true, however, the author concedes, that of the two evils, bolshevism and nazism, Pope Pius XII would finally consider nazism as the lesser evil.

DIEGO GIACHETTI — *Sociology and Marzism: the unfinished "cultural revolution" of 1956*. This is an interesting, critical revisitation of the famous year in which the Krusciov Report was delivered at the Twentieth Congress of the Communist Party of the Soviet Union. The author recalls the almost constant criticism of sociology on the part of socialist and, later, communist militants in Italy. unfortunately, such misunderstanding between marxist thinking and sociological theory would inevitably lead to a misconception of the role of social research, confirming one of the most peculiar characteristics of Italian marxism. Even in Antonio Gramsci it was a marxism uninterested in field work and empirical social research and highly permeated by a subjective bent unable to grasp the actual features of a changing social situation.

ANNUNCIO

Il 13 novembre 2000 si aprirà presso l'Agenzia Romana per il Giubileo, Via di Porta Romana 44 Roma, un convegno dell'Università di Roma La Sapienza che proseguirà poi il 14 e il 15 al Centro Congressi dell'Università a Via Salaria 113. Tema:

Il Giubileo del 2000. Primi bilanci

Tra i partecipanti storici e storici dell'arte (Francesco Margiotta Broglio, Univ. di Firenze, Rosario Giuffré, Univ. di Reggio Calabria, Claudio Strinati, Soprintendente per i beni artistici e storici di Roma, Ludovico Gatto, Univ. La Sapienza, ecc.), sociologi (Roberto Cipriani, Roma Tre, Mario Morcellini, La Sapienza, Luigi Tomasi, Univ. di Trento, Arnaldo Nesti, Univ. di Firenze). Parteciperanno giornalisti come Federico Mandillo, Carlo Di Cicco (ASCA), Filippo Gentiloni (Il Manifesto) oltre ad antropologi come l'On. Luigi Lombardi Satriani, la Prof. Gabriella Marucci, Univ. dell'Aquila. Si discuterà di Giubileo nella storia, di Giubileo e arte, di Giubileo come occasione o meno di dialogo e confronto interreligioso (On. Domenico Maselli, Paolo Naso, direttore di «Confronti», Pupa Garribba, comunità ebraica, Giovanni Franzoni, Maria Bonafede della Tavola Valdese ecc.). Interverranno Monsignor Andrea Joos, docente presso varie Università Pontificie, e mons. Michael L. Fitzgerald, Segr. del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Parteciperanno numerosi i sociologi romani, sarà presente il Prof. Storchi, statistico de La Sapienza. Chiuderà il convegno una riflessione su Giubileo e comunicazione. Due gli avvenimenti musicali: 1. intervento dei musicisti *Madidae Tabernae*, *Peregrinatio* (canti di pellegrini fra XXII e XIV sec.); 2. canterà Evelina Meghnagi (trio). Parteciperà, inoltre, il fotografo Tano D'Amico, autore de *il giubileo nero degli zingari*. Sarà presente il Maestro Gianpistone. Inoltre Niccolò Costa e Thomas Szabo, dell'Istituto M. Plank di Gottingen.

Per ulteriori notizie: macioti @ mail.uniroma1.it; sannella @ dianna.soc.uniroma1.it

La Critica Sociologica è una rivista trimestrale fondata nel 1967 e da allora diretta dal Prof. Franco Ferrarotti. Si occupa, con una impostazione essenzialmente pluridisciplinare, di problematiche sociali, interessandosi a problemi di ordine teorico generale così come agli esiti della ricerca sul campo. Sono privilegiati temi quali la stratificazione sociale, le organizzazioni politiche, il mondo del lavoro e i mutamenti intercorsi al suo interno, l'immigrazione, la povertà le credenze religiose. Sul piano metodologico un particolare interesse viene dato all'approccio qualitativo, con speciale riguardo alle storie di vita.

In questo numero in particolare troverete un editoriale di F. Ferrarotti in cui si affronta il tema della richiesta di perdono da parte della chiesa cattolica e un'anticipazione dal suo libro *L'enigma di Alessandro*. Inoltre, un esame delle posizioni di Pio XII in relazione alla Germania e all'ebraismo (M. Macioti); un saggio di F. Squarcini sull'India antica; Diego Giachetti interviene sui rapporti sociologia-marxismo; Silvio Marconi si interroga su etnia, «razza», «pulizia». Ancora, ricerche di Chiara Bondi sulla nave Sirio: prototipo di un disastro italiano; di Barbara Scaroni su immigrazione femminile e lavoro domestico; il sito di giubileo, M.I. Macioti si interroga su Vaticano II e le linee future Vaticane. Numerose ci sono anche, commenti, schede o recensioni.

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

L. 22.000