

La Critica Sociologica

158. ESTATE 2006

chiuso in redazione - 20 settembre 2006

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo € 60 (IVA compresa)
una copia € 16

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 110
per i paesi extraeuropei € 135

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

ISSN 00111546

Stampa Failli Grafica s.r.l. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare settembre 2006

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

158. ESTATE 2006
aprile-giugno 2006

SOMMARIO

158 Estate 2006

F.F. — <i>Il Chief Executive Officer punta avanzata del nuovo Capitalismo</i>	III
SAGGI	
Daniel Gutiérrez Martínez — <i>Diversità, credenze e religione in un mondo multiculturale</i> ,	1
Paolo Sensini — <i>Il tempo dei paradossi</i> ,	23
INTERVENTI	
Franco Ferrarotti — <i>Nota sul concetto di libertà in Franco Lombardi.</i>	35
Maria Immacolata Maciotti — <i>Gli internati militari Italiani: memorie scomode</i>	42
Sonia Masiello — <i>Conoscere per valutare</i>	54
Maria Immacolata Maciotti — <i>A proposito di Benedetto XVI</i>	61
DOCUMENTAZIONE E RICERCHE	
Arta Musaraj — <i>La buona gestione e la Buona Comunicazione. Come trasformare un Circolo vizioso in un Circolo virtuoso</i>	4
Claudia Capelli — <i>I difficili percorsi delle memorie condivise, il caso del disastro del Vajont</i>	65
Marxiano Melotti — <i>Il fascino indiscreto delle catastrofi: l'impatto mitico e mediatico dello tsunami</i>	75
88	
CRONACHE E COMMENTI	
Monja Cajolo — <i>Un centro di accoglienza per immigrati a Palermo</i> ...	108
Katia Scannavini — <i>Sociologi sotto sorveglianza. XVI World Congress of Sociology: un congresso blindato</i>	110
Franco Ferrarotti — <i>Stefano Petilli: in memoria</i>	115
SCHEDE E RECENSIONI	116
SUMMARY IN ENGLISH OF THIS ISSUE	123

In copertina: «La piena del Tevere» novembre 2005 - foto di F. Ferrarotti.

Il Chief Executive Officer punta avanzata del nuovo Capitalismo

Il C.E.O. è il beneficiario del risveglio del potere capitalistico. Pochi anni dopo l'exploit di Ronald Reagan (16.500 controllori di volo licenziati in tronco), con la spallata di Solidarnosc e di Giovanni Paolo II, crolla il Muro di Berlino, si riunifica la Germania, scompare con Michail Gorbaciov l'Unione Sovietica. La Cina entra nel circuito commerciale mondiale. L'India scalda i motori in alcune isole di grande produttività ad alto livello tecnologico.

È l'ora dei C.E.O.. È il nuovo protagonista della gestione creativa del capitale, al di là delle frontiere nazionali. Non ha patria. È cittadino del mondo. Ubi bene ibi patria. Rovescia la conclusione del Manifesto di Marx ed Engels: «Capitalisti di tutto il mondo unitevi». È il cervello, negli Stati Uniti, delle società chiamate società-platform, «società-piattaforma». Sono le società che non producono direttamente. Pensano modi, tecniche, orientamenti della produzione. Da esse partono gli ordini e le indicazioni strategiche per la produzione nei Paesi del Terzo e del Quarto mondo. Il C.E.O. è il regista nella cabina di comando. È l'homo novus del potere globale.

Lo si incontra ovunque nel mondo. Non ha fissa dimora. Ho incontrato i C.E.O. della Tata industries a Jamshedpur, a Sud di Calcutta, insieme con il giovane rampollo della famiglia Tata, che sta imparando il mestiere. Ma si può imparare a fare il C.E.O.? Ne dubito. Il viaggio in aereo da New Delhi a Calcutta prende tutto il giorno e tutta la notte in un piccolo aereo da turismo scosso e sballottato come un sughero in una tempesta di sabbia. Le grandi acciaierie Tata mandano bagliori rossastri al cielo. Nel buio della stanza degli ospiti i ventilatori al soffitto sembrano pellicani prigionieri che invano sbattono le ali. Un daichiri gelato sulla terrazza della casa dei Tata viene ingoiato in tre sorsate per placare, invano, il tepore sudaticcio dell'afa di Calcutta. Lontano nella cinmerica nebbiolina cinerea si indovina l'agglomerato informe, il formicaio dove milioni di esseri umani vivono con i vermi nel fango nero della metropoli slabbrata. Può il C.E.O. far sorgere un giorno una nuova élite dalla melma?

A Boca Raton, Florida, ho incontrato la prima volta Harold Geneen, C.E.O. della ITT, ma non era ancora un C.E.O. allo stato puro. Aveva ancora addosso i modi e l'odore di cuoio e tabacco del top manager tradizionale, legato ai politici, spesso in missione a Langley in Virginia presso la CIA a chiedere aiuto contro la nazionalizzazione dei telefoni e telegrafi tentata in Cile dal Presidente Salvador Allende. A Boca Raton abita all'ultimo

piano dell'Hotel Miramar. Scherza e gozzoviglia con i suoi cronies. Dà libero sfogo al gusto irlandese del bere e della chiacchiera. Il vero C.E.O. è il suo successore, segaligno, alto e secco, uscito da West Point, estrazione norvegese, Rand Araskog. Gli sarò vicino, abbastanza vicino per comprendere le durezza di una scalata ostile di cui la ITT dovrebbe essere la preda prelibata. Si difende. È un osso duro. Gli si offrono milioni. Non cede. Il vero C.E.O. non vuole soldi. Vuole il potere. Non è comprabile perché sa che il potere non ha prezzo.

A Honolulu, con James Tobin, premio Nobel per «l'economia e famoso per l'infelice proposta della carbon tax, e con Robert Heilbroner, autore del best seller *Worldly Philosophers*, dirigo un seminario ITT sotto l'occhio grifagno dell'omnipresente Araskog. Nel grande salone del Royal Caribbean sono arrivati da tutto il mondo tremila dirigenti. La sera si pranza in riva al mare. Anni dopo, in un consimile raduno all'Hotel Torrey Pines di San Diego si mangia alla Valencia. Araskog, che ha il fisico di un Savonarola laico e fa pensare più all'anoressia che a un quadro di Botero, mi fa trovare uno squisito Brunello di Montalcino. Sono stracco morto. Mi dice, fra un bicchiere e l'altro, guardandomi a fondo negli occhi, che mi è grato. Non so perché. Mi considera un grande scrittore e giurerei che di mio non ha mai letto una riga.

Ma il C.E.O. non legge. Pianifica. Non sa. Intuisce. Decide. Nessuna esitazione fra pensiero e decisione. Semplicità. Tensione verso lo scopo.

La novità originale, sorprendente del C.E.O. va ricercata nelle platform companies, cui ho più sopra brevemente accennato. Il C.E.O. ne è il cervello. Anche se induce a pensarci, la platform-company non è solo la delocalizzazione di certe attività produttive. È qualche cosa di più. La sua novità consiste nel fatto che, fino a tempi recenti, negli Stati Uniti come altrove nel mondo capitalistico, le cose erano abbastanza semplici e chiare; veniva progettato un dato prodotto; quindi il progetto o disegno veniva passato alla produzione e realizzato; quindi, il manufatto veniva venduto sul mercato.

Questo modello verticale — progetto, prodotto, vendita — non ha più corso. Le nuove società multinazionali non lo realizzano più, come una volta, dapprima in patria e poi in altri paesi. Il modello delle multinazionali che possiamo già chiamare tradizionale non vale più. Era il modello, per esempio, della Mercedes progettata e prodotta in Germania; quindi, con lo stesso procedimento, venduta all'estero. Sta emergendo un nuovo modello, un modo inedito di produrre e vendere, che non segue più la procedura delle vecchie multinazionali, che semplicemente replicano se stesse all'estero. Il nuovo modello consiste nel non produrre in patria, ma nel vendere ovunque nel mondo. In patria, le platform-companies o «società-piattaforma», progettano, elaborano disegni di prodotti, ma non producono direttamente nulla. Sanno dove i prodotti sono richiesti e li fanno produrre, con la loro marca, in loco, scaricando anche sui produttori locali tutte le questioni della quotidianità manifatturiera, le dispute sindacali, gli eventuali noiosi rapporti con le autorità locali, i problemi ecologici, e così via.

In altre parole, le società-piattaforma scaricano all'estero tutta la parte volatile, ossia non razionalmente prevedibile, del processo produttivo. Che cosa significa? Significa che, per esempio, quando il mercato non tira, la società-piattaforma non ha da preoccuparsi. I magazzini non saranno pieni zeppi di prodotti invenduti, né si dovranno affrontare gli spinosi problemi di una manodopera eccedente, il famoso problema degli esuberanti. È troppo presto, oggi, per valutare le conseguenze di un modello ai suoi inizi. È certo che le conseguenze economiche, sociali e anche culturali a largo raggio non mancheranno.

Fin da ora ci si può domandare quale sarà il destino della popolazione lavoratrice, ossia di tutti coloro che un tempo lavoravano alla produzione di beni che ora sono stati, per così dire, trasferiti all'estero, in Paesi del Terzo mondo. Qualche sociologo del lavoro particolarmente dotato di immaginazione potrà vedere gli ex-lavoratori attivi nei servizi e nelle attività ludiche (turismo e spettacolo), passati da operai a operatori nella società della conoscenza e dell'informazione oppure dediti all'ozio creativo del «tempo libero». Si comincerà a comprendere il paradosso di Paesi come gli Stati Uniti e altri Paesi tecnicamente progrediti, che importano molti prodotti di uso comune e esportano molto poco. In realtà non è così. Questi Paesi esportano la parte non prevedibile, volatile della loro produzione. La danno, per così dire in appalto, come già oggi fanno, per citare pochi esempi, Dell, Wal-Mart, ma anche la francese Carrefour, la svedese IKEA, la Li and Fung di Hong Kong, e così via.

Si continua a pensare, correttamente del resto, che Paesi come la Cina possono battere la concorrenza ed esportare in tutto il mondo, grazie al loro bassissimo costo del lavoro, ma con l'attività delle società-piattaforma, che esportano i problemi più direttamente legati alla vecchia produzione, ben presto la Cina dovrà fare i conti con una manodopera meno docile e con tutti i problemi con cui Stati Uniti e Europa hanno dovuto fare i conti nella prima e nella seconda rivoluzione industriale. È forse già possibile ipotizzare un mondo diviso fra pensatori — ideatori di prodotti nella cabina di comando delle società-piattaforma — e puri esecutori, un mondo che finirebbe per riprodurre, su scala planetaria, la divisione fra signori e iloti, fra padroni e servi. Mi sembrerebbe difficile non intravedere, in questo caso, l'ombra, inquietante se non minacciosa, di Spartaco. O forse, in una più lontana prospettiva, la dialettica hegeliana fra servo e padrone, per cui il servo, che lavora e produce, finisce per svuotare il padrone e prenderne il posto.

F. F.

IL POLITICO
RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE
Fondata da Bruno Leoni

211
(gennaio-aprile 2006)

SILVIO BERETTA - La globalizzazione oggi. Orientamenti e percorsi interpretativi

SALVATORE VECA - I problemi di una teoria della giustizia globale

CARLA GE RONDI - Quale famiglia in Italia?

RAIMONDO CUBEDDU - Straus in Italia

ARTURO COLOMBO - *Nell'Italia fra le due guerre*. Vittorio Beonio-Brocchieri
giornalista-aviatore

ORESTE FOPPIANI - The world Cruise of the US Navy in 1907-1909

Fabio Rugge - Social and Cultural Dimensions in Institution Building. the
weight of History

Ricordo di Giovanni Manera

Recensioni e segnalazioni

ANNO LXXI

N. 1

Direzione e Redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova
65 - 27100 Pavia, Tel. 0382-984352 E-mail: il politico@unipv.it

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè, Via Busto Arsizio, 40 - 20151 Milano (fino al 2005)
Rubettino Editore, V.le Rosario Rubettino, 10 - 88049 Soveria Mannelli (CZ) (dal 2006)

Annuncio

La rivista La Critica Sociologica a partire dall'anno 2007 sarà consultabile nella sua nuova versione on line. Per ora, si chiede di non rinnovare l'abbonamento. Nel prossimo numero sarà indicato l'indirizzo web del sito.

SAGGI

Diversità, credenze e religione in un mondo multiculturale

di
DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

Tutte le strade portano a Dio: la lumbada, il candomblé, il buddismo zen, la strada dei protestanti, quella dei cattolici, la secolarizzazione attuale, il discorso scientifico alla maniera di Einstein [...] È arrogante pretendere di detenere il monopolio della verità, pensare che solo la nostra strada porta a Dio e le altre, agli idoli.

LEONARDO BOFF*

Diversità, credenze e religione

I dibattiti e le riflessioni costanti intorno al pluralismo di credenze riguardano principalmente il problema di ricondurre differenti cosmovisioni, vale a dire, modi di agire, di pensare, di fare, di percepire e di interpretare, a una forma di credenza unica e universale, sia essa secolare, religiosa o mistica. O, perlomeno, riguardano il modo in cui tali differenze possono convivere, senza il giogo o la preponderanza di una di loro¹. Non esiste un vincolo più stretto con il multiculturalismo e tutto ciò che esso attualmente implica, che il campo d'azione e scambio societale rappresentato dalle credenze nell'aldilà e dal loro corollario politico, la Religione. Non si tratta solo di un problema relativo all'adesione (imposta o volontaria) ad una divinità o ad una credenza, bensì alla loro utilizzazione per influire nell'ambito sociale, politico ed economico, con interessi vincolati ad un gruppo specifico. In altre parole, si tratta dell'instaurazione del progetto di una Società Ideale sul piano tanto materiale come spirituale, così

* LEONARDO BOFF, *Mística y espiritualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp. 27-28 [*Mistica e spiritualità*, Cittadella, Assisi, 1995]. [N. d. T.: non è stato possibile consultare le edizioni italiane delle opere citate. Ove possibile, si fornisce il riferimento a un'edizione italiana tra parentesi quadre].

¹ I dibattiti si impernano anche intorno al concetto di sincretismo religioso, che è stato in gran parte affrontato nell'ambito antropologico. Entrambi rispondono agli stessi problemi posti in questa sede. Cfr. EUROPEAN ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS, *Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of Religious Synthesis*, edited by Charles Stewart & Rosalind Shaw, Routledge, Londres y Nueva York, 1994.

concepita dal gruppo specifico, dalle teodicee giudeocristiane al prometeismo progressista, passando per la Città di Dio di Sant'Agostino².

Dagli albori delle civiltà, la battaglia principale che si presentò con la pluralità di credenze fu quella per la fondazione di religioni universali di tipo monoteista o enoteista, che potessero rimpiazzare le estese e «disperse» credenze locali politeiste³. Tutte queste dinamiche e logiche relative al mondo trascendente hanno sempre dovuto porsi il problema della propria imposizione legittima di fronte alle altre, partendo dal fondamento fornito dai discorsi di ordine pluralista e di rispetto delle differenti credenze. Ciononostante, tutte hanno finito per riferirsi, almeno in apparenza, ad una sola sacralità, aspetto della religione imposta ed associata a interessi specifici. Tutto ciò include i fattori principali di scontro bellico e genocidio culturale di ieri e di oggi, ma anche il luogo di incontri e scambi che nell'attualità abbiamo ereditato.

Esistono, pertanto, tre scenari essenziali che bisogna prendere in considerazione per comprendere la problematica relativa alla diversità di credenze nella storia e nell'attualità, in un mondo che vuol essere multiculturale: a) la fagocitazione di differenti modi di concepire l'essere umano e il suo contesto da parte di una sola entità politica, il cui monopolio è legittimato a partire dal sostegno religioso (etnico, di salvezza, secolare) di un'Unica istituzione sacra; b) l'inclusione di differenti gruppi locali in un modo di gestione economico, politico e sociale omogeneo legittimato da un'appropriazione assoluta della dimensione simbolica; c) l'impatto che i diversi scambi religiosi rappresentano nell'acquisizione di parametri di identità riferiti alla sfera simbolica e alle soggettività degli attori sociali. Si tratta dunque di scenari relativi a tre ambiti: spirituale, politico-economico e identitario.

² Secondo Sant'Agostino, Cristo è morto una volta per tutte per i nostri peccati, senza marcia indietro. In tal modo, si oppone al tempo circolare (*falsi circuli*) e alla vita plurale propri del politeismo di valori (Weber), e stabilisce il tempo lineare e la *via recta*, simbolismo del *linearismo* cristiano, la cui logica è evolutiva e la cui legge è il *progresso*. Con questo vogliamo dire che l'eredità giudeocristiana dell'universalismo di valori fu teorizzata da S. Agostino, mostrando chiaramente il sostrato soteriologico dell'universalismo: la vera città è al di là da venire e la salvezza consiste nel raggiungerla. Tale idea sarà il riflesso vivo del pensiero politico cristiano, la cui posizione rispetto alla pluralità di credenze sarà radicale: non esiste un mondo a parte, il male non possiede esistenza ontologica e il paganesimo o altre forme di religiosità verranno incluse in tale negazione assoluta. Sarà questa l'eredità lasciata alle credenze di emancipazione della storia e della filosofia, fino alla fine del XX secolo. Cfr. *La Ciudad de Dios*, Porrúa. Introducción de F. Montes de Oca, México, 1992 [*La città di Dio*, Città Nuova, Roma, 2002].

³ È importante sottolineare che l'Unità esprime un'entità chiusa e omogenea (identità, individuo, Stato-nazione), mentre la nozione medievale di unicità traduce l'apertura, l'eterogeneità (identificazione, persona, poli-culturalismo). Cfr. M. MAFIESOLI, *Au Creux des Apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Plon, 1990, pp.20-30 [*Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Garzanti, Milano, 1993]. In questo senso, è necessario indicare che, sebbene l'universalità religiosa, nella maggior parte dei casi, vada di pari passo con l'unità (con il fatto che divinità distinte si fondano in una sola), in altri casi, soprattutto in quelli che riguardano i cosiddetti enoteismi religiosi, la riduzione degli dei a uno solo, unico, non significa per forza la sua universalità, e viceversa. Nelle religioni di salvezza «moderne» il caso si presenta prevalentemente come congiunzione tra universalismo e unità. Per una riflessione più dettagliata sulla logica dell'enoteismo nelle società occidentali cfr. A. KRYVELEV, *Historia Atea de las religiones*, T. I, Biblioteca Jucar, Madrid 1982, specialmente pp. 61-88.

Localismi, particolarismi e politeismi sono stati troncati dal monoteismo, o almeno dall'universalismo di valori⁴. Che si tratti della guerra di Maratona nell'antica Grecia, delle guerre fiorite nell'antica Tenochtitlán o dei genocidi in Ruanda e in Bosnia alla fine del secolo scorso, sono sempre esistiti tali scenari: permeano qualsiasi bellicismo e/o sacra alleanza. Si tratta, prima di tutto, di una questione di credenze, vincolata con il desiderio di negazione o di accettazione dell'Altro e delle sue forme di interpretare e di concepire il mondo. In ogni vicenda umana, soprattutto in quelle esplicitamente vincolate con questioni sacre, religiose e culturali, l'oggetto del contendere è il funzionamento del politeismo e della diversità di credenze, con tutto ciò che implica, compresi gli strascichi nella memoria collettiva⁵. Effettivamente, lungo la storia delle civiltà sono esistiti due sistemi di credenze, di pari passo con due forme politiche di gestire la tolleranza relativa a tutto quello di cui i gruppi umani fanno oggetto di scambio.

In effetti, attraverso le due logiche, risalta il cambiamento che ha avuto luogo: da una distribuzione del potere in distinte istanze locali, comunali e gruppal, che rappresentano una gran complessità di credenze nel cosiddetto mondo politeista, a una centralità del potere il cui risultato ha implicato l'appropriazione delle funzioni interpretative da parte di un'élite, e alla fine la gerarchizzazione della distribuzione materiale e simbolica tra le differenti società in contatto. Il problema non si pone necessariamente in termini di un passo evolutivo dalla concezione *poli-divina* alla *mono-divinità*; piuttosto, si tratta di un andirivieni tra l'accentuazione della pluralità, la complementarità di forme e di forze, e la valorizzazione di ciò che diventa Uno, monovalente e unidimensionale, che negli ultimi secoli ha rappresentato la tendenza dominante. Ciò che vogliamo segnalare è l'interdipendenza delle due logiche spirituali, il loro fitto intreccio, di modo che si distinguano i processi centrali intorno al multiculturalismo di credenze. Si tratta di trovare i canali che attualmente permettano di imparare a combinare tali logiche e a renderne complementari le prospettive.

⁴ Tutte le ricerche realizzate da Max Weber nei suoi studi sulle religioni mondiali sono dirette alla maniera in cui differenti percezioni umane dell'aldilà si associano con uno spirito capitalista specifico. In altre parole, cerca di rintracciare «l'influenza di certi ideali religiosi nella formazione di una mentalità economica, di un *ethos economico*». Di conseguenza, possiamo pensare che le imposizioni religiose non sono lontane dalle imposizioni politiche ed economiche (*ethos economico*). Cfr. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introduzione ed edizione critica di Francisco Gil Villegas M., FCE, 2003, p.13 [*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 1991]; *Ensayos sobre sociología de la religión*, III vols., trad. José Almaraz, Julio Carabaña e Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1983-1987 [*Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano, 2002]; *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Trad. José Echavarría et al., México, FCE, 1964, pp.945-1042 [*Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1961]. Sull'origine dell'universalismo, cfr. A. Badiou, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997 [*San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli, 1999].

⁵ Secondo Maurice Halbwachs, la memoria collettiva costituisce gli schemi dei quali le società si servono per ricomporre l'immagine del passato che si adatta ad ogni epoca e al pensiero dominante della società, creando in tal modo strutture societari indelebili nel tempo. Cfr. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, 1925, Poche, Albin Michel, Paris 1994 [*I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997].

L'argomento principale del monoteismo è, pertanto, che il destino degli uomini non può essere alla mercé di una pluralità di dei che litighino tra di loro disputandosi il potere. Sicché, attualmente, con l'impatto del processo di globalizzazione, dell'infrastruttura di informazione e di comunicazione, ci troviamo, da un lato, di fronte a una rivalutazione del politeismo di credenze e di valori, mentre, allo stesso tempo, predomina la logica del monoteismo utilitarista a oltranza, sia esso religioso, economico o politico. Tale monoteismo non è esclusivo delle religioni storiche della salvezza, bensì appartiene in ugual modo alla storia della secolarizzazione, che, secondo una visione ampiamente accettata, si è costituita storicamente all'ombra della religione, soprattutto della religione giudeocristiana⁶. Su questa linea vale la pena menzionare che l'avvento della Modernità occidentale non succede nei secoli XVI e XVII, come è stato comunemente proposto, bensì si origina con l'universalismo delle religioni monoteiste della salvezza. Pertanto, non risulta peregrino pensare che le idee moderne di trasformazione del mondo, il «tempo lineare» ed i concetti di progresso, universalità, libertà, democrazia e ragione si originino soprattutto a partire dai principi di tali religioni⁷. In questo modo troviamo un debole filo di Arianna che può condurci all'eredità della negazione dell'Altro e del pluralismo di credenze, anche nelle società secolari: il principio basilare della *riduzione all'unità*.

È risaputo che il politeismo di valori è un modo di limitare il potere. Senza dubbio l'immagine del pantheon greco traduce l'antinomia strutturale di tale politeismo. Di fronte all'onnipotenza di un Dio unico (o di un solo partito, di una sola forma di governare, di una sola ragione...), la molteplicità di dei introduce la relatività e la vicendevole limitazione. Come dice il proverbio, *mentre gli dei si fanno la guerra, gli uomini possono stare tranquilli*⁸. In questo senso, i particolarismi, i localismi e il politeismo di credenze non hanno a che fare solo con le lotte tra gli dei, bensì con la ripartizione del potere, vale a dire, con la fonte di scontri di tutti gli avvenimenti nella storia. Non è casuale che tutti i grandi genocidi, inquisizioni, colonialismi, imperialismi e interventzionismi d'ogni sorta siano accompagnati da un cambiamento di potere, contemporaneamente al quale si stabilisce una credenza particolare e, infine, la negazione delle altre, soprattutto nell'aspetto simbolico. Si tratta del principio stesso dei totalitarismi, che non sono lontani dal dipingersi di sacro, anzi, sono pieni di trasformazioni che sintetizzano le fantasie plurali attraverso il simbolo dell'Unità. Allo stesso modo, non è casuale che oggi, di fronte al progetto della multiculturalità e all'accettazione della convivenza tra distinti culti, esista il tentativo, anche se con scarsi risultati, di consolidare una democrazia partecipativa in tutto il mondo, con il fine di conciliare la diversità di credenze e di opinioni,

⁶ DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, «Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a través del caso francés», in Enrique Luengo González (comp.), *Secularización, modernidad y cambio religiosos*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

⁷ JEAN-CLAUDE GUILLEBAUD, *La refondation du Monde*, Seuil, Paris, 1999.

⁸ Cfr. MICHEL MAFFESOLI, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, La Table Ronde, 3ª edizione, Paris 2002, specialmente pp. 44-74.

nonché di conferire al *politique*⁹ tutta la dimensione originaria di guardiano della pluralità (dal latino medievale *polus*, pluralità, e dal greco *icos*, guardiano). I vari tentativi politici di conciliare la differenza (decentralizzazione, pluralismo politico, governi ministeriali) sono fortemente associati con l'esistenza sotterranea delle credenze politeiste, che oggi riemergono con modalità distinte.

Di conseguenza, più che lasciarsi trasportare dalle spiegazioni teologiche sulla multiculturalità di credenze, bisognerebbe indagare intorno alle ripercussioni che storicamente ha avuto il suddetto processo di legittimazione nelle costruzioni sociali e nei processi di gestione politica, di distribuzione materiale e di governo. Che relazione esiste tra i fattori economici, politici e sociali, ed il dominio di una sola forma di credenza universale istituzionalizzata sulle altre? Come analizzare oggi la distribuzione del potere, a partire da una nuova valorizzazione della molteplicità, della pluralità, con la diversità di credenze e di istituzioni religiose che stanno attualmente emergendo? Non si tratta più di un problema di *scontro di civiltà*, bensì di una complessa rete di fattori (economico, sociale, politico e geografico) che intervengono nella costituzione del multiculturalismo di credenze e religiosità¹⁰. È questa la vera scommessa sulla multiculturalità che abbiamo di fronte. Multiculturalità che include, pertanto, rivendicazioni di ordine non solo spirituale, ma anche etnico, politico ed economico, associate alla costruzione di soggettività e di identità.

Il XX secolo e gli inizi del XXI hanno sempre mostrato che tutti i conflitti di tono religioso, o vincolati alla pluralità di credenze, sono strettamente associati alla lotta per l'appropriazione legittima della produzione o dell'interpretazione della sfera simbolica, che fornisce a qualsiasi istanza o gruppo politico l'autorità per dettare i modi di organizzare una società di far uso delle sue risorse. È, quindi, importante analizzare, nell'attuale progetto di multiculturalismo, il modo in cui la problematica si incentra intorno all'opposizione puntuale localismi e particolarismi di credenze vs. universalismi religiosi, e il tipo di gestione del potere che rappresentano. Ognuno denota dinamiche e tendenze differenti che la sociologia e l'antropologia hanno recentemente cominciato ad analizzare¹¹.

⁹ Voce coniata nel Medioevo.

¹⁰ La proposta di Samuel Huntington, sfortunatamente diventata un riferimento obbligato, senza dubbio si iscrive nel processo dell'intellettualismo organico molto ricorrente nelle scienze sociali. Ciò non è altro che la lotta che i popoli hanno sostenuto sin dal proprio avvento, e che non ha significato necessariamente la loro sparizione. Cfr. *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon & Schuster, 1996 [*Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2001].

¹¹ Cfr. CLAUDE RIVIÈRE, *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, Paris, 2003; JEAN-PAUL WILLAIME, *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, Col. Que sais-je? No. 2961, Paris, 1995 [*Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna, 1996]. Un esempio particolare è rappresentato dalle ricerche di Roger Bastide (*Éléments de sociologie religieuse*, Paris, 1935, y *Anthropologie religieuse*, *Encyclopedia Universalis*, Vol. 2, Paris, 1968, p.65-69), il quale considerava la religione come un'attività simbolica dotata di una razionalità propria. Giacché include un'attività simbolica e spirituale, è necessario comprenderla in maniera globale, con gli altri fattori della vita societale. Con le stesse coordinate ana-

Universalismi e localismi religiosi: un panorama globale

Il crocevia tra l'universalismo religioso e i localismi di credenze ha quindi a che fare principalmente con una questione d'indole politica, economica e territoriale¹², legata anche alla costruzione di identità e all'imbricazione con le soggettività. È precisamente tale aspetto che entra in gioco nelle relazioni (conflittuali o armoniose) tra i particolarismi e gli universalismi di credenze. In questo modo, il sostrato della morale pubblica e l'universalismo che convoca si oppongono a molteplici credenze tribali, a localismi, a sentimenti di appartenenza esacerbati, che senza dubbio non sono lontani dallo sboccare in esacerbazioni fisiche. Non è la stessa cosa proporre un mondo in cui esista una diversità di credenze senza un punto di concentrazione istituzionale del potere, o agglutinare tutte le credenze in una religione ed appropriarsi dei modi di scambio, delle economie, dei territori e della maniera eticamente giusta della loro distribuzione.

Come prima constatazione, possiamo osservare che con l'instaurarsi di una *religione* universale, o di una sola forma di organizzare la sfera trascendente in base a una pluralità di credenze, si realizza precisamente la negazione della diversità stessa, anche se, paradossalmente, il discorso della religione si basa sul rispetto delle credenze. Nel sintetizzare le credenze in una sola concezione del sacro, in una sola etica della trascendenza nella cornice di un'istituzione, le religioni universali negano la mobilità di culti e riti, li rendono statici, li condannano alla ricerca dell'immanenza. Ciò si può osservare anche nei sincretismi e nelle acculturazioni religiose. Come succede con la ritualità durante il festival de «El día del Mono (il giorno della scimmia)» in Venezuela nel paese di Caicara, in cui, nonostante detta ritualità si sia formata a partire da origini culturali eterogenee per finire a celebrare l'Indianità, oggi è negata qualsiasi lettura che si possa dare in termini di religiosità o credenza multiculturale. Stiamo parlando di una logica che finisce per istituzionalizzare l'immobilità dei riti, la loro perennità in un'unica forma di venerazione. In tale dinamica, i cambiamenti di ritualità, o la pratica legittima della stessa, si realizzano fino a quando le gerarchie autorizzate considerano necessaria una attualizzazione a seconda degli interessi emergenti. Tale fu il caso del Concilio di Trento e del Concilio Vaticano II per la religione cattolica. In effetti, è chiaro che nel secondo caso il Concilio si orientò ad un negoziato con un mondo moderno che invocava nuovi valori, opposti a una Religione cattolica apostolica. Giovanni Paolo II manifestò reiteratamente lo scandalo che rappresenta la decadenza del «mondo libero», secolarizzato, edonista e consumista. Nonostante che le nozioni di

litiche cfr. MARC AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994 [*Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano, 1997].

¹² È risaputa l'espressione «non c'è politica senza religione», nel senso di ciò che lega un insieme di individui ad una serie di premesse comuni. Durkheim parlava di «divinità sociale», così come Marx parlava di «forma profana della religione». Affinché uno si sotmetta agli altri, è necessario in questa logica perseguire la legittimazione dell'Altro deificato, sia lo Stato, il Partito, il Progresso, la Scienza, la Morale o il Servizio... che non sono altro che sostituti e modulazioni di quel Dio già creato migliaia d'anni prima.

secolarità, di laicità e di «libero arbitrio» non rappresentino valori ai suoi occhi, la Chiesa Cattolica non ha potuto far altro che rinnovare i principi e i valori iscritti nella propria ritualità. Un altro esempio è rappresentato dalla negazione sistematica di tutti i rituali provenienti da una religiosità popolare. La Chiesa Cattolica, poco a poco, si è vista obbligata ad accettarli ed a legittimarli, nonostante li considerasse prodotti degradati dei riti ufficiali, di poca importanza, pagani alla fin fine. Tale disprezzo ha a che fare, senza dubbio, con il disincanto dei fedeli verso la liturgia e con la loro adesione a nuovi attori religiosi come i pan-cristianesimi, le tradizioni pentecostali e altre forme di religiosità¹³.

Possiamo osservare che, paradossalmente, anche se esiste tale negazione, la pluralità di credenze non si può sradicare, nonostante tutte le strategie politiche e istituzionali che si mettano in atto. Il caso della cosiddetta religiosità popolare è rappresentativo della dinamica costante del politeismo di valori e della multiculturalità di credenze. Si tratta di una manifestazione al margine del controllo sociale esercitato dalle istanze delle grandi religioni della salvezza, che allo stesso tempo fornisce scenari di identità locali importanti, sia nelle società altamente secolarizzate (come le benedizioni in Francia durante le festività di San-Rouin e San-Guinefort), che in quelle che io chiamo «con plusvalore etnico aggregato» (*santeria*, apparizioni mariane, bambinelli, ecc.). La religiosità popolare è complessa, in costante movimento, una mescolanza moderna di credenze e di riti, da cui risultano sincretismi che relativizzano antiche supremazie religiose¹⁴. Il caso evidente della Vergine di Guadalupe è, in questo senso, emblematico, giacché la politica di sostituzione delle credenze autoctone in America (Tonantzin, Madre tierra, Pacha-mama...) con quelle del cattolicesimo iberico, più che raggiungerne lo sradicamento desiderato, finì per fomentare una gran varietà di credenze mariane, guadalupane, «di madonnine», che conservarono culti ed adorazioni provenienti da credenze ancestrali. Tali esempi denotano, non solo una combinazione di credenze, ma anche un intero mondo organizzativo che si ripercuote sugli aspetti economici e politici di una comunità¹⁵.

¹³ Il caso della Teologia Della Liberazione è emblematico al fine di illustrare tale disprezzo verso le religiosità sociali alternative da parte del pontefice. Tale caso si può spiegare non solo partendo da aspetti liturgici o teologici, perché ha a che fare anche con forme di sviluppo alternativo che non convergono ad alcuni interessi specifici. Possiamo osservare un altro esempio sulla stessa falsariga nell'ambito dei movimenti sociali, in cui i cattolici laici che sono lontani dal progetto papale in questioni di diritti umani hanno maggiori difficoltà per potersi esprimere e manifestare negli spazi pubblici, che altri movimenti con impostazione cattolico-romana conservatrice. In Messico risultano illustrativi i casi di *PROVIDA* e dell'*Unión de Padres de Familia*, a proposito dei diritti alla salute riproduttiva e delle libertà sessuali. Cfr. GABRIEL MUÑOZ, «Iglesia Católica y movimientos sociales» in IVAA, *Teoría de los movimientos sociales*, El Colegio de Michoacán/UAM Xochimilco, Guadalajara, 1991.

¹⁴ A. MARY, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000; W. MULHMANN, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris Gallimard, 1968; V. LANTERNARI, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962 [*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1977].

¹⁵ È esemplare la lotta tra gesuiti e francescani durante il XVI secolo per imporre ciascuno la sua divinità locale (l'Immacolata Concezione e la Vergine di Guadalupe dell'Estremadura, rispettivamente). Tale disputa — vinta dai secondi di fronte alla Grazia del Vaticano

Ed è questa, precisamente, la sfida che presenta il multiculturalismo di fronte a forme religiose universaliste e a particolarismi emergenti. Come affrontare la mobilità delle credenze e i particolarismi che generano multiculturalismo religioso nello scenario delle religioni universali. Come affrontare le rivendicazioni localiste senza che vengano persi parametri comuni di convivenza. Non stiamo constatando un problema nuovo, visto che lo ritroviamo sia nelle confraternite religiose nei vari stati medievali¹⁶, che nelle confraternite durante l'epoca della Colonia nella Nuova Spagna, che nelle nuove religioni attualmente emergenti. Tutte quante riflettono, più che l'imposizione di un solo modo di percepire la relazione con la divinità, uno spazio sociale che canalizza tutta una serie di scambi religiosi e mescolanze culturali, d'indole commerciale e di organizzazione politica, intorno a sentimenti di appartenenza, a legami affettivi, a riti precisi, a luoghi d'incontro stabiliti, a codici che permeano la diversità di credenze e di modi di vita, insomma, uno spazio in cui si lotta per il potere.

In America Latina e nei Carabi, per esempio, esiste la ricchezza dell'incrocio di religiosità e di credenze. Sebbene non sia l'unica fonte della conformazione dell'identità, è pertinente sottolineare il contributo di tante credenze provenienti da diverse religioni del mondo: una combinazione di culture autoctone antiche e attuali, a volte mescolate con il cristianesimo e con la sua pluralità interna, senza perdere di vista né la presenza importante africana e nordamericana (con le svariate chiese protestanti che si ripercuotono nella produzione di forme religiose derivate), né la massoneria ed altre forme di spiritismo europeo, che hanno fomentato una religiosità spontanea, caratterizzata dalla sintesi culturale. Possiamo quindi constatare che tale diversità fornisce una spiegazione, precisamente, alla difficoltà che affrontano le politiche economiche, culturali e sociali con caratteristiche omogenee e universaliste al momento di essere applicate e ottenere i risultati sperati: non sono, appunto, adattate alla pluralità di credenze con i rispettivi punti di vista politici ed economici, o con le corrispondenti forme alternative di sviluppo. L'esempio delle comunità indigene in Messico e in gran parte dell'America Latina è già stato abbondantemente citato. È importante segnalare un altro corollario del suddetto processo di individuazione religiosa e di messa in atto di varie politiche poco malleabili, di fronte alla diversità di credenze: il rischio dell'intransigenza, dell'intolleranza religiosa o del radicalismo violento.

— significò allo stesso tempo il diritto ad amministrare l'istruzione nella Nuova Spagna. Cfr. RICHARD NEBEL, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe, continuidad e transformación religiosa en México*, FCE, México, 1995; JACQUES LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, FCE, 4ª edizione, México, 2002; CARLOS VLADIMIR ZAMBRIANO (editor), *Epifanías de la etnicidad, Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América latina*, Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas, Colombia, 2002; VANIA SALLES y JOSÉ MANUEL VALENZUELA, *En muchos lugares y todos los días, vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, 1997.

¹⁶ EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Le carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres (1579-1580)*, Paris, Gallimard, 1979 [*Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli, 1981].

Il voler ridurre il politeismo di credenze e di valori alla staticità, il chiudere le porte alla mobilità di culto, negando la possibilità dell'esistenza di altre forme di sacralità (e, pertanto, di organizzazione), non è altro che la strategia di controllo di *tutta* la dinamica societale in un territorio dato. In questo modo, si finisce per negare ogni pluralismo di credenze (senza, ciononostante, eliminarlo), insieme alle forme alternative di scambio che le diverse credenze implicano. Un chiaro esempio è rappresentato dalle culture indigene americane, tanto all'epoca della colonia come ai giorni nostri, che si sono viste proibire la celebrazione di molti riti e credenze, e allo stesso tempo la pratica di forme quotidiane di cura, di produzione agricola, di trasmissione del sapere¹⁷. Il carattere assolutista delle religioni universali è sempre stato associato alla convinzione, tipica del monoteismo, che esso stesso rappresenti il miglior modo di arrivare alla vera religione. Ancora oggi, un gran numero di teologi sostiene tale idea, anche nei casi in cui sono attenti alla salvaguardia del diritto alla libertà religiosa. All'interno di tale logica, la negazione dell'altro si associa al mantenimento di un'ideologia della superiorità di alcuni popoli su altri, della subordinazione dei secondi ai primi, producendo un etnocentrismo che afferma la Verità a scapito delle altre culture¹⁸.

Riassumendo, possiamo notare che il conflitto con la pluralità di credenze è una costante nella storia, e che nessun conflitto violento o genocidio religioso condurrà a una migliore comprensione spirituale, se non si accetta che la pluralità caratterizza tutte le credenze societali e che, quindi, è necessario piuttosto creare infrastrutture che permettano un mutuo arricchimento.

La questione attuale consiste nel sapere in che modo si è costituita tale logica dell'Unità. Nel corso della storia si può notare come tale logica di imposizione di una credenza sulle altre non solo riguarda il caso di una religione universale rispetto a delle credenze locali; al contrario, si è estesa allo scontro di diverse istituzioni religiose unitarie ed universali (l'Islam, le varie forme di cristianesimo, il giudaismo, le religioni secolari e civili, ecc.). Fu il caso delle Crociate, scontro tra il cristianesimo regnante e l'Islam economicamente potente, o delle guerre religiose tra cristiani che

¹⁷ Cfr. il commento introduttivo di Carlos Biseca Treviño, in Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica VII, Medicina y Magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, FCE, México, 1992; ANTONIO GARCÍA DE LEÓN, «Grandes tendencias de la Producción agraria», in *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana, El siglo de la hacienda 1800-1900*, T. I, pp.13-85; PILAR GONZALBO AIZPURU, *Historia de la educación en la época colonial, El mundo indígena*, El Colegio de México, México, Reimpresión, 2000.

¹⁸ Secondo Félix Báez-Jorge, la dialettica che ha marcato «la satanizzazione delle divinità mesoamericane» durante l'epoca coloniale (dipinta in questo modo dagli evangelizzatori che consideravano che tali divinità allontanavano gli indigeni dalla vera religione) non solo implicò la desacralizzazione delle divinità autoctone, ma anche il concetto del male come minaccia incarnata dall'altro. Le conseguenze, in termini di discriminazione ed etnocidio, di tale fantasia perversa sono onnipresenti nella storia del Messico, e hanno fomentato l'auto-disprezzo verso la lealtà comunitaria, nonché una profonda ambivalenza rispetto alle identità etniche e alle forme di sviluppo che implicano. Cfr. *Ritos y Creencias del Nuevo Milenio, una perspectiva transcultural*, Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Tomo III, 2000.

scossero l'Europa per vari secoli e le cui vicissitudini si fanno ancora sentire nei territori d'Irlanda. La stessa cosa sarebbe successa più avanti, con l'avvento del mondo moderno e di quelle che alcuni chiamano le religiosità universali rivoluzionarie, in cui la fondazione della Repubblica (per citare il caso francese) si sarebbe convertita nell'anno I della nuova era. Il culto alla Ragione come divinità rappresenta un trasferimento chiaro di un ordine religioso, politico ed economico a un altro, o, in altre parole, da un'istituzione universalista a un'altra¹⁹. Da tale logica razionalista si estrapola la privatizzazione delle credenze religiose istituite, nel quadro del discorso della pluralità di culti e della neutralità secolare, cosa che non ha impedito la simultanea pratica dell'anticlericalismo e della riappropriazione di beni materiali in potere di istituzioni religiose²⁰. In tal modo, l'ideologia secolare, attraverso i discorsi nazionalisti, rimpiazzò gli estremismi religiosi che pretendeva sradicare, creando forme violente a loro volta infinitamente più catastrofiche di quelle vissute durante le cosiddette guerre di religione; il conflitto in Irak rappresenta, senza dubbio, il risultato ultimo di tale logica. Sono tutti processi nient'affatto estranei a interessi d'ordine politico, economico e territoriale. Attualmente, il secolarismo (che è un'altra forma di religiosità) si trova ad affrontare l'*impasse* di modulare le proprie relazioni con le diverse religiosità esistenti, senza arrivare a negazioni così profonde da fomentare reazioni devastanti in nome di qualche sacralità, come, per esempio, l'imposizione di un liberalismo democratico.

Tale tendenza di agglutinazione di credenze in una sola ha condotto, nella maggior parte dei casi, più che al controllo della diversità di credenze, a un controllo del territorio e delle forme di scambio e di produzione (come abbiamo già segnalato in relazione alle religiosità popolari e ad altre forme di sincretismo), legittimato attraverso il discorso religioso (secolare o salvifico). È chiaro l'esempio della Guerra dei Trent'anni in Europa (1618-1648), giustificata da un discorso d'indole religiosa: il riconoscimento del culto cattolico, del luterano e del calvinista in uno stesso territorio. Ciononostante, dietro le quinte, erano impliciti gli obiettivi di sottrarre il potere politico-economico alla Chiesa cattolica, di sconfiggere gli Asburgo nel loro intento di unificazione europea, di cedere definitivamente i vescovati di Metz, Toul, Verdun e una gran parte dell'Alsazia alla Francia, di distribuire svariati territori alla Svezia, nonché di concedere la sovranità a 350 stati tedeschi. Le tesi sulla conquista dell'America, sull'accaparramento economico e territoriale nel nome del Dio cristiano, sono ben conosciute. Gli europei cristiani (cattolici e protestanti) non annunciavano solo il Vangelo, ma anche la cultura del vecchio continente²¹. Le Crociate stesse comporta-

¹⁹ JEAN BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité française* Col. Que sais-je?, No. 3571, PUF, Paris, 2000.

²⁰ JEAN BAUBÉROT, *op. cit.* Tale situazione si presentò senza dubbio anche nelle nuove repubbliche latinoamericane a partire dal XIX secolo. In Messico, la concomitanza dell'anticlericalismo del positivismo francese con l'anticlericalismo liberale messicano è stata sorprendente, perfino nel XX secolo.

²¹ LEONARDO BOFF, *Con la libertad del Evangelio*, Editorial Nueva Utopía, Madrid, 1991 [*Con la libertà del vangelo*, La Piccola, Celleno (VT), 1992].

rono un importante aspetto commerciale ed economico. È innegabile l'importanza primaria dei fattori territoriale ed economico che soggiace al conflitto dell'Ulster tra cattolici e protestanti. La guerra di Crimea (1854-1856), in cui si affrontarono ecclesiastici, segnò l'instaurazione di svariate riforme politiche in Russia²². La stessa cosa successe con il massacro di San Bartolomé a Parigi, nella cui decisione ultima furono prioritari gli interessi politici e sociali²³. Nella stessa guerra in Bosnia, nonostante i toni quasi religiosi di pulizia etnica, esistevano forti interessi geopolitici, non solo per il governante Milosevic, né solo per il governo di Bonn, ma anche per tutta la regione. Sulla stessa linea non è necessario dilungarsi a proposito dei casi recenti nel Medio ed Estremo Oriente, in cui tutta la strategia di appropriazione, territoriale e di risorse, è immersa in toni pseudo-religiosi. Insomma, la sostituzione della diversità di credenze e della pluralità di religioni a favore di religioni universali è sempre stata vincolata alla legittimità discorsiva, agli interessi geopolitici e all'economia con i suoi rispettivi interessi materiali e di mercato. Annunciare l'identità della Credenza Universale vuol dire distruggere l'identità culturale di altri popoli a beneficio di istituzioni unitarie e monopolistiche, sia nel caso del Vangelo, che della Santa Produzione, dello Stato *Provvidenziale* o della *Mano Invisibile*. Tutte queste dinamiche hanno in comune la caratteristica di partire da ideologie profetiche di legittimazione di tipo universalista — ideologie etniche, religiose o civili²⁴.

Le religioni universali furono le prime istituzioni che cercarono di concepire una politica di unità di fronte alla convivenza della pluralità di credenze: la cosiddetta *Violenza totalitaria*²⁵ della Modernità. Di pari passo a tale politica di Unitarismo, con il passar del tempo le religioni universali diventano lo strumento di una politica di omogeneizzazione e l'Istituzione legittima della *violenza simbolica*²⁶. Si tratta del punto nodale del dialogo intrarreligioso, visto che è sicuro che le religioni monoteiste universali sarebbero difficilmente disposte ad accettare il politeismo di credenza che le costituisce, il che le porterebbe a mettere in questione la propria identità

²² Cfr. JEAN MEYER, Documento de Trabajo del CIDE, División de Historia, No. 16 *Guerra, Violencia y Religión*, febbraio 2002, p.14.

²³ GEORGES LIVET, *Les Guerres de religion 1559-1598*. Col. Que sais-je? no. 1016, PUF, Paris, 1962 [*Le guerre di religione*, Newton & Compton, Roma, 2005].

²⁴ La Religione Civile è la considerazione religiosa o quasi religiosa di certi valori civici e tradizionali che compaiono in forma ricorrente nella storia della politica statale. Cfr. ROBERT A. NISBET, *The sociological traditions*, Basic books, Inc., Publishers, New York, 1966 [*La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Milano, 1987]. La lettura del libro di Habermas, *La technique de la science comme «idéologie»*, Trad. Jean René Ladmiral, Paris Gallimard, 1978 [*Tecnica e scienza come ideologia*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1974] illustra ampiamente il modo in cui anche la scienza stessa possa costituire un sistema di credenze basato su un discorso razionalista, così potente da giustificare e legittimare azioni contrarie alla conservazione della vita umana.

²⁵ È la violenza dei buoni sentimenti, che concede protezione in cambio di sottomissione. Cfr. MICHEL MAFFESOLI, *La violence totalitaire*, 1979, Méridiens Klincksieck, Paris, 1994.

²⁶ Definita come la forma di violenza che si esercita su un'agente sociale con il consenso di quest'ultimo, e che si comincia a non riconoscere come violenza perché gli agenti sociali la riconoscono come auto-evidente: è l'accettazione doxica del mondo. Cfr. P. BOURDIEU, con L.J.D. WACQUANT, *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, 1992, p. 143 [*Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992].

universale²⁷. Ciononostante, tale paradosso è interessante nella misura in cui, nel voler ridurre la diversità di credenze, nell'eccesso della logica unitaria trascendente, ci si dimentica che la vita si fonda principalmente sul pluralismo di valori. Per quanto «imperfetto» possa sembrare il politeismo, si trova nel cuore stesso della storia delle religioni e delle credenze, così come della vita stessa. È necessario capire che la religione, le credenze, la cultura, o altre forme di espressione storica dell'identità non sono fisse, bensì in continuo movimento. Il fatto che, per molto tempo, si siano concepite la cultura, le religioni, le credenze come entità statiche e longeve non è altro che la dimostrazione della sistematica negazione intellettuale e politica delle costanti pluralità e diversità, che a sua volta informava, anche se in maniera clandestina, i processi di identità istituzionali ed unitari. È questo l'aspetto attraente che contiene l'attuale progetto del multiculturalismo: in altre parole, la riflessione volta a stabilire un'infrastruttura che possa conciliare il ritmo variabile delle credenze e dei valori nelle società. Quando si accetta la forza del multiculturalismo di credenze, le religioni e le società sono feconde e produttive, nonostante l'opinione di chi ancora pensa che la multiculturalità è una malattia da sradicare.

Ecco la sfida che la politica multiculturale deve affrontare. Come si è potuto stimare a partire da differenti punti di vista, il multiculturalismo (di credenze o altro) può essere rifiutato dagli stessi gruppi religiosi territoriali o di identità, che non accettano di essere etichettati come gruppi multiculturali o come prodotti del meticcio di credenze, perché pensano che in tal modo perderebbero la propria identità autentica. Si arriva a confondere, insomma, il meticcio e il multiculturalismo con l'inautenticità: non si tratta che dell'ennesima dimostrazione del timore che storicamente è stato fomentato intorno alla convivenza di una pluralità di credenze. Il progetto del multiculturalismo non significa il passaggio da un punto di vista monodimensionale a un altro, bensì alla presa di coscienza collettiva della necessità della differenza in quanto fonte di riattualizzazione culturale che non perda di vista la *creatività della vita*, unico baluardo della sopravvivenza umana. Il multiculturalismo di credenze significa l'accettazione del fatto che i differenti modi di concepire l'interazione dell'essere umano con l'alterità sono necessari per l'arricchimento nel tempo di parametri universali. In questo senso, e parlando «esotericamente», bisogna dire che la mescolanza di credenze è quella che in modo informale torna a incantare il mondo e continua a offrire alternative di significato al lato imponderabile della natura. La crisi che vivono attualmente le religioni istituzionalizzate non è altro che il riflesso di tale negazione, visto che accettare una pluralità vuol dire anche accettare una partecipazione plurale alle decisioni vincolate al potere sociale, economico e culturale. Il caso di Lutero e delle famose indulgenze è uno dei più emblematici²⁸.

²⁷ BENJAMÍN FORCANO, «Hacia un cristianismo Multicultural», in *Religión, Cultura y espiritualidad, a las puertas del tercer milenio*, Alfredo Prieto González y Jorge Ramírez Calzadilla (editores), Editorial Caminos, La Habana, 2000.

²⁸ LUCIEN FEBVRE, *Martin Lutero: un destino*, trad. di Tomas Segovia, FCE, coll. Breviarios No. 113, 10ª ristampa, 2004 [*Martin Lutero*. Laterza, Bari-Roma, 2000].

Ricchezza e trasformazioni storiche dell'interreligiosità

Il pensiero unitario universalista ha attraversato il suo momento culminante con il discorso prometeico della Modernità, mentre attualmente, con il cosiddetto processo di globalizzazione, va perdendo brio, cedendo il posto al politeismo di valori, alle nuove religiosità, che non sono altro che forme riattualizzate della sempre presente diversità di credenze. In questo senso, in decenni anteriori, non mancò la profezia di chi diceva che, con l'arrivo delle religioni monoteiste (salvifiche o razionaliste) e il loro progressivo dominio, il politeismo era condannato all'esclusione e all'estinzione dalla circolazione sociale, perché si trattava di forme di culto retrograde che non avrebbero mai potuto sostituire il potente atto di Fede rivolto a una sola credenza, ragione e verità. In tal modo, la maggioranza dei pensatori concentravano le proprie riflessioni esclusivamente sull'analisi della lotta tra diverse religioni universaliste. La realtà contemporanea ci dimostra che non solo le credenze politeistiche non si sono mai estinte, ma anche che sono in piena crescita nella loro diversità di forme. Sono sempre esistite in una clandestinità che non smetteva di permeare la vita spirituale quotidiana degli attori sociali, clandestinità che la religiosità unitaria pensava di aver annientato. Ci troviamo di fronte a dinamiche che sono sempre esistite, ma che attualmente hanno trovato spazi di espressione legittima, precisamente lanciando nuove sfide al mondo multiculturale.

Una delle modulazioni di tale pluralismo è costituita da forme di fondamentalismo, di purismo e di estremismo religioso che irrompono incessantemente sulla scena mondiale. Tali estremismi si percepiscono chiaramente anche nelle società occidentali con *plusvalore* immigrante, in cui le minoranze devono avere a che fare non solo con una situazione spirituale soggetta a ridefinizione continua, ma anche con un deficit lavorativo legittimato in modo lampante dalla religione ufficiale secolare della meritocrazia professionale, non sempre alla portata di coloro che provengono da culture con distinte modalità di percepire il mondo. Gli estremismi religiosi molte volte sono il risultato di processi di negazione di credenze e delle forme di sviluppo che implicano. Pertanto, esse si trasformano in movimenti di resistenza e rivendicazioni soggettive, sfociando in individualizzazioni del sacro, che vengono rinforzate dagli effetti della tarda modernità e della globalizzazione. Allo stesso modo, i processi di disuguaglianza sociale possono servire a giustificare adesioni a gruppi religiosi, come nel caso dei pentecostali e degli evangelisti nel cosiddetto Terzo Mondo, o, in altri casi, per legittimare manifestazioni violente, come nel caso dei talibani e di altri gruppi estremisti musulmani (Al Qaeda), o di altre confessioni religiose che compaiono sulla scena mondiale²⁹.

Allo stesso modo, al rovescio della medaglia, è necessario prendere in considerazione la presenza perenne degli scambi culturali che avvengono in tali processi, al giorno d'oggi più o meno legittimati. I grandi imperi regio-

²⁹ MARK JUERGENSMEYER, *Terror in the mind of God*, University California Press, 2000. Nello stesso senso, *vid.*, JEAN MEYER, *op. cit.* [*Terroristi per Dio*, Laterza, Bari - Roma, 2003].

nali, fondati sui discorsi religiosi universali, non hanno potuto costituirsi in altra maniera che basandosi sulla mescolanza multiforme. Il protestantesimo o l'Islam, le religioni che pretendono essere le più radicalmente monoteiste, sono state costituite, fin dall'inizio della propria conformazione, da una diversità di popolazioni nel mondo. Il protestantesimo si articola in un'infinità di chiese in continua crescita, e l'Islam è conformato da una varietà di Paesi musulmani diversi tra loro come se praticassero religioni opposte.

La storia delle religioni dimostra che il multiculturalismo di credenze nelle diverse società non può essere spiegato unicamente dal punto di vista dello *scontro di civiltà*. Sicché, si può dire che la diversità di credenze e la pluralità di religioni rappresentano lo spazio privilegiato della convivenza umana, dell'intreccio di culture, della produzione di società, del meticcio universale: il luogo di maggior arricchimento delle civiltà umane. I dati storici ed empirici attuali dimostrano che tale tendenza è stata più importante di quel che si pensava. L'uscita dalla clandestinità delle differenti logiche spirituali e religiose nell'attualità non si riassume unicamente nella lotta e nella lacerazione tra gruppi con distinti discorsi religiosi, bensì include l'intersoggettività e l'intrasoggettività tra diversi modi di vedere il mondo, di organizzarlo, di produrlo: un crogiolo di valori tangibili nel corso della storia, esattamente la scommessa che deve affrontare il multiculturalismo contemporaneo. Non si possono ignorare, certamente, i numerosi conflitti esistenti d'indole religiosa e a causa di credenze distinte, esposti dai mezzi di comunicazione in maniera implacabile: il terrorismo religioso ed economico, gli integralismi islamici o il sionismo, il radicalismo ortodosso o repubblicano liberale, ecc. Ciononostante, è anche vero che le credenze e le religioni non solo fungono da discorsi legittimi che aggregano un gruppo di persone intorno alla violenza, ma anche da forme di socialità spirituale e culturale, da senso di appartenenza universale umana. Tutto ciò non è esclusivo del mondo attuale, non è nuovo: si tratta di un movimento costante che bisogna riconoscere e potenziare, per costituire una miglior distribuzione di poteri tra differenti credenze sacre, indubbiamente sempre associate agli interessi societari di ogni epoca.

In questo modo, possiamo dire che non importa di che religione stiamo parlando: se le osserviamo da vicino, tutte hanno comportato, e si sono fondate su, una trasmissione di credenze multipla e plurale. Si può osservare, infatti, che la pluralità di credenze ha rappresentato il baluardo e il brodo di coltura delle religioni universali, secolari e spirituali. Sono proprio le minoranze fondamentaliste e puriste a portare tale convivenza a dinamiche di conflitto, e come in ogni processo mediatizzato, una minoranza che fa molto rumore attira l'attenzione di più di una massa silenziosa. Il discorso delle religioni occidentali associa le asseverazioni di purezza con l'autenticità come elemento naturale e trascendentale. Si tratta, senza dubbio, del pericolo che corre il progetto del multiculturalismo nel dare spazio alla libera emancipazione delle credenze. Pertanto, non si tratta di fomentare una coabitazione, bensì una convivenza quotidiana e condivisa tra religioni o credenze. Non si tratta di potenziare un relativismo religioso, ma uno scambio costante, che può essere realizzato per prima cosa attraverso il

riconoscimento di tali religioni e credenze, e, in secondo luogo, con la promozione e con la diffusione di incontri tra i differenti gruppi.

Esiste il caso in cui i discorsi di autenticità sbandierati dai gruppi estremisti possono a loro volta creare religioni nazionali, sottolineando l'autenticità della mescolanza. Un esempio: il buddismo nazionale dello Sri Lanka, che, sotto l'egida dell'ideologia di Wickramasinghe, creò una cultura per mezzo della catalizzazione di risorse creative. Una dinamica simile si può trovare nelle forme di protestantesimo indigeno in Chiapas, tra tutte quelle che esistono di fronte alla diversità di credenze e al sincretismo religioso, in relazione alla purezza e all'autenticità delle religioni. Il caso del discorso delle *religioni sopravvissute* nella Grecia moderna, nazionalista e folklorista, ne è prova. Durante il XIX secolo, gli intellettuali enfatizzarono la presenza di alcuni elementi pagani derivati dalle antiche pratiche della religione greca nei rituali della popolazione cristiana ortodossa contemporanea. Il fenomeno ha provocato discorsi di impurezza razziale da parte dei greci moderni, nei quali il determinismo culturale rimpiazza il determinismo biologico³⁰.

In questo modo, la storia delle religioni ci dimostra in maniera incontrovertibile che non esiste religione universale, salvifica, monoteista e unitaria, esoterica o all'avanguardia che non si sia conformata a partire dal contributo di credenze alternative o marginali. Allo stesso tempo, tali religioni finirono per negare la pluralità che le aveva arricchite. Sia che si tratti dei popoli eletti, degli ellenici, dei romani, delle religioni ecclesiastiche, dei cristianesimi, dei giudaismi, delle religioni della Riforma o di quelle provenienti dall'Islam, sono tutte tributarie del multiculturalismo di credenze, presente in differenti maniere in ogni epoca. Il mondo occidentale è forse il luogo in cui tale processo può essere osservato con più chiarezza.

Il mondo ebreo, per esempio, è stato un punto di transito e meticcio di culture per eccellenza, dalle epoche talmudiche all'attualità, fino a diventare un vero crogiolo, lo spazio di gestazione in primo luogo della cultura ebraica stessa, e in seguito delle culture cristiane. La capacità del mondo ebreo di perdurare nel tempo e di resistere alle diverse diaspore che ha vissuto, è indubbiamente dovuta a un sincretismo originale. L'ebraismo è, senza dubbio, un'unicità nella diversità, visto che non esige uniformità nel modo di pensare o nelle credenze. Di fatto, il dialogo tra le diverse opinioni (ebraismo ellenico, sionismo, chassidismo, mitnagdismo, riformisti, conservatori, ricostruzionisti, sefarditi) ha arricchito l'ebraismo nel corso della storia³¹. E non mi riferisco solo al dialogo interiore al credo, ma anche a

³⁰ J. SPENCER, «Writing within: anthropology, nationalism and culture in Sri Lanka», *Current anthropology*, 31: 283-300; ROSALVA AÍDA HERNANDEZ CASTILLO, «Los protestantes indigenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas», *Religiones y Sociedad*, No. 8, gennaio/aprile 2000. pp. 57-75; CHARLES STEWART, «Syncretism as a dimension of nationalist discourse in modern Greece», *European Association of Social Anthropology*, op., cit., pp.127-144.

³¹ LIZ AMUI SUTTON, «Tendencias religiosas del judaísmo en el nuevo milenio» in *Religiones y Sociedad, Nuevo Milenio y Nuevas identidades*, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, No. 8, gennaio/aprile 2000, pp. 37-56.

quello con i culti che lo circondano, come la stessa Chiesa cattolica, e con le cosiddette religioni civili o secolari. Di conseguenza, possiamo vedere negli USA una diffusione dell'essere *better Jewish being more Christian*, creando movimenti genuinamente pan-giudeocristiani. Allo stesso modo, possiamo osservare che, in Marocco, il culto ai santi è comune agli ebrei e ai mussulmani, ed esistono più di 600 leggende, miti e riti d'ogni tipo che sfociano in scambi e reciprocità tra le due culture³². Tale pluralismo non elimina l'esistenza di gruppi fondamentalisti che, in senso opposto, negano la pluralità a partire da un discorso fanatico d'indole religiosa; lo stesso succede con i cosiddetti anti-sincretismi, che caratterizzano le religioni e le credenze di tipo fondamentalista e ortodosso, negando qualsiasi forma di combinazione di credenze, alla ricerca di forme di autenticità e di purezza. Tutte queste religioni affrontano, oggi più che mai, le problematiche relative agli arricchimenti culturali.

Il mondo cristiano non fa eccezione. Sebbene sia evidente che, essendo una religione universalista, trascende tutte le culture, è evidente anche che, essendo storica, si è formata a partire dalle particolarità di ciascuna di loro. È sempre stato imprescindibile che si mischiasse con la propria realtà storica e con la forma di sviluppo che essa implica. Il cristianesimo si è ispirato alle stesse radici ereditate dal giudaismo: la ricerca di giustizia e libertà per tutti, e il riconoscimento degli altri e della loro diversità. Ciononostante, il cristianesimo si è trovato ad affrontare la grande problematica della differenza di opinioni all'interno della liturgia, che forse ha rappresentato ciò che più ne ha minacciato la conservazione nel corso della storia. Già con Costantino troviamo le prime strategie politiche di differenziazione e, indirettamente, di negazione della pluralità religiosa, a cui farà seguito una serie di scismi, che senza dubbio hanno segnato profondamente la vita in Occidente. Dallo scisma d'Oriente nel 1054 della Chiesa ortodossa, ai discepoli di Pietro Valdo nel 1177, fino alle 95 tesi di Lutero, il cristianesimo è stato caratterizzato dalla storia più controversa intorno alla pluralità di credenze, e ha lasciato un'eredità di riflessione importante, di cui l'attualità conserva le tracce. Una serie di correnti diverse, di tipo sincretistico e di acculturazione, è sorta di pari passo con movimenti culturali in tutto il pianeta³³.

Infine, a proposito del cattolicesimo, possiamo dire che si tratta di una grande casa (Roma, il Papa e il Vaticano), abitata da famiglie differenti (francescani, domenicani, gesuiti, agostiniani, ecc.) alle quali, la maggior parte delle volte, è stato impedito di uscire dalla casa che le governa. Ciononostante, all'interno della casa ribolle una gran diversità di culti, e allo stesso tempo le dispute più accese intorno ai rinnovamenti sacramentali. Il

³² Cfr. DAOUZ ZAKYAZAKYA DAOUZ, *Culte des Saints et Pèlerinages Judéo-musulmans au Maroc. Judaïsme en terre d'Islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1990.

³³ È emblematico il caso, nel 1991, del Consiglio delle Chiese di Camberra. Al momento di iniziare la sessione, fu recitata una sintesi di preghiere unendo il cristianesimo, il buddismo, lo sciamanismo coreano e i riti aborigeni australiani, cosa che attirò, di fronte al senso di colpa di teologi conservatori, la condanna di un sincretismo definito in termini di cristianesimo asiatico femminile. Cfr. H. CHENG, «The wisdom of mothers knows no boundaries: gospel and culture in Asian women's theology», inedito, conferenza presentata nella serie di letture estive di *Harvard Women's Studies in Religion Program*, 7 aprile 1993.

problema principale della Chiesa cattolica attuale ha a che fare con la resistenza ad aprirsi sulle questioni di pluralità di credenze, e con la mancanza di un vero ecumenismo istituzionale. Al contrario, sono risorti gruppi di scontro al fine di combattere le «pecorelle smarrite» del mondo. È il caso dei *Legionarios de Cristo* in Messico, di *Comunione e Liberazione* e dei *Focolari* in Italia, dei carismatici di tutto il mondo, o anche del non più così enigmatico *Opus Dei*, tutti sempre associati a gruppi di estrema destra che tendono nelle strategie politiche a radicalismi ideologici, come nel notorio caso del dittatore Franco³⁴. In questo senso, e soprattutto con il papato di Giovanni Paolo II, la Chiesa cattolica ha manifestato la tendenza ad allontanarsi dalle aspettative e dalla cultura della popolazione, non più solo in termini spirituali e morali, ma anche pratici e logistici (poco incremento del numero dei religiosi, politiche segregazioniste, omofobiche, sessiste...). Allo stesso tempo, il coinvolgimento con gruppi conservatori contrari agli interessi della Chiesa è stato eloquente. Il Vaticano, la sua diplomazia e le sue reti sono stati implicati in gran parte dei conflitti più gravi del mondo: Bosnia (riconoscimento immediato dei popoli balcanici sloveni e croati, per liberarli dal giogo comunista), Irlanda del Nord, Ruanda, Haiti. Inoltre, si aggiungono le azioni dei paesi dell'Europa dell'Est, specialmente in Polonia, in Ungheria, in Slovacchia, dopo la seconda guerra mondiale e, molto prima, a partire dalle relazioni con la Gestapo. O ancora, è analogo il caso del conflitto in Medio Oriente³⁵. Tutto ciò dimostra che le antiche strategie divisorie sono attualmente più ricorrenti dell'ecumenismo pronunciato a partire dal Concilio del 1962, e che hanno finito per ridurre la presenza della Chiesa in Europa; per quanto riguarda l'America Latina, la tendenza sembra essere la stessa. Possiamo riconoscere che, nonostante tutto, la Chiesa cattolica sta attraversando una rinascita, soprattutto attraverso il cosiddetto cristianesimo di tradizione orientale con le sue esortazioni alla libertà, al rispetto dei diritti umani e all'identità nazionale, che ha sostenuto la causa palestinese e ha ricevuto Yasser Arafat quando era ancora un paria, che ha condannato la guerra del Golfo e il «nuovo ordine mondiale» sotto l'egida statunitense, che ha difeso i cristiani orientali residenti in terra musulmana, e che ha cercato la riconciliazione con Israele. Ciononostante, continua ad avere problemi derivati dalla negazione del pluralismo all'interno della propria Chiesa, come nel caso dell'attacco frontale rivolto alla Teologia della Liberazione in America Latina³⁶. Tali negazioni non sono

³⁴ A proposito dei *legionarios*, cfr. A. BARRAJON, *Monseñor Rafael Guizar Valencia, amigo de los pobres*, Editorial Diana, México 1995; MARCIAL MACIEL, *La Formación integral del sacerdote*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1994 [*La formazione integrale del sacerdote*, Città Nuova, Roma, data di pubblicazione non rintracciata]; a proposito dell'*Opus Dei*, cfr. GIOVANNI PAOLO II, M. JOAQUÍN NAVARRO VALLS (editor), *Entrez dans l'espérance*, Plon-Mame, 1994 [intervista a cura di Vittorio Messori, *Varcare la soglia della speranza*, Oscar Mondadori, Milano, 2004].

³⁵ Cfr. ANDRÉ GIDE, *Les caves du Vatican [I sotterranei del Vaticano]*, Feltrinelli, Milano, 1987]; PHILIPPE VIDELIER, *N'oubliez pas le petit Jésus!*, *L'Église catholique et les enfants juifs (1940-1945)*, Many, Levallois-Perret, 1994.

³⁶ Cfr. VÉRONIQUE MORTAIGNE, «Brésil: deux sociétés, un projet, L'héritage de Dom Helder Camara», en *Le Monde Diplomatique*, gennaio 1995, p.24.

estranee ad interessi politici, come nel caso della prudenza dimostrata verso i dittatori, in maggioranza cattolici, del cosiddetto Terzo Mondo, come Pinochet in Cile, Videla in Argentina, Marcos nelle Filippine, Mobutu nello Zaire, Obiang nella Guinea Equatoriale, Habyarimana in Ruanda, Houphouët-Boigny in Costa d'Avorio, tra gli altri. Infine, si potrebbe citare un'infinità di esempi che dimostrano che la Chiesa cattolica si trova ad un crocevia: deve accettare il meticcio religioso e la multiculturalità di credenze, la sfida dell'ecumenismo all'interno delle proprie file, l'esistenza di forme alternative di sviluppo, e separare i propri interessi geopolitici dalla legittimazione spirituale. Le sfide che deve affrontare l'impresa episcopale sono senza dubbio interne alla fede cristiana, soprattutto rispetto alla questione della pluralità di credenze. In tutti i continenti, la presenza europea ha rappresentato un fattore di ricomposizioni rituali e sacramentali che continuano a influenzare la problematica del cattolicesimo di fronte alla diversità, sia che si tratti della Chiesa in Paesi con una forte tradizione buddista, sia dei movimenti yoruba, o di riappropriazioni locali che influiscono sulla liturgia cattolica.

Il protestantesimo, d'altra parte, è caratterizzato precisamente da un'ampia pluralità di Chiese, di cui, però, ciascuna è autonoma rispetto alle altre, come se si trattasse di una grande famiglia unita ma distribuita in case differenti, tutte sotto l'auspicio di un ecumenismo progressista. Si tratta di un'Unione nella pluralità³⁷. Ciò non vuol dire che la collaborazione fraterna nella diversità non comporti alcuni punti di tensione. Ciononostante, l'aspetto interessante del protestantesimo, e non solo perché si tratta di una pluralità di Chiese sorte al tempo della riforma (luterane, anabattiste, riformate, ecc.), è la multiculturalità di credenze che lo costituisce, che si creano con gruppi originari del luogo. Il protestantesimo nasce precisamente come reazione all'intransigenza cattolica, invocando fin dal principio il rispetto delle minoranze³⁸. Sicché, ci troviamo di fronte all'impossibilità di una rappresentanza unica del protestantesimo plurale, e alla costante frammentazione del credo. Le Chiese protestanti, con i loro differenti modi di ramificazione, argomentano che l'inculturazione è essenziale per il futuro della cristianità, riferendosi soprattutto alla traduzione del proprio credo in altre lingue. Ciononostante, si può osservare come, una volta *indigenizzato* il progetto, viene imposta dall'alto la direzione che la credenza religiosa, mescolata con altre credenze, deve seguire³⁹. Il caso del Corso Estivo nelle comunità indigene in Messico è emblematico. Allo stesso modo, i risultati

³⁷ LAURENT GAGNEBIN, *Le Protestantisme*, Dominos, Flammarion, Paris 1997.

³⁸ Il Primo Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti fa riferimento alla libertà religiosa, seguita dalla libertà di stampa, di riunione, di petizione. I diritti sono sacralizzati attraverso metafore bibliche, per cui gli esseri umani sono dotati dal Creatore di diritti inalienabili. Sempre negli Stati Uniti, il pluralismo delle confessioni protestanti permette di invocare un Dio del quale nessuna Chiesa è la guardiana. In questo modo, gli Stati Uniti concedono un posto privilegiato alla libertà religiosa, la prima delle libertà. Dice la Costituzione: «Il Congresso non potrà fare alcuna legge che stabilisca una religione di Stato o che proibisca il libero esercizio di una religione».

³⁹ L. SANNAH, *Translating the message: The Missionary impact on culture*, Maryknoll, NY, Orbis, 1991.

di un'inchiesta mostrano che i credenti più avversi alla combinazione di credenze e di pratiche religiose sono i protestanti e gli evangelici dichiarati⁴⁰.

Sulla stessa linea, l'esempio del pentecostalismo contemporaneo è rilevante, giacché, nonostante diverse istanze sia mediatiche che religiose etichettino le Chiese pentecostali come settarie, in esse sono presenti l'intreccio degli aspetti locali e contingenti, la modernizzazione e le alternative globali, la marginalità economica e le pratiche subalterne, il fondamentalismo e il pluralismo competitivo. Risalta un arricchimento importante con forme rituali e credenze locali, da cui emerge quella che potrebbe essere la dinamica religiosa del futuro⁴¹. Si tratta di forme di solidarietà tribale, che si adattano a qualsiasi cultura e religione. Il loro considerevole successo è concomitante alla povertà estrema, all'emarginazione, e allo sconcerto emergente in un mondo che si definisce postmoderno e globalizzato.

Le cosiddette religioni secolari rappresentano un altro esempio vivo di arricchimento di credenze plurali, di dichiarazione di tolleranza verso il pluralismo di credenze, e allo stesso tempo diventano intransigenti quando sono in gioco interessi geopolitici ed economici. Le religioni secolari senza dubbio rappresentano l'universalismo dominante, così come la principale voce in capitolo nel progetto multiculturalale. La definizione scienziata di religione, della relazione dello spirito con l'aldilà e con le credenze, ha impedito che altri processi d'indole secolare siano considerati come istanze religiose, con valori e credenze specifiche. Non è necessario, ai fini della presente riflessione, discutere l'intera problematica delle teorie della secolarizzazione⁴², ma possiamo proporre come postulato che il discorso della secolarizzazione e della laicità è mosso dalle stesse logiche dei discorsi dei sistemi di credenze strettamente religiosi. Vale a dire, il progetto di secolarizzazione può essere visto anche come la costruzione di un discorso che vincola credenze e accettazione sacra legittimante. Pertanto, si propone come un discorso sostitutivo del discorso religioso e giustifica le proprie azioni (attraverso elementi discorsivi associati alla tolleranza, alla pluralità e alla neutralità laica) a volte violente contro le Chiese religiose, contro le società *religiosizzate* (come i Paesi mussulmani) e contro altri gruppi religiosi. Non è forse una forma di integralismo belligerante religioso l'invocare intromissioni virulente in differenti aree del mondo, con la giustificazione di impiantare una democrazia liberale, il preteso regime politico migliore di questi tempi? Come ben dicono certi autori, il discorso principale che legittima la secolarizzazione (prodotto dell'Occidente e della ragione) è la scienza, la quale sembra costituire un'istituzione di tipo «religioso», giacché suscita una fede, un'etica, delle speranze, un finalismo e dei

⁴⁰ DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, conferenza: «Religiosidad y Valores en la reflexión posmoderna», Seminario *Sociología y Posmodernidad*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México, México D.F., 26 settembre 2003.

⁴¹ DAVID MARTIN, *Pentecostalism, The World their Parish*, Blackwell Publishers, Oxford, Massachusetts, 2002.

⁴² Cfr. OLIVIER TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Gèneve, Paris, Ed. Droz, 1992.

miti scienziati. È evidente che esistono scommesse culturali in gioco, come la fondazione di una certa immagine dell'uomo proposta come sapere superiore, il che sembra permettere agli scienziati di arrogarsi il diritto di imporre al mondo intero un codice etico e politico «oggettivamente» concepito⁴³. Durkheim stesso parlava di qualcosa di eterno nella religione, destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari dei quali si è successivamente rivestito il pensiero religioso.

Le riflessioni che la religiosità secolare ha prodotto intorno alla diversità di religioni universali della salvezza si impernano su una forzata visione di conflitto, di violenza e di radicalità, argomentando la necessità di confinare tali religioni alla sfera privata, a beneficio di un mondo razionalista e secolare che in teoria sfugge al fondamentalismo religioso. È un discorso che presenta il razionalismo secolare come neutrale, invece che come una forma di credenza che nell'imporsi genera guerre di civiltà, un discorso anticlericale e antireligioso che mira a legittimarsi come unica istanza politica e tecnologica di gestione delle relazioni umane e delle differenze culturali. Tali riflessioni possono essere viste come l'eredità strategica di una corrente dominante, presente sin dall'avvento dell'epoca dei lumi e del cartesianesimo a oltranza: fu precisamente nel seno di uno spirito anticlericale e antireligioso che si costituì la principale legittimazione del discorso progressista e razionalista d'occidente, che oggi impera in molte istanze della società e in gran parte del pianeta. È interessante osservare come, nonostante il riconoscimento della pluralità religiosa, si continuano ad usare le stesse strategie razionaliste fondazionali del secolo dei lumi, associando unicamente il discorso religioso con legittimazioni virulente e con giustificazioni sanguinarie.

La sfida che oggi fronteggia la religiosità secolare è che la religione, nel senso stretto della parola (riunione di individuo intorno a presupposti comuni), sta perdendo, sempre di più, potere sociale, a causa dello stesso politeismo di valori, ma sta guadagnando libertà. Ciò comporterà conseguenze d'ogni tipo, da nuovi modi d'espressione che possano armonizzare le relazioni umane, a movimenti violenti. La società moderna secolare non si centra intorno alla religione, ma si centra intorno al sacro, di modo che diverse forme di organizzazione politica ed economica vengono promosse e riscoperte con gli involucri che esso fornisce, conformando credenze e, alla fin fine, interessi particolari. I miti sono demitizzati per essere sostituiti da altri miti (progresso, ragione, tecnologia, scienza, Stato, lavoro, cittadinanza) e, come già menzionato nella nostra problematica iniziale, la sostanza della questione ha a che fare con l'assorbimento, o l'adesione, di una diversità di cosmovisioni, comprese le loro forme di sviluppo e di organizzazione⁴⁴, a queste nuove sacralità dominanti. Il fantasma dell'Uno continua a conformare le dinamiche tanto spirituali quanto mentali. Di conse-

⁴³ PIERRE THULLER, *Science et Société, Essai sur les dimensions culturelles de la science*, Le Livre de Poche, biblio essai, Fayard, 1988.

⁴⁴ JOSÉ MARIA MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión, la reconfiguración postcristiana de la religión*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994.

guenza, bisognerebbe cominciare a riflettere intorno ad una *democrazia di localismi di credenze*, non di partiti o di progetti, ad una *società civile del sacro e delle credenze*, non solo della politica. In altre parole, si tratta di riflettere sull'instaurazione di infrastrutture che non combattano né si oppongano ad altre istanze, bensì che promuovano lo scambio reciproco. Tutto sembra indicare, come ci ha dimostrato la storia, che non possiamo imboccare altra strada che quella che si addentra nel cuore del crogiolo delle culture: forma assoluta di arricchimento delle civiltà.

Crogiolo di culture e arricchimento di civiltà

In sintesi, si può dire che il multiculturalismo di credenze e di religiosità è un fenomeno che è sempre esistito. Tale fenomeno è stato gestito in maniere distinte, strettamente legate al tipo di cosmovisioni da cui provengono: cosmovisioni che possono essere schematizzate con il pensiero politeista e il pensiero monoteista. Il problema principale del multiculturalismo di credenze è l'accettazione dell'altro, delle sue forme di organizzazione politica ed economica dello spazio-tempo. Si tratta, quindi, di strategie legittime di stabilire forme d'azione e di ripartizione del potere. Nel mondo attuale, cosiddetto postmoderno, ci troviamo di fronte al crocevia rappresentato da queste due cosmovisioni con le loro rispettive forme di gestire la tolleranza e l'accettazione dell'Altro, che si concatenano e si combinano quotidianamente fino ad entrare nelle sfere della politica e dell'economia. La combinazione di queste due forme di vedere il mondo presenta pericoli e contraddizioni. Si può osservare che la sostanza della questione ha a che fare con il fatto che i Sistemi religiosi, i sistemi istituzionali di credenze, non vanno di pari passo con la maniera in cui ogni gruppo pratica e dà compimento alla propria religiosità.

Infine, è importante prendere in considerazione che la comunicazione interreligiosa e intrareligiosa non comporta per forza una situazione di lite violenta e di genocidio culturale. Le lotte geopolitiche fondate sul discorso religioso possono trasformarsi in solidarietà di culture, in unione per la salute della specie umana e dell'ambiente che la circonda⁴⁵. La sfida che si avvicina per tutte le religiosità universali non si limita ai punti menzionati anteriormente, ma ha a che fare con la distribuzione del potere che può presentarsi insieme ai nuovi sincretismi, alle acculturazioni, e alle mescolanze di diverse credenze: culti orientalisti, tendenze rituali di tipo mitico e/o etnico, culti della Nuova Era, pratiche provenienti dalle nuove religioni popolari, l'esoterismo magico o le cosiddette tendenze neo-magiche, cre-

⁴⁵ In questo senso è pertinente segnalare le proposte di Hans Küng, durante il *Parlamento di religioni, verso un'etica mondiale* a Chicago nel 1993, nella *Dichiarazione universale di responsabilità umane* dell'Interaction Council nel 1997, e nel manifesto *Crossing the Divide. Dialogue among Civilization*. Cfr. *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización, conversaciones con Jürgen Hoeren*, Herder, Barcelona, 2002 [*Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione. Intervista con Jürgen Hoeren*. Queriniana Editrice, Brescia, 2004].

denze nate dall'era tecnologizzata, religiosità con toni ecologisti, o virtuali e informatici, i cosiddetti Nuovi Movimenti Religiosi, le mal definite sette carismatiche e quella che attualmente è chiamata multireligiosità di credenze⁴⁶. Quest'ultimo aspetto rappresenta, senza dubbio, la tendenza che segnerà i prossimi secoli. Non si tratta, quindi, solo di una forte pluralità di religiosità e di pratiche spirituali, bensì di una loro costante combinazione. Alcune sono più durature di altre, ma tutte sono sempre necessarie per armonizzare la complessità e l'eterogeneità esistenti.

Tali forme di religiosità illustrano logiche di convivenza all'interno di una diversità di credenze, che, anche se raggiungono l'istituzionalizzazione, non devono rappresentare forzatamente una logica di conflitto. Vale a dire che, se le religioni sono state la punta di diamante di tante legittimazioni violente e di appropriazioni d'ogni indole nel corso della storia, le credenze possono essere il bastione di una storia di riconciliazioni e scambi tra differenti concezioni del mondo. Pertanto, la religione dovrebbe essere retta dalle credenze e non da una Chiesa, e dovrebbe fornire parametri per il fomento della comprensione, dell'arricchimento e della convivenza delle stesse credenze, non servire a imporre modi di distribuzione e di organizzazione unitari. Non si può parlare di multireligiosità o di multiculturalismo religioso se non esiste una ridistribuzione equa di opportunità, che deve includere la coabitazione unita all'equilibrio delle credenze. Se rimaniamo sotto l'egida di un potere economico, politico e imperiale, ripeteremo lo stesso imperialismo culturale degli universalismi anteriori. Pertanto, è necessario strutturare ed amministrare la *pax* religiosa tra le differenti istituzioni che conformano le politiche dello spirito, attraverso un dialogo al livello delle credenze, che faccia attenzione agli utilitarismi e ai relativismi culturalistici che si rischia di fomentare. Come risolvere questi problemi, partendo dal presupposto che la credenza nel sacro è l'essenza della specie umana, e che è necessario che l'uomo arricchisca sempre di più il mondo attraverso lo scambio di valori con gli Altri? Tutto per la gloria di Dio, o degli dei, giacché alla fin fine è difficile pensare che un unico Dio possa giocare, da solo, una partita a domino.

⁴⁶ CHRISTIAN PARKER GUMUCIO, «Las Nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación sociológica», conferenza magistrale nella 26th *Conference of the International Society for the Sociology of Religion*, Ixtapan de la Sal, México, 20-24 agosto 2001.

Il tempo dei paradossi

di
PAOLO SENSINI

Quanto più gli uomini hanno paura gli uni degli altri tanto più ricorrono alle catene di ferro, a regolamenti coercitivi d'una ferocia sempre più grande. È nelle età oscure della storia che il diritto mantiene l'ordine codificando il terrore.

GUGLIELMO FERRERO, *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-1815)*¹.

I

Viviamo in un'epoca piena di paradossi. Uno tra i più evidenti dei quali, lo vediamo sempre meglio ogni giorno di più, è l'inarrestabile processo di ripiegamento su scala locale delle nostre «società avanzate».

In questo contesto, dunque, il brulicare di micro patrie immaginarie, neo-fondamentalismi identitari, campanilismi esasperati, revanscismi, diritti ancestrali, comunità etniche o tribali rappresentano alcune delle tipologie maggiormente visibili che vanno connotando sempre più il tessuto sociale e politico del nostro tempo. E ciò proprio nel momento in cui, paradosso nel paradosso, ogni autentico legame sociale o conoscenza storica che potesse eventualmente giustificare anche alla lontana un simile rinculo sono venute meno, schiacciati come siamo in questa plumbea dimensione di «eterno presente».

Eppure, se fosse vero quello che viene continuamente ripetuto a destra e a manca a proposito della cosiddetta «globalizzazione neo-liberista», le cose dovrebbero andare in maniera esattamente opposta, come già aveva preconizzato il vecchio Marx più di un secolo e mezzo fa, quando analizzava l'impatto del modo di produzione capitalistico sul complesso delle comunità tradizionali. Ma le cose, nonostante il tanto declamato neo-liberismo imperante, sembrano tuttavia andare assai diversamente. Segno che qualcosa di molto diverso è intervenuto nel frattempo, e che forse varrebbe la pena al più presto indagare visto il piano inclinato su cui sta rapidamente scivolando il mondo presente.

¹ G. FERRERO, *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-1815)*, Corbaccio, Milano, 1999, p. 396.

In realtà, a ben guardare, quello appena menzionato sembra essere un paradosso solo apparente, che un *chercheur* in fregola di neologismi ha provato a evocare con l'iperbolico termine di «glocale». Una sorta di sincretismo lessicale che dovrebbe assumere concettualmente la contemporanea appartenenza allo spazio della mondializzazione e a quello della comunità locale. «Globale» e «locale», dunque, la cui ricombinazione sintetica darebbe vita ad un *tertium*: il «glocale», appunto².

Tuttavia, dietro questa rutilante immagine ad effetto, ben poco di analiticamente rilevante ci è dato scorgere.

Nelle considerazioni che seguiranno proveremo dunque a riepilogare succintamente le principali fasi che hanno marcato lo sviluppo del mondo contemporaneo e poi, su questa base, ad abbozzare una possibile chiave di lettura per tentare di decrittare una realtà sempre più complessa e contraddittoria come quella attuale.

II

Per non girare troppo intorno alla questione e venire subito al punto, credo bisognerà concentrarsi su uno dei miti più radicati nel dibattito d'oggi. Mi riferisco, ovviamente, al già menzionato «neo-liberismo globalizzatore», il quale, secondo la maggior parte degli osservatori d'oggi, costituisce il filo conduttore che ispirerebbe la quasi totalità delle politiche governative degli Stati occidentali. E non solamente di questi ultimi, ma anche di molti «paesi in via di sviluppo» che avrebbero sposato nel corso degli ultimi anni questo *modus operandi*. Parliamo dunque di una categoria ormai consolidata nel *mainstream* attuale, la cui pertinenza euristica viene sostanzialmente condivisa sia dalla «classe politica» sia da coloro che se ne dichiarano a parole suoi avversari. Al punto da essere diventata, nel corso di questi ultimi anni, una sorta di grimaldello concettuale da sfoderare nei più variegati contesti.

Vediamo più da vicino di che si tratta. La locuzione indicante una fase di «nuovo liberismo» vorrebbe significare, nell'intenzione dei suoi corifei, la ripresa in grande stile delle politiche «liberali» che hanno contraddistinto l'azione di governo di alcuni paesi occidentali nelle ultime decadi dell'Ottocento. Ma già qui, se ci atteniamo con rigore alle precise sequenze storiche, sorgono i primi inconvenienti. È noto, infatti, «quanto poco la borghesia di quell'epoca avesse ambito all'esercizio del potere politico, come cioè si fosse accontentata di qualsiasi tipo di governo purché le desse garanzie di proteggere la «proprietà» [...]. E questa falsa modestia aveva avuto la curiosa conseguenza di tenere i suoi membri fuori dal corpo politico»³. In altre parole, la borghesia si accontentava della propria preminenza in campo economico senza aspirare al dominio politico *tout court*. Essa «si era infatti

² La mirabolante trovata, in questo caso, è attribuibile al sociologo Aldo Bonomi: cfr. ID., *Il trionfo della moltitudine. Forme e conflitti della società che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, pp. 24-26.

³ HANNAH ARENDT, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano, 1989, p. 193.

svilupata di pari passo con lo Stato nazionale, nel suo ambito; e per principio questo rimaneva al di sopra di una società chiusa in classi, la governava. Anche dopo essersi affermata come classe dominante, essa gli aveva lasciato le decisioni politiche»⁴.

Parliamo dunque di una realtà in cui la «cosa pubblica», all'apogeo della cosiddetta epoca liberale, era gestita da funzionari pubblici dediti per lo più a un limitato ventaglio di mansioni amministrative, mentre il potere economico, cioè l'ambito in cui risiedeva il vero baricentro del potere sociale, era libero da qualsivoglia ingerenza o traffico di carattere politico. La sfera propriamente economica non era dunque soggetta ad alcuna restrizione da parte dei «pubblici poteri», i quali dovevano occuparsi unicamente dell'intangibilità della «proprietà privata».

Poi, gradualmente, iniziò l'epoca in cui si crearono i primi monopoli industriali, di cui si possono fissare alcuni periodi fondamentali: quello precedente al 1860 può infatti essere considerato come la preistoria del capitalismo monopolizzatore, mentre negli anni tra il '60 e il '70 comparvero le prime forme nettamente monopolistiche, pur restando, questo periodo, la *Golden Age* della libera concorrenza. La grande crisi del 1873 e la lunga depressione che la seguì, facilitarono l'accentramento del capitale con l'assorbimento delle imprese più deboli. Ebbe allora inizio, fino al termine del secolo, un periodo in cui, all'interno di tutti i paesi capitalistici progrediti, si andarono formando nuovi monopoli che finirono col dominare l'insieme della produzione. Agli inizi del XX secolo, i monopoli rappresentarono infatti la forma preponderante nell'industria. E dopo la crisi del 1903, i *Trust* e i *Cartelli* costituivano le basi principali dell'intera vita economica⁵.

Il capitalismo si accingeva così a trasformarsi in imperialismo, che va considerato come la prima fase del potere politico della borghesia, anziché l'ultimo stadio del capitalismo. Da questo momento in poi iniziò un processo di metamorfosi di tutte quelle istituzioni che, per un certo periodo di anni, avevano incarnato l'essenza stessa dello «Stato liberale». Quelle stesse istituzioni che erano servite da sfondo per le teorizzazioni di pensatori come Locke, Montesquieu e Constant. Era cioè iniziata l'epoca, per dirla con le parole di Cecil Rhodes, in cui «l'espansionismo è tutto», il quale si rammaricava «al vedere ogni notte in cielo le stelle, questi vasti mondi che non si possono mai raggiungere. Anetterei anche i pianeti, se potessi»⁶. Affermazione, questa, che sintetizza esemplarmente lo spirito della classe dominante dell'epoca oltreché marcare la difformità intrinseca da quella precedente.

Il capitalismo della libera concorrenza, liberoscambista, quello del *Laissez-faire*, *laissez-passer*, non credeva infatti all'importanza delle conquiste coloniali. O meglio, non ne sentiva l'impellenza. Il capitalismo dei monopoli, invece, conduceva fatalmente alle conquiste e alle annessioni coloniali, anche se è bene specificare che il colonialismo dell'epoca impe-

⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵ Cfr. ERNEST L. BOGART, *Storica economica dell'Europa (1760-1939)*, Utet, Torino, 1953, pp. 469-90.

⁶ Citato da SARAH GERTRUDE MILLIN, *Rhodes*, Chatto & Windus, London, 1933, p. 138.

rialista è profondamente diverso dall'espansione coloniale avvenuta nei periodi storici precedenti. In altri termini, la politica «del capitale monopolistico e finanziario perseguiva tre scopi: 1) un'area economica la più vasta possibile; 2) chiudere quest'area economica entro barriere doganali per difenderla dalla concorrenza estera, e quindi — 3) — fare di essa una zona di sfruttamento esclusivo dell'unione monopolistica nazionale»⁷. Così, accanto all'internazionalizzazione del capitale, si svolgeva un processo gravido d'importantissime conseguenze, cioè il collegamento «nazionale del capitale, la sua nazionalizzazione»⁸.

Il capitale finanziario aveva cioè bisogno di uno Stato politicamente forte che, nei suoi atti di politica commerciale, non fosse costretto ad usare alcun riguardo verso gli opposti interessi degli altri Stati. «La politica mondiale è per una nazione quel che la megalomania è per l'individuo»⁹, disse Eugen Richter, il capo del Freisinnige Volkspartei (Partito popolare liberale tedesco) riferendosi a questo fenomeno. Così, l'ideale borghese della «libertà di scambio dileguava e, al posto dell'umanitarismo, subentrava l'esaltazione della grandezza e della potenza dello Stato»¹⁰. È a questo punto che l'«economia nazionale» si trasformò in «un solo gigantesco *trust* combinato, azionisti del quale erano i gruppi finanziari e lo Stato»¹¹.

Il culmine di questa fase, com'è noto, si ebbe con la Prima Guerra Mondiale, che introdusse anche, in virtù della necessaria centralizzazione bellica a cui lo Stato dovette ottemperare, un nuovo *modus relationandi* tra la sfera politica e il mondo economico. Da questo punto di vista il problema centrale del dopoguerra consistette allora nella ridefinizione del rapporto tra il potere dello Stato e la società. E il mezzo fu l'assoggettamento dell'economia al potere di cui disponeva lo Stato: «A misura che si compì quest'assoggettamento — scriveva Rudolf Hilferding — lo Stato diventava totalitario; e la misura di quest'assoggettamento diventava il gradimetro della totalità e costituiva la differenza fra i singoli Stati totalitari»¹².

III

Poi, tra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale, con l'arrivo al potere e il consolidamento di regimi come quello fascista e nazionalsocialista da un lato, e quello del Collettivismo Burocratico russo dall'altro, si impostò compiutamente una nuova fase in cui politica ed economia, differentemente dal grado e dall'intensità in cui ciò era avvenuto fino a qualche decennio prima, passarono stabilmente nelle mani degli *homines novi* che si erano

⁷ RUDOLF HILFERDING, *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano, 1961, p. 428.

⁸ NIKOLAJ I. BUCCHARIN, *L'economia mondiale e l'imperialismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1966, p. 192.

⁹ Citato da ERNST HAASE, *Deutsche Weltpolitik*, opuscolo dell'Alldeutscher Verband, n. 5 (1897), p. 1.

¹⁰ R. HILFERDING, *Il capitale finanziario*, cit., p. 441.

¹¹ BUCCHARIN, *L'economia mondiale e l'imperialismo*, cit., p. 253.

¹² R. HILFERDING, *Il problema storico*, Opere Nuove, Roma, 1958, pp. 9-10.

impadroniti del potere statale. A questo punto, però, tutti i «pesi e contrappesi» codificati istituzionalmente dallo Stato liberale volarono letteralmente in pezzi. Tanto che uno di questi *homines*, anzi proprio colui che si era posto risolutamente come il *duce* di quest'arrembaggio al «cuore dello Stato», il cavalier Benito Mussolini, così sintetizzava plasticamente la *Stimmung* dell'epoca: «Bisogna finirla con le vecchie idee del capitalismo liberale!»¹³. Il che non voleva dire, evidentemente, inaugurare un'epoca di libertà, al contrario. Ma piuttosto iniziare un esperimento di governo *totalitario* della società dalle caratteristiche inedite e dagli esiti malcerti, per il semplice motivo che i paesi che avevano intrapreso questa rotta si muovevano, per così dire, in mare aperto.

A partire dal 1927, a fascismo ormai assestato e dopo avere gradualmente ma inarrestabilmente mutato l'indirizzo di politica economica del suo governo, Mussolini aveva affermato il celebre principio secondo il quale «per il fascista tutto è nello Stato, e nulla di umano o spirituale esiste, e tanto meno ha valore, fuori dello Stato. In questo senso il fascismo è totalitario, e lo Stato fascista, sintesi e unità di ogni valore, interpreta, sviluppa e potenzia tutta la vita del popolo [...]. Per il fascismo lo Stato è un assoluto, davanti al quale individui e gruppi sono il relativo [...]. Lo Stato fascista è una volontà di potenza e d'imperio»¹⁴.

Dalla seconda metà degli anni Venti iniziò infatti a fiorire tutta una legislazione in materia economica e sociale che si concretò, come prima ma imprescindibile tappa, nella costituzione delle Corporazioni (politica ufficialmente varata con la legge del 5 febbraio 1934), vale a dire il primo massiccio e sistematico intervento dello Stato nella vita economica nazionale¹⁵. Una situazione, questa, che trovò subito molti estimatori in giro per il mondo, proprio nel momento in cui il crack finanziario dell'ottobre 1929 di Wall Street stava producendo i suoi più devastanti effetti sociali; tra questi estimatori va annoverato anche il presidente degli Stati Uniti d'America, Franklin Delano Roosevelt¹⁶.

¹³ Questa «scultorea affermazione» venne annotata sul suo *block-notes* da Henri De Kerillis, inviato speciale dell'«Écho de Paris», cui Mussolini aveva concesso un'intervista poi pubblicata su «Il Popolo d'Italia» l'8 ottobre 1933 (ora in *Opera Omnia di Benito Mussolini*, 36 voll., a cura di Edoardo e Duilio Susmel, La Fenice, Firenze, 1951-1963, vol. XXVI, p. 67).

¹⁴ B. MUSSOLINI, «voce»: *Fascismo*, in *Enciclopedia italiana*, 35 voll., Roma, 1929-1936, vol. XIV, pp. 847-851.

¹⁵ Il sistema Corporativo fu preannunciato dalle sedute del Gran Consiglio degli anni 1925-1926, fissato nella legge del 3 aprile 1926 (n. 563) sulla disciplina giuridica dell'organizzazione sindacale e dei rapporti collettivi di lavoro con relative norme di attuazione contenute nel Regio Decreto del 1° luglio 1926 (n. 1130), e coronato il 21 aprile 1927 con l'approvazione della Carta del Lavoro che, pur non avendo natura legislativa, costituiva lo statuto politico-giuridico dei produttori nella società nazionale italiana. Il 5 febbraio 1934 vennero istituite 22 corporazioni ognuna delle quali inquadrava datori di lavoro e lavoratori.

¹⁶ Cfr. WILLIAM EDWARD LEUCHTENBURG, *Roosevelt e il New Deal: 1932-1940*, Laterza, Bari, 1976; Basil Rauch, *The History of the New Deal, 1933-1938*, Capricorn, New York, 1963. Per un raffronto tra il Corporativismo fascista e il *New Deal* si veda Maurizio Vaudagna, *New Deal e corporativismo nelle riviste politiche ed economiche italiane*, Marsilio, Venezia, 1976.

Con la fine della Seconda Guerra Mondiale e la disfatta politico-militare dell'Italia e della Germania, in Europa si ebbe un cambiamento dei regimi politici totalitari di questi due paesi, l'allargamento della platea partitico-istituzionale e il ripristino di una serie di libertà civili totalmente conculcate dai passati governi. Si ebbe però anche una sostanziale continuità nella gestione socioeconomica della «cosa pubblica», quantomeno nel nostro paese, che non a caso lasciò immutata la struttura dei grandi «carroz-zoni» industrial-finanziari congegnati e resi operativi durante gli anni Trenta del XX secolo. Anzi, questo tipo di *trend* andò addirittura implementandosi nel corso degli anni con le politiche keynesiane messe in campo prima dai governi di «centro» e poi di «centro-sinistra», al punto che il settore controllato direttamente o indirettamente dallo Stato arrivò addirittura ad assorbire oltre il 60% dell'economia nazionale¹⁷.

Difficile dunque parlare di «Stato liberale» in un contesto siffatto¹⁸, anche perché la quasi totalità della «classe politica» chiamata a guidare il paese fin dalle prime fasi della storia repubblicana si era formata culturalmente proprio sotto il passato regime fascista, oppure era una diretta emanazione politica dell'allora «antagonista» sovietico, che in quanto a dirigismo politico-economico poteva tranquillamente erigersi a ideal-tipo su scala globale.

IV

Come si deduce da questa breve panoramica, i dati di fondo che emergono dalla situazione testé descritta differiscono profondamente da quelli che abbiamo visto a proposito dell'originario contesto «liberista». Anzi, per molti versi si può dire che sono addirittura contrari ad esso, giacché sia la struttura vera e propria dello Stato quanto i rapporti di forza endogeni alla società erano organizzati in tutt'altra maniera. La sede vera e propria del potere, nel contesto sociopolitico della *belle époque*, non era infatti ubicata nell'apparato statale, ma era invece di pertinenza dei capitalisti, che, come abbiamo visto, si occupavano pressoché unicamente dei loro affari economici tenendosi lontani dai maneggi dell'organismo pubblico e lasciandone il loro disbrigo ai funzionari preposti.

Può esser senz'altro vero che vi sia stata nel corso degli ultimi anni una modificazione delle relazioni tra la sfera economica e quella politica, ma è davvero difficile immaginare un potere statale che, avendo concentrato nelle proprie mani in quest'arco di tempo simili prerogative, decida poi di punto in bianco di disfarsene. O, per essere più precisi, una cosa del genere non la si è mai vista nel corso della storia, eccezion fatta per eventi traumatici, come ad esempio una guerra, che avessero espropriato i detentori del

¹⁷ Cfr. GINO ZAPPA, *Gestione economica e indirizzo politico nelle imprese pubbliche: il caso dell'IRI*, in «Quest'Italia», nn. 120-121, aprile 1968, pp. 120-32. Un'altra documentata analisi storico-economica delle fasi di sviluppo dell'impresa pubblica italiana è in GIUSEPPE PETRILLI, *Lo Stato imprenditore*, Cappelli, Bologna, 1967, pp. 48-62.

¹⁸ Cfr. BRUNO AMOROSO e OLE JESS OLSEN, *Lo Stato imprenditore*, Laterza, Bari, 1978.

potere, ma non sembra questo il caso. In altre parole non si capisce il perché, visto che coloro che dipingono la situazione attuale come neo-liberista sostengono esattamente questo, i titolari della *res publica* (o *res privata*?) abbiano a un dato momento deciso di tagliare per così dire il ramo su cui stavano appoggiati, cedendo porzioni così importanti dell'industria nazionale di loro spettanza.

Ma è davvero andata così? Lo Stato si è realmente sbarazzato dei suoi «gioielli di famiglia» per un piatto di lenticchie, come si è sostenuto e si continua a sostenere da più parti? Oppure è successo qualcosa di diverso nella dialettica di potere interna agli Stati?

A me pare realistica la seguente tesi: cioè quella di una ridefinizione della «natura sociale» dei rapporti di potere sia all'interno di ogni specifico territorio che a livello internazionale. Nei più recenti deliberati di programmazione economica e finanziaria «è stata infatti inserita la cosiddetta *Poison Pill*, ovvero la pillola avvelenata» che mantiene saldamente nelle mani del governo le decisioni fondamentali in materia di politica economica. Basti solo pensare, tanto per fare un esempio recente, al progetto denominato TAV spa, un complicato gioco di scatole cinesi che fa capo alla Cassa Depositi e Prestiti, vale a dire allo Stato¹⁹. «Che cos'è la *Poison Pill* se non una versione aggiornata della *Golden Share*?»²⁰, si chiedeva Guido Rossi, padre dell'Antitrust italiano e uno dei massimi esperti di diritto societario. E, com'è stato dimostrato chiaramente da studi recenti, nelle ultime legislature le politiche economiche, fiscali e finanziarie dei due Poli sono state pressoché simili sul piano temporale e dei contenuti²¹. Il che ha concretamente significato, al di là delle appartenenze politiche e degli schieramenti avvicendatisi via via al potere, che «in qualche modo i monopoli pubblici si sono trasformati in monopoli privati»²². «Monopoli privati» che però godono degli stessi privilegi e della stessa legittimazione istituzionale un tempo prerogativa di quelli pubblici, senza però dover più render conto a nessuno del proprio insindacabile operato. Insomma, una sorta di nuova «Corporatocrazia» che ha riconfigurato la mappa dei potentati economico-politico-militari odierni. Ed è proprio qui, in questo snodo fondamentale, che risiede la trasformazione economica più rilevante del momento, in seguito recepita in sede istituzionale e codificata in quei papocchi giurisdizionali senza capo né coda sfornati negli ultimi anni.

Che cosa rappresentano, infatti, figure come Berlusconi, Prodi, De Benedetti, Montezemolo, Soru, Illy, Della Valle, Tronchetti Provera,

¹⁹ Questo progetto, nato una quindicina di anni fa dalla fervida fantasia dell'allora ministro del Bilancio Cirino Pomicino e perfezionato poi dal governo Berlusconi sotto il nome di «project financing», ha come unico scopo quello di permettere allo Stato di contrarre enormi debiti, senza però doverli iscrivere nel proprio Bilancio, evitando così che essi incidano sui parametri del Patto Europeo di stabilità. I privati esistono veramente, ma rivestono il ruolo di «general contractor», il che rappresenta un'autentica foglia di fico dello Stato.

²⁰ Cfr. *I furbetti del Capitale*, intervista di Bruno Perini a Guido Rossi, in «il manifesto», 3 marzo 2006, p. 6.

²¹ Cfr. LUCA RICOLFI, *Dossier Italia. A che punto è il «Contratto con gli italiani»*, Il Mulino, Bologna, 2005.

²² Cfr. *I furbetti del Capitale*, intervista di Bruno Perini a Guido Rossi, cit.

Benetton, ecc. ecc. se non burocrati moderni — nel senso rizziano del termine²³ — che hanno smesso da tempo di «imprendere» per costituirsi «monopoli privati» da cui ricavano servizi, tariffe, bollette e pedaggi senza rischi e senza concorrenza? Ecco il punto. Una simile metamorfosi sociopolitica incarnata da tali campioni di «neo-liberismo all'amatriciana» non ha infatti nulla a che vedere con una riproposizione, sia pure rivisitata e corretta, dell'edificio liberal-liberista. Ma pare piuttosto riportare in auge un'architettura di potere ormai superata da svariati secoli, che uno dei più blasonati *opinion leader* del nostro paese ha tratteggiato così: «Il sistema attuale non è né moderno né postmoderno, ma semplicemente e regressivamente feudale. Un re e uno stuolo di vassalli e di valvassori; i titolari dei feudi sono padroni in casa propria, il re ne riceve l'omaggio e la fedeltà, l'ospitalità nei castelli, l'investitura a regnare e assume in contropartita l'impegno di difendere le prerogative feudali e il sistema che le legittima»²⁴.

V

Da diversi anni, in svariate parti del mondo, vediamo infatti prendere piede nuove forme di gestione della cosa pubblica che non sono più parametrabili secondo tradizionali e ormai obsolete categorie come «pubblico-privato» o «destra-centro-sinistra». Queste ultime, se le guardiamo con occhio disincantato, rappresentano infatti null'altro che un *escamotage* per tenere in vita spettacolarmente un dibattito che, in assenza di un ossessivo e sistematico martellamento mass-mediatico, svelerebbero subito il trucco dietro il quale si cela lo stato comatoso della democrazia nella sua fase terminale. Ma si sa, *the show must go on...*

Vediamo ora nel dettaglio, per verificare effettivamente quanto sostenuto fino ad ora, un caso concreto delle tanto conclamate «privatizzazioni», le quali dovrebbero costituire, secondo molti osservatori (oltre naturalmente ai sostenitori), l'architrave e la garanzia ultima dell'edificio neo-liberista attuale. Dopodiché proveremo a giudicare se questo genere di prassi depone a favore di una tale tesi oppure rimanda a scenari di ben altro genere.

Che cosa intende, tanto per iniziare subito con uno dei campioni di queste politiche, il «governatore a vita» della Regione Lombardia Roberto Formigoni quando sostiene «il privato»? Prendiamo ad esempio una delle più geniali «privatizzazioni» di questo novello Signore *in pectore*: Lombardia Infrastrutture. Si tratta di una colossale società per azioni, a cui sono in via di conferimento tutti i beni immobili della Regione. Cioè Ospedali, Ferrovie Nord, case popolari, vaste aree, migliaia di edifici. Insomma, un patrimonio di migliaia di miliardi delle vecchie lire. A quale scopo questa privatizzazione? Vediamolo. Lombardia Infrastrutture è una spa, un'im-

²³ A tale proposito si vedano i seguenti scritti di BRUNO RIZZI: *La burocratizzazione del mondo*, Edizioni Colibri, Milano, 2002; *La rovina antica e l'età feudale*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2006.

²⁴ EUGENIO SCALFARI, *L'Italia l'è malada*, in «la Repubblica», 22 maggio 2005, p. 27.

presa privata. Il che significa che può vendere qualunque bene immobile «pubblico» senza aste, senza bando, senza competizione e senza controllo pubblico. Basta una firma del consiglio d'amministrazione, e la ditta è libera di cedere questi immobili, pagati dai contribuenti, a chi vuole lei e al prezzo che le pare e piace. Un giorno perciò si potrebbe scoprire che un padiglione di qualche importante ospedale è stato ceduto a un «privato», che ci apre una sua clinica privata e convenzionata con l'amica Regione. O che le Ferrovie Nord, o le appetibili aree prospicienti le sue linee, ad esempio, sono state vendute a un'immobiliare che ci costruisce sopra quel che vuole. E senza che nessuno possa eccepire alcunché, anche se magari la vendita è stata fatta per un boccone di pane.

Ma siccome del «Governatore» si conoscono bene gli ambienti di riferimento, si possono agevolmente indovinare quali saranno le fortunate imprese private che potranno comprare, senza concorrenti e senza aste pubbliche, il patrimonio immobiliare. Prospera infatti in Lombardia la ciellina Compagnia delle Opere: una galassia di trentamila imprese, con un fatturato di 74 miliardi di euro, ognuna delle quali paga alla Compagnia delle Opere una quota di 450 euro l'anno per avere l'onore di farne parte. Ma naturalmente l'onore ha anche vantaggi pratici. Nell'industriosa Lombardia, dove moltissimi imprenditori si dibattono da tempo in serissime difficoltà economiche, la più grande impresa rimasta è la Regione. E siccome la Compagnia delle Opere è vicina al cuore del governatore, far parte della «Compagnia» aiuta a ottenere contratti e commesse dalla Regione. Ogni volta che Formigoni ha proclamato qualche privatizzazione, l'effetto è stato lo stesso: ampliare i margini di discrezionalità con cui la Regione può assegnare il denaro del pubblico erario a chi le pare, e alle condizioni che più le aggradano. La prima privatizzazione è stata quella dei direttori generali. Un tempo, questi dirigenti pubblici erano di carriera pubblica e dunque inamovibili. Oggi sono sotto contratto «privato», e, come manager aziendali, possono essere licenziati dopo cinque anni. Logico che per essere riconfermati devono obbedire ciecamente al direttore generale della Regione, che è l'onnipotente Nicola Sanese, ciellino e braccio destro di Formigoni. Così devono chiudere gli occhi su come sono aggiudicati appalti e contratti. Altrimenti il direttore generale li sbatte fuori seduta stante.

Prendiamo ancora la Sanità: un fiume di denaro, i tre quarti del quale erogato dalla Regione. Nel decidere a quali ditte affidare il compito di lavare le lenzuola o fornire i pasti, il margine di discrezionalità è vastissimo. E nessuno può controllare se il denaro che la ditta premiata riceve «dagli uomini del Presidente» è congruo al numero di lenzuola lavato o ai pasti forniti. Quanto a scegliere la ditta che fornisce garze, siringhe e tutta l'attrezzatura tecnica, è compito che spetta al primario, a suo insindacabile giudizio: il quale potrà magari scegliere, «in piena autonomia», una ditta socia della Compagnia delle Opere, visto che anche per diventare primari occorre essere ciellini doc, o almeno amici loro. E così per la gestione Fiere, un'altra grossa fonte di spesa regionale. A quali imprese «private» vanno di preferenza incarichi e appalti? Si può solo dire che appartenere alla Compagnia delle Opere dà un aiutino, visto che il ciellino Antonio Intiglietta è il

padrone della GeFi (Gestione Fiere), altra società «privata» che nel settore fa il bello e cattivo tempo.

E il business della formazione e avviamento al lavoro, un affare da cinquemila miliardi di vecchie lire di soli fondi europei? Qui a fare tutto è l'Agenzia regionale del Lavoro, ente pubblico diretto da un ciellino; e naturalmente la Compagnia delle Opere può offrirle tutta una nebulosa di aziende sue socie che, guarda caso, sono nate come funghi proprio per «fare corsi di formazione» e «avviare al lavoro». Vogliamo poi parlare delle case di riposo e degli asili? Ma questo è il campo del «sociale», la specialità dei cattolici: una torma di cooperative della Compagnia, ditte «private» ovviamente, sono pronte a offrire i loro servigi al pubblico, e a intercettare le relative prebende regionali.

Opposizione a questo sistema? Neanche a parlarne. Anche perché, nell'edificare questo mirabile «sistema di mercato in cui sopravvivono solo i migliori soggetti imprenditoriali», il governatore a vita Formigoni ha avuto il tempo di cointeressare agli affari anche le Coop rosse. La Lega delle Cooperative e la Compagnia delle Opere sono infatti socie nell'impresa Obiettivo Lavoro, la terza società di collocamento interinale, tanto per dirne una. Naturalmente dal suo partito di riferimento il governatore riceve tutto il supporto possibile, visto che il capogruppo di Forza Italia in giunta regionale, Guido Boscagli, è addirittura cognato di Formigoni, avendone sposato la sorella.

«Il mio grande progetto riformista», ha sentenziato Formigoni riferendosi al modello di gestione economica che egli ha favorito nel «suo» territorio, «potrà cambiare non solo la nostra Regione, ma tutta l'Italia». Ed ha chiarito: è un progetto «non ideologico, non appiattibile su un solo schieramento», il che equivale a una strizzatina d'occhio a tutto il caravanserraglio politico per «lavorare insieme».

VI

A questo punto vien da chiedersi se una simile direzione della «cosa pubblica» attraverso amici e parenti, se la «privatizzazione» di interi settori del patrimonio collettivo in maniera tale da evitare concorsi pubblici e controlli aumentandone al contempo i margini di discrezionalità della spesa, abbiano qualcosa a che spartire con un contesto neo-liberista o evochino invece alla mente la concessione di «Favori» in auge nell'epoca feudale. Non pare infatti che le tanto strombazzate «regole di mercato», per ciò che si è visto, abbiano qualche ruolo nell'assegnazione di questa o quell'attività economica. E ciò è riconosciuto anche da un vecchio barbogio della sinistra para-istituzionale, il quale è costretto, di fronte all'evidenza dei fatti, ad ammettere che quando sente «parlare di mercato, il tanto decantato «libero mercato di concorrenza perfetta», ho immediatamente l'impressione di sentire parlare di residui archeologici di civiltà scomparse. Quel mercato non c'è più ed esservi a favore o contro è solo una mistificazione o un autoinganno. L'emergere di leggi antitrust e di autorità antitrust è solo la conferma

del tramonto del mercato, della concorrenza e anche dei decotti *animal spirits*. Dunque essere a favore o contro il «libero mercato» è solo un non senso, una fuga della realtà presente [...]. Oggi, e non solo da oggi, lo scontro è tutto politico»²⁵.

Quello che sembra più plausibile, per ciò che ci è dato osservare, è il tentativo di assecondare e favorire delle modalità di relazioni sociopolitiche che riportano al centro della scena contemporanea rapporti di produzione di stampo marcatamente feudale. Solo che non conoscendo più la trama della storia passata, si continua a gabellare la situazione odierna con formule che non hanno più alcuna coerenza col mondo reale. E da questo punto di vista è del tutto ininfluyente che tra la nostra epoca e quella feudale vi sia un forte *gap* tecnologico. Non è infatti il dato tecnico (o tecnologico che dir si voglia) ad essere determinante, ma i rapporti economici che improntano di sé l'intero vivere sociale.

In altre parole, sopravvive o avanza nella scala sociale solo chi fa parte a pieno titolo di una determinata tribù e ad essa sa rimanere fedele, costi quel che costi. È a queste condizioni che si continua a rimanere «nel giro». Perdere questo tipo di ancoraggio vorrebbe dunque dire essere ributtati nel mare aperto dell'anonimato sociale senza più qualsivoglia genere di tutela. Per questo motivo vediamo riapparire sul proscenio della storia tutti i generi possibili e immaginabili di comunitarismo. Da quelli etnici a quelli religiosi, in un'infinità di sfumature...

Un'altra caratteristica di questa situazione è che non contano più le abilità personali: ciò che viene richiesto è principalmente l'accettazione e la fedeltà alle regole della propria tribù, visto che tutte le altre sono considerate ostili. E così a salire fino al vertice della piramide. Si potrà quindi essere dei perfetti inetti in ogni genere di attività, ma seguendo fedelmente le disposizioni impartite si sarà omaggiati potendo continuare a far parte del clan.

Sarebbe riduttivo, a questo punto, voler circoscrivere tale modalità di governo alla sola Italia. In realtà, il meccanismo che abbiamo potuto riscontrare in una singola regione lo si vede già operante, con gradazioni diverse, su gran parte del territorio nazionale e internazionale. Poco importa dunque che ciò avvenga con metodi «legali» o «illegali»: quello che conta è il risultato finale. E anche sul piano internazionale questo genere di relazioni rappresenta ormai la prassi consolidata con cui si regolano i contenziosi tra i vari soggetti istituzionali.

Quello che per esempio è emerso nel paese più all'avanguardia in questo genere di pratiche, ovvero gli Stati Uniti d'America, è un sistema in cui i membri passano spesso e volentieri dai consigli di amministrazione delle aziende agli incarichi di governo. In altre parole, un modello «corporatocratico» che ha creato una simbiosi ormai irreversibile tra governi, multinazionali e organizzazioni internazionali. Sistema che è riuscito nel corso degli anni, valendosi di un dispositivo spettacolare fino ad ora ineguagliato,

²⁵ Cfr. VALENTINO PARLATO, *Se a declinare è il mercato*, in «il manifesto», 18 settembre 2005, p. 11.

a imporre un genere di relazioni che un *sicario dell'economia* ha definito così: «Il nostro compito consiste soprattutto nel convincere i governanti mondiali a entrare a far parte di una vasta rete che favorisce gli interessi commerciali degli Stati Uniti. Alla fine questi leader restano intrappolati in una trama di debiti che ci garantisce la loro fedeltà. Possiamo dunque fare affidamento su di loro in qualunque occasione, per soddisfare le nostre esigenze politiche, economiche o militari»²⁶. E cos'altro è questo se non precisamente un'architettura di potere feudale elevata su scala planetaria?

Verrebbe quasi da dire che questo scenario inizia già a produrre giurisprudenza a livello globale, se non fosse che quello a cui assistiamo quotidianamente non ha più nulla a che fare con il diritto, o almeno con ciò che eravamo abituati a definire come tale, ma è invece solamente il diritto della forza. A cui si aggiunge anche il fatto, come ha sentenziato tempo fa il presidente degli Stati Uniti d'America, che il suo «compito non è solo quello del Comandante in capo, ma anche quello di Educatore in capo»²⁷. Un'educatore in capo che è stato capace di ammansire in modo talmente persuasivo i cittadini del suo paese, e non solo loro, fino a ridurli al «branco di animali timidi e laboriosi» di cui parla Tocqueville. E che a forza di esportare la democrazia in giro per il mondo non ne ha conservata nemmeno un'oncia per il proprio paese.

²⁶ JOHN PERKINS, *Confessioni di un sicario dell'economia. La costruzione dell'impero nel racconto di un insider*, Minimum fax, Roma, 2005, p. 47. L'autore, per delucidare ancora meglio il meccanismo in questione, precisa che «i servizi segreti statunitensi — compresa la National Security Agency (NSA) — avrebbero individuato dei potenziali *sicari dell'economia* (SDE), i quali sarebbero stati assunti da aziende internazionali. Questi SDE non sarebbero mai stati al soldo del governo; avrebbero invece ricevuto lo stipendio da aziende private. Di conseguenza, il lavoro sporco, semmai fosse emerso, sarebbe stato attribuito all'attività delle imprese anziché alla politica di governo. Inoltre, le aziende che li avrebbero assunti, sebbene finanziate dalle agenzie governative e dalle banche internazionali loro controparti (con il denaro dei contribuenti), sarebbero state al riparo dal controllo del Congresso e dai riflettori pubblici, protette da una coltre di iniziative legali...» (p. 49).

²⁷ Cfr. *Trattare con Hamas? Faccia fuori i violenti*, intervista di Bob Schieffer a George W. Bush, in «la Repubblica», 29 gennaio 2006, p. 17.

INTERVENTI

Nota sul concetto di libertà in Franco Lombardi

di
FRANCO FERRAROTTI

(Intervento tenuto all'Accademia dei Lincei il 13 giugno 2006)

Già in altra occasione (cfr. *La Critica Sociologica*, n. 113, primavera 1995, pp. 39-44), ho avuto modo di rilevare la peculiare difficoltà che incontro quando mi propongo di parlare, con la calma concentrata che il tema richiede e merita, del pensiero di Franco Lombardi. È appena il caso di osservare, in via preliminare, ma questa non vuol essere una facile scusa, che è sempre difficile, forse impossibile penetrare il segreto di una vita. Ci si aggira intorno a fatti e a notizie più o meno importanti, a dati di cronaca ritenuti apparentemente marginali, poi in realtà rilevanti ma il significato centrale sembra sfuggirci; come anche a chi, aggirandosi per i sobborghi di una città, non riesca poi a individuarne il centro. Ma per me c'è anche la ovvia difficoltà di prendere le distanze da un pensiero che era il pensiero di un amico, oltre che collega, addirittura di un vicino di casa per anni, al Gianicolo, dalla parte del grande parco, all'epoca non ancora aperto al pubblico, di Villa Doria Pamphili.

C'è però un'ulteriore difficoltà, che ha le sue radici nell'uomo stesso, nella sua complessità e generosa versatilità, in quel suo essere *polütropos* o *versutus*, ossia di multiforme ingegno, tanto da farmelo talvolta apparire, nelle lunghe passeggiate e discussioni serali, una sorta di eroe omerico, cui la definizione di professore universitario andava certamente stretta. Per questa ragione, intendo qui di proposito limitare il mio intervento e, anzi, costringerlo a concentrarsi su un concetto di particolare rilievo nel vario e polimorfico pensiero di Franco Lombardi - il concetto di libertà.

A questo fine, mi sembra preliminarmente necessario chiarire il senso che in Lombardi viene attribuito al concetto, a partire dai suoi lunghi, giovanili studi in Germania, che dovevano dar luogo a frutti di grande, perdurante interesse, quali sono le due monografie, su Ludwig Feuerbach (1935) e Søren Kierkegaard (1936). Si tratta di due libri che, in apparenza, rientrano nella tradizione accademica più stretta e ne rispettano i canoni, ma a ben guardare, come accadeva in quel torno di tempo ad un altro lavoro, per qualche aspetto eteroclito e quasi bizzarro rispetto alla qualità media della produzione filosofica (italiana), *La struttura dell'esistenza* di Nicola Abba-

gnano, veniva inaspettatamente a turbare il tranquillo stagno della filosofia ufficiale, tutta assorta o, forse, assorbita nelle linde partizioni crociate della vita dello spirito e nel duetto dell'Io e non-Io del panlogismo gentiliano. Lombardi ne è ben consapevole, nonostante l'effetto di deterrenza della temibile *ferula* del «papa laico». Al termine del libro su *Feuerbach* scrive: «Un critico di Feuerbach riporta le parole di Treitschke, che si riferiscono a quegli anni intorno al 1848 [...] La reazione, scrive Treitschke, era sazia di filosofia fino alla nausea [...] vi sono segni e timori — osserva Lombardi — che questa possa essere la sorte della filosofia anche in Italia nei prossimi decenni»¹.

Ma ancora più perspicua e sostanzialmente polemica, se possibile, suona la conclusione del *Kierkegaard*: «[...] Coloro che cadono ancora in una vita, per la quale, come i *Tonio Kröger* della novella e come i Kierkegaard della storia, essi dovettero lottare ogni giorno per conquistarla, e rinunciare ogni giorno di vivere, per salvarsi nello spirito, avranno sempre sacra quella vita giacché essi vorranno sempre assolverla nel motto che Kierkegaard aveva pure assunto una volta per motto, e che può essere il loro motto: *Periissem nisi periissem*»².

Non si pensi con ciò ad alcuna debolezza di Lombardi nei confronti del *singulus* kierkegaardiano, tanto meno verso la *Ichheit*, o «egoità», di Fichte. Egli vede con estrema chiarezza — come ho cercato di dimostrare in *L'identità dialogica* (in corso di pubblicazione) — il limite della esaltazione soggettiva — comune a Hegel, Schleiermacher e allo stesso Kierkegaard — uniti, pur nelle loro radicali differenze, nella rivolta romantica contro l'Illuminismo e nella critica della teoria illuministica — specie in Condorcet — del progresso come «fatalità cronologica».

Lombardi si rende conto che, lasciato solo con se stesso, ogni essere umano diviene anche assoluto a se stesso, principio e fine della sua azione. Ma se il singolo è l'assoluto, tutto si deve subordinare ai suoi desideri, ai suoi bisogni, veri o presunti. Rispetto al singolo, ogni altra realtà non può porsi che come essenzialmente strumentale o comunque accettabile solo in quanto utile al soggetto. Di qui, è lecito oggi arguire, il mercantilismo estremo della odierna società capitalistica mercificata e «totalmente amministrata», presagita forse da Hegel con un anticipo di due secoli.

La critica della soggettività in Hegel è, come noto, radicale. A suo giudizio, non si può partire dall'individuo, dal soggetto, dal *singulus*. In quanto tende a psicologizzare il sentimento religioso e la stessa religione cristiana positiva (storica) anche Schleiermacher cade sotto i colpi della critica anti-soggettivistica hegeliana, che gli rimprovera di esaltare il sentimento di dipendenza e di ridurre i cristiani che si nutrono della sua teologia a «pazienti che non possono sopportare l'aria pura e l'acqua fresca, ma vivono di scipiti intrugli e dei miscugli preparati in farmacia, tengono un diario di ogni soffio che colpisca il proprio petto e non si occupano più di nessuno eccetto che di se stessi» (*Religione popolare e cristianesimo*, in Id.,

¹ Cfr. F. LOMBARDI, *Ludwig Feuerbach*, Nuova Italia, Firenze 1935, pp. 386-387.

² Cfr. F. LOMBARDI, *Søren Kierkegaard*, Nuova Italia, Firenze 1936, p. 252.

Scritti teologici giovanili, a cura di E. Mirri, Napoli 1972, p. 74). Reagendo alle limitazioni imposte alla ragione dalla critica kantiana, Hegel insiste nella sua polemica contro il principio illuministico della soggettività e afferma che la ragione deve sapersi liberare dalle molteplicità e dalle antinomie prodotte dall'intelletto poiché «la ragione [...] che trova la coscienza impigliata nelle particolarità, diviene speculazione filosofica unicamente perché si innalza a se stessa, si affida unicamente a se stessa e all'Assoluto, che diviene nello stesso tempo suo oggetto» (*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1981, p. 12; corsivo mio).

Gli interrogativi che troviamo in quasi tutti gli scritti di Lombardi a questo proposito non si possono lasciar cadere a cuor leggero: è possibile «superare» o «sormontare» o ancora «ignorare» le particolarità in cui si impiglia la coscienza? Non siamo forse noi, esseri reali in un mondo reale, presi nelle maglie della quotidianità che scandisce le nostre vite, pura contingenza? Hegel afferma: «La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di *eliminare l'accidentale*» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1981, vol. I, «Introduzione»). Ma questa orgogliosa partenza dell'Essere indeterminato non rischia forse di eliminare le persone stesse, in carne e ossa, in nome dell'Assoluto o dell'ispirazione dell'Assoluto? La risposta di Hegel è intuibile: il soggetto non può comprendersi partendo dal soggetto. Com'è stato egregiamente osservato, secondo Hegel il compito del pensiero è ricondurre la ragione a pensare l'Assoluto, a comprenderla di nuovo come chiamata all'ascolto; l'uomo deve uscire da se stesso.

Le contro-obiezioni di Kierkegaard sono peraltro temibili e straordinariamente precise. Il sistema hegeliano può riuscire bello e persino affascinante, degna costruzione del grande capomastro svevo che era Hegel, ma il *singulus* è un elemento irriducibile al sistema. Lo stesso concetto di «sistema» è per Kierkegaard una pura *factio mentis* cui viene sacrificata la natura plurale, molteplice, essenzialmente estranea a qualsiasi schematizzazione apriorica del *singulus* in quanto persona individua, vivente e diveniente, indeterminata e imprevedibile. *Prima di ogni pensiero*, argomenta Kierkegaard, è necessario che esista *un essere pensante*, specifico, «datato». Hegel invece pensa di occuparsi dell'esistenza mentre in realtà l'assorbe e la sussume, la incorpora e la esaurisce in un suo pensiero sistematico che è semplicemente una costruzione o una proiezione ideale astratta di lui, che pensa, necessariamente come singolo, assoggettato, come ogni essere vivente, alle «leggi» del divenire del cambiamento, della graduale decomposizione. Solo Dio, a giudizio di Kierkegaard, potrebbe godere della perfetta corrispondenza fra pensiero e realtà esistente. Per Hegel, ciò si riduce a un processo di astrazione che subordina alla costruzione formale le effettive condizioni esistenziali in cui gli individui vivono, decidono, soffrono, si incontrano e si scontrano.

Ma anche rispetto a Feuerbach Lombardi prende le distanze. Non mancano in Lombardi cenni di un vitalismo che potrà sembrare affine al realismo mediterraneo, a quella capacità di distinzione e di compromesso che

Carlo Antoni lodava nel capofila crociano³, specialmente quando contrappone, discutendo appunto il concetto di libertà, il tipo psicologico tedesco, in cui *der Kopf führt*, al carattere latino, meno incentrato su se stesso, più aperto alla comunicazione interpersonale e a quella di *Gemülichkeit* che ai tedeschi riesce meno naturale e che quasi sempre si pone come un proposito razionale, freddamente progettato, piuttosto che come un quieto rilassarsi e uno spontaneo aggregarsi nel gruppo. Un certo vitalismo, un recupero della corporeità è indubbiamente discernibile in Feuerbach, che, come è noto, giunge ad affermare che «l'uomo è ciò che mangia»: Ma a Lombardi è chiarissimo che nelle pagine di *L'essenza del Cristianesimo* si configura un rapporto fra l'essere e il divino caratterizzato da una inevitabile necessità. E per una ragione intuibile e semplicissima: perché l'essenza divina, rovesciando la teologia in antropologia, si fa immanente nell'essenza umana. In Lombardi, così sensibile e aperto alla viva esperienza nel «mondo degli uomini», si afferma per tempo una posizione che non esiterei a definire di realismo critico. Essa trova appunto nel concetto di libertà il suo approdo dopo un percorso non lineare, non privo di deviazioni e di incongruità accidentali, e, tuttavia, sempre sorretto da una sotterranea, ragionata coerenza. Da *La nascita del mondo moderno* all'emergere del *Nuovo mondo* si viene svolgendo ed elaborando un pensiero in cui, senza soluzione di continuità, il pensato e il vissuto continuamente si affrontano.

Una delle ragioni, e non delle minori, di attualità del pensiero di Franco Lombardi è infatti da vedersi nella sua costante, meditata preoccupazione di non scindere il pensiero dalla vita, l'anima dal corpo, lo spirito dalla carne. Di qui, il suo anti-platonismo e il suo anti-essenzialismo e in questo senso, il suo porsi, consapevolmente, come post-cristiano, oltre che essere e dirsi post-idealista e post-marxista.

La sola realtà, filosofica e etica a un tempo, è per Kierkegaard come per Schleiermacher la realtà dell'individuo, che non solo esiste, ma, attraverso la scelta, fa anche, o concorre a fare, ad agire, entro condizioni di fatto determinate. E tuttavia, ancora una volta, Lombardi fa valere la sua istanza anti-psicologista, quella che accompagnerà come un basso ostinato la sua elaborazione del concetto di libertà: il problema dell'individuo non rimanda né si esaurisce in una questione puramente individuale.

Mi pare addirittura di cogliere in Lombardi la scoperta — o quanto meno il presentimento della scoperta — di un criptomaterialismo in Hegel, forse sulla scorta di alcune preziose suggestioni dell'amico Ernst Bloch. Non è solo la critica delle illusioni illuministiche. Non è in gioco soltanto l'esplosione della fallacia circa la sovrana autonomia dell'individuo in senso proprio - etimologico — come *non più divisibile* — illusione drammaticamente foriera dell'individuo frantumato e precario della modernità. Nessun dubbio in Lombardi che in realtà tutti interdipendiamo e che l'identità ha bisogno dell'alterità.

C'è qualche cosa di più, già in Hegel e ancor più esplicitamente nel

³ Cfr. specialmente F. Lombardi, *Società e filosofia oggi in Italia*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia*, vol. II, Roma 1958, p. 13 ss.

Lombardi critico coerente dell'idealismo panlogistico. Nell'affermare l'idea come principio e come tensione è sempre presente la *resistenza della materia* con cui gli umani sono chiamati quotidianamente a misurarsi.

Da qui, forse, parte la critica di Lombardi alla logica come «scienza del concetto puro», inevitabilmente portata a svalutare tutte le scienze e con ciò a impoverire lo stesso discorso filosofico, così preoccupata di scovare ovunque pseudo-concetti o concetti finti o «finzioni concettuali»⁴, da non avvedersi che l'inno al concetto puro, con il suo tono ditirambico che lo vorrebbe, anzi, purissimo, così puro — si può temere — che abbia a risultare, alla fine, semplicemente vuoto, sconfigge e vanifica se stesso.

Nello stadio più maturo del suo pensiero, Lombardi dimostra alcuni punti che vanno concisamente richiamati:

a) l'auto-coscienza dell'idealismo altro non è che la coscienza da un preteso soggetto universale ritenuta come propria, inverificabile essenza;

b) l'idealismo non è in grado né di darci né di garantirci un concetto di libertà — tenuto conto che «un concetto valido della libertà deve saperci rendere ragione della responsabilità di un individuo finito»⁵;

c) anche Lombardi vuole il concetto puro, ma dietro la stessa formulazione crociana si cela a suo giudizio una fondamentale differenza: il concetto «puro» di Lombardi è il concetto «depurato» di ogni specifica determinazione «psicologica»⁶;

d) Lombardi apre la questione, che è ancora oggi al centro della riflessione, oltre che filosofica, delle scienze sociali, vale a dire del come si formano i concetti. Nell'edizione Sansoni del 1968, di *Il concetto di Libertà*, Lombardi scrive: «La dottrina di quello spirito immateriale [...] era [...] il concetto di un pensiero per suo conto razionale e apriori, il quale non avrebbe avuto per suo conto nessun rapporto intrinseco col corpo allo stesso modo in cui esso non ne aveva uno con l'esperienza materiale e sensibile»⁷.

Incontriamo qui, leggendo con la dovuta lentezza Lombardi, il Socrate non riducibile al nietzschiano «uomo teoretico», foriero del platonismo, bensì il Socrate di Senofonte, cui, nei tempi moderni, vedo corrispondere il filosofo e sociologo dell'impressione, a detta del dogmatico Lukács, in realtà del grande analista Georg Simmel, sempre o quasi sempre capace di salire dal frammento alla totalità e nello stesso tempo richiamare le odierne esperienze della *Grounded Theory*, ossia del tentativo di formare i concetti, per così dire, dal «basso».

La sfida che Lombardi pone a se stesso è ancora la nostra sfida. Nelle sue parole: «Si tratta dunque di trovare un concetto più profondo di quei concetti tradizionali di un pensiero logico razionale e dei processi del corpo meramente materiali o meccanici, che, mentre ci faccia comprendere meglio la natura di quello stesso pensiero logico che la dottrina platonica schematizzava [...] ci abilita a intendere la razionalità o, se meglio si vuole, la spiritualità più profonda del mondo della vita. [...] Già per lo stesso

⁴ Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, ed. 1967, p. 16.

⁵ Cfr. F. LOMBARDI, *Il concetto della libertà*, Arethusa, Asti 1953, p. 88.

⁶ Cfr. F. LOMBARDI, *Il concetto della libertà*, cit., p. 89.

⁷ Cfr. F. LOMBARDI, *Il concetto della libertà*, cit. p. 93.

sforzio del mio parlare [...] debbo infatti attuarmi come il complesso di certi processi organici — dal muoversi delle labbra all'attività dei centri nervosi e del cervello, fino a via via al respirare e ai battiti del cuore ...» (p. 94).

Nessuna meraviglia che per Lombardi «la filosofia idealistica assumesse il concetto di una libertà irrelata» (p.113) e che avesse frainteso il marxismo, facendone l'equivalente di un cogente determinismo. Per Lombardi, al termine di una laboriosa elaborazione che ne testimonia la capacità di pensare fino alla fine i suoi pensieri e che va da *Nascita del mondo moderno* (1953) a *Una svolta di civiltà* (1981) e a *Il mio testamento filosofico* (1989), «il concetto di libertà del quale noi parliamo è un concetto assoluto nel senso dell'universalità propria di ogni concetto filosofico, ma ha in sé la possibilità di infinite variazioni o varianti [...] alle quali assistiamo per i vari individui» (p. 105).

Per questa via Lombardi «supera» — se mi si passa questo verbo consunto e rovinato da un uso improprio — la «fatalità storicistica», restituendo agli uomini e alle donne la piena responsabilità della loro storia. In questo senso, introduce il concetto di «libertà pesante» — ossia di libertà come processo di liberazione — e prende con chiarezza le distanze dalla filosofia ancora dominante del suo tempo. «La cosiddetta "libertà storica" di cui parla la filosofia crociana — scrive — va incontro a [...] questi difetti: a) si afferma per essa che la realtà assoluta sia lo Spirito. La libertà [...] si riduce perciò a un concetto di libertà di tipo teologico [...]; b) si afferma un determinismo assoluto come assoluto storicismo. [...] A rigore, neanche vi sarebbe una realtà dell'individuo tanto che si possa parlare di una libertà e responsabilità sua» (p. 173).

La conseguenza teoretica, ma anche politica e di ordine pratico, è da Lombardi tratta e affermata con sobria, ma cogente, coerenza: «L'idealismo [...] non ci dà un concetto della libertà; soprattutto non ce lo dà se abbiamo l'occhio a ciò che abbiamo già più volte detto, cioè che un concetto valido della libertà deve saperci rendere ragione della responsabilità di un individuo finito» (p. 88). Scendendo sul piano specificatamente politico, la critica di Lombardi si fa anche più incisiva. «Abbiamo ricordato — scrive — le polemiche corse intorno al '25, quando gli idealisti scesero in campo per dare man forte a Mussolini [...] Dove, se Croce ebbe a opporsi, ciò avveniva per una *felix culpa*, in quanto contraddiceva alla propria dottrina, che pure lo aveva portato ad approvare il fascismo fino al 1925» (p. 163).

La libertà di Lombardi è dunque la «libertà pesante». Essa richiama, nelle sue parole, «l'immagine di un individuo che si levi quasi da sedere innalzando insieme con sé una coltre che grava su di lui» (p. 179). La libertà pesante non è però la spontaneità e non è, d'altro canto, ciò che ci viene presentato come il concetto *etico* della libertà e neppure è concepibile come il concetto della libertà di arbitrio. Secondo Lombardi, che scrive e pronuncia l'italiano come se fosse tedesco ma con una struttura mentale di rara sottigliezza napoletana, «la libertà più alta e maggiore [...] è nei campioni della umanità e degli eroi che la testimoniano in quanto fanno pegno di essa fin la propria esistenza» (p. 184). Potrebbe, questa, al lettore frettoloso, apparire una conclusione carlyliana, tributaria di una concezione eli-

taria o eroica che nega per principio la storia dal basso per affermare unilateralmente la *rerum gestarum historia*, ossia la storia degli eroi e dei grandi condottieri. Ma Lombardi conosceva troppo bene la dura lotta quotidiana di uomini e donne oscuri e anonimi che fanno la storia senza avere storia e alla domanda di Bertolt Brecht, davanti alle piramidi dei faraoni — ma chi le ha veramente costruite? — non avrebbe avuto dubbi sulla risposta. Conclude infatti, con una definizione filosofica che è anche una professione di fede e un'opzione etica meta-teorica: «La libertà non è più dei pochissimi al di sopra della enorme turba dei reietti ma si profonda e glorifica nella storia di una società civilmente e umanamente redenta» (p. 184).

www.windpress.com

Anche
PRIMA
è su WindPress
COMUNICAZIONE

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

L'ECO DELLA STAMPA
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

MEDIA DATA

Data Bank Service

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

Gli Internati Militari Italiani: memorie scomode

di
MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Premessa

Sono recentemente usciti, per la casa editrice MEMORI, due libri, presentati entrambi come diari, nonostante uno sembri piuttosto essere una memoria (scritta, quindi, a posteriori) che si riferiscono a un comune accadimento: l'internamento in un campo in Germania durante la seconda guerra mondiale di giovani militari italiani. Con scelte però ed esiti ben diversi tra loro.

Uno è scritto da Giovanni Scalabrini. Il titolo è indicativo della scelta fatta: *8 settembre '43 ho resistito*. L'altro, di Ugo Costa, ha per titolo *8 settembre '43 ho giurato*.

Non si tratta delle sole memorie di militari emerse negli ultimi tempi, con riguardo a questa devastante esperienza: ci sono voluti circa cinquant'anni perché alcuni trovassero la forza di provare a comunicare una storia che era rimasta sepolta nell'oblio. Che loro stessi non avevano voluto raccontare. A volte, neppure ai familiari. Certo, non ad estranei. Ci sono voluti, si diceva, cinquant'anni e molti incoraggiamenti da parte dell'ANRP¹ e di altri enti che hanno portato all'attenzione dell'opinione pubblica queste storie di militari che, abbandonati dai superiori, finiti in mani tedesche, hanno passato due anni circa in condizioni di denutrizione ed estremo disagio fisico e mentale, premuti perché accettassero di entrare nelle fila dell'esercito tedesco, di combattere per la Repubblica di Salò. Erano, si sentivano un esercito tradito (la fuga del re, l'abbandono sono elementi ben presenti in tutte le loro memorie). Vinto.

Pochi — tra questi, Giovanni Guareschi — avevano trovato la forza di scriverne, non troppi anni dopo. Molti invece hanno taciuto a lungo. Alcuni continuano a tacere.

¹ Si tratta della Associazione Nazionale Reduci dalla Prigione, dall'Internamento e dalla Guerra di Liberazione, legata alla Fondazione Archivio Nazionale Ricordo e Progresso, la cui direzione è in Roma, in Via Statilia n.7. Tra le altre cose l'ANRP ha pubblicato un volume dal titolo *Prigionieri senza tutela. Con occhi di figli: racconti di padri internati*, con alcuni racconti di figli dei militari internati, che hanno ricordato l'impatto che le vicissitudini dei padri hanno avuto su di loro e sulle loro famiglie. Queste memorie sono state raccolte da F. Iadanza e F. Covarelli, del Master *Teoria e analisi qualitativa* de «La Sapienza».

Gianrico Tedeschi

Nell'estate del 2005 ad esempio ho avuto l'opportunità di parlare per una intera giornata con Gianrico Tedeschi, il noto e bravo attore di teatro che aveva, anch'egli, vissuto, subito questa esperienza. Tedeschi ne aveva accennato appena ai suoi familiari: ma non aveva mai voluto concedere interviste in merito né tanto meno rileggere e pubblicare i suoi appunti diaristici scritti all'epoca. A me ha raccontato per sommi capi quelle giornate, quelle notti, la condivisione di quell'esperienza con persone come lo stesso Guareschi, come Natta, che diverrà un noto esponente del PCI. Come Lazati, che sarà poi Rettore dell'Università Cattolica di Milano. Come Enzo Paci, filosofo. Per un certo periodo, aveva condiviso quell'esperienza con Novello. Con Armando Ravaglioli: nomi tutti ben noti ancora oggi a un largo pubblico. Meno note invece le vicissitudini da loro subite nei campi di detenzione.

Ho visto Tedeschi il 19 agosto 2005, a Pettenasco (Giardinetto), nel Nord d'Italia. Tedeschi, pur cercando di raccontarmi, per cortesia, queste vicende, non ha mai cessato dal sottolineare il suo stupore per il mio interesse in merito, la sua convinzione che siano cose troppo lontane per potere interessare, oggi, chi non le abbia vissute. L'estrema modestia del suo atteggiamento ha fatto sì che egli si sia convinto che si sia trattato di una vicenda orrenda, grave sì: ma per lui. Si è trattato, dice, di due anni perduti. Ma perché qualcuno dovrebbe interessarsene? Nei campi loro avevano fatto la fame? Tutti, in Italia, all'epoca, avevano sofferto per la scarsità del cibo. Avevano rischiato la vita? Certamente. Ma quante persone non l'avevano perduta, in Italia, in quel torno di tempo? Loro hanno vissuto anni di paura, di disperazione. Di abbattimento, di profonda depressione. Ma quante famiglie, in Italia, hanno vissuto stati d'animo di questo genere? Loro, tra l'altro, sono tornati: le loro vicende non sono paragonabili a quelle di coloro che sono morti. Vita nei campi, sì. Ma sono stati altri, quelli che hanno patito l'inenarrabile. Ebrei, zingari. Le parole di Tedeschi in merito sono chiare. Indicative di un sentire molto diffuso tra i militari reduci dai campi:

Ma... nei confronti di quello che è successo, della guerra, come si è conclusa la guerra ecc., questo diventa un episodio che non ha nessun senso se non sentimentale, così, insomma. Ha senso per chi l'ha vissuto. Guardi, c'è anche questo da dire, e qui mi viene sempre in aiuto il teatro.

Lei sa che su Eduardo si può discutere, si può dire: «Il suo teatro è... non è...». Ma è geniale, insomma! Forse si dice troppo o di più, sul suo teatro (...) Eduardo non è né Shakespeare né Molière, però è sempre un teatro molto importante che rappresenta il suo mondo (...) ha delle intuizioni che sono sbalorditive! Lei non so se si ricorda di *Napoli milionaria*. Ecco, in *Napoli milionaria* lui arriva reduce. Arriva in quest'ambiente dove è successo di tutto... E arriva, come giustamente ogni reduce, che ha bisogno di raccontare. No? di dire quello che ha vissuto. Là, nemmeno lui sa bene come raccontarlo. Perché le cose che ha vissuto — delle emozioni lui, ... le ha avute, lui! — che le comunichi agli altri, è impossibile. Non so chi l'ha detto, se lo dice lui stesso: raccontare queste cose, di prigionia o di guerra, è inutile

perché chi le racconta non le sa raccontare, nel senso che non può dire quello che ha provato. Uno non può dire cosa ha provato sotto a un bombardamento, se si è salvato per caso perché la trave gli è venuta qui invece che lì, non può raccontarlo, cosa ha provato in quel momento. Se anche lo racconta, chi lo ascolta non gliene frega niente, o poco! In più, si annoia. Non gli interessa. Quindi è inutile che lui lo racconti, perché non lo sa raccontare. Inutile (per quello che ascolta, perché non lo ascolta, lo ascolta così, e non gli interessa niente.

In *Napoli milionaria* lui continua a raccontare queste cose... e dopo le prime due parole, non lo ascoltano più! E mentre lui continua a parlare, quelli: «Eh, sì, adesso va avanti...». Oh, Madonna!

La gente, secondo Tedeschi (e secondo molti che come lui hanno vissuto queste esperienze) non vuole ascoltare, non senza ragioni. Tutti hanno vissuto anni disastrosi a causa di scelte politiche sbagliate. Loro poi, i militari reduci dai campi, gli IMI, hanno il torto di essere vivi. Le loro vicende, per quanto gravi, non si sono concluse con la morte. Non erano per loro, i forni crematori. Per quanto le condizioni dei campi fossero gravi, loro non erano ad Auschwitz: in questo, Tedeschi e molti altri mostrano di avere profondamente interiorizzato la sensazione di sconfitta, di inadeguatezza: lui non pensa che le loro vicende possano essere paragonabili a quelle degli ebrei finiti nei forni crematori. Parla, Tedeschi, di «cose non normali ma non da forno crematorio» che lui, che tanti altri militari (circa 600.000) hanno vissuto:

Quindi, una ragione è questa, a mio avviso: che sono cose che, chi le ha viste, (...) non le sa comunicare, non le può comunicare se non attraverso film, rappresentazioni... Qualche cosa, allora sì, si riesce. Ma attraverso racconti non le sa comunicare. E in più chi riceve queste comunicazioni non gli interessa (...). Quindi questi messi lì (nei campi) cosa significavano? Della gente ha sofferto? Eh, ma ce ne sono stati tanti!

Non si ha voglia di parlarne, dice Tedeschi. Non solo. Anche a volerlo provare, non ci si riesce in modo adeguato. E poi, cosa si può dire, se non constatare il fatto di «aver vissuto un periodo fallimentare»? Anni privi di significato, tempo perso. Anni buttati via.

Però lui stesso attribuisce significato, a quegli anni: lui e molti altri, tra cui Giovanni Scalabrini, hanno rifiutato l'offerta di firmare per la Repubblica di Salò. Hanno patito fame e sofferenze e sono rimasti in prigionia. Non solo: lui e gli altri ufficiali che hanno con lui condiviso quegli anni di sofferenze si sono organizzati, hanno cercato di utilizzare il tempo: hanno promosso attività culturali, studiato lingue, inventato una radio. Lui ha iniziato a fare l'attore proprio lì, in campo di concentramento. Lui come molti altri, giovani intorno ai vent'anni, imbottiti di retorica fascista (non c'erano carri armati, in Grecia, dove stava il suo contingente, ricorda Tedeschi. E i superiori parlavano dell'importanza della «mentalità anticarro»), imparano proprio nei campi a ragionare con la loro testa. A scegliere da che parte stare. Lì hanno capito il valore della democrazia.

L'internamento ha aperto gli occhi a molti. Tedeschi ricorda un bel passo di Giovannino Guareschi in cui lo scrittore, dopo aver letto una lettera della moglie che gli parla della piccola Carlotta (che non ha ancora mai visto), dice: «Carlotta ha imparato a dire di no. Per farmi dire di no, c'è voluto un conflitto mondiale!». Tedeschi spiega come, proprio nel campo, lui e molti altri giovani militari avessero capito che si era trattato di

...una guerra ingiusta, (...) una guerra sbagliata, (...) una guerra nazista e fascista. Cioè, pur essendo nato nel 1920, e forse proprio per quello, per aver passato la fanciullezza, l'adolescenza dentro nel fascismo abbiamo capito, lì proprio, la consapevolezza, la coscienza ecc., che non si poteva..., che era doveroso ribellarsi al fascismo. Poi lì eravamo disposti a morire, pur di non aderire alla Repubblica di Salò, al fascismo e a Hitler. Evidentemente lì, io parlo di noi, di me, perché ero proprio giovanissimo... Gli altri erano un poco più maturi di me, ma non erano moltissimi, quelli più maturi di me, eh, avevamo capito perfettamente che da quella parte non solo non si poteva stare, ma bisognava combatterla a tutti i costi. Questo è stato il motivo.

Non tutti, certo, avevano maturato questa convinzione politica: ma molti certamente sì, poiché si è trattato di un processo di maturazione indubbiamente efficace.

Io penso la maggior parte. Ma comunque, anche se non era per un fatto politico, non si voleva, nessuno voleva aderire a Hitler, proprio nessuno voleva aderire alla Repubblica di Salò. Perché oramai lo avevamo capito... una guerra folle! Se proprio uno non voleva, non riusciva a entrare in questa chiarezza, in questa convinzione, bastava la vita che ci facevano fare là. Bastava quello, no?! Fatta di prepotenza, di violenza. Di arroganza...

Tedeschi parla della confusione del dopoguerra, dei fraintendimenti politici occorsi, in cui è incorso lo stesso Giovanni Guareschi: lui insegue subito la via del teatro. Si reca a Roma per completare gli studi, entra in un convitto il cui preside è Lucio Lombardo Radice, frequenta Manacorda. Segue l'Accademia di Arte drammatica. Cerca di dimenticare il campo. Di guardare al futuro:

Cioè, era tutto un tornare da capo, per lui (Guareschi) che aveva una carriera già iniziata, per noi giovani che non avevamo niente, che non avevamo fatto niente! E quindi si pensava al futuro, insomma! Ma nessuno ci chiedeva niente. E se capitava di parlarne, (...) non capivano di cosa si trattasse! Oltre tutto, era inutile parlarne. Nessuno ci chiedeva niente e se chiedevano qualcosa non capivano il perché. Oggi mi domandano ancora! Dieci giorni fa, facevamo le prove di *Smemorando*², mi domandano: «Ma tu, perché sei finito in Germania?» E quindi, perché parlare di una cosa... ?

² Si tratta di uno spettacolo ideato e messo in scena da Tedeschi tra la fine del 2005 e gli inizi del 2006 in cui il campo di detenzione è decisamente presente. Coerentemente con la sua convinzione, Gianrico Tedeschi ha voluto infatti comunicare alcuni ricordi in merito attraverso la recitazione. Lo spettacolo inizia così proprio con la rievocazione di un episodio occorso a Sandbostel. Fuori dalle baracche vi era una fontanella di acqua non potabile, ricorda Tedeschi. Nei pressi correva un fil di ferro basso, con un cartello che ne vietava il

A tanti anni di distanza, ribadisce che la maggior parte di chi queste vicende le ha vissute — e lui con loro — preferisce non parlarne.

Tedeschi ha recitato per la prima volta l'*Enrico IV* di Pirandello nel campo: anni dopo, questo fatto gli è sfuggito durante un'intervista. I giornali ne hanno accennato: «E la cosa non mi va. Non mi piace. Lei ne parli pure come vuole, in piena libertà, ma non mi piace!!!»

Riesco a fargli dire che non è mai più tornato in Germania. Se prende un aereo, sta attento a che il volo non preveda una rotta che lo porti in quella direzione.

Sì, non ci voglio tornare. Guareschi c'è tornato, ha portato il figlio, ha scritto perfino una cosa, *Ritorno alla base*, è proprio andato a rivedere quei luoghi. Che è una tentazione, andare a rivederli. Però... non ce l'ho fatta e non ce la faccio nemmeno adesso. (...) L'anno scorso proprio sono andati in tutti questi posti, a Witzendorf, quest'anno andavano a Beniaminovo e, e io non voglio vederli. Non voglio andare. (...) Non mi va.

Non è forse giusto e doveroso, che questi fatti siano conosciuti?

Certo, certo! Sì, sì. A me dispiace deluderla, ma anche quando si sanno, poi, uno dice: «Beh?»...

Per un anno circa, dopo il ritorno, ricorda Tedeschi, aveva talmente paura della fame che tesaurozzava cibo in scatola: altri hanno raccontato che mangiavano fino all'ultima briciola. Poi, col tempo, questi fenomeni si attenuano, scompaiono.

Le difficoltà della trasmissione della memoria per Todorov

Oggi in effetti è sempre più evidente quanto sia condivisibile la convinzione espressa da Todorov circa la difficoltà a trasmettere la memoria dei campi di concentramento: per l'incomprensibilità dei fatti, poiché non si è trovata ad oggi una teoria generale in grado di spiegare questi fatti; per l'incapacità della modernità di scorgere in sé le potenzialità di tali accadimenti, con la conseguenza di scaricarne la colpa su un gruppo esterno, altro da sé; e infine per l'incapacità dei superstiti a trasmettere agli altri esperienze così dolorose, così assurde. Situazione resa più complessa dal senso di colpa che si sente nei confronti di coloro che sono morti (Tzvetam Todorov, *Gli abusi della memoria*, tr. it. Ipermedium Libri, 2001). Sono motivi tutti che riconosco nelle parole accorate di Gianrico Tedeschi, di tanti altri. Eppure, insieme e in modo un po' contraddittorio, si tratta di memorie che si vor-

superamento. Qualche metro più in là il vero e proprio confine del campo, con fil di ferro alto tre metri, con sentinelle armate. L'anziano attore rievoca i prigionieri in fila, con bacinelle tra le mani. Vincenzo Romeo, impacciato dalla bacinella, fa il gesto di appoggiare l'ascigamano sul fil di ferro: una sentinella gli spara. Vincenzo Romeo muore. Muore, dice Tedeschi, «di giorno, in pieno sole». Avceva ventitré anni.

rebbe comunicare. Perché esiste un *diritto alla memoria* da parte delle giovani generazioni che questi fatti ignorano. Perché esiste quindi, in modo speculare, un *dovere della memoria*.

Non semplice, certamente, come ben sanno coloro che di questi accadimenti non hanno mai voluto parlare. Come ben sanno coloro che in vario modo hanno provato a farlo. Né si può sostenere che il ricordare certi tragici accadimenti aiuterà le giovani generazioni a non ripeterli. Però chi questi accadimenti ha vissuto può trarre da questa esperienza un atteggiamento di forte attenzione critica e denuncia circa quanto oggi avviene, in altri luoghi, in violazione dei diritti umani.

Giovanni Scalabrini

Gianrico Tedeschi apparteneva al mondo degli ufficiali: non ha mai dovuto fare lo «schiavo di Hitler», sorte occorsa invece ai soldati semplici e quindi anche al marinaio Giovanni Scalabrini. Il quale intorno agli ottant'anni riscrive e pubblica il suo diario di allora: e il testo ne riproduce brani, indica i punti in cui era intervenuta la censura tedesca, riporta alcune cartoline dell'epoca. Scalabrini scrive di essersi deciso a questo passo in seguito alle pressioni di un gruppo di amici e parenti e da subito parla dell'incertezza, del nervosismo che caratterizzano i giorni immediatamente successivi all'8 settembre. Chiusi in caserma, a Venezia, attendono nuovi ordini: che saranno quello di recarsi a piazzale Roma con viveri per tre giorni e coperte e arrendersi. Corre voce che prenderanno dei treni da Mestre per tornare a casa: andranno invece in Germania. Il diario parla di nebbia, di freddo, di fame. Di un soldato italiano che durante un trasferimento raccoglie una mela caduta in terra da un albero e viene picchiato a sangue con un tubo di gomma riempito di palline di piombo. Durante il giorno, lavoro schiavile. Di notte, sovente, fischi ed esplosioni di bombe. Regna, ovunque, il freddo, difficile da sopportare da parte di persone denutrite. Il Natale 1943 lui e quelli che ne condividono la sorte sono digiuni e atterriti sotto un bombardamento a tappeto: crolla una casa vicina, i corpi vengono estratti dopo ore. Scalabrini scrive che vi è chi non riesce a smettere di piangere e di tremare. La fame è un argomento ricorrente nel racconto di Scalabrini, in tutti i racconti riguardanti i campi in Germania: non è possibile ristorarsi con un mestolo di brodo di rape quasi freddo, specie dopo essere stati costretti a essere ripresi, nudi, per foto segnaletiche.

E viene il gennaio 1944. I militari italiani lavorano come possono, sotto l'acqua e nel gelo. Riempiono con un crogiolo di ghisa fusa degli stampi allineati su un pavimento, lavorano alle rotaie di un tram. A fine mese, alcuni muoiono sotto a un bombardamento. Corre la notizia che Francoforte è rasa al suolo. La vita scorre intanto priva di prospettive a Buderus di Lollar. I tedeschi contano e ricontano i prigionieri, sfiniti e sporchi, mangiati vivi da pidocchi e cimici. Così affamati da godersi come cibo prelibato uno sfortunato gatto capitato nelle loro mani. Costretti a stare nudi con una coperta sulle spalle e zoccoli ai piedi in una gelida baracca di legno. Il catto-

lico Scalabrini cerca conforto nella fede ma non può fare a meno di anno-
tare:

A casa mia persino una pecora viene trattata meglio di noi. (p. 89)

Un ricovero in ospedale diviene un sogno, anche perché la Croce
Rossa, che protegge gli altri prigionieri, non si interessa degli italiani:

Mentre noi italiani veniamo considerati militari internati, per cui nessuno ci
protegge, siamo schiavi dei tedeschi, traditori dei Badogliani e, per francesi e
belgi, siamo disertori fascisti. (p. 95)

A Ziegehain i lavori sono meno pesanti (si lavora di regola in una fat-
toria) ma la fame persiste: Scalabrini torna più volte su questo tema, parla
di acqua calda spacciata per tè, di un filone di pane da dividere in cinque e
che deve durare un'intera giornata. Di un mestolo di zuppa di bucce di
patate e coste di cavoli per cena, di un cartoccio di croste di pane che viene
donato e ricevuto come un grande regalo. Pesa moltissimo anche il senso di
costrizione. In un momento di calma Scalabrini siede con due compagni sul
tombino delle fogne a parlare. Perché proprio lì? lo interroga un altro. C'è
puzza.

Gli rispondiamo che da lì non si vedono le torrette di guardia né i reticolati di
filo spinato e possiamo immaginare di non essere rinchiusi. (p. 100)

Poi, il ritorno a Lollar e al lavoro in fabbrica: ma con un dono prezioso
consistente in un paio di pantaloni fatti bollire con erba per renderli irrico-
noscibili. E con un dizionario: un dizionario tedesco-italiano.

Lunedì 29 agosto un incidente grave: un suo amico cade sui binari per
lo sfinimento e viene duramente picchiato, fino a perdere i sensi. Scalabrini
si precipita, pala in mano, ma prima di poter fare alcunché viene picchiato
in faccia. Quando rinviene ha il naso rotto, guancia e mandibola così mal-
conci che non riesce a parlare. Gli dolgono una spalla e un braccio, ha due
costole rotte.

Nella corsia siamo in otto: il letto alla mia destra è occupato da un tedesco
ferito sotto i bombardamenti, in quello di sinistra sta un prigioniero francese
ustionato. Se mi scappa un lamento il tedesco mi sibila Badoglio! E il fran-
cese Fascista! (p. 121).

Eppure, l'ospedale è un paradiso. C'è da mangiare, esistono anestetici.
Arrivano persino le sue cose da Lollar:

Sono soltanto miseri stracci senza valore, se non quello della memoria e la
memoria non ha prezzo. Finalmente prendo di nuovo tra le mani i miei qua-
derni, dove ho appuntato gli accadimenti e i pensieri principali della vita da
prigioniero. Infilato in uno di essi trovo un cartoncino con le firme di tutti i
compagni. (p. 124)

E ancora un colpo di fortuna: un professore che conosce la zona da cui Giovanni Scalabrini proviene lo aiuta a fare una pratica per il rimpatrio: tanto, non è più in grado di lavorare, è in preda all'ansia, il suo corpo non cessa dal tremare:

Il medico mi rassicura come sempre e mi spiega che la denutrizione rende deboli anche nervi e cervello, e intacca la forza morale. (p. 133)

Andrà alla Gestapo per un'ultima visita, al consolato italiano di Francoforte. E dopo tre giorni di attesa potrà prendere un treno. Il rientro è complicato dalla mancanza di mezzi, dalla sua debolezza. I pochi soldi che ha non hanno circolazione. Dopo varie traversie, l'incontro con la famiglia:

Tremo dalla testa ai piedi, un fuscillo scosso dal vento forte e gelato, in petto il cuore sussulta. Mio fratello tenta di abbracciarmi, ma lo allontanano perché sono lercio, puzzolente e pieno di pidocchi, non voglio attaccarglieli. Ho il fiato rotto e le gambe così molli che mi appoggio a tutti, non ce la faccio a reggermi da solo. (p. 167)

La zona è sotto il controllo di gruppi nazifascisti, è presente la X Mas. Il 25 aprile del '45 calano al piano i partigiani. Lui finisce in ospedale a Baveno e poi a Novara. Trascorrerà un periodo presso contadini della Bassa, cercherà lavoro. A Natale, infine, il ritorno a casa.

Ma in realtà non è finita: a Omegna i carabinieri gli spiegano che deve ancora finire la ferma:

Riassumendo: sono partito per il servizio di leva il 5 giugno 1942 e il 17 dicembre 1944 ho fatto ritorno dalla prigionia in Germania. Per la ferma ho quindi fatto solo diciannove mesi di marina, mentre il servizio ne prevede ventiquattro. Mi mancano ancora cinque mesi di servizio militare. (p. 207)

Inevitabile prendere il treno per Roma e poi per Bari. E arrivano le domande: come mai non si è presentato prima alla postbellica o a un «centro di discriminazione»? (p. 211). Dove è la vecchia divisa? Va restituita! Infine, partenza per l'Algeria, dove si va a raccogliere gli italiani liberati. Non tutti rispondono all'appello: e lui verrà inviato a restituire gli zaini alle famiglie dei morti. Il 7 agosto 1946, finalmente, il congedo.

Ugo Costa

Simile e diversa l'esperienza narrata da Ugo Costa a distanza di tanti anni. Anche lui, come Tedeschi, come Scalabrini e tanti altri parte, nell'estate del 1943, a diciannove anni, avendo terminato la scuola militare. Non ha evidentemente alcuna esperienza di guerra quando sbarca in Albania, quando arriva tra i monti alle spalle di Valona. Scopre subito l'esistenza di cimici e disciplina ma anche di un bordello che ha orari differenziati per la truppa, per i sottufficiali, per gli ufficiali inferiori e per gli ufficiali supe-

rioni. Aspetti di particolare durezza emergono in fretta: i «ribelli» hanno teso imboscate e fatto morire dissanguati gli italiani catturati, hanno amputato loro i genitali e glieli hanno cacciati in bocca. Gli italiani da parte loro sparano cannonate sul vicino villaggio, con la conseguente morte di donne, vecchi, bambini. Il 25 luglio cade il fascismo e l'esercito tripudia; Costa scrive di essere sconcertato e deluso: cosa è questa fretta di tornarsene a casa? Lui non ha ancora vissuto alcun avvenimento bellico rilevante. E si interroga: si tratta di «otto milioni di baionette, come diceva il puzzone nostro, o sono otto milioni di casalinghe?» (p. 27).

Ed ecco il fatidico 8 settembre. Costa ha parole dure a proposito della fuga al sud del re e del suo seguito. Non solo: si dichiara persino guerra alla Germania! Eppure la Germania è più volte intervenuta a salvare gli italiani in difficoltà, anche in Grecia! Ancora a tanti anni di distanza Costa non cela la propria ammirazione per l'esercito tedesco:

Nonostante l'inferiorità numerica e di armi, i tedeschi mantengono un incredibile sangue freddo e pianificano la difesa con la sveltezza e l'ingegno tipici della loro razza. (p. 33)

A suo dire, i tedeschi sono infatti

...combattenti perfetti, degni di prevalere sul nemico e di dominare la guerra. (p.38)

Nel frastuono della battaglia, sempre più violenta, sfiorato da colpi ed esplosioni, ammiro la capacità d'azione e di reazione di questi giovanissimi, valorosi soldati tedeschi, resto colpito dalla loro straordinaria disciplina e dall'encomiabile capacità organizzativa. (p.39)

L'ammirazione per l'esercito tedesco sopravviverà all'avventura del campo, tornerà ad affacciarsi un anno dopo, in Garfagnana. Perché Costa fa con il suo battaglione 350 chilometri attraverso l'Albania, e tutti sono convinti di stare marciando verso l'Italia. Poi però vengono fatti salire su un treno che attraversa l'Ungheria, l'Austria, buona parte della Germania. Qui gli italiani sono trasferiti su un treno merci, in 70 per vagone. Le descrizioni della parte finale del viaggio, e poi della vita da internato non sono dissimili da tante altre. Sono infatti arrivati a Biala Podlaska in Polonia, ai confini con la Russia. A tutti loro viene spiegato il tradimento del re: a lui evidentemente non importa che un milione circa di militari finiscano nei lager tedeschi. Non sarebbe meglio combattere con i tedeschi?

Si tratta di una domanda che tutti i militari internati si sono sentiti porre, più volte. La maggioranza ha preferito continuare la stentata vita nei campi. Ma indubbiamente c'è stato un certo numero di persone che ha fatto scelte diverse: tra queste, Ugo Costa. Che ricorda come nel novembre e dicembre del '43 fossero a mal partito per il freddo intenso e per la fame spaventosa, per la presenza di pidocchi, pulci e cimici. Nel gennaio 1944 Costa, ormai così debole da non essere quasi più in grado di parlare, decide di fare il mercenario: al centro del campo, scrive, vi è una baracchetta con gli internati fascisti. Vivono da nababbi, esibiscono tagliatelle.

Non stupisce questa decisione: in parte, logica conseguenza della sua ammirazione per l'esercito tedesco, delle spaventose condizioni di vita.

Stupisce invece il fraintendimento delle circostanze, delle motivazioni di chi invece non firma, non intende fare il mercenario. Quando infatti si avvia a firmare, si levano grida da parte italiana. Il capitano Pecora cerca di trattenerlo, di dissuaderlo:

Mi sorprendono sinceramente le grida degli ufficiali monarchici: credevo che non firmassero solo perché, convinti dell'imminente fine della guerra, temevano di finire al fronte russo coi tedeschi già in ritirata. Invece... mi rendo conto che il capitano Pecora e i suoi colleghi sono in buona fede. (p.63)

Le motivazioni del gesto di Costa sono in primo luogo pratiche: mangerà meglio, vivrà meglio. In parte, morali: il re, lui scrive, ha preso il largo e il Duce è stato liquidato. Ognuno deve cercare di salvarsi come può. Lui ormai vive in una fortezza con acqua corrente e riscaldamento: «evviva il mercenariato!».

Dopo un breve periodo nell'area di Norimberga, nel maggio 1944 arriva la proposta di tornare in Italia con la divisione San Marco. Costa è entusiasta:

«Era ora di onorare la firma che ci ha fatto passare ai tedeschi! Naturalmente nessuno di noi rifiuta la proposta e ci prepariamo con entusiasmo a prestare giuramento a chi ci comanda adesso.» (p.72).

Non pensa che gli alleati saranno facilmente sconfitti, si rende conto che Mussolini ha perso la carica carismatica che trascinava, un tempo, le folle. Pensa ben presto alla diserzione: che gli riuscirà solo dopo un tentativo abortito che lo farà guardare con un certo sospetto dai tedeschi. Né tutti i partigiani con cui avrà a che fare saranno convinti della sua buona fede. Nel frattempo cerca di vivere al meglio senza esporsi troppo. Passa parte del tempo in Garfagnana, in una divisione tedesca di Kesselring (un periodo decisamente piacevole, nei suoi ricordi), poi in Liguria, dove ha qualche contatto con i partigiani. Anche se mantiene una posizione di deciso scetticismo nei confronti dei valori che questi intendono portare avanti. Finalmente la fuga, il superamento delle difficoltà con i partigiani. Il 31 maggio 1945 rientra a Roma.

Scriva Costa che nonostante abbia un salvacondotto sarà condannato a 60 giorni per collaborazionismo e dovrà attendere due anni e mezzo prima di poter riprendere servizio: e ha un tono amareggiato e incredulo. Ancora, narra di un incontro dirimente con un maggiore De Santis che gli spiega, a suo dire, alcune verità fondamentali: le cose sono cambiate, non si può più parlare di «guerra civile», di «invasione». Bisogna invece utilizzare parole come «Liberazione» e «Resistenza». Entrambi sono convinti che è stata un'azione scellerata, quella del dichiarare guerra alla Germania proprio quando la guerra vedeva i tedeschi in difficoltà. Nell'autunno '43 i tedeschi, scrive Costa, hanno combattuto da soli contro le soverchianti forze alleate.

L'occasione ha dato a Kesserling l'opportunità di dimostrare una straordinaria capacità nel tamponare la falla creata dal nostro abbandono di campo. L'Italia, un tempo alleata, è diventata per lui un paese infido e nemico, eppure se l'è cavata egregiamente. (p. 129)

L'occupazione dell'Italia del Centro-Nord? Kesserling ha detto al giovane Costa di esservi stato costretto per garantire le comunicazioni. De Santis lo riprende: non deve più dire la verità. Deve parlare semmai di Kesserling come del delinquente processato per l'eccidio alle Fosse Ardeatine. Deve imparare la storia dal punto di vista dei vincitori.

Le memorie contrapposte

A tanti anni di distanza stupisce la perdurante lettura che Ugo Costa ancora dà degli avvenimenti di allora: perché scrive ed espone con sincerità quelli che erano e sono i suoi stati d'animo in merito. Scelte «lucidamente ciniche», scrive Vincenzo Scotti nella sua *Introduzione*. L'editore a sua volta scrive di scelte sbagliate ma anche di desiderio, da parte sua e di possibili futuri lettori, di comprendere.

Perché devono essere stati davvero tempi di contraddizioni e confusioni, in cui nella stessa famiglia si sono verificate scelte diverse, si sono imboccati sentieri divergenti.

Costa ha fatto scelte di sopravvivenza: e non è stato il solo. Il suo racconto è certamente molto interessante e, insieme, sconcertante, per chi conosce gli accadimenti di allora, per chi è a giorno degli eccidi tedeschi, dell'operato di Kesserling..

D'altro canto una lettura di questo testo può forse aiutare a meglio comprendere certi accadimenti politici recenti. La contrapposizione di posizioni si è evidenziata con chiarezza, negli ultimi anni. Forse non si sono avute abbastanza narrazioni da parte di chi si è sentito sconfitto, da parte di chi ancora oggi è convinto di avere subito torti in relazione alle proprie scelte di allora. Di chi ritiene, come Costa, che la lotta partigiana sia stata un grande business. Del resto, come si accennava, con estrema difficoltà cominciano ad emergere le memorie degli internati che pure avevano fatto scelte «giuste», restando in cattività e rischiando la salute pur di non firmare, di non tornare in Italia da mercenari, al soldo dei tedeschi.

Da questo punto di vista è certamente un bene che siano stati pubblicati anche questi ricordi di Ugo Costa. La pubblicazione, nella stessa collana, delle sue memorie e del diario di Giovanni Scalabrini, l'emergere di ricordi di altri che nei campi hanno trascorso mesi, anni, aiuteranno forse noi tutti a farci una visione più approfondita di quanto è accaduto ai nostri padri, ai nostri nonni. E a lavorare per il raggiungimento di memorie pacificate, attente però sempre al presente: i campi di concentramento non sono infatti scomparsi dal nostro orizzonte.

Tanto più mi sembra quindi attuale il monito espresso anni addietro da Franco Ferrarotti ne *La tentazione dell'oblio* (Laterza, Roma-Bari 1993)

con riguardo all'importanza della memoria, del non tacere di fronte a certi accadimenti:

...la tentazione dell'oblio, insieme con la falsa quiete del silenzio, va fronteggiata con chiarezza e denunciata per quello che è: un'illusoria scorciatoia che non risolve nulla. Accelera solo la marcia verso nuovi disastri. (p. 13)

Cancellare il passato, scrive Ferrarotti, equivale a fare un primo passo verso l'autoritarismo, verso il rigetto del diverso, verso un clima anti-minoritario. Bisogna prendere atto del fatto che molte contraddizioni del passato sono ancora oggi presenti. E l'oblio non è la soluzione.

IL POLITICO
RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE
Fondata da Bruno Leoni
Direttore: Pasquale Scaramozzino
209
(maggio-agosto 2005)

Ernesto Bettinelli - *La Costituente: Veni Creator Spiritus*

Arturo Colombo - *Filippo Burzio, il demiurgo e l'Occidente in crisi*

Antonio Masala - *Processi globali e nuovo ruolo dello Stato*

Pasquale Scaramozzino - *La preferenza unica nelle elezioni regionali*

Luigi Bernardi - *Rileggendo Cipolla: nuovo declino e finanza pubblica*

Laurea honoris causa al Premio Nobel Amartya Sen

Giornata de «Il Politico»: La riforma della Costituzione

Interventi di Valerio Onida, Pietro Giuseppe Grasso, Paolo Armaroli, Franco Bassanini, Giorgio Rebuffa, Giuseppe U. Rescigno, Claudio Rossano.

Recensioni e segnalazioni

ANNO LXX

N. 2

Direzione e Redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65 - 27100 Pavia, E-mail: ilpolitico@unipv.it

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè, Via Busto Arsizio, 40, 20151 Milano (fino al 2005)

Rubettino Editore, V.le Rosario Rubettino, 10 - 88049 Soveria Mannelli (CZ) (dal 2006)

«Conoscere per valutare»

di
SONIA MASIELLO

La presentazione dell'Agazia ARIF

Venerdì 9 giugno 2006 presso la Palazzina Trevi — Istituto Superiore della Polizia nel tranquillo quartiere Parioli in Roma — si è tenuto il Seminario «Conoscere per valutare. Informazioni sui paesi di origine dei richiedenti asilo dalle prassi nazionali ad un sistema comune europeo», per presentare ARIF, la prima agenzia on-line che offre un servizio di informazione sulla situazione dei paesi di origine dei rifugiati. L'agenzia nasce da un progetto sostenuto dal Ministero dell'Interno — Dipartimento per le Libertà Civili e l'immigrazione e co-finanziato dalla Commissione europea sotto il programma Argo, sarà gestito dal CIR, il Consiglio Italiano per i rifugiati, che sono anche i promotori e finanziatori dell'evento.

Nel testo di presentazione della giornata di studi si legge che ARIF è il frutto del lavoro di un *team* di ricercatori, giuristi, esperti della comunicazione, di politica economica, di diritti umani e di relazioni internazionali e fornirà un servizio utile alle Commissioni territoriali che decidono sulle richieste di asilo, ma in generale potrà rivelarsi uno strumento di conoscenza per chiunque, interessato alla materia, voglia accedere a informazioni dettagliate sulla situazione socio-politica dei paesi di provenienza dei richiedenti asilo.

Tale situazione ha subito negli ultimi anni profonde evoluzioni [M.I. Maciotti-E. Pugliese, 2003], ancora più evidenti negli ultimi due, per il tentativo di adeguare il nostro sistema normativo alle istanze rivenienti dal contesto socio-politico nazionale, regionale e mondiale notevolmente mutato nella sua morfologia [M. Ambrosini, 2005].

Si è fatto un gran parlare negli ultimi tempi di migrazioni e alle volte anche di «invasioni» e si è provveduto con atti normativi, ma il legislatore sembra soffrire comunque di un gap nei confronti di alcuni aspetti del complesso fenomeno migratorio. In questo senso i cambiamenti nel sistema normativo italiano stanno cercando di riassorbire le mancanze che si sono verificate negli anni precedenti, nella contingenza di situazioni affrontate in maniera inadeguata alla reale portata del fenomeno [B. Nascimbene (a cura di), 2004].

In tale direzione vanno ad esempio il decentramento della unica Commissione centrale nelle sette attuali Commissioni territoriali, l'introduzione dei funzionari UNHCR come membro a pieno titolo del collegio giudicante per cercare di ricomporre le discrasie di un discorso che stava assumendo toni eccessivi, di attese lunghissime e situazioni sempre al limite della sopportazione umana, come potrebbero dimostrare le singole situazioni di vita dei richiedenti asilo [M. I. Maciotti, 2004].

Ora il contesto è cambiato. A livello regionale le Direttive europee tentano di mettere ordine e *armonia* negli ordinamenti giuridici dei vari stati membri. In questo senso si possono giudicare positivi, anche se di portata molto ristretta, i dettati normativi comunitari, che ad ogni buon conto fungono da *memento* nei confronti della tematica migratoria, soprattutto ricordano al legislatore che non è solo, che ormai è inserito in una rete normativa dell'Unione europea, che funge da pietra di paragone per la definizione delle tematiche afferenti ai rifugiati, dalla accoglienza, alla qualifica, alle procedure e così via a seconda delle varie Direttive [I. Boccardi, 2003]. Sulla capacità del legislatore comunitario di regolare in maniera adeguata il fenomeno rimando ad altre sedi; per ora è sufficiente dire che non sempre le agenzie internazionali che si occupano di rifugiati si sono espresse in termini encomiastici [S. Masiello- S. Sonnino, 2005].

Altro cambiamento, questa volta interno, è dovuto alle modifiche introdotte dalla l. n. 189/02 e suoi regolamenti. Anche in questo senso si rimanda ad altre sedi per vagliarne la portata in tutta la sua interezza, ciò che è utile alla nostra analisi attuale è notare come, nonostante le varie *defaillances* del sistema, si avverte una maggiore attenzione nei confronti della tematica migratoria [M. Binotto- V. Martino (a cura di), 2004]. In questo i media sicuramente giocano un gran ruolo, anche se spesso il richiamo di attenzione nei confronti dei richiedenti asilo viene fatto in toni allarmistici e scarsamente aderenti a criteri di obiettività e a volte anche di professionalità da parte dei giornalisti [A. Dal Lago, 1999]. Il ricambio positivo di questa pubblicità negativa è quello *solito* che comunque accende i riflettori su un tema che tende a diventare con sempre maggiore facilità oggetto di conversazioni pubbliche e dibattiti televisivi. Si spera che, una volta che si sia presa nota della portata del tema, questo venga finalmente portato sui tavoli di coloro che sono deputati a *decidere* in via ufficiale, in Parlamento appunto, e che per la prima volta ne sortisca sotto forma di legge.

Se questo è l'auspicio, nelle more i soggetti che si occupano del tema in via ufficiale, all'interno della P.A., come il *Dipartimento per le Libertà Civili e l'Immigrazione* del Ministero dell'Interno, sia gli organismi non-governativi come il Consiglio Italiano Rifugiati, continuano a operare per rendere la situazione maggiormente adeguata alle necessità presentate dal fenomeno. Per questo avere un bagaglio di informazioni costantemente aggiornato e facilmente fruibile sulla situazione socio-politica ed economica dei paesi di origine dei richiedenti asilo dovrebbe giovare alla capacità di decidere con cognizione di causa nelle pieghe di un tema, che rimane sempre di difficile decisione.

Come è noto, il richiedente asilo presenta alla Commissione territoriale la sua storia di vita, in cui risultano commiste la sua paura soggettiva ma anche l'elemento oggettivo, che è il contesto storico-politico del paese da cui fugge perché teme per la propria incolumità [Goodwin-Gill, 1996].

L'Agenzia on-line avrebbe la funzione che a tutt'oggi svolgono in maniera non specifica per le esigenze italiane l'UNHCR con il suo portale, come anche *Amnesty International*, il cui Rapporto annuale sulla situazione dei diritti umani nel mondo, a dire il vero, è sempre sui tavoli delle Commissioni. Ci sono altre organizzazioni che contengono informazioni, è il caso dell'*Human Rights Watch*, o dell'ECRE ma, si ripete, non sono ritagliate ad hoc per le esigenze squisitamente italiane. Per sincerarsi della neutralità delle informazioni collazionate nelle schede predisposte dall'ARIF sui vari paesi è sufficiente dare una rapida occhiata alla fonti bibliografiche: a parte quelle sopra citate, si leggono i nomi della rivista *Nigrizia*, o del Dipartimento di Stato Americano, della BBC inglese o il portale *warnews.com* o *equilibri.net*. Ancora, figurano tra le fonti di informazioni Medici Senza Frontiere e l'Atlante De Agostini e altri soggetti, il tutto assolutamente aggiornato. Il servizio è tenuto dal Consiglio Italiano Rifugiati, che con la sua posizione di interfaccia tra pubblico e privato, tra Amministrazione statale e Richiedenti asilo fa sperare in un lavoro ben svolto. Il seminario del 9 giugno è stato una lunga maratona di interventi aperti dallo Prefetto Anna Maria D'Ascenzo, capo Dipartimento Libertà Civili e Immigrazione, che presiede la prima sessione dedicata alla *Informazione sui Paesi di Origine* — COI, la sigla inglese. Dopo una brevissima presentazione, Marcella Lucidi, sottosegretario per le questioni dell'immigrazione presso il Ministero dell'Interno, porge i saluti iniziali. La sottosegretario pone subito in evidenza alcuni aspetti positivi delle nuove procedure, tra cui il decentramento delle Commissioni territoriali ai richiedenti asilo, indice di una maggiore vicinanza ai richiedenti asilo e quindi di una maggiore apertura al dialogo. Sottolinea poi l'infaticabile lavoro europeo che ha portato alla emanazione di una serie di Direttive, che hanno aggiornato la materia, specie in quelle sezioni che richiedevano urgentemente una ulteriore regolamentazione, come quella dei minori non accompagnati. In questo solco sicuramente l'Agenzia ARIF svolge un lavoro essenziale.

Poi la parola passa a Franco Frattini, Vice-presidente della Commissione europea in qualità di Commissario per la Giustizia e Affari Interni, che spiega i vari passaggi che dovrebbe percorrere la materia alla luce della attuale situazione dei richiedenti asilo in Italia e in Europa. Il Commissario europeo ci tiene a ricordare che il nostro paese è nel bel mezzo di un processo di integrazione e che lui stesso ritiene questo processo una priorità. In questo egli specifica che va tenuto conto del calo generalizzato e mondiale delle domande di asilo, meno 49% in Europa e meno 54% negli USA, inoltre in Italia vi è una percentuale bassa di richiedenti asilo rispetto al numero di abitanti, in relazione alla media UE. Questo fa capire che siamo in una fase storica, dice il Vicepresidente, in cui la situazione è ulteriormente cambiata rispetto, per esempio, alle urgenze balcaniche. Poi fa una panoramica sul lavoro svolto dalla UE attraverso le Direttive. Frattini nono-

stante tutto non si ritiene ancora soddisfatto, ma a sua detta era il massimo risultato che si potesse ottenere in quel momento storico. La comunitarizzazione della materia è una realtà giuridica che ora, secondo lui, bisogna applicare e in questo l'agenzia ARIF e in generale il COI sono strumenti indispensabili. Frattini ricorda di aver pubblicato tempo addietro una relazione proprio sulla armonizzazione delle prassi europee, necessaria, per svolgere un lavoro adeguato. Ancora, il Vicepresidente della Commissione europea indica vari punti emersi dal Programma dell'Aja nel 2004: la creazione di una rete europea di esperti che possano lavorare su alcuni temi per l'esportazione delle migliori prassi, un archivio con le varie competenze, prassi e modi applicativi e una raccolta di informazioni sui paesi di origine. Illustra quindi i vantaggi di un portale che permetta di trattare casi simili in maniera simile, facendo un appunto sulla previsione di una maggior numero di fondi attraverso il nuovo FER, Fondo Europeo per i Rifugiati. Infine lancia la notizia di un suo Libro Verde per illustrare lo scenario e le questioni ancora aperte.

La D'Ascenzo indica nelle percentuali in diminuzione citate da Frattini un merito dell'Amministrazione italiana, che dimostra così di lavorare bene. Walter Irvine, rappresentante regionale dell'UNHCR, enfatizza la necessità di compiere degli sforzi pratici per migliorare l'armonizzazione delle procedure per l'accoglienza, sia per quanto riguarda le norme, che le prassi. Egli richiama l'attenzione su alcuni dati eloquenti della necessità di armonizzazione. La media U.E. dei riconoscimenti è dell'11%, ma varia dallo 0.8% al 22% a seconda dei paesi e questo è chiaramente indicativo della necessità di armonizzare, oltre che le normative, anche le prassi. In questo senso il COI, la Rete di cooperazione tra gli stati membri per lo sviluppo di un sistema comune di raccolta e diffusione sui paesi di origine è uno strumento chiave per permettere l'accertamento attraverso degli *information packages* che rendono accessibili le informazioni a tutte le persone coinvolte nel processo decisionale, commissari, avvocati, ONG. In questo senso i documenti messi a disposizione dall'UNHCR su alcuni paesi di origine, come quello relativo al Sudan, possono fungere da esempio dei tipo di informazioni necessarie sui paesi di origine. Secondo il Delegato UNHCR i documenti ARIF hanno vari pregi: sono in lingua italiana, il che li rende più fruibili, sono ben aggiornati e più attendibili, focalizzano temi rilevanti e specifici per la situazione dei rifugiati.

Fausto Gianni, presidente della Commissione Nazionale per il Diritto di Asilo, tende a mettere in rilievo quanto è stato fatto finora attraverso gli sforzi di tutta la Commissione Nazionale, in particolar modo la pubblicazione delle *Linee-guida per la valutazione delle richieste di riconoscimento dello status di rifugiato*, nonché il Corso di formazione per il personale delle Commissioni territoriali, oltre alla messa a regime delle varie Commissioni e quindi il necessario coordinamento delle medesime, da cui l'esigenza di una corretta informazione sui Paesi di origine.

Maria De Donato, in rappresentanza del Consiglio Italiano per i Rifugiati, l'organismo creatore dell'ARIF, ne illustra i particolari e la creazione, per il momento, di tredici schede paese. La sfida principale del progetto è

quella di mantenere sempre e costantemente l'imparzialità nei confronti delle informazioni e quindi operare una cernita adeguata tra le fonti e la comparazione delle medesime.

Quindi l'Avv. Lorenzo Trucco, Presidente dell'A.S.G.I. — Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione pone lucidamente in evidenza i pro e i contra della situazione del diritto di asilo in Italia. *In primis* egli indica nella mancanza di una legge organica uno dei motivi della difficoltà di gestire la tematica. Inoltre indica come causa di complessità della materia la presenza di due fattispecie differenti che regolano la richiesta di ospitalità da parte di un migrante: l'art. 10, Co. 3 della Costituzione, che regola il diritto di asilo e la Convenzione di Ginevra e le successive normative sull'Immigrazione, che ne recepiscono i meccanismi di accoglienza. Inoltre l'Avvocato Trucco assume tra i motivi di perplessità degli operatori del settore il tema dell'onere della prova, elaborato con difficoltà dalla recente giurisprudenza, che definisce sufficiente il principio di prova, la prova indiziaria, perché altrimenti sarebbe impossibile riconoscere lo Status. In questo senso Trucco sottolinea l'importanza per corroborare questo carico probatorio, di strumenti di conoscenza come il Rapporto di *Amnesty International*, o quello dello *Human Rights Watch*, che costituiscono delle possibilità probatorie nuove e atipiche per il nostro ordinamento. Ma ormai vi è una larga casistica, una serie di pronunce che si sono espresse e fanno giurisprudenza utilizzando tali strumenti conoscitivi, che hanno lo scopo precipuo di fare emergere dal caso di specie il concetto di persecuzione. Il Presidente A.S.G.I. cita alcune sentenze esemplari a tal proposito. Da ultimo accenna alla necessità di fornire una pluralità di informazioni per permettere l'approfondita conoscenza del caso e l'indipendenza delle fonti. L'ultima notazione, senz'altro condivisibile, è la preoccupazione che poi la procedura non possa del tutto venire messa in moto, perché spesso l'anello debole della catena, l'accesso alle procedure, impedisce *in toto* alla persona di fare richiesta di asilo.

La parola passa all'ultimo relatore della sessione, Gabor Gyulai, Esperto COI — *Country of Origin Information* e *trainer* componente del Comitato Helsinki ungherese. L'esperto COI fa notare come in un arco di tempo ristretto, negli ultimi quattro o cinque anni si è verificata una superfetazione di notizie riguardanti i rifugiati, richiedenti asilo, i loro paesi di origine, questo perché è la stessa Unione europea che le richiede e anche l'utilizzo di internet fa la sua parte nella diffusione straordinaria delle notizie, cosa utile per i rifugiati. Anche costoro sono cambiati, ad esempio nei motivi della persecuzione. Di conseguenza sono mutate le esigenze e i pacchetti informativi sugli scenari geo-politici. L'esperto illustra il lavoro in questo senso svolto dal COI, come rete europea di informazioni e data-base, attraverso la collaborazione di UNHCR e ECRE: in Italia non si parte da zero. È importante far prendere coscienza delle potenzialità del COI, che riesce a coniugare, come teneva a far notare prima il Presidente dell'A.S.G.I. i risvolti giuridici della situazione geo-politica di un paese e la sua importanza per corroborare il carico probatorio del richiedente asilo e il concetto di persecuzione. In questo senso nel COI vi sono una serie di giu-

risti ed esperti che lavorano proprio per rendere legalmente spendibili tali informazioni sui Paesi di origine.

Una seconda parte dei lavori è presieduta dal Direttore del CIR, Christopher Hein, che ne illustra in sintesi la portata: una Tavola Rotonda sulle prassi consolidate nei paesi partner del Progetto ARIF. I relatori della seconda sessione sono per la maggior parte esperti di diritto di asilo che nei loro paesi, membri dell'Unione europea, portano avanti o stanno per inaugurare una Agenzia dai contenuti simili ad ARIF. In questo senso Ziga Tomc, del Ministero dell'Interno sloveno, in qualità di Capo del Centro di Documentazione e Informazione presenta l'esperienza della Slovenia. Come anche Nathalie Lintvelt, Coordinatore Regionale per l'Europa, il Corno d'Africa e l'America Latina del Dipartimento Asilo e Immigrazione del Ministero degli Affari esteri Olandese e Claudia Bigel del Consiglio Olandese per i Rifugiati illustrano, anche attraverso un collegamento in rete, l'agenzia olandese di informazione sui paesi di origine, un'esperienza veramente all'avanguardia per la capacità di sistematizzare le informazioni, di renderne una fruibilità completa ed efficace allo scopo di informazione. Poi è la volta dell'esperienza spagnola raccontata da Inmaculada Vidal, del Ministero dell'Interno spagnolo, Responsabile del Centro di documentazione, Ufficio per l'Asilo che, pur non essendo ai livelli olandesi, dimostra una serie di importanti successi nella capacità di raccogliere informazioni; come Andrea Jakober, coordinatrice di «Accord», Croce Rossa Austriaca, e Spyros Koulocheris che dimostra molta attenzione alle varie dinamiche degli altri paesi per poter avere dei punti di riferimento su cui costruire la futura esperienza greca, ancora *in nuce*. Simonetta Sonnino racconta della esperienza italiana e lancia un giusto richiamo alla umanità che sottende tutte queste nostre azioni. Conclude la lunga serie di esperienze Raffaella Pascarella, del Consiglio Italiano Rifugiati, che illustra in cosa consista l'Agenzia ARIF. In tarda mattinata si susseguono gli interventi conclusivi della terza sessione dedicata agli sviluppi futuri del ruolo COI e armonizzazione europea con gli interventi di Renato Franceschelli, vice prefetto esperto di questioni europee riguardanti immigrazione e asilo, che traccia una panoramica degli sviluppi prevedibili della materia. Conclude Chris Nash, il coordinatore del network europeo sull'asilo presso l'ECRE — Consiglio Europeo per i Rifugiati e gli Esuli, che lancia uno sguardo su ciò che è stato fatto a livello europeo, entrando nei particolari di alcuni stati membri per mettere in evidenza i passi in avanti rispetto a una tematica, quella migratoria, spesso al centro dell'attenzione. Dal suo discorso emergono urgenze e impegni che il Consiglio Europeo per i Rifugiati e gli Esuli sostiene e patrocina sui tavoli dell'Unione europea.

Sicuramente dalla sala ben attrezzata del Ministero l'evento in sé ben riuscito e coinvolgente ha mostrato una realtà di addetti ai lavori che si muove anche nella direzione della conoscenza più approfondita delle realtà locali da cui provengono i richiedenti asilo, che è in sostanza il fulcro del discorso. Da tempo si lamentava la scarsa conoscenza da parte degli addetti ai lavori della situazione storica, sociale e politica dei paesi di origine. Ci si domandava come sarebbe stato possibile per persone che fino al giorno

prima rivestivano altri ruoli, sempre importanti ma comunque diversi, con altro tipo di *expertise*, essere catapultati in una realtà quale quella delle migrazioni forzate, che invece richiede una buona conoscenza della tematica migratoria, delle situazioni geo-politiche, dei contesti socio-culturali, per sviluppare la capacità di rapportarsi con persone provenienti da altre latitudini e culture in maniera paritaria, senza atteggiamenti di superiorità etnocentriche, ma prestando attenzione ai vari casi senza dimenticare la peculiarità del vissuto di ciascuno. C'è da augurarsi che il Consiglio Italiano Rifugiati, che si occupa dell' Agenzia ARIF, e le diverse Commissioni che in Italia gestiscono il tema rifugiati a livello locale e centrale svolgano un buon lavoro, fatto, si spera, senza porre in mezzo altri interessi che non siano quelli assolutamente cogenti di accogliere e assistere coloro che scappano da un paese ostile e di compiere in questo modo un infinitesimale, ma essenziale passo in avanti nel percorso di crescita del senso profondo della nostra comune umanità.

Bibliografia

- MACIOTI M. I., E. PUGLIESE, *L'esperienza migratoria*, Laterza, Roma-Bari 2003;
AMBROSINI M., *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna 2005;
NASCIMBENE B. (a cura di), *Diritto degli stranieri*, CEDAM, Milano 2004;
MACIOTI M. I., «Ricongiungimento familiare e il bisogno di integrazione dei rifugiati» Ricerca promossa nell'ambito del Progetto europeo I.N.T.E.G. Ra, 2004;
BOCCARDI I., *Europe and refugees : towards an EU asylum policy*, Kluwer Law International, The Hague, London 2002;
MASIELLO S.- S. SONNINO, «Politiche europee per il Diritto di Asilo e I rifugiati» in *Gli Stranieri*, maggio 2005, n. 2, quadrimestrale, Ed. Sinnos, anno XII;
DAL LAGO A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999;
BINOTTO M.- V. MARTINO, *Fuori Luogo. L'immigrazione e i media italiani*, Edizione Rai-Eri, Luigi Pellegrino editore, Cosenza 2004;
GOODWIN-GILL G., *The Refugee in International Law*, Oxford University Press, Oxford 1996.

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 ra. - Fax (02) 76.110.346

A proposito di Benedetto XVI

di

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

Davvero difficile dar conto dell'ampio lavoro di Carlo Di Cicco (*Ratzinger: Benedetto XVI e le conseguenze dell'amore*, MEMORI Scarl, Roma 2006), da decenni attento osservatore critico della vita cattolica, della politica del Vaticano. Di Cicco conosce perfettamente i dubbi, le preoccupazioni che molti hanno espresso alla nomina di Benedetto XVI: il cardinale Ratzinger era noto come il rigoroso custode dell'ortodossia, come colui grazie alla cui opera era pressoché scomparso il dissenso in ambito cattolico. Un teologo dogmatico sul trono di Pietro suscitava dubbi, ansie, perplessità.

Nella lettura di Di Cicco, sostanziata da esempi tratti da interventi scritti e orali del pontefice e incentrata soprattutto sulla lettura della sua prima enciclica, dedicata all'amore, Benedetto avrebbe dato, starebbe dando indicazioni chiare di volere una chiesa il cui compito primario sarebbe appunto l'amore, così come l'amore era stato centrale nell'insegnamento di Cristo. Di Cicco sottolinea pertanto la «transizione morbida» tra Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, l'atteggiamento «mite» del nuovo pontefice. Ne ricorda il primo discorso ufficiale in latino, il 20 aprile 2005, in cui sono indicati i punti principali del nuovo pontificato: collegialità, ecumenismo, dialogo con le diverse civiltà, servizio alla pace, attenzione ai giovani. Ricorda la sua prima lettera ufficiale: a Elio Toaff, per i suoi 90 anni. Di Cicco rivà quindi alla scelta del nome, alla figura di Benedetto XV, un papa che ha guidato la chiesa in un periodo travagliato e si è adoperato per limitare le conseguenze nefaste della prima guerra mondiale. Nella scelta del nome, secondo l'autore, ha pesato altresì il ricordo di S. Benedetto da Norcia. Di Cicco ricostruisce la figura del giovane Ratzinger segretario e consulente del cardinal Frings, figura di punta del rinnovamento conciliare: e sottolinea il fatto che Benedetto XVI ritiene la collegialità episcopale uno degli atti più importanti del Concilio. La cautela del nuovo papa nelle nomine cardinalizie sarebbe da leggere in questo senso. Il giovane Ratzinger si è battuto per il rinnovamento e la riforma della chiesa, senza esasperazioni (99), pur con la preoccupazione che le innovazioni fossero un reale servizio alla pratica della fede cristiana e che non prevalesse una visione puramente critica ma si giungesse a una fase costruttiva: la chiesa è

sempre chiesa. E si giunge, nel testo, alle celebrazioni dell'8 dicembre 2005: con i richiami, da parte del papa, a una fede semplice. Con la difesa del Concilio, che andrebbe però sottratto a una sterile polemica tra progressisti e conservatori. «No alla discontinuità. Sì al rinnovamento nella continuità» (108) sarebbe, in sintesi, il programma del regnante pontefice: un compito piuttosto difficoltoso. Il richiamo forte è all'amore che i cristiani dovrebbero vivere e quindi dimostrare, così come avevano fatto a suo tempo gli apostoli (114).

Di Cicco riporta i pareri di alcuni illustri nomi del cattolicesimo impegnato: Bettazzi (già noto vescovo di Ivrea) si dice convinto che «la chiesa insegnerà a Ratzinger a fare il papa» e che come papa egli non potrà che tornare alle intuizioni avute al tempo del Concilio (118). Carlo Molari, teologo, ritiene che l'intento di Benedetto sia stato «sempre quello di liberare dalle incrostazioni il vero nocciolo della fede, restituendogli energia e dinamismo». (119). Ancora, l'autore rivà al colloquio concesso dal papa ad Hans Küng e riporta anche la successiva intervista da questi data a «La Stampa», in cui auspica che il pontefice tragga «conseguenze coraggiose per le strutture della Chiesa e le sue regole giuridiche» e solleva una serie di problemi urgenti, dall'uso dei contraccettivi al celibato dei sacerdoti, fino ai divorziati risposati (123). Nel prosieguo Di Cicco ricorda anche il problema di Mons. Lefebvre e dei suoi seguaci e spiega l'atteggiamento del pontefice come conseguenza della sua avversione per gli eccessi. «Potrebbe concedere il rito, ma solo a quanti accetteranno il Concilio» (130).

Che dire del passaggio da cardinale a pontefice? Secondo Di Cicco si sarebbe avuta una trasformazione profonda, dal pessimismo della via crucis del Venerdì Santo con Giovanni Paolo II malato all'ottimismo con cui Benedetto parla, da papa, ai giovani. Un altro tratto estremamente positivo, secondo il giornalista, è quello dell'arresto della fabbrica dei santi, di una maggiore cautela quindi nella scelta dei modelli di santità: lo stesso martirio necessita di un rigoroso esame.

Complesso il discorso della riforma della Curia, di cui Di Cicco ricostruisce con attenzione i precedenti. Nella sua interpretazione il nuovo pontefice punterebbe a fare della curia uno strumento di servizio delle chiese locali. Insisterebbe quindi maggiormente su un aspetto spirituale e umanistico e meno su un'azione politica. In quest'ottica l'autore legge anche l'invito rivolto nell'ottobre 2005 ai vescovi, durante il Sinodo sull'Eucarestia, a intervenire liberamente: possibilità forse da loro non adeguatamente sfruttata. Il pontefice comunque, proprio in quest'ottica, privilegierebbe il colloquio con i vescovi residenziali rispetto a quello con i nunzi e i diplomatici e avrebbe dato segnali di un inizio di valorizzazione del Sinodo: resta aperta la domanda circa la meta ultima di questa impostazione. Ancora, l'autore ribadisce l'impegno del pontefice nel campo dei diritti umani, della giustizia, della pace, mete tutte che richiedono un «supplemento d'anima» (171) e ricorda l'impegno di Benedetto a favore dei paesi poveri e per il disarmo nucleare: «Disarmare per vincere la povertà potrebbe definirsi la proposta unitaria e strategica per la pace nel suo primo anno di pontificato» (176). Denaro e know how non bastano, per il Terzo Mondo, secondo Bene-

detto. Che richiama le responsabilità dell'Occidente e la necessità di una esportazione della fede, più forte dell'esportazione dei vizi: ancora oggi l'Africa è, nelle parole del pontefice, oggetto di abuso. E Benedetto aggiunge: «Non sarà più dominante come un tempo la tipologia umana occidentale, con il suo modo di rapportarsi al mondo» (183). Nel testo si dà conto delle aspettative africane con riguardo ad un maggiore spazio da dare alla cultura e alla liturgia locale.

Anche lo spinoso tema della Teologia della Liberazione viene affrontato da Di Cicco che ricorda i duri interventi del cardinal Ratzinger con riguardo a Leonardo Boff e a Gustavo Gutierrez ma che sottolinea altresì il costruttivo dialogo apertosi con quest'ultimo, di cui vi sarebbe un chiaro riflesso nella ristampa della *Teologia della liberazione*, cui sono state aggiunte note e precisazioni: assonanze sarebbero state individuate nel parlare di come si possa far comprendere l'amore di Dio come fondamento di ogni altro amore (196).

Un europeo convinto, questo pontefice, secondo Di Cicco. Un papa che si richiama al ruolo dei benedettini, noti per l'impegno culturale (si ricordino i capolavori architettonici, la preservazione di testi importanti del mondo classico greco e latino), per il dialogo tra culture: «Egli chiede all'intelligenza e alla cultura moderna di aprire un sereno confronto con le ragioni della fede.» (202), mentre discute il processo di unificazione europea, avvenuto all'insegna degli interessi economici, della quantità, senza una adeguata attenzione, a suo parere, alla storia, con rischi di omologazione. Progresso, scienza e libertà, secondo Ratzinger, non andrebbero mitizzati, tanto più che i diritti umani avrebbero radici più profonde del soggettivismo (207).

Di Cicco insiste, nella parte finale del suo testo, sull'impegno per l'ecumenismo di Benedetto, a partire dalla concezione di Dio inteso come amore. Un cammino ecumenico che Benedetto vedrebbe come irreversibile: ed ecco gli incontri con le altre chiese cristiane, la ripresa del dialogo con Mosca e la chiesa ortodossa. Di Cicco non si nasconde che esistono difficoltà e criticità, tra cui la tematica dei divorziati risposatisi, il tema degli omosessuali, quello dei cattolici tradizionalisti e molti altri. Sa che il viaggio in Turchia, previsto per il novembre 2006, sarà una sorta di prova del fuoco. Ricorda altresì le critiche del pastore Paolo Ricca, che si è domandato il perché del richiamo alle indulgenze, equivalente a sottolineare proprio uno dei punti di maggior contrapposizione e divisione. Ancora, ricorda che la rivista «Confronti» è più volte intervenuta sottolineando alcuni nodi da sciogliere, in primo luogo il tema del potere deliberativo e non solo consultivo del Sinodo, quindi la creazione di spazi di partecipazione cui possano ricorrere anche i laici, e ancora lo statuto del prete, il rapporto tra etica cattolica e la sua traduzione nelle leggi civili, il pluralismo teologico, il rispetto dei diritti umani nella chiesa, i possibili ministeri femminili. Ma in Di Cicco prevale comunque la fiducia nella posizione del pontefice, attento soprattutto alla prevalenza del tema dell'amore su quello dello stesso dialogo tra fede e ragione.

Credo che un lettore attento non possa che riconoscere a Di Cicco di

aver proposto una ricostruzione attenta e approfondita di questi primi tempi del pontificato di Benedetto XVI. Il tutto, a partire da una interpretazione che privilegia una lettura positiva di dichiarazioni, fatti, segni. Di Cicco sa che il pontefice ha prestato attenzione ai cattolici tradizionalisti, che ha ricevuto Oriana Fallaci: cose non strettamente necessarie. Sa che il colloquio con Küng (già vicino a Ratzinger nella loro prima fase della vita religiosa) sarebbe stato difficilmente rifiutabile e che non è stato certo risolutivo: ma lo interpreta come un segno di buona volontà. Ricorda lo spostamento di Mons. Fitzgerald, già presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso a nunzio in Egitto: ma invece di vedervi, come molti hanno fatto, un segno di minore interesse per il dialogo interreligioso, lo interpreta come un modo per segnalare una sua particolare attenzione verso il mondo islamico e il dialogo. Di Cicco sottolinea l'apertura del pontefice nei confronti degli ortodossi. Ma io credo che bisognerebbe, per valutare meglio questo primo periodo di pontificato, interrogare le altre confessioni cristiane e sentire se condividono questa interpretazione. Bisognerebbe interrogare qualificati esponenti di altre religioni, per sapere da loro se ritengono che il dialogo interreligioso stia procedendo al meglio. Forse Di Cicco, che ha seguito da vicino il lungo pontificato di Giovanni Paolo II con la sua prepotente personalità, con la sua ingombrante presenza, con i suoi toni alti, ha apprezzato e apprezza oggi un pontefice meno platealmente presente, più inteso alla meditazione, allo studio. Credo che ne apprezzi sinceramente le posizioni problematiche. Ma temo anche che sottovaluti in questo testo il disagio di molti cattolici, il diffuso timore di posizioni dogmatiche pure esistenti, della fine del dialogo interreligioso. È oggi davvero scomparsa la lettura negativa e fosca del mondo contemporaneo, accusato di relativismo, come si trattasse di una piaga da estirpare? Temo non sia sufficiente una enciclica sull'amore per far dimenticare problemi così pressanti. Tra l'altro, è forse da ricordare che la chiesa stessa ha forti responsabilità con riguardo alla storia dell'Europa (e le guerre di religione?) e dell'Africa (il Rwanda insegna).

Un testo quindi, quello di Di Cicco, certamente informato e interessante, che dà però una lettura dei primi tempi del pontificato di Benedetto XVI che temo sia eccessivamente positiva e ottimistica.

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

La buona gestione e la Buona Comunicazione Come trasformare un Circolo Vizioso in un Circolo Virtuoso

di
ARTA MUSARAJ*

Vlore - Albania

All'interno delle organizzazioni non esiste un *modo di comunicare* neutro e universale, ma troviamo diversi *modi di comunicare* che possono prescindere dalle influenze di diversi fattori (strutturali, personali culturali, ecc.). Possiamo dire che ogni organizzazione ha un *proprio stile comunicativo* che, ovviamente, cambia nel tempo e deve tener conto sia della maggiore o minore complessità dell'organizzazione, sia del settore specifico, merceologico, al quale afferisce l'organizzazione. Pertanto, il processo di comunicazione rappresenta all'interno di un'azienda una chiave di lettura privilegiata che consente di comprendere diversi aspetti: la struttura organizzativa, il percorso dei flussi comunicativi, le relazioni tra i vari elementi della struttura, il quadro di autonomia dei diversi soggetti. In questo contesto la comunicazione non può essere percepita soltanto come flusso di informazione, ma deve essere considerata in relazione alle azioni/reazioni di chi dà e di chi utilizza l'informazione.

La valorizzazione della comunicazione ha un ruolo fondamentale per il miglioramento delle organizzazioni. Le ragioni di questa centralità sono molteplici e riconducibili ad alcuni importanti mutamenti avvenuti sul piano istituzionale, sociale e soprattutto in relazione ai rapporti tra istituzioni e società, dunque una comunicazione pubblica divisa in: comunicazione politica, comunicazione istituzionale, comunicazione sociale.

Ciò significa guardare al flusso informativo non come a una semplice «procedura», ma come uno strumento da utilizzare per l'analisi delle problematiche inerenti sia all'organizzazione sia all'approccio con le risorse umane il cui rapporto con i flussi informativi diventa fondamentale per la mobilitazione verso gli obiettivi dell'organizzazione stessa.

* Docente presso la Facoltà di Commercio di «Comportamento Organizzativo»; «Gestione delle Operazioni»; «Comunicazione aziendale». Università Tecnologica «Ismaïl Qemali» - Vlore Albania.

La comunicazione diventa, all'interno di un'azienda, un processo che crea relazioni tra diversi elementi e in un'ottica aziendale è definita come vettore di collegamento interno ed esterno. La comunicazione costituisce, dunque, una componente fondamentale del governo e dello sviluppo delle moderne organizzazioni, anche allo scopo di aumentare l'efficacia delle relazioni con l'ambiente di riferimento.

L'organizzazione: un insieme di motivi

L'organizzazione si configura come un'attività complessa volta alla diffusione di identità, valori, conoscenze e obiettivi aziendali attraverso processi bi-direzionali, che vanno dal vertice verso il basso e dal basso verso il vertice. A partire da questa riflessione si possono individuare elementi e/o indicatori in grado di rendere più completa l'osservazione delle modalità comunicative che avvengono all'interno delle organizzazioni di lavoro, attraverso una conoscenza più approfondita di differenze (e somiglianze) che si possono riscontrare nelle pratiche di comunicazione degli attori che operano nelle organizzazioni stesse.

L'esistenza di un'organizzazione, sia dal punto di vista sociale, sia da quello strumentale, va considerata come il filo che collega l'insieme di ruoli che entrano in diretta relazione con il processo comunicativo. In una logica di interfaccia, la comunicazione (cioè il processo intenzionale deve essere finalizzato all'acquisizione di flussi informativi di natura commerciale, istituzionale, organizzativa, relazionale) può condurre a interpretazioni non funzionali con l'ambiente organizzativo a testimonianza di un uso scorretto delle strategie comunicative che non rispecchiano la cultura dell'organizzazione stessa.

La comunicazione organizzativa diventa a questo punto un sistema di processi, caratterizzati per la loro importanza strategica e per l'alto grado di operatività, creazione, scambio e condivisione di messaggi. Questi messaggi si contraddistinguono per il contenuto sia informativo che di trasferimento dei valori stessi che costituiscono l'essenza dell'organizzazione. I contenuti viaggiano all'interno delle diverse reti di relazione, formalizzate o no in canali definiti, determinando l'operatività, la definizione dell'identità e la collocazione dell'organizzazione nell'ambiente esterno.

A tale proposito è importante il ruolo del *management*, un ruolo che non può non essere delineato se non in modo funzionale rispetto alla natura e alla missione dell'organizzazione. Il management deve rispondere alle esigenze di adattamento, sopravvivenza e competenza organizzativa di fronte a un cambiamento ambientale e sociale sempre più dinamico e spesso discontinuo. In sostanza, il suo ruolo è deputato a comprendere i processi organizzativi e, allo stesso tempo, deve fare in modo che le conoscenze che i singoli soggetti operanti all'interno dell'azienda possiedono, non restino individuali ma possano entrare a far parte del patrimonio conoscitivo e condiviso dell'impresa.

Allo stesso tempo, dobbiamo essere consapevoli del processo comuni-

cativo e di come questo renda possibile mantenere l'esistenza di una struttura sociale dell'organizzazione. Infine, nella valutazione del ruolo e della funzione svolta dai flussi comunicativi nell'ambito di una organizzazione bisogna considerare anche il rapporto con l'ambiente. Si può considerare quest'ultimo come variabile esogena che «condiziona» il progetto comunicativo nel senso che obbliga il management a tener conto dei risultati, cioè del fatto che la produzione di beni o obiettivi aziendali o, comunque, dell'organizzazione, deve essere «ben accolta» dall'ambiente stesso, cioè dal consumatore o dal fruitore/cliente. Si pensi ad esempio ai processi comunicativi all'interno di un ospedale, processi che influiscono sull'organizzazione, sul modello relazionale medico-paziente, e quindi sull'indice di consumo interno da parte del paziente e della popolazione esterna. In questo senso il management, nel progettare la comunicazione, deve tener presenti i seguenti fattori: gli operatori (medici e personale paramedico) l'organizzazione, i pazienti interni e l'esterno ovvero i potenziali clienti rappresentati dalla popolazione. La comunicazione, dunque, rappresenta una funzione polivalente il cui ruolo è essenziale per il successo dell'organizzazione.

La comunicazione come dialettica comunicativa

Particolarmente strategica per la gestione dei flussi comunicativi che si sviluppano all'interno e verso l'esterno di un ente e/o di un'azienda, la *comunicazione organizzativa* può essere definita come l'insieme dei processi di creazione, scambio e condivisione di messaggi, informazioni e valori all'interno delle diverse reti relazioni che costituiscono l'essenza di un organismo e della sua collocazione nell'ambiente. Essa coinvolge nel processo di produzione/erogazione dei servizi, tutti i partecipanti di una organizzazione: i collaboratori interni, quelli esterni, nonché gli stessi clienti/utenti effettivi e potenziali. La comunicazione organizzativa, infatti, da un lato viene utilizzata per definire e condividere la missione, la cultura e i valori dell'impresa attraverso l'articolazione dei suoi flussi interni e, dall'altro per erogare il servizio all'esterno e far fronte alle esigenze dell'utenza.

Ne consegue che, se l'organizzazione può essere concepita come una struttura sociale costituita da parti interagenti, cambiando una delle quali si modifica il tutto, la comunicazione diviene il mezzo cruciale per far sì che le varie parti possano entrare in contatto, scambiarsi le informazioni necessarie e permettere all'intero sistema di funzionare. Dunque la comunicazione aziendale svolge un ruolo fondamentale e strategico in tutte le organizzazioni in quanto è attraverso di essa che si possono conseguire gli obiettivi prefissati. In tal senso, l'impresa può essere definita come un sistema complesso di relazioni sostenuto da, e governato attraverso, le diverse forme di comunicazione; lo scambio comunicativo e la comunicazione interpersonale acquisiscono una rilevanza strategica, in quanto le forme più evolute di organizzazione non possono funzionare al meglio senza un corretto ed efficace impiego di strumenti e iniziative di comunicazione.

Partendo dai precedenti presupposti, si può affermare che la comunicazione è funzionale all'organizzazione e questa, a sua volta, è determinata da comportamento e competenze, ossia, da «saper essere» e «saper fare», relazione e contenuto. Se è vero che la comunicazione organizzativa rappresenta il sistema di senso dell'organizzazione, cioè la «chiave di lettura» attraverso cui quest'ultima legge il contesto in cui è inserita e se stessa, ovvero le proprie tipicità, è anche vero che l'organizzazione stessa determina le proprie dinamiche/strategie comunicative interne ed esterne all'ente/azienda. Dunque, variabili comunicative e variabili organizzative si intersecano vicendevolmente, determinando diverse tipologie di organizzazione che vengono misurate secondo parametri relazionali e parametri strutturali. Queste tipologie rispecchiano e, contemporaneamente, determinano i processi comunicativi che al loro interno si sviluppano, vale a dire, la comunicazione organizzativa.

Oggi le organizzazioni, di ogni tipo e scopo, si trovano all'interno di un sistema economico e di un ambiente culturale in continua evoluzione all'interno dei quali ciascuna azienda è tenuta ad adeguarsi al flusso continuo dei cambiamenti. In effetti, il nuovo assetto dei rapporti economici e culturali, caratterizzato dal mutevole quadro degli attori, provenienti da contesti normativi differenti, impone di necessità l'elaborazione di schemi negoziali atipici, proprio per l'impossibilità di inquadrarli in ordinamenti giuridici nazionali.

Il nuovo contesto globale e lo sviluppo dei sistemi organizzativi

Le società contemporanee si caratterizzano per la tendenza alla globalizzazione dei processi politici, economici, sociali. Questi processi contribuiscono in modo rilevante alla ridefinizione del ruolo delle singole comunità nazionali. In particolare, sono mutati gli ambiti decisionali: da una parte, le istituzioni internazionali e sovranazionali hanno ampliato i loro poteri, anche normativi, riducendo le potestà degli Stati; dall'altra, gli spazi discrezionali interni sono comunque sempre più condizionati dall'ambiente globale. Ciascun paese deve ora ripensare il proprio ruolo e il contributo che può e deve offrire alla comunità mondiale.

I processi descritti si svolgono all'interno di un ambiente e di condizioni che impongono scelte di sviluppo compatibile con le risorse disponibili. Inoltre, il futuro non può più essere costruito su politiche che lascino a carico delle nuove generazioni l'onere del funzionamento e della razionalizzazione degli interventi. Esso deve essere pensato nella doverosa prospettiva di iniziative a carattere prevalentemente strutturale, finalizzate alla costruzione di una sorta di super «villaggio globale», in grado di ricomporre gradualmente le fratture fra le diverse aree del pianeta. In questo contesto, le nuove tecnologie ICT possono rappresentare uno strumento straordinario per ridurre i divari all'interno delle diverse zone del pianeta: in concreto, il rischio è che la necessità di grandi investimenti (materiali e immateriali) aumenti le differenze fra ed entro le aree. La comunità internazionale deve

ridefinire le proprie politiche attraverso interventi diretti a privilegiare lo sviluppo delle infrastrutture e l'alfabetizzazione generalizzata.

In questo scenario è possibile che i membri di una organizzazione continuino a perseguire gli obiettivi e le finalità ancorati ad equilibri ormai superati? Inoltre, qual è il ruolo che deve svolgere il management? Quello di promuovere i cambiamenti necessari e promuovere gli «aggiustamenti» di comunicazione organizzativa ai propri dipendenti?

Da tale considerazione deriva che l'efficacia di una organizzazione è nella capacità di farsi socialmente accettare e approvare dal «villaggio globale». La produzione di valore (sia esso cognitivo, produttivo, sociale, culturale) è il termine con cui oggi si misura sempre più l'accettazione di un qualsiasi sistema, organizzazione, comunità, singolo che interagisce nello spazio globale. La differenza con il passato è la dimensione dell'accettazione, prima solamente locale o al massimo nazionale, oggi sempre più globale dei cambiamenti.

Da qui si sviluppa una visione dei sistemi organizzativi legata ad un ambiente globale di cui interpreta di volta in volta un *nodo di attivazione*. La teoria prima di Weick (Weick 1993) ripresa successivamente da Pfeffer e Salancik (Bonazzi, 1984) dell'*enacted environment (ambiente attivato)* va quindi reinterpretata alla luce del concetto di rete globale/locale.

Dal singolo ambiente attivato dall'organizzazione si passa ad una pluralità di ambienti di rete, interconnessi e attivati, in funzione dell'azione cogenerativa del valore espresso dal sistema. La pluralità dei sistemi ha inoltre modificato il concetto stesso di ambiente e quindi di spazio: da una concezione come semplice supporto delle attività ad una concezione dello spazio come territorio. Mentre nelle dinamiche del paradigma fordista il territorio è considerato solamente come un supporto astratto e passivo in cui si localizzano attività e funzioni economiche, attualmente esso è visto come entità complessa e multidimensionale.

Questa visione condivide quella dell'organizzazione e di ciò che avviene all'interno di essa, (precedentemente espressa) e deriva in buona parte anche dalle esperienze maturate nelle piccole e medie imprese, dove i cambiamenti, una volta avviati, sono totali.

Molti di questi cambiamenti non si possono attribuire soltanto al management, ma anche a una nuova modalità di comunicazione che cerca di coniugare le dinamiche adottate nel passato con quelle nuove che devono essere proiettate nel futuro.

Il ruolo del comunicatore, il *leader*, è quello di creare un ambiente all'interno del quale tutti gli individui possono comunicarsi le sfide, confrontare i propri problemi, portando anche a una riduzione dello stress, e soprattutto quello di essere cosciente che in tutta questa instabilità egli, tramite i suoi messaggi verbali e non verbali, deve trasmettere stabilità e fiducia nel futuro.

Possiamo distinguere qui due interventi di primaria importanza da parte del management:

- quello di far sì che gli attori si ascoltino e imparino l'uno dall'altro e che discutano per la soluzione dei problemi;

- Quello di stimolare l'offerta di nuove idee dai diversi livelli. Per realizzare ciò si deve intraprendere una campagna di comunicazione tramite discorsi e azioni simboliche per fare acquisire fiducia ai membri del gruppo.

In questo modo, la struttura sociale di una organizzazione con l'insieme di connessioni e individualità fa sì che le conoscenze siano espresse o «silenti». Generalmente le conoscenze espresse sono quelle codificate e pronte ad essere comunicate. Mentre quelle «silenti» non sono manifestate in forma verbale e normalmente si presentano come interpretazioni e azioni. Le azioni che manifestano le conoscenze degli attori determinano un limite alla capacità delle conoscenze «silenti» di essere rappresentate in forma espressa (Habermas, 1981).

In poche parole, questo significa creare il clima affinché si determini un gioco di esternalizzazioni che porterà alla convergenza simbolica (Mead, 1934).

Come si può dunque portare a termine con successo questo processo?

In un processo di comunicazione le persone interagiscono quando i termini usati vengono compresi, altrimenti non ci sarebbe un'intesa reale, cosa che si dimostra tramite l'agire, sulla direzione del quale il management è direttamente interessato e responsabile.

La gestione della conoscenza, il cui risultato influisce direttamente sul miglioramento della performance organizzativa, è influenzata maggiormente dalla comunicazione e testimoniato dalla azione che ne deriva.

Quando le novità e i cambiamenti in atto non vengono comunicati ai membri appartenenti all'organizzazione, e a questi ultimi non viene data la possibilità di esprimere le proprie opinioni, il management non sarà in grado di «riorientare» la propria organizzazione verso le nuove «mission» presenti nel mercato.

Mediante queste osservazioni possiamo dedurre che la maggior parte delle organizzazioni, in particolare le aziende, soffrono proprio della mancanza di una buona comunicazione verticale, ovvero i membri ai livelli più bassi riconoscono come «alter» i propri superiori.

Questo non solo perché non trovano in essi cose «in communis», perché si aspettano di avere conferme dall'alto che svolgano il ruolo di «alter» per il management. In questo caso diventa importante costruire relazioni sociali che contribuiscano al raggiungimento dello sviluppo dell'organizzazione e della soddisfazione dei bisogni dei propri membri.

Si tratta, dunque, di un processo di continuità in collegamento con diverse strategie in grado di assicurare la sopravvivenza di un'azienda inserita in un sistema sociale in continua evoluzione, un processo mediante il quale le finalità, l'orientamento e l'insieme delle motivazioni dei singoli membri siano integrate per «interpretare» la nuova situazione.

In questo modo è possibile comprendere in che maniera si possono determinare i nuovi ruoli all'interno del sistema organizzativo, per il raggiungimento degli obiettivi. Tutto ciò è possibile solo attraverso un'attenta strategia di comunicazione orientata principalmente verso la creazione di una nuova «situazione sociale» che a sua volta richiede nuove forme di comunicazione interna.

Dunque qual è la strategia di comunicazione che il management deve adottare per contribuire al miglioramento del nuovo orientamento dell'organizzazione? Inoltre dobbiamo chiederci: in che modo bisogna orientare i processi comunicativi per assicurare l'esistenza dell'organizzazione e far sì che il sistema svolga il proprio ruolo?

L'intervento del management nelle situazioni comunicative e il loro impatto sulla performance dell'organizzazione

La comunicazione all'interno delle organizzazioni è uno strumento strategico che delinea le funzioni per una buona gestione dei flussi informativi, in un'ottica sia di consolidamento e condivisione del *knowhow* interno, sia di creazione del senso di identità e appartenenza.

Gli obiettivi principali per una buona comunicazione interna che il management deve essere in grado di raggiungere sono:

- motivare i dipendenti e rafforzare il loro senso di appartenenza all'ente/organizzazione;
- favorire e facilitare gli scambi di informazioni tra i vari settori e uffici dell'ente, migliorandone anche la collaborazione;
- definire e rafforzare l'identità dell'ente verso il suo personale interno, riaffermandone i valori guida, la cultura e l'immagine;
- condividere *mission* e obiettivi, soprattutto in momenti di cambiamento o ridefinizione delle strutture organizzative;
- promuovere e tutelare un buon clima organizzativo.

L'organizzazione viene così interpretata come un sistema che deriva dall'interazione tra i singoli partecipanti che, in essa, prendono decisioni coordinate e cooperative e risolvono problemi sulla base di informazioni e di rappresentazioni dell'ambiente esterno.

Il processo di decisione, inoltre, comporta sempre la necessità di possedere o acquisire le informazioni necessarie per decidere. Ognuna di queste informazioni viene percepita, elaborata e utilizzata dal management sulla base delle conoscenze che già possiede.

Le teorie organizzative che, negli studi sulle decisioni, hanno maggiormente interiorizzato i principi del cognitivismo, considerano l'organizzazione come «un sistema di comportamenti sociali interrelati di un certo numero di persone» denominate «partecipanti all'organizzazione». In particolare, secondo Simon, che è considerato il capostipite della «scuola» degli studi organizzativi basati sui processi decisionali, «la questione centrale della teoria amministrativa sta nel limite tra gli aspetti razionali e non razionali del comportamento sociale umano». Egli, infatti, definisce il principio di razionalità limitata dicendo che: «la capacità della mente umana di formulare e risolvere problemi complessi è molto piccola in confronto alla portata di problemi la cui soluzione richiederebbe comportamenti oggettivamente razionali nel mondo reale» (Simon, 1958).

Il concetto di razionalità limitata caratterizza l'attività cognitiva dei singoli decisori e, di riflesso, dei gruppi operanti nell'organizzazione. Simon, infatti, non ipotizza che ci sia scarsità di informazioni; al contrario, riconosce che i *decision makers* operano in contesti di abbondanza di informazioni e che il problema della disponibilità di informazioni deriva dalla incapacità umana di considerarne un numero elevato contemporaneamente. Tali limiti cognitivi (ma anche etici, culturali, emotivi, sociali,...) si esprimono di fatto nell'incertezza e nella ambiguità dei criteri cui attenersi nel prendere decisioni. In queste condizioni, si può ritenere che i decisori ricerchino esiti soddisfacenti rispetto a determinati livelli di aspirazioni (obiettivi) piuttosto che l'ottimizzazione assoluta dei risultati conseguibili.

Secondo l'approccio cognitivista, il momento centrale delle decisioni è costituito dalla percezione degli stimoli ambientali e dalla loro trasformazione in informazioni utili per decidere e per agire. Ogni management ha la necessità di attribuire un significato alle percezioni al fine di costruire rappresentazioni della realtà che siano il più possibile rispondenti al vero. Come è stato anticipato, questo deriva dall'assunto di base che esista un mondo oggettivo esterno al soggetto decisore che questi ha la necessità di conoscere per sopravvivere.

Anche secondo l'approccio fenomenologico, la realtà può essere compresa dall'uomo attraverso la percezione, l'interpretazione e l'attribuzione di significato. Ma la sua impostazione si differenzia notevolmente dall'impostazione cognitivista per l'idea che la realtà oggettiva, in quanto tale, non esiste. Dipendendo dall'individuo, essa acquista solo il significato che gli individui le attribuiscono, perdendo così il connotato di oggettività.

Le più recenti evoluzioni dell'approccio cognitivo sembrano far intravedere un avvicinamento con questa impostazione del filone fenomenologico: si pensi all'interesse per il contenuto simbolico delle informazioni, al riconoscimento del ruolo del linguaggio per veicolare, elaborare e creare significati all'idea di costruzione sociale del significato attraverso i miti, i simboli, le storie e i rituali, ma soprattutto alla tesi che «i significati elaborati nei processi decisionali hanno un'importanza che va oltre la realtà di prendere decisioni».

Conclusioni

Con questo lavoro si è cercato di individuare il percorso logico che collega l'analisi dei processi decisionali e, in un certo senso, della razionalità limitata con l'analisi dei processi di comunicazione all'interno delle organizzazioni.

La chiave di lettura di questo percorso è da ricercarsi nella centralità del soggetto nei processi di organizzazione, anche se oggi è ancora aperto il dibattito sulla equivalenza dei processi decisionali individuali e di quelli organizzativi.

Lungo questo percorso il concetto di razionalità limitata umana si sposta dal processo cognitivo a quello di costruzione del significato; infatti,

rendere soggettiva la realtà vuol dire attivare soggettivamente l'ambiente che a sua volta retroagisce sull'uomo. Qui la razionalità limitata dell'uomo si annida nel valore ambivalente dell'ambiente, inteso sia come il risultato del processo di attivazione, sia come l'insieme dei vincoli che il soggetto percepisce esterni a lui e condizionano e limitano la sua «attività». Inoltre è importante sottolineare che l'ambiente globale all'interno del quale si svolgono delle operazioni, è caratterizzato da una dinamica di cambiamento veloce e continua. Le organizzazioni, che sono il motore di questo ambiente, riflettono questo cambiamento tramite una necessità continua ad apprendere e re-interpretare gli stimoli interni ed esterni.

Tale cambiamento si può affrontare solo ampliando la base della conoscenza dell'organizzazione, facendo sì che i membri imparino l'uno dall'altro e usino l'esperienza e la conoscenza per ritrovare i nuovi ruoli.

Quello che è la responsabilità di un manager è la gestione delle conoscenze e la trasformazione dell'organizzazione in un una *learning organization*.

Il tutto, dunque, non è nient'altro che comunicazione. L'allargamento dell'arena comunicativa e dell'uso del feed-back come strategia comunicativa costituisce una delle decisioni migliori del management per gestire il processo più importante per l'esistenza dell'organizzazione stessa. Con l'ottimale gestione del processo comunicativo, così come descritto in precedenza, si ha la possibilità di creare un nuovo clima, dimostrando che tramite una buona comunicazione si ottiene un'organizzazione adattiva e capace di valorizzare i ruoli dei singoli membri, arricchendo le possibili soluzioni, facendo crescere la flessibilità stessa e le performance finali. E il tutto tramite la comunicazione.

Bibliografia

- WEICK KARL, 1993, *Organizzare - La psicologia sociale dei processi Organizzativi*, ISEDI
- HABERMAS JURGEN, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.II Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- MEAD GEORGE HERBERT, 1934, *Mind, Self and Society*, Chicago.
- WITTGENSTEIN L, 1969, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt am Main.
- HEIFETZ, RONALD A.; LAURIE, DONALD L. (Dec 2001). *The Work of Leadership*. Harvard Business Review, Vol. 79 Issue 11, p.131, 10 p.
- LYNN, JACQUELYN. (Nov/Dec 2001). *Managing Meetings*. Commercial Law Bulletin, Vol. 16 Issue 6, p.12, 2 p.
- CHAPMAN, DAVID. (Sep 2001). *Managers must walk their talk*. Management, Vol. 48 Issue 8, p.56, 2 p.
- LUKASZEWSKI, JAMES E. (Jun/Jul 2001). *How to develop the mind of a strategist*. Communication World, Vol. 18 Issue 4, p.26, 3 p.
- ZARCONI, TERESA. (May 2001). *Effective management: a measurement of employee performance*. Caribbean Business, Vol. 29 Issue 20, p.31, 2 p.
- ECKHARDT, BOB. (May2001). *Management makes the results*. Concrete Products, Vol. 104 Issue 5, p.34, 2 p.
- DETIENNE, KRISTEN BELL; JACKSON, LISA ANN. (2001). *Knowledge management:*

- understanding theory and developing strategy*. Competitiveness Review, Vol. 11 Issue 1, p. 1, 11 p.
- GREINER, LYNN. (Jun 2000). *Becoming proactive*. Computer Dealer News, Vol. 16 Issue 20, p. 34.
- DUNFORD, RICHARD. (2000). *Key challenges in the search for the effective management of knowledge in management consulting firms*. Academy of Management Proceedings, p. 1, 6 p.
- SAVAGE, ANDREA. (2000). *Skills for effective management of nonprofit organizations*. Administration in Social Work, Vol. 24 Issue 2, p. 107, 3 p.
- DIXON, LISA A.; Colton, Jonathan S. (Jun 2000). *A process management strategy for re-design: an Anchoring Adjustment approach*. Journal of Engineering Design, Vol. 11 Issue 2, p. 159, 15 p.
- BEER, MICHAEL; EISENSTAT, RUSSELL A. (Summer 2000). *The Silent Killers of Strategy Implementation and Learning*. Sloan Management Review, Vol. 41 Issue 4, p. 29, 12 p.
- TARA, JASMINE. (2000). *Toward a theoretical framework of intercultural accounting and account valuation*. International Journal of Organizational Analysis, Vol. 8 Issue 2, p. 155, 24 p.
- NARASIMHA, SUBBA. (2000). *Organizational Knowledge, Human Resource Management, and Sustained Competitive Advantage: Toward a Framework*. Competitiveness Review, Vol. 10 Issue 1, p. 123, 13 p.
- BLUMENTRITT, ROLF; JOHNSTON, RON. (Sep 1999). *Towards a Strategy for Knowledge Management*. Technology Analysis & Strategic Management, Vol. 11 Issue 3, p. 287, 14 p.
- BOWERS, WESS. (Jul/Aug 1999). *Management*. Business Credit, Vol. 101 Issue 7, p. 18, 2 p.
- WAGNER, GERALD. (May 1999). *The hierarchy of controls: An alternative to behavior-based safety*. Occupational Hazards, Vol. 61 Issue 5, p. 95, 3 p.
- REINSCH, N. LAMAR; SHELBY, ANNETTE N. (Dec 1997). *What communication abilities do practitioners need? Evidence from MBA students*. Business Communication Quarterly, Vol. 60 Issue 4, p. 7, 23 p.
- DAWN DOBNI; WILF ZERBE; J.R. BRENT RITCHIE. (1997). *Enhancing service personnel effectiveness through the use of behavioral repertoires*: Journal of Services Marketing, Vol. 11 Issue 6, p. 427, 19 p.
- SIMON, H.A. 1958 - *Il comportamento amministrativo*, Il Mulino.

I difficili percorsi delle memorie condivise: il caso del disastro del Vajont

di
CLAUDIA CAPELLI

1. Introduzione

La riflessione sulla memoria ha conosciuto uno sviluppo straordinario all'interno delle scienze sociali lungo il secolo appena trascorso. A partire dai lavori pionieristici di Maurice Halbwachs [Halbwachs 2001], si è cominciato a indagare la natura collettiva e relazionale delle dinamiche mnemoniche, arrivando a concepire il passato come un campo di aspre battaglie interpretative che viene costantemente ricostruito e rimesso in discussione sulla base delle necessità del presente. La memoria non è più vista come un semplice «deposito» di ricordi, ma come un insieme di rappresentazioni sociali del passato che sono sempre rinnovate in funzione del complesso equilibrio tra ricordo e oblio. Inoltre, da questi studi è emersa la stretta connessione esistente tra la memoria e l'identità del collettivo al quale essa si riferisce. La costruzione del proprio passato, in questa prospettiva, si presenta quindi come un processo indispensabile al senso di continuità di un gruppo e alla sua volontà di durata nel tempo.

Proprio il binomio continuità/discontinuità si trova al centro del dibattito sulla memoria, in ragione del suo strettissimo legame con la più ampia riflessione sulla modernità. Uno dei tratti determinanti del mondo moderno è appunto il suo movimento — e dunque mutamento — incessante, che sgretola tradizioni apparentemente consolidate e genera costantemente discontinuità. Lo studio sociale della memoria diventa quindi uno strumento fondamentale per rendere conto delle frequenti rotture tra passato e presente, di cui la velocità della trasformazione minaccia di cancellare le tracce. In particolare, per evitare questo pericolo, proprio la ricerca empirica che si concentri su eventi creatori di discontinuità in una cornice teorica specifica può costituire un contributo decisivo all'analisi delle modalità sociali che producono l'oblio. D'altronde, mentre la ricerca sul ricordo individuale e collettivo dispone già di un importante apparato di categorie analitiche, la riflessione sulle dinamiche della dimenticanza appare oggi ancora poco approfondita [Tota 2005].

Una tipologia di eventi che risulta essere particolarmente interessante da questo punto di vista è quella delle catastrofi. Come sostiene Alessandro Cavalli, le calamità «costituiscono una sorta di «laboratorio naturale» per lo studio della discontinuità», poiché più di qualsiasi altro evento «rappresentano un'interruzione drastica e radicale delle funzioni sociali alle quali la gente accudisce tutti i giorni» [Cavalli 2005, p. 196]. Ciò che diviene rilevante in questo contesto di analisi non sono solo gli effetti immediati e tragici dei disastri, ma soprattutto quelli di lungo termine. L'obiettivo è quindi quello di comprendere in che modo si realizzi la ricostruzione della continuità all'interno dei gruppi che sono stati vittime di eventi catastrofici. All'interno di questo processo, la memoria, in ragione del suo carattere identitario, riveste un ruolo fondamentale. E infatti nella riappropriazione del presente attraverso il ricordo del passato e l'elaborazione collettiva della propria esperienza traumatica [Jedlowski 2002], che comunità ed individui possono recuperare un'identità nuovamente solida e coerente, che ristabilisca così il legame spezzato tra passato, presente e futuro.

Mi soffermerò qui su un'analisi di caso che si colloca proprio all'interno di questa cornice. L'evento analizzato sarà il disastro del Vajont, che la sera del 9 ottobre 1963 causò 1910 vittime in alcuni piccoli comuni situati tra le montagne venete e friulane. Gli effetti di questa catastrofe hanno influito pesantemente sul ritardo della formazione di una «memoria collettiva» tra i superstiti. Alcune caratteristiche specifiche di questa vicenda hanno infatti impedito una ripresa della continuità basata sull'elaborazione collettiva del trauma e sulla sua traduzione in una narrazione condivisa e comunicabile. Inoltre, verrà analizzata anche la dimensione pubblica dell'oblio del disastro del Vajont, che ha interessato non solo le zone direttamente coinvolte, ma anche l'intera nazione. Gli strumenti utilizzati sono quelli propri di una ricerca di tipo qualitativo; i dati sono stati raccolti tra il 2003 e il 2005 mediante le tecniche dell'osservazione partecipante — in particolare durante le cerimonie commemorative in occasione degli anniversari —, dell'intervista in profondità — a 31 tra superstiti e testimoni del disastro — e dell'analisi documentaria.

2. Il silenzio dei superstiti

Uno degli aspetti più interessanti del caso del Vajont sono i due diversi livelli su cui si è articolato negli anni l'oblio che ha coperto la vicenda. In primo luogo vi è l'evidente amnesia che ha colpito l'intera nazione, di cui ci occuperemo in seguito, ma ancora più peculiare è stata la prolungata assenza nelle stesse zone disastrose di iniziative volte a riportare l'evento all'attenzione pubblica. In questo secondo contesto non è appropriato parlare di vero e proprio oblio, ma piuttosto di un doloroso silenzio mantenuto a lungo dai superstiti, silenzio che ha tra l'altro causato il blocco di ogni processo di elaborazione collettiva del trauma provocato dal disastro.

«Guardi, io mi sono fatto una frase: «che cos'è la memoria». Ci sono due modi di concepire la memoria: una è quella di chi non vuole dimenticare, e

una è quella di chi non dimentica. La mia è quella come di altri superstite, che è quella di chi non dimentica. (...) Ora, quella è la memoria come noi tenevamo e a cui teniamo, non il fatto di voler non farla dimenticare agli altri perché imparino» [Intervista ad un superstite longaronese. Belluno, 25/09/04]

Le parole di questo superstite veneto sono state pronunciate come critica alle più recenti manifestazioni commemorative del disastro. La rabbia che affiora da questa dichiarazione rivela in modo drammatico la distanza ancora percepita come incolmabile tra i depositari della memoria del Vajont e coloro che potrebbero esserne i potenziali destinatari. L'elemento che nella testimonianza colpisce in particolare modo è appunto la negazione del valore della *trasmissione* della memoria, e di conseguenza di quel carattere di progettualità rivolta al futuro da cui la memoria collettiva non può prescindere [Yerushalmi 1990; Rampazi 2001]. Inoltre, ancora più inaspettato è il riferimento ad una precisa *volontà* di trattenere i ricordi in forma «muta», priva di una destinazione pubblica, che pare emergere da questo breve estratto. Anche se la radicalità di tale scelta non sempre è affermata esplicitamente dai superstite, molti di loro riconoscono tuttavia di avere ancora molte difficoltà a trasporre la propria esperienza in racconto.

Ciò è valso finora soprattutto per gli abitanti di Longarone, il comune più colpito dal disastro in termini di vittime (1450 sulle 1910 complessive), ma anche di danni materiali (solo nel capoluogo l'ondata spazzò via 361 abitazioni su 372). Con l'avvio della ricostruzione, la fisionomia del comune veneto fu profondamente trasformata, sia dal punto di vista urbanistico che da quello della popolazione residente. Alla riedificazione della zona si affiancò infatti una consistente opera di ripopolamento della stessa, in seguito alla quale famiglie e lavoratori di tutta Italia si riversarono nell'area del longaronese, attirati dalle agevolazioni fiscali e dalla creazione di centinaia di nuovi posti di lavoro. Questa operazione rappresentò un ulteriore trauma per la popolazione superstite, che nell'arco di pochi anni si ritrovò a rappresentare una esigua minoranza sul totale dei residenti.

Numerose testimonianze rivelano il giudizio per lo più negativo dei superstite sul comportamento dei «nuovi» longaronesi, dimostrando come non si sia mai potuto creare un canale di comunicazione e di confronto tra i due gruppi, soprattutto riguardo al passato traumatico del paese. La ragione principale di questa distanza apparentemente irrecuperabile risiede proprio nel diverso valore che viene attribuito a questo luogo dai due gruppi, ed in particolare alla sua storia tragica. Ciò accade in virtù di una memoria specifica, di cui solo i superstite sono depositari e che non è mai stata trasmessa ai nuovi arrivati. Inoltre, spesso gli intervistati affiancano a questo mancato «incontro» quello che si è in parte verificato anche a un altro livello: quello intergenerazionale. La trasmissione della memoria è dunque fallita due volte, e questa mancanza ha causato un ripiegamento dei superstite sul lutto privato e su forme commemorative che, per i primi vent'anni, non sono uscite dai confini delle comunità colpite dalla catastrofe. La vicenda del Vajont è così rimasta nascosta dietro una cortina di silenzio creata in prima istanza proprio da coloro che ne avevano fatto esperienza diretta.

Tuttavia, ricercando alla radice le cause di un «mutismo» apparentemente auto-imposto, questo può essere interpretato proprio come una conseguenza della discontinuità creata dal disastro. Come aveva già osservato Halbwachs [Halbwachs 2001], la condivisione di eventi e valori considerati memorabili all'interno di un gruppo viene realizzata anche sulla base dell'esistenza di legami affettivi ed emotivi che individuano i suoi membri. In seguito ad un evento dalla forza distruttiva come il disastro del Vajont, questi legami sono scomparsi del tutto o si sono allentati in maniera irreversibile. Infatti, una delle conseguenze più gravi del disastro è stata la disgregazione di intere comunità locali, che coincidevano con gruppi territoriali dalla forte coesione interna [Tessarini in Vendramini 1993a]. Kai Erikson [Erikson 1976] ha definito questo tipo di trauma *loss of communality*, che potremmo tradurre approssimativamente con «perdita di comunità». Tale definizione è applicabile proprio a quei casi limite in cui, a seguito di un evento catastrofico, i superstiti sono un numero così ristretto rispetto alla popolazione originaria, che la perdita più grave per loro è rappresentata proprio dalla rete di relazioni affettive e di natura identitaria che manteneva unito il gruppo territoriale in cui essi si riconoscevano.

A causa del disastro è dunque venuta meno quella dimensione di collettività che risulta indispensabile alla formazione di una rappresentazione condivisa del passato. Il ricordo è così rimasto intrappolato nella memoria dei singoli — in forma muta, come si è detto — senza trovare una rete di pratiche sociali preesistente in cui inserirsi per essere collettivamente interpretato e quindi comunicato attraverso una narrativa coerente. Inoltre, con un processo circolare, proprio questo blocco della trasmissione ha a sua volta rappresentato un ostacolo per la creazione di una nuova identità che si costituisce proprio in funzione di una memoria condivisa, impedendo così un rapido ristabilimento della continuità. Ma non solo questo tipo di dinamiche ha pesato sulla capacità dei superstiti di comunicare la propria esperienza. È necessario infatti considerare il disastro anche in una cornice più ampia, che includa le reali proporzioni della vicenda e la sua importanza a livello storico e dunque nazionale.

3. Politiche dell'oblio: il Vajont come memoria negativa

La diga del Vajont diventa, verso la fine degli anni '50, più nota con il nome di *Grande Vajont*. Si tratta di un'opera immensa, la più alta diga a doppio arco del pianeta, che con il suo gigantismo rispecchia fedelmente la nuova spinta propulsiva dell'economia italiana portata dal periodo del boom. I lavori di costruzione dell'enorme bacino di raccolta idrica attraversano anni di importanti trasformazioni nel panorama industriale e politico italiano. Ad esempio, nel 1962 si assiste alla nascita dell'ENEL, l'ente pubblico che assorbe, tra le altre, l'azienda responsabile del progetto del Vajont, la potente Società Adriatica di Elettricità (SADE).

Dunque, al momento della frana del monte Toc, che crollando nel bacino ancora pieno causa la tracimazione delle acque, lo Stato non è più

solo controllore dell'impianto, ma suo proprietario e diretto responsabile. Così, fin dai primi momenti, il disastro del Vajont assume un profondo carattere di negatività agli occhi di tutta la società nazionale italiana, assimilabile ad una grave sconfitta dei valori e delle forze che in quel momento parevano sostenerla. In questo contesto, l'individuazione dei responsabili diventa quindi un problema particolarmente difficile da affrontare, soprattutto in sede processuale, in cui lo Stato si presenta allo stesso tempo come parte lesa, accusato e giudice. La chiusura del procedimento, avvenuta nel 1971, è priva di conclusioni clamorose: si ottiene il riconoscimento della prevedibilità della frana, ma vengono condannati solo due degli imputati, con pene relativamente miti. Le autorità pubbliche ne escono di fatto assolte.

Questa assoluzione non proviene però solo dalle aule giudiziarie. Nei giorni immediatamente successivi al disastro comincia a diffondersi sui principali organi di stampa nazionali una particolare interpretazione degli eventi, che definisce la frana come una pura disgrazia, una catastrofe naturale e imprevedibile. A dare voce alla tesi della sciagura sono, tra gli altri, alcune delle firme più note del giornalismo italiano. Giorgio Bocca scrive su *Il Giorno*, «Cinque paesi, migliaia di persone, ieri c'erano, oggi sono terra e nessuno ha colpa, nessuno poteva prevedere, nessuno può riparare» [per tutti gli estratti da quotidiani cfr. Reberschak 2003], mentre Dino Buzzati commenta l'accaduto con un articolo sul *Corriere della Sera* dal titolo «Natura crudele». L'identificazione delle cause del disastro in moti naturali scientificamente imprevedibili, però, non rappresenta in questo caso solo un serio errore di valutazione e segnale di disinformazione più o meno voluta — dal momento che il pericolo rappresentato dal bacino e dalla diga era già stato più volte denunciato dalla gente del posto e dal quotidiano *L'Unità*. L'aspetto più grave di questa affermazione è che con essa si apre in effetti la strada alla deresponsabilizzazione dei proprietari dell'impianto, tra cui, come abbiamo visto, l'Ente Nazionale Energia Elettrica.

A questo si aggiunge uno scontro di natura politica. Chi avanza dubbi sulle cause del disastro e preme perché vengano individuati i responsabili sono soprattutto i giornalisti dell'Unità o vicini al PCI, prima tra tutti Tina Merlin, l'unica ad occuparsi della vicenda prima del 1963. Chi sostiene invece la tesi della fatalità, tende allo stesso tempo ad accusare i comunisti di strumentalizzare la tragedia. *Il Corriere della Sera*, ad esempio, denuncia l'opportunismo del Partito Comunista, colpevole di scagliarsi indiscriminatamente «contro la società nazionale, una società d'assassini, contro tutto e contro tutti». L'aspetto più interessante del dibattito che infuria sulla stampa è proprio questa identificazione dello Stato con l'intera «società nazionale». Si sostiene che la rabbia e le accuse rischiano di coinvolgere non solo i proprietari e i costruttori del bacino, ma «il sistema, questa nostra democrazia», come viene sottolineato negli stessi giorni dal quotidiano veneto *Il Gazzettino*. Ogni accusa è identificata come una pericolosa forma di delegittimazione dello Stato e quindi respinta in quanto potenziale minaccia alla coesione nazionale e sociale.

Ma l'importanza reale di questo passaggio si comprende appieno solo

considerando i suoi effetti di lungo periodo sul processo di costituzione di una memoria — o meglio di un oblio — nazionale dell'evento. Infatti, se la memoria è anche strumento di coscienza civile nel presente, tale coscienza non può esistere senza che sia preceduta dal riconoscimento delle proprie responsabilità nel passato. Nel caso del Vajont, tale separazione tra ricordo e responsabilità, stabilita nei giorni successivi al disastro, è rimasta inalterata per più di trent'anni.

Inoltre, è opportuno sottolineare ancora una volta il carattere «negativo» dell'evento. Si può infatti ipotizzare che l'inclusione della intera società italiana all'interno del dibattito post-disastro come soggetto attivo e addirittura come potenziale imputato, abbia avuto un'influenza determinante su quella che Namer chiama *corrente di memoria sociale* [Rampazi 2001]. Si tratta di un concetto molto utile in questo contesto, che sta ad indicare una sorta di «serbatoio» di memoria, sedimentata a livello culturale, il cui agente di trasmissione non è rappresentato da un gruppo ben definito, ma piuttosto dai mezzi di comunicazione. All'interno di questa cornice la memoria del Vajont si presenta appunto come parte della *memoria negativa*, cioè di quell'insieme di tracce dei ricordi più scomodi — quelli di sconfitte civili e militari, umiliazioni, azioni ingiustificabili — che rimangono inattualizzati poiché non funzionali o potenzialmente destabilizzanti per l'identità dei gruppi dominanti.

L'assoluzione delle istituzioni statali, accompagnata allo scontro politico nato all'indomani del disastro, ebbe effetti di due diverse portate. In primo luogo, come abbiamo visto, sulla memoria nazionale dell'evento, e, allo stesso tempo, sulla stessa comunità superstita. I pochi sopravvissuti si ritrovarono vittime di una catastrofe dalle cause dubbie, su cui pesò successivamente anche la chiusura del processo. Di fronte all'ambiguità di questa conclusione, essi si ritirarono nel lutto privato e nella ristretta commemorazione delle vittime, piuttosto che associarsi per ottenere giustizia.

4. Imprenditori e testimoni: il recupero della memoria del Vajont

Solo nel 1983 vedranno finalmente la luce i primi tentativi di ampliare la riflessione sul Vajont e di riportarla all'attenzione nazionale, nonché di inserirla in una prospettiva storica da cui fino a quel momento era stata esclusa. In coincidenza con il ventennale, infatti, appaiono insieme due pubblicazioni che risulteranno essere molto influenti per chiunque si troverà ad occuparsi del disastro negli anni successivi. La prima e, ad oggi più nota, è il libro di Tina Merlin *Sulla pelle viva: come si costruisce una catastrofe* [Merlin 1997], un reportage completo sui soprusi subiti prima e dopo il disastro dal comune friulano di Erto e Casso. La seconda, invece, è una raccolta di articoli dal titolo *Il Grande Vajont* [Reberschak 2003], curata dallo storico Maurizio Reberschak, il cui obiettivo è quello di illustrare il caso del disastro da angolazioni diverse: storica, legale, sociologica, giornalistica.

Queste due opere, per il resto di natura molto diversa, condividono il desiderio di ripresentare il disastro al pubblico attraverso una nuova definizione, che lo liberi da quella fuorviante di «catastrofe naturale». Si sotto-

linea la necessità di salvare questo evento tragico dall'oblio, imponendone il passaggio alla Storia e ricordandolo in quanto fonte di conoscenza e coscienza per l'intera società civile italiana. Nonostante la scarsa distribuzione di entrambi i volumi — si pensi alle difficoltà e ai rifiuti incontrati da Tina Merlin per pubblicare il proprio libro — è chiara in questi sforzi la volontà di riscoprire e ridare voce alla storia del Vajont, che rende gli autori le prime figure di *imprenditori della memoria* [Grande 2001] del disastro.

Siamo quindi entrati in una nuova fase della costituzione della memoria del Vajont, segnata anche da alcune importanti visite istituzionali ai luoghi del disastro, come quella del Presidente della Repubblica Sandro Pertini. È un momento di recupero, permesso anche dalle condizioni di ritrovata stabilità dell'area, a cui si può attribuire il valore di anamnesi, «la reminescenza di ciò che era stato dimenticato» [Yerushalmi 1990]. Giunti quindi a questo punto di svolta, manca però ancora un elemento importante alla riattivazione completa del ricordo della catastrofe: l'intervento attivo e diretto dei superstiti. Per assistervi si attenderanno ancora dieci anni e l'occasione sarà, ancora una volta, rappresentata da un anniversario, il trentesimo.

La prima iniziativa intrapresa per questa occasione è la raccolta di 75 interviste a superstiti e testimoni del disastro del Vajont [Vendramini 1993b]. L'importanza della scelta di questo nuovo modo di raccontare la tragedia sta proprio nel ruolo inedito che i superstiti sono chiamati ad assumere. Nella cornice di questo primo studio di storia orale sul disastro, i sopravvissuti diventano infatti *testimoni* della propria esperienza, dimostrando così in modo concreto il bisogno, ma anche la possibilità, di fondare una nuova identità collettiva sulla base della memoria condivisa dell'evento. Ciò che viene compiuto dai curatori dell'opera è dunque la ridefinizione sociale di una memoria rimasta per decenni silenziosa e frammentaria, attraverso la creazione di una nuova figura storicamente e socialmente legittimata, quella appunto del testimone. Si tratta quindi di una duplice costruzione: da un lato i ricordi individuali riemergono dal silenzio, poiché viene data ai superstiti la possibilità di riconoscersi in un gruppo; allo stesso tempo, questo processo dà il via alla formazione di una memoria collettiva e, di conseguenza, trasmissibile.

Il processo di elaborazione del trauma ha quindi definitivamente avuto inizio, anche se per il momento si sono fatti imprenditori di questo recupero della memoria attori in qualche modo esterni rispetto a chi ne era stato colpito in prima persona. Bisognerà attendere ancora alcuni anni perché gli stessi superstiti interiorizzino la propria condizione e ne facciano motivo di mobilitazione collettiva. Perché ciò accada sarà necessario che il Vajont venga prima ripresentato e riportato all'attenzione nazionale.

5. L'Orazione Civile di Marco Paolini

Tra i 31 intervistati ai fini di questa ricerca, 11 hanno individuato nel monologo teatrale *Racconto del Vajont* dell'attore veneto Marco Paolini la

causa principale e diretta della rinascita della memoria del disastro. Alcuni dei superstiti, inoltre, ritengono che questa opera abbia avuto effetti estremamente positivi non solo sulla coscienza civile nazionale dell'evento, ma anche sul silenzio che opprimeva la popolazione locale. In effetti, la rappresentazione del testo di Paolini trasmessa in diretta televisiva su rete pubblica nazionale il 9 ottobre 1997 dagli spalti improvvisati a ridosso della diga, è certamente il resoconto più popolare della vicenda del Vajont. La trasmissione ebbe un'influenza tale sulla diffusione del ricordo della catastrofe da rappresentare un vero e proprio evento spartiacque all'interno del percorso di nascita della memoria del disastro.

Tramite il suo *Racconto*, Paolini è diventato testimone di una memoria altrui, ed è stato in grado di trovare i mezzi adatti a risvegliarla tra coloro che ne erano i depositari storici, oltre a diffonderla nuovamente a livello nazionale. È importante ricordare che la versione dei fatti esposta nel monologo è in realtà una trasposizione di quella contenuta nel libro di Tina Merlin, che quindi pone Marco Paolini nel ruolo di *trasmettitore* di memoria. La sua efficacia è stata poi indubbiamente intensificata dalla sua diffusione attraverso il mezzo televisivo, che ha contribuito ad amplificare il processo comunicativo che risiede alla base di qualunque rappresentazione sociale del passato. La vicenda del Vajont trova quindi il suo amplificatore più efficace in mezzi nuovi e dal carattere ibrido — come il teatro in televisione — che la rendono un importante precedente per tutti gli eventi che faticano ad emergere attraverso i canali propri della storiografia tradizionale.

In parte, l'importanza straordinaria che viene attribuita a questo singolo evento dalla stessa comunità superstite provoca un appiattimento del lungo e complesso percorso di recupero della memoria che abbiamo seguito fino ad ora, iniziato almeno quattordici anni prima del 1997. Tuttavia, è necessario prendere atto del fatto che assistere alla diffusione su rete nazionale della storia del Vajont ha rappresentato una vera e propria svolta per i superstiti, e ha fornito loro la legittimazione necessaria e definitiva per intervenire in prima persona come attori nel processo di costituzione di una memoria collettiva del disastro. In pochi anni dal giorno del trentaquattresimo anniversario, infatti, ha inizio la fase di associazione e mobilitazione collettiva da parte della nuova «comunità del Vajont».

6. Superstiti e sopravvissuti

L'ultimo dei comitati di superstiti sorti nei mesi successivi al disastro è ancora nominalmente esistente, ed era originariamente nato ai fini di salvaguardare gli interessi dei cittadini longaronesi all'interno della causa civile che si trascinava dalla fine degli anni '60. Questo particolare iter giudiziario, l'ultimo a pesare sulla popolazione superstite, si è concluso nel 2000, con un accordo che ha stabilito per il solo comune di Longarone un risarcimento per l'ammontare di oltre settantasette miliardi di lire. I paesi coinvolti si sono così trovati ad avere a disposizione ingenti risorse finanziarie,

che potevano essere utilizzate sul territorio a seconda delle esigenze localmente più sentite. Questo avvenimento ha rappresentato l'ultima spinta necessaria ai superstiti per iniziare a ricercare forme di mobilitazione collettiva che li rendessero un soggetto sociale non trascurabile. Sulla base della legittimazione identitaria fornita da un processo di formazione della memoria del disastro durato quasi vent'anni, i superstiti hanno scelto a questo punto di assumere in prima persona il ruolo di imprenditori di una memoria che appartiene soprattutto a loro.

Riconoscersi in un'associazione di superstiti significa agire in due sensi: prima di tutto avviare un processo di ridefinizione della propria identità e lasciare che emerga così una dimensione del Sé legata all'esperienza passata; in secondo luogo, presentarsi pubblicamente attraverso questa nuova definizione e farne motivo di mobilitazione insieme ad altri individui per un'azione collettiva fondata sulla solidarietà reciproca e su legami di tipo affettivo [Turnaturi 1991]. È dunque avvenuto un passaggio di qualità rispetto ai motivi che sostenevano i primi comitati. Inoltre, questo impegno è strettamente connesso con una trasformazione in termini di emozioni. Il dolore non è più solo un fatto privato, ma irrompe sulla scena pubblica. Ciò deriva dal fatto che il trauma iniziale viene percepito in una nuova prospettiva che travalica la sua dimensione locale o personale ed afferma la sua rilevanza per tutta la nazione. La nuova presa di coscienza non è stata però priva di ostacoli. Il gruppo dei superstiti, infatti, si è diviso proprio nel momento in cui si è affacciato sulla scena pubblica, e questo conflitto interno è infine sfociato nella nascita di due diverse associazioni.

L'«Associazione superstiti del Vajont» e il «Comitato per il sopravvissuti del Vajont» si sono formate tra il 2000 e il 2001, e presentano alcune significative divergenze nei motivi guida dell'azione che si sono proposte di portare avanti. La direzione principale intrapresa dall'Associazione pare essere quella del rafforzamento della struttura commemorativa che si è creata negli anni sul territorio del disastro, promuovendo l'intervento diretto dei superstiti nel ruolo di *imprenditori culturali* della propria memoria. I membri del Comitato, invece, pongono l'accento sulle difficoltà psicologiche e di integrazione sociale legate alla condizione di sopravvissuto, a cui si affianca il sentimento di essere stati a lungo ignorati dalle istituzioni. L'identità particolare del sopravvissuto, in questo secondo caso, diviene motivo di «diversità» e di attrito con chi non condivide questo stato, soprattutto nel contesto della rinnovata Longarone che abbiamo descritto all'inizio. Inoltre, alla base della mobilitazione di questo gruppo c'è anche un intento dichiaratamente critico nei confronti della gestione pubblica della memoria del Vajont, altro elemento di distanza dall'Associazione, che invece a questo riguardo tende ad assumere un atteggiamento partecipativo. Il primo e più importante motivo di contrapposizione tra le due associazioni, dunque, nasce già nel momento in cui vengono presentate due diverse visioni del ruolo di testimoni e dei motivi che lo sostengono. Dietro la scelta di definirsi «superstiti» o «sopravvissuti» si cela infatti, come abbiamo visto, una presa di posizione molto significativa.

La rinascita della memoria del Vajont e la nuova attenzione che ha

conquistato in pochi anni, quindi, non sono state sufficienti a ricostituire la dimensione collettiva di una comunità locale frammentata, che aveva sofferto, dopo lo strappo inguaribile causato dalla tragedia, ulteriori traumi durante la ricostruzione. L'apertura di un nuovo discorso pubblico sul disastro ha invece richiamato l'intervento di imprenditori della memoria dalle visioni contrastanti, se non opposte, che tuttavia non mettono più in discussione l'evento in sé, ma piuttosto i modi di commemorazione e di formazione della memoria collettiva. Il conflitto, quindi, si è spostato all'interno della comunità superstite e riguarda ora la gestione pubblica della memoria.

Questa contrapposizione non si è esaurita nella creazione di due associazioni diverse, ma ha conosciuto ulteriori sviluppi, soprattutto in vista del quarantesimo anniversario. In particolare, le divergenze si sono inasprite fino a sfociare in un aperto conflitto dopo la decisione presa dal comune di Longarone, in collaborazione con l'«Associazione superstiti del Vajont», di intraprendere una radicale ristrutturazione del Cimitero delle Vittime del Vajont.

7. L'ordine della memoria

Il carattere «negativo» del disastro del Vajont che si è discusso in precedenza ha avuto negli anni un'influenza decisiva anche sulla scelta delle forme culturali più adatte alla sua commemorazione. Questo problema si è fatto particolarmente pressante una volta che il processo di formazione di una memoria collettiva intorno all'evento è sembrato finalmente prendere il via, e soprattutto dopo la nascita delle associazioni di superstiti. Infatti, è solo a questo punto che è emersa la volontà di istituzionalizzare il ricordo del disastro attraverso monumenti e celebrazioni che fossero promossi direttamente dalla comunità locale e dai superstiti in particolare.

La difficoltà più evidente per la commemorazione di eventi come una catastrofe, in cui non ci sono vittorie da celebrare, è il paradosso che si viene a creare tra la «positività» propria della dimensione commemorativa — che ha la funzione di rappresentare l'identità e sostenere il progetto del gruppo — e la «negatività» di ciò che deve essere ricordato — la morte, l'assenza e l'interruzione della continuità [Jedlowski 2002]. La volontà di trasformare i traumi del passato in messaggi «positivi», che possano essere trasmessi e comunicati linearmente, necessita quindi anche di forme culturali adeguate allo scopo. La radicale ristrutturazione del Cimitero delle Vittime del Vajont, come vedremo, risponde proprio a tale bisogno di occultare l'orrore della morte dietro la geometria e l'ordine delle forme, in modo da permettere la razionalizzazione del dolore e l'eliminazione di ogni ambiguità dalla rappresentazione dell'evento.

Il cimitero fu creato nell'emergenza dei giorni immediatamente successivi al disastro, come luogo di inumazione rapida delle vittime via via trovate dai soccorritori. Originariamente era collocato su un terreno a gradoni discendenti, su cui furono poi poste file di croci bianche, molte delle quali

non riportavano alcun nome poiché fu impossibile identificare gran parte delle salme. Come hanno ricordato molti dei testimoni intervistati, era proprio l'incompletezza di cui soffriva questo luogo a rappresentare uno degli elementi più insopportabili agli occhi dei visitatori e dei famigliari delle vittime.

La prima esigenza emersa al momento di rinnovare il cimitero è stata quindi quella di rappresentare tutte le vittime — anche quelle inumate altrove — allo stesso modo, rendendole una simbolica entità collettiva. Le croci sono state sostituite da 1910 cippi identici in marmo di Carrara bianco, posti in ordine lungo vialetti alberati. Tramite una forma culturale unica e coerente vengono eliminate le assenze, liberando il cimitero dal suo carattere primario di luogo di dolore e di mancanza per farlo invece diventare un punto di riferimento simbolico per tutta la comunità. Il progetto di ristrutturazione, inoltre, ha previsto che esso diventasse un vero e proprio complesso memoriale, decisione che è sembrata obbligata dopo che, nel 2004, il Presidente della Repubblica lo ha dichiarato monumento nazionale.

Di fatto, dunque, la struttura originaria del camposanto è stata completamente rivoluzionata, cancellando così una rete di riferimenti che familiari e conoscenti delle vittime avevano creato in quaranta anni di visite. La ristrutturazione è intervenuta su un luogo dal profondo valore emotivo, in cui ogni superstite aveva potuto costruire un proprio legame personale con il ricordo della comunità locale perduta nel disastro. Parte della comunità superstite si è quindi opposta con forza al progetto, proprio perché aveva vissuto il cimitero come luogo della propria memoria individuale piuttosto che come un sacrario appartenente a tutta la nazione. Il ricordo, per questo gruppo di persone, non è riuscito a liberarsi dei suoi aspetti più dolorosi e negativi per essere parte attiva del nuovo complesso commemorativo promosso dall'amministrazione locale. Il rinnovato Cimitero delle Vittime del Vajont ha rivelato quanto la comunità longarone sia ancora legata al suo passato «difficile», che non riesce a cristallizzarsi in forme culturali che siano espressione di una memoria collettiva appartenente ad un gruppo coeso.

Di fronte a contrapposizioni che per il momento appaiono insanabili, la soluzione scelta dall'amministrazione locale è stata quella di richiamarsi alla funzione unificatrice della cerimonia commemorativa come unica via di sopimento del conflitto. La parola *silenzio* ricorre nel discorso di inaugurazione tenuto dal sindaco di Longarone, così come nella frase recentemente apposta all'entrata del portale del cimitero: «Prima il fragore dell'onda, poi il silenzio della morte, mai l'oblio della memoria». Si tratta, però, di un compromesso dalle conseguenze potenzialmente pericolose. Paolo Jedlowski, ad esempio, ci rammenta che i rituali commemorativi non sempre riescono a trattenere la carica di significato del ricordo al loro interno. Nel momento in cui le cerimonie divengono copioni meccanicamente ripetuti che non riescono a contribuire al formarsi dell'esperienza di chi assiste, i contenuti cominciano a perdersi e «il ricordo sparisce. Non ricorda più nulla. La commemorazione è silenzio» [Jedlowski 2002, p. 100].

8. Conclusione

Anche la produzione di oblio, così come l'attivazione del ricordo, è il risultato di complicati processi di natura sociale. L'analisi della vicenda del disastro del Vajont documenta come le dinamiche che portano alla dimenticanza non influiscano solo sulla memoria sociale di un evento, ma a volte incidano anche sulla capacità dei gruppi direttamente coinvolti di riflettere sul proprio passato.

Si è visto come un tale stallo sia estremamente difficile da superare anche una volta che si siano create le condizioni per il recupero del ricordo. Nel caso di questa particolare vicenda, tali condizioni sono state favorite anche da un rinnovato interesse per il tema della memoria che si è imposto nel panorama culturale degli ultimi decenni, non solo all'interno delle scienze sociali. Abbiamo potuto vedere, ad esempio, come una raccolta di testimonianze realizzata con i metodi propri della storia orale [Vendramini 1993b] abbia rappresentato una tappa fondamentale all'interno del percorso di costruzione della memoria del Vajont.

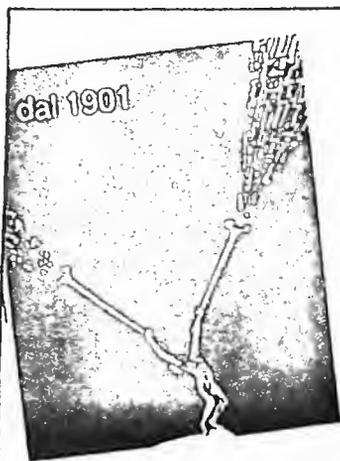
Proprio questo nuovo interesse, tuttavia, è divenuto talmente rilevante da fare nascere il timore, soprattutto tra gli storici, che si trasformi addirittura in un «culto» o in una «furia» di memoria [Rossi-Doria 1998]. Si teme che l'elevazione della memoria a principale sostegno delle identità collettive e unica garanzia di continuità, finisca per togliere spessore e complessità ad eventi che dovrebbero essere affrontati da un punto di vista scientifico.

Il caso dei superstiti del Vajont pone alcuni quesiti molto rilevanti all'interno di questo dibattito. Come si è visto, anche una volta inaugurato il percorso di costituzione di una memoria condivisa, si sono formati alcuni gruppi che ancora faticano a trovare posto all'interno di questo progetto, e che anzi vi si oppongono strenuamente. Di fronte a queste divisioni, la scelta fatta dalla maggioranza è stata quella di continuare sulla strada intrapresa, sperando che la creazione di forme commemorative permanenti spegnesse ogni conflitto. Bisogna interrogarsi sulla legittimità di una simile operazione, che pare nascondere le ambiguità e i nodi irrisolti dell'evento dietro la pur legittima volontà di istituzionalizzazione del ricordo. È necessario chiedersi se sia questa la via giusta per raccontare nuovamente la storia del Vajont a chi l'aveva dimenticata.

Riferimenti bibliografici

- CAVALLI, A. (2005), «Tra spiegazione e comprensione: lo studio delle discontinuità socio-temporali». In M. Borlandi e L. Sciolla (a cura di), *La spiegazione sociologica. Metodi, tendenze, problemi*. Bologna: Il Mulino.
- FERRAROTTI, F., *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- GRANDE, T. (2001), «Le origini sociali della memoria». In A.L. Tota (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*. Milano: Franco Angeli.
- HALBWACHS, M. (2001), *La memoria collettiva*. Milano: Unicopli.

- JEDLOWSKI, P. (2002), *Memoria, esperienza e modernità*. Milano: Franco Angeli.
- MERLIN, T. (1997), *Sulla pelle viva. Come si costruisce una catastrofe: il caso del Vajont*. Verona: Cierre Edizioni.
- RAMPAZI, M. (2001), «Presentazione». *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, pp. 365-372.
- REBERSCHAK, M. (a cura di) (2003), *Il Grande Vajont*. Verona: Cierre Edizioni.
- ROSSI-DORIA, A. (1998), *Memoria e storia: il caso della deportazione*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- TOTA, A.L. (2005), «L'oblio imperfetto. La dislocazione della memoria della strage sul treno 904 (23 dicembre 1984)». In M. Rampazi, A.L. Tota (a cura di), *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*. Roma: Carocci.
- TURNATURI, G. (1991), *Associati per amore. L'etica degli affetti e delle relazioni quotidiane*. Milano: Feltrinelli.
- VENDRAMINI, F. (a cura di) (1993a), *Disastro e ricostruzione nell'area del Vajont*. Comune di Longarone. (1993b), *Superstiti e testimoni raccontano il Vajont*. Comune di Longarone.
- Yerushalmi, Y.H. (1990), «Riflessioni sull'oblio». In Y.H. Yerushalmi et al., *Usi dell'oblio*. Parma: Pratiche Editrice.



*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

Il fascino indiscreto delle catastrofi: l'impatto mitico e mediatico dello tsunami

di
MARXIANO MELOTTI*

Informazione e mitopoiesi

Lo tsunami che nel dicembre 2004 ha devastato le coste dell'Oceano Indiano può essere giustamente definito una catastrofe globale non soltanto per la vastità dell'area colpita e l'altissimo numero delle persone coinvolte, ma anche per il suo impatto sull'immaginario collettivo, che ha riguardato un'area ancora più vasta¹. I mezzi di comunicazione di massa gli hanno assicurato una straordinaria copertura trasformandolo da evento naturale e tragedia umanitaria in un grande *show* collettivo capace di incidere profondamente sull'immaginario di popolazioni lontanissime e culturalmente molto diverse.

Insieme ai fatti dell'11 settembre e alle cerimonie che hanno accompagnato il cambio del Pontefice cattolico, lo tsunami asiatico costituisce una tappa fondamentale nella trasformazione delle strategie di comunicazione dei grandi mezzi di comunicazione di massa e nella costruzione di una sensibilità globale da queste dipendente. L'attentato alle Torri, lo tsunami asiatico e la morte del Papa hanno rappresentato infatti, pur nelle loro differenze, tre eventi costruiti mediaticamente come episodi di lutto globale, che, probabilmente per la prima volta, hanno interconnesso le diverse culture del pianeta in una medesima prospettiva psicologica di elaborazione del lutto attraverso la distribuzione di immagini dal forte impatto emotivo. La morte e i rituali che la accompagnano sono stati mercificati e quindi scientemente utilizzati come forti strumenti comunicativi capaci di incidere sull'immaginario collettivo. Da questo punto di vista si è semplicemente assistito a un utilizzo globale, attraverso le nuove tecnologie di comunicazione di massa ad alto impatto e alta distribuzione, di alcuni meccanismi di costruzione dell'identità individuale e collettiva (paura, dolore, elaborazione del lutto, mitopoiesi) presenti in ogni cultura.

* Università di Milano Bicocca.

¹ Per un'analisi delle conseguenze economiche e politiche dello tsunami si veda il volume dell'associazione di giornalisti «Lettera 22», *Geopolitica dello tsunami. Solidarietà e strategie nella catastrofe che ha sconvolto l'Asia*, O Barra O, Milano 2005.

Un'analisi di tali tecniche di comunicazione permette di rilevare la particolare importanza della mitopoiesi in tale processo. Il mito, che costituisce forse il più antico strumento di comunicazione e di costruzione della tradizione e dell'identità collettiva, mostra tutta la sua forza demiurgica in contesti come questi: l'uso di immagini e titoli a forte impatto emotivo, la non immediata controllabilità della fonte, la predisposizione in contesti di crisi a recepire emotivamente ogni informazione, la velocità di trasmissione e l'ipnotica quantità di informazione messa in circolazione creano i presupposti per un impiego ottimale del mito. L'operatore editoriale, quale costruttore di tradizione, si trova a utilizzare il mito al suo grado zero di strumento identitario. La società dell'informazione globale da questo punto di vista non appare molto diversa dal mondo omerico dell'oralità tribale: il mito vi continua ad operare. Anzi, l'importanza politica dell'immagine televisiva, il ruolo identitario del cinema e la virtualità della nuova informazione di rete costituiscono straordinari e semplicissimi spazi di azione mitopoietica.

In quest'ottica possiamo leggere le strategie mediatiche di comunicazione della catastrofe: la costruzione mitica dell'evento permette di riflettere su alcuni degli aspetti fondativi della nostra società che in tali miti si vede rappresentata.

Prenderò in esame qui quello che oggi si configura come il più tradizionale dei mezzi di comunicazione di massa: il quotidiano stampato. Una lettura in chiave antropologica della costruzione mitica dell'evento tsunami operata dal principale quotidiano italiano, il «Corriere della Sera», permette di vedere all'opera tali meccanismi di mitopoiesi. Ciò induce anche a riflettere sulla nostra società e sul suo rapporto con le culture altre e, dall'altro, di individuare un rapporto tra il cinismo commerciale della comunicazione di massa e le comuni strategie di sopravvivenza psicologica individuale².

Neutralizzazione e parascientismo

Lo tsunami fa la sua comparsa sulla stampa italiana il mattino del 27 dicembre. L'Italia, come gran parte del mondo occidentale, è in vacanza. Il periodo rituale di riposo e di *potalatch* collettivo, con consumo delle risorse economiche del gruppo familiare, attraverso forme di mobilità straordinaria (vacanze) e di consumo straordinario di cibo e di beni, che integra le

² Il cinismo con cui il «Corriere della Sera», peraltro in modo non molto diverso da quello di altri mezzi di informazione, ha trattato lo tsunami non sembra essere stato oggetto di dibattito, a parte due interessanti e opportuni interventi critici di B. SEVERGNINI il 28 dicembre, p. 3 («Noi, il dolore e l'imbarazzo», in cui fa riferimento al «cinismo dei giornalisti» definendolo come un modo, forse non giusto, di circoscrivere il dolore) e il 30. p. 13 («L'orrore nell'epoca della sua riproducibilità», in cui spiega la novità dell'esibizione mediatica dei «cadaveri allineati come pupazzi, in posizioni innaturali, braccia ritorte, gonfiori sospetti»). Questa «morte a colori che arriva anche in vacanza», riconduce peraltro alla pratica tradizionale pittorica della rappresentazione del dolore). Vale la pena di ricordare che nella tragedia greca, forma di comunicazione di massa e strumento di educazione civile, il pubblico non veniva mai messo di fronte alla rappresentazione della violenza e del sangue per quanto crudeli e violenti potessero essere i fatti narrati.

celebrazioni cristiane del Natale, viene quindi bruscamente interrotto da un evento catastrofico. Gli operatori della comunicazione non possono non percepire immediatamente la potenzialità emotiva di tale evento, che sembra operare «per contrasto»: alla festa si contrappone il dolore, alla ricchezza la povertà, e via di seguito. Tale meccanismo dicotomico è basilare in ogni processo mitopoietico. In particolare, l'immaginario della cultura occidentale ne appare fortemente influenzato per la sua derivazione dalle strutture dicotomiche dell'immaginario greco antico. Evidentemente però utilizzare subito tale strumento appare troppo brutale: bisogna dare il tempo all'immaginario collettivo per predisporre all'accoglimento di informazioni e immagini fortemente oppostive, capaci di ribaltare lo stato psicologico presente. La notizia viene quindi neutralizzata, affidandone il potenziale effetto distruttivo a una serie di informazioni collaterali: il numero dei morti è presentato perciò in una forma ancora contenuta (12.000), benché al di sopra degli standard a cui l'11 settembre e la guerra in Iraq ci hanno abituato. Al tempo stesso però viene introdotto un dato parascientifico che serve a contestualizzare l'evento: «come 23.000 bombe di Hiroshima».

È chiaro che si tratta di una valutazione mitica e non scientifica, che intende veicolare visivamente le dimensioni dell'evento. La carta stampata sfrutta l'immagine fotografica del fungo di Hiroshima, ben presente nella memoria di ogni lettore. La sua moltiplicazione per un numero non mentalmente visualizzabile come 23.000 opera da fattore mitopoietico. Inoltre l'indicazione di Hiroshima funge da «segno» che attiva una serie di meccanismi e immagini secondarie: l'idea di un evento interstatale, con possibile ricaduta al di fuori del territorio protagonista dell'evento; l'idea di un evento distruttivo lontano, ma di cui possiamo sentirci storicamente e culturalmente responsabili; l'idea infine di un evento che, come una bomba atomica, accomuna scienza e natura. Un'unica immagine, quindi, ma capace di accennare indirettamente a un senso di colpa collettivo che entro pochi giorni andrà sviluppato. Allo stesso modo la deriva parascientista permetterà di ingabbiare in un apparente linguaggio scientifico — e quindi autorevole — una serie di immagini emotive: la leggenda metropolitana, oggi come ai tempi di Pausania, necessita di autorevolezza. In questo caso è «il geofisico» ad attribuire autorevolezza: l'esperto di estrazione accademica viene utilizzato per creare «tradizione», attribuendo realismo scientifico con una notazione di carattere mitico.

Erodoto e l'orientalismo

Il giornale introduce anche un secondo elemento di apparente neutralizzazione dell'evento, che però, come vedremo, svolge una precisa funzione mitica e mediatica. Sotto il titolo che annuncia l'approfondimento del geofisico ne appare uno che hegelianamente introduce «la storia»: «Erodoto, Siddharta, Di Caprio: le terre e il mare del mito». La tragedia umanitaria viene neutralizzata con una contestualizzazione storica, geografica e, esplicitamente, anche mitica. È difficile accettare che a pochi centimetri da

un titolo che annuncia 12.000 morti ne possa apparire un altro che proponga un approfondimento su un attore di Hollywood, ma, occorre ripeterlo, siamo in contesto che esula dall'eticità e intende invece costruire miticamente un modello di realtà. Il riferimento a Di Caprio è sintomatico e tautologico: quotidiani e cinema sono forme di comunicazione di massa equivalenti, che, pur con forza diversa, producono miti. Se Di Caprio può sbarcare nel mondo dello tsunami è perché anche lo tsunami si avvia verso una dimensione esistenziale di tipo virtuale del tutto equivalente a quella dell'attore. Lo storico e viaggiatore greco Erodoto, personaggio realmente esistito e di cui restano precisi documenti scritti, viene messo sullo stesso piano di Siddharta (Siddhārta) e Di Caprio: personaggio letterario di culto per l'intera cultura occidentale e per le religioni, il Buddha e icona cinematografica globale il secondo. Erodoto, Siddharta e Di Caprio hanno statuti ontologici diversissimi, ma vengono qui riuniti sotto l'etichetta, «la storia». Letteratura e cinema rappresentano infatti strumenti di costruzione e ricostruzione del passato e della nostra identità e sono quindi presentabili a tutti gli effetti come forme di storia. È chiaro però che agisce il medesimo meccanismo di costruzione dell'autorevolezza che abbiamo visto operare per la citazione di Hiroshima. Il passato, sia esso mitico, storico, letterario, religioso o cinematografico, è chiamato in causa per contestualizzare e «realizzare» l'evento. Lo spazio geografico ed evenemenziale dello tsunami con i suoi 12.000 cadaveri prende consistenza come spazio mitico: «le terre e il mare del mito». Per il nostro immaginario è uno spazio che può esistere in quanto vi è già entrato come costruzione mitica e letteraria. La spiaggia distrutta dallo tsunami ha consistenza visuale perché è la stessa del film «The Beach». Di Caprio, dando realtà a uno spazio altrimenti solo mitico, opera come il demiurgo platonico. La tragedia umanitaria in un simile contesto funge da *miasma*, da elemento contaminante che altera lo spazio sacrale della memoria: la bellezza della spiaggia di Di Caprio viene spazzata via dall'evento catastrofico che ci riporta così alla drammatica realtà. Allo stesso modo la menzione di Erodoto distanzia storicamente l'evento, creando uno spazio mentale che ci permette di contestualizzarlo meglio. D'altra parte Erodoto stesso nella sua opera ha fatto un uso sistematico del mito per costruire un'immagine storica, geografica ed etnografica del suo tempo. Il riferimento a Erodoto e alla sua immagine dell'Asia si presenta così come una raffinata metafora del ruolo dei mezzi di comunicazione di massa. Il ricorso a tali immagini mitiche permette insomma di filtrare la violenza dell'evento, che così comincia a essere costruito mentalmente nella sua cruda consistenza.

La bomba di Hiroshima, le narrazioni di Erodoto, i viaggi di Siddharta e l'escapismo di Di Caprio sono segni che letti nella loro integralità portano a un'unica immagine: l'eterno conflitto tra Oriente e Occidente o, se vogliamo, la costruzione «orientalistica» dell'oriente come spazio altro e irriducibile al nostro universo culturale. Erodoto ha descritto le guerre persiane che videro contrapporsi la civiltà greca delle *poleis* e il dispotico mondo orientale e ha rappresentato le culture non greche nella loro irriducibile alterità. Il romanzo di Herman Hesse ha costruito l'immagine moderna

dell'Oriente come civiltà altra, pura, incorrotta, ma pur sempre altra e contrapposta al mondo occidentale della razionalità di derivazione greca. La spiaggia thailandese del film di Di Caprio è l'immagine contemporanea dell'altro, alternativo alla civiltà della *polis* occidentale. Hiroshima con la sua tragedia è la drammatica prova moderna della non risoluzione di un conflitto culturale tra Oriente e Occidente che fonda forse le sue radici nel lontano mondo di Erodoto. Questi riferimenti vengono scelti per costruire lo spazio geografico e politico dello tsunami: è il «mondo altro». Lo tsunami, nella sua devastante alterità, è possibile perché prende forma in un mondo altro e irriducibile al nostro, nel bene e nel male, sia esso spazio di fuga dall'occidente corrotto o sia esso spazio magico e prepolitico culturalmente predisposto alle catastrofi. È chiaramente una costruzione mitica, ma legata a una scelta consapevole di rappresentazione dell'evento.

Nazionalismo della catastrofe

Passiamo ora ai due titoli principali di questa prima pagina del CdS del 27 dicembre. Cominciamo dal principale. «Maremoto in Asia, una catastrofe». Sottotitolo «Almeno dodicimila morti. Paura per i turisti italiani. Feriti e dispersi». Catenaccio: «Il quarto sisma più intenso degli ultimi cento anni provoca grandi ondate: spazzati via villaggi e alberghi di otto paesi». Il titolo del quotidiano compie una scelta piuttosto discutibile, ma sicuramente funzionale: pur in presenza di 12.000 morti, l'attenzione viene immediatamente rifocalizzata sui turisti italiani. «Paura per» è l'espressione utilizzata: non c'è paura «per tutti» insomma, ma solo per un gruppo ben definito. Chi non rientra in questa categoria non è oggetto della paura collettiva. Il cinismo commerciale della testata, che evidentemente cerca di mettere in evidenza gli interessi dei propri fruitori, incontra in realtà un'altra esigenza: la catastrofe può essere visualizzata concretamente solo se ricalibrata su una dimensione marginale. È il locale che costruisce il globale, così come è il minimale che definisce l'assoluto. La sorte di decine di migliaia di anonimi individui improvvisamente travolti da una catastrofe naturale non può essere oggetto primario di interesse e tanto meno di dolore. Lo può diventare solo dopo un periodo transizionale di emozionalità costruito con la focalizzazione dell'evento sulla sorte di poche centinaia di persone, culturalmente più vicine al fruitore. Ecco allora che la vittima prende corpo e aspetto di una realtà e un'esperienza meno anonima, come il turismo e il turista. Però, in questo processo di riduzione ideale della catastrofe, la categoria «turista» è ancora troppo ampia e vaga e viene quindi ulteriormente ricalibrata con la qualifica nazionale di «italiano».

Il nazionalismo, quale sentimento di costruzione ideologica di un'identità collettiva, funziona come strumento mitico di focalizzazione e partecipazione. Solo così il fruitore può sentirsi compreso dalla catastrofe e avviare un processo di interiorizzazione della notizia che diventa vero dato esperienziale. Lo tsunami non è più soltanto un evento lontano, disconnesso dalla nostra realtà quotidiana, per la sua alterità esperienziale e geografica,

ma entra nel nostro immaginario come minaccia vicina e concreta in grado di toccare direttamente e alterare il nostro mondo. Questa forma di egoismo etnocentrico è alla base dell'intero processo di acquisizione della dimensione globale della catastrofe. Soltanto la dimensione individuale ed egoistica, filtrata attraverso la nozione del nazionalismo e dell'identità nazionale, permette di partecipare al fenomeno dello tsunami. L'italiano in vacanza travolto dall'onda diventa un eroe nazionale, doppio simbolico potenziale di ogni fruitore della notizia, che avrebbe potuto trovarsi nella stessa situazione. Lo tsunami è così importato nella dimensione domestica della vacanza. Forza bruta della natura, immediatamente sottoposto a un processo di costruzione mitica, agisce vicino e lontano: nello spazio altro della vacanza e nello spazio intimo dell'esperienza di chi ha già conosciuto l'alterità del viaggio, nella vicenda distante del connazionale coinvolto e nel dramma vicino del parente rimasto in patria.

La dimensione nazionalistica, quale strategia mitica di comunicazione, viene sistematicamente riscoperta nelle situazioni di crisi comunitaria. L'11 settembre ne è un buon esempio: l'elaborazione del lutto è passata attraverso un processo di riscoperta della solidarietà collettiva e di ricostruzione dell'identità nazionale con la definizione di un nuovo forte nazionalismo. Questo stesso sentimento di solidarietà nazionalistica si è potuto definire con la costruzione di un forte e invisibile nemico collettivo contro cui indirizzare il risentimento e su cui scaricare ansie e tensioni altrimenti difficilmente controllabili dal punto di vista sociale.

La guerra e i bambini

Le caratteristiche naturali dell'evento tsunami hanno di fatto reso impossibile la definizione di un simile antagonista magico contro cui indirizzare il sentimento collettivo, a meno di derive metafisiche. Lo tsunami diventa un nemico o, addirittura, una guerra, dalla forza, non a caso, di «23.000 bombe di Hiroshima», e il turista coinvolto un combattente, per il quale la patria lontana ha «paura» e attende con ansia il bollettino di guerra con «feriti e dispersi». Guerra e nazionalismo vengono insomma sfruttati miticamente per costruire la notizia.

Ma tutto ciò non basta. La tragedia deve anche essere umanizzata. Ecco allora il secondo titolo della prima pagina: «Ho visto bambini sparire». Il supporto iconografico è efficace: un adulto tiene tra le braccia il corpo senza vita di «una piccola vittima». Il racconto in prima persona, come insegna Omero nell'*Odisea*, è la forma più efficace e autorevole al tempo stesso per veicolare un dramma. Se il titolo principale ha introdotto il fruitore nella dimensione geografica e culturale dell'evento, questo titolo permette il salto di qualità nel livello della comunicazione: il fruitore viene colpito al più indifeso e intimo livello emozionale. Il bambino diventa uno strumento per entrare nella sfera più protetta del nostro immaginario. L'idea della morte associata ai bambini mette in gioco le strutture basilari della convivenza sociale: non vi può essere futuro se i bambini muoiono prima

dei genitori; la successione delle classi di età deve essere rispettata; la perdita improvvisa della classe di età più giovane costituisce un danno gravissimo per tutta la comunità. La morte dei bambini è un fatto grave, che, per quanto sia stato a lungo inevitabile, è da sempre esorcizzato. Ogni società ha le sue strategie: i Greci, ad esempio, tendevano a neutralizzare le conseguenze socio-psicologiche della perdita dei neonati ritardandone l'aggregazione al corpo civico ed esorcizzavano l'alta aspettativa di morte tra i bambini con feste, profondamente connotate in senso funerario, che ne esaltavano la contiguità con il mondo della morte. Nei mezzi di comunicazione di massa il bambino morto viene utilizzato come potente strumento di alterazione emozionale e tende quindi a essere sfruttato miticamente, come mostra con evidenza la rappresentazione mediatica dei bambini morti nel terremoto di San Giuliano³.

Anche nel caso dello tsunami interviene questo meccanismo di mitizzazione: «Ho visto i bambini sparire» denuncia nel titolo l'anonimo testimone. Il bambino non muore, sparisce: esce dal nostro mondo con la formula — non a caso ricorrente nel mito greco — dell'*aphanismòs*, che permette l'eroizzazione del defunto e il conseguente culto eroico. Il bambino, nella rappresentazione mediatica, funge insomma da *trickster*, figura di bizzarro aiutante magico in grado di mettere in contatto i mondi: in questo caso il mondo fenomenico, teatro della tragedia, e il mondo altro della morte, ma anche lo spazio domestico, natalizio, vacanziero e occidentale, del fruitore con quello altro, apocalittico e orientale, dello tsunami.

Il corpo del bambino ha tuttavia una forza mitopoietica e sacrale che il sistema mediatico non può evitare di utilizzare. Ecco allora che il 28 dicembre questi corpi si materializzano e, come era già accaduto per la tragedia di San Giuliano, i bambini diventano angeli, perché possa esserne sfruttata al meglio la funzione di intermediazione magica. A pagina 3 il titolo offre una quantificazione emotiva («Si temono 100.000 vittime, strage di bambini») che visualizza il vuoto creato nel sistema delle classi d'età. I bambini morti sono «angeli su un telo di nylon»: l'immagine definisce un contrasto tra corpo e nylon che deve suggerire una dicotomia irriducibile tra natura e cultura, in cui il telo rappresenta il mondo della tecnica, espressione di quel mondo di cui i bambini morti, ormai angeli, non fanno più parte. La rappresentazione può quindi giungere alla sua catarsi: il giornalista spiega che i genitori cercano di riconoscere i loro bambini, ma non si rendono conto della «oscenità che rappresentano quei volti senza più vita, che sembrano allineati come merce in un bazar». Qui entra in gioco il *trickster*: il bambino morto rivela la sua vera identità di creatura ambigua e incontrollabile. L'angelo è in realtà un *revenant* senza volto. La faccia del

³ Si veda su questo tema M. MELOTTI, *Tra mito e realtà: Halloween, i bimbi e il terremoto di S. Giuliano*, in «La Critica Sociologica», 142, 2002, pp. 112-115. L'associazione di tipo mitico tra il bambino e la notte, che abbiamo visto agire nella rappresentazione del terremoto di San Giuliano, appare anche nella pratica narrativa dello tsunami. Il 2 gennaio, p. 3: «Tra gli orfani dell'Oceano che urlano nel sonno: "torna il mare: scappiamo"». Il bambino viene rappresentato come una creatura insonne che, come un fantasma, semina il panico nella notte.

bambino morto è «oscena», perché deve visualizzare l'impossibilità per i genitori — e per tutti i vivi — di ristabilire una relazione sociale di conoscibilità con questo gruppo di individui che è entrato nel mondo altro. La riduzione del cadavere a merce sancisce visivamente l'aggregazione dei bambini alla nuova classe, collettiva e impersonale, dei fantasmi.

Una prospettiva localistica

Torniamo al giornale del 27 dicembre. Dalla seconda pagina il quotidiano può ormai sviluppare il sistema mitico impostato nella prima. A pagina 2 l'attenzione è concentrata sui turisti: «Dalla Tailandia alle Maldive, panico tra i turisti» (l'epicentro indonesiano, di rilevanza turistica marginale, è momentaneamente ignorato); «È stato il quarto terremoto più forte nell'ultimo secolo» (si insiste con un approccio storicistico che agevola la comprensione del fenomeno e al tempo stesso ne delimita la portata); in un riquadro compaiono importanti informazioni: «La Farnesina in accordo con i tour operator ha deciso di bloccare tutti i voli» (la limitazione della mobilità globale — diritto acquisito della democrazia e del benessere moderni — contribuisce a definire lo stato di crisi); «moltissimi turisti, almeno 5000 dei quali italiani» (si ribadisce la microspazialità mitica dell'evento che coinvolge solo alcune migliaia di turisti). Tale visione localistica e minimalista prosegue a pagina 3: «Ore d'ansia in Italia. Fini: dispersi e 20 feriti». La pagina 2 include però anche un altro titolo, «Il Papa: 'Aiutateli': e tutto il mondo si mobilita»: la mobilitazione mondiale, che di fatto al momento di uscita del quotidiano è più che altro ancora un'intenzione, viene presentata con un rapporto causa-effetto correlato all'intervento del Papa. Ancora una volta è una prospettiva localistica e occidentalocentrica (la dichiarazione papale) a suggerire la dimensione globale dell'evento: l'orientamento universalistico cattolico viene presentato in una dimensione fattuale e assoluta.

Natura e cultura nell'Età dell'Informazione

A pagina 3 compaiono due indicazioni che con sottigliezza sviluppano il mitema dello scontro tra civiltà. «Dagli Usa: "non sapevamo a chi dare l'allarme e "Il mare si è ritirato, poi si è scagliato tra i palazzi"». L'intervento universalistico del Papa viene controbilanciato da quello dell'altra entità che aspira ad avere un ruolo sovranazionale. Il mondo globale dell'alta tecnologia e della società dell'informazione ha sviluppato un sistema mitico prometeico e dicotomico che coinvolge direttamente la tecnica, presentata indifferentemente ora come male assoluto e ora come bene assoluto. La Nazione guida che incarna il Bene possiede i massimi strumenti di controllo della tecnica e quindi di controllo della natura. In una simile società nulla può accadere senza preavviso e pianificazione: l'allarme è uno strumento fondativo del benessere psicologico collettivo. Il mitema cardine

della nuova società dell'informazione prevede che il cittadino non possa non essere informato: l'allarme vigila su tutto. Siamo sempre nel contesto, inaugurato con l'11 settembre, dell'età della paura: controllo e tecnologia sono segni» fondativi che strutturano la nostra società. L'evento apocalittico globale non può essere improvviso e non può agire al di fuori di forme di controllo tecnologico. Il sistema si deve autotutelare miticamente: l'allarme quindi c'è stato; quello che è mancato è stato un suo recettore. Da un punto di vista mitico, quindi, l'Uomo ha avuto la meglio sulla Natura, perché non è stato colto impreparato, ma, dato che l'evento catastrofico ha avuto luogo, la responsabilità è di chi ha voluto sottrarsi alle regole della società dell'informazione. L'idea indirettamente veicolata è che il mondo asiatico, sprovvisto — ovviamente secondo una prospettiva ideologica occidentalocentrica — di adeguata tecnologia, non sia stato in grado di recepire l'allarme lanciato dalla Nazione guardiana della Società dell'Informazione. L'Allarme come la Grazia calvinista si comunica insomma solo a quanti l'hanno già meritato. Ma il mito è uno strumento assoluto che non può essere limitato da univoche strumentalizzazioni politiche. Nella stessa immagine infatti interviene anche il principio opposto: la tecnica è Male assoluto, inconciliabile con la natura. In una catastrofe naturale ogni allarme è inutile: è la forza della natura che si ribella alla cultura.

Il mare che si scaglia tra i palazzi, come viene ricordato dall'altro titolo, costituisce una forte immagine complementare: la Natura distrugge la Cultura; il mondo naturale si riappropria di spazi sottratti dall'opera culturale dell'uomo. Qui vediamo agire il mitema fondante della cultura occidentale, direttamente ereditato dalla cultura greca: la civiltà si crea in opposizione alla natura; il *temenos* del santuario, così come il *pomerium* della città, «tagliano» lo spazio naturale e definiscono lo spazio sociale. L'identità sociale dell'individuo e della comunità viene definita da questa opposizione: «Al di fuori della *polis* dei e bestie», dice Aristotele. Ma è proprio al di fuori della *polis* che il giovane deve trascorrere il suo periodo di marginalità, tra boschi e lupi, per fare ritorno poi alla comunità ed essere riaggregato in una nuova classe d'età o come cittadino a pieno titolo. Lo spazio altro, nel meccanismo mitico e rituale, attribuisce identità. Ed è quello che accade anche con lo tsunami. O, meglio, è questo stesso meccanismo che viene utilizzato per la costruzione mediatica dell'evento. L'ingresso delle acque tra i palazzi segna una temporanea rottura degli equilibri identitari: la *polis*, privata delle sue mura, regredisce. Il mare, distesa d'acqua salata e improduttiva, distrugge lo spazio costruito dall'uomo. Nel mito fondativo della cultura ateniese, la dea Atena diviene protettrice della città, perché pianta sul terreno dell'Acropoli un olivo, simbolo di lavoro, economia, ricchezza: in una parola, cultura. Al dio Poseidone non viene invece riconosciuto il medesimo onore, in quanto che sullo stesso terreno conficca il suo tridente, da cui sgorga un «mare salato», segno di una natura estranea all'agricoltura e quindi non suscettibile di cultura⁴.

Tale dicotomia non può essere dimenticata dall'immaginario collettivo,

⁴ E.G. APOLLONDORO, *Biblioteca*, 3, 14, 1.

che la ritrova operante nella rappresentazione mediatica dello tsunami, rivincita di Poseidone su Atena. Scontro tra civiltà e scontro tra natura e cultura si accompagnano in tale visione, come si accompagnavano nella rappresentazione mitica classica. Nell'ottica etnocentrica greca il mondo che viveva al di fuori dello spazio culturale greco era barbaro o primitivo. Così è per noi lo spazio geografico dello tsunami: le nazioni coinvolte dalla tragedia, per quanto siano «in via di sviluppo» o abbiano addirittura sistemi industriali e tecnologici di avanguardia, sono soggette a una rappresentazione mediatica marginale, quale spazio altro, naturale e primitivo, selvaggio e incontaminato, che si contrappone al tecnologico mondo occidentale. In un simile scenario, secondo uno schema puramente mitico e ideologico, la natura è destinata ad avere la meglio sulla cultura. Il turista occidentale che si muove nel normale spazio altro delle «incontaminate» spiagge asiatiche o nello straordinario spazio altro della devastazione dello tsunami non fa altro che seguire il tradizionale processo di costruzione identitaria per permanenza temporanea nel mondo altro performato dai riti di passaggio che definivano l'identità dei cittadini delle *poleis* antiche.

Un elemento ricorrente nella rappresentazione mediatica delle catastrofi, riconducibile al modulo dello scontro tra natura e cultura e alle strutture dell'immaginario dell'Età dell'informazione, è il paradosso dell'incalcolabilità dei morti. Per creare l'evento e, soprattutto, per mettere in moto i processi emotivi su cui dovrà poi far presa l'azione mitopoietica, i morti devono essere tanti, tantissimi. Ma perché ciò sia credibile nella nostra tecnologica società della precisione è necessario attribuire delle cifre, anche in mancanza di riscontri. Il numero deve salire per implementare l'azione psicagogica. Il numero dei morti viene così messo all'asta come il montepremi di un gioco televisivo. Il 27 sono 12.000; il 28 «potrebbero essere» 100.000; il 29 «cresce il numero dei morti: oltre 59.000». L'importante è che il numero cresca, non che sia davvero superiore a quello indicato il giorno precedente: la cifra è di tipo mitico. Questo principio però si scontra con la difficoltà che il nostro immaginario ha di concepire l'incalcolabilità. Il sistema culturale della Società dell'Informazione ha recepito l'indeterminazione di Eisenberg, ha accettato le sequenze binarie dei sistemi digitali, ma non può accettare l'incalcolabilità. La ridda delle cifre serve quindi per appagare il bisogno di «informazione», ma al tempo stesso, nella sua inarrestabilità, serve a generare un *horror vacui* emozionale, che riafferma il principio dello scontro tra civiltà e quello tra natura e cultura alla base del processo mitopoietico. Il mondo dello tsunami, che è il mondo asiatico, è il mondo dell'incalcolabile e quindi della natura che si contrappone alla cultura, del disordine che si oppone alla civiltà dell'ordine.

Ogni spazio che accoglie una catastrofe può temporaneamente riconfigurarsi come spazio altro del disordine. In questo caso però il disordine viene a sovrapporsi a un'area geografica storicamente concepita dall'immaginario occidentale come altra. Lo scontro tra civiltà si ripresenta in molte forme: il 29 il giornale, accanto alle cifre, titola a p. 2: «Dispersi, un dramma. Corpi senza nome, bruciati nelle strade. Abbiamo chiesto alle autorità locali di rispettare le salme e di cercare di identificarle». È l'Oriente

mistico delle pire sul Gange che, per la sua alterità, affascina e attrae *hippies* e turisti, ma che — al di fuori dei contesti di mobilità temporanea — non può essere accettato dalla civiltà occidentale: «Le cremazioni di massa lungo le strade dell'India e dello Sri Lanka poco hanno a che fare con le scene esotiche che molti turisti hanno fotografato in altri tempi». Il mondo che non conta i suoi morti è pericoloso. L'annullamento dell'identità individuale può implicare una dissoluzione dell'identità politica collettiva. La cultura della *polis* deve definire giuridicamente l'uscita degli individui dallo spazio politico per poterne ridefinire gli equilibri. La potenzialità eversiva delle fosse comuni e anonime viene quindi neutralizzata con un inquadramento antropologico: è una questione di «diversa sensibilità tra Oriente e Occidente», che implica uno scontro tra una civiltà del diritto e un mondo primitivo, che non rispetta l'identità giuridica dell'individuo.

Tra mito e pubblicità

Questo scontro tra natura e cultura è ben percepibile nella metanarrazione che sul quotidiano in esame accompagna la descrizione dell'evento: a pagina 4 il mondo devastato dello tsunami, con le sue decine di migliaia di morti e i suoi turisti in difficoltà, scompare. Pubblicità. Il mezzo di comunicazione di massa non può sottrarsi ai principi fondativi della nostra società delle merci: la pubblicità è uno strumento identitario basilare del nostro tipo di comunità. L'ironia della sorte o, più probabilmente, i potenti meccanismi di autocostruzione del mito vogliono che l'oggetto della promozione sia un televisore di nuova generazione, la cui «*cool technology*» è in grado di assicurare «*warm emotions*». L'editore, ripeto, non osserva norme etiche, ma applica le regole che assicurano la sopravvivenza della nostra società. La pubblicità, muovendo merci, costituisce sicuramente una di queste regole. La pubblicità, del resto, ha lo stesso livello di virtualità della notizia: lo tsunami, nella sua rappresentazione mediatica, equivale concettualmente al televisore in vendita. In questo caso inoltre la sorte vuole che la merce pubblicizzata sia proprio un televisore, una delle icone della società dell'informazione, strumento che produce e veicola miti e, in questo caso, assicura l'esistenza e la trasmissibilità mediatica dello tsunami. La presenza a pagina 4 della pubblicità in genere e della pubblicità di un televisore in particolare rappresenta un'affermazione ideologica di superiorità della cultura sulla natura. È la rivincita di Atena su Poseidone. In questo caso è anche il tributo che la tecnologica società dell'informazione rivolge a se stessa.

La presenza pubblicitaria nelle pagine dedicate allo tsunami è piuttosto consistente (tre pagine intere su 11; le pagine 7 e 10 hanno altre pubblicità a tutta pagina; la pagina 10 pubblicizza un'autovettura, altra icona della moderna società della mobilità e delle vacanze). Se il primo giorno tale presenza può essere giustificata dalla non prevedibilità della notizia, nei giorni successivi si configura invece come una precisa scelta commerciale che ribadisce l'equivalenza di merci e notizie.

Telecamere e voyeurismo

A pagina 5, accanto al televisore, vediamo operare questa equivalenza: fotografie della devastazione campeggiano accanto a didascalie precise che riassumono, con la stessa forza e sintesi di un mitografo bizantino, i principali mitemi chiamati in causa. «L'incubo. Un giorno dall'incredulità alla tragedia». Termini retorici, ma estremamente funzionali nella loro basicità: il riferimento all'incubo segnala la strategia comunicativa. Il fruitore deve allontanarsi dal livello razionale della realtà ed entrare nella sfera onirica per meglio interagire con il produttore mediatico di immagini. Come la locandina di un film dell'orrore, anche le fotografie richiedono uno slogan commerciale per poter essere percepite come «vere» e «altre» al tempo stesso. «L'urlo inghiottito dalle onde» è in questo senso un piccolo capolavoro: è una chiara immagine di tipo mitico che serve a costruire emozione e veicolare ansia. Ormai il fruitore ha avuto alcune pagine di introduzione razionale all'evento ed è pronto al rapporto puramente emozionale. «L'urlo. Muto come negli incubi. Le prime ore del giorno della festa in Sri Lanka sono le ultime di una notte senza premonizioni; (...) hanno visto sparire all'improvviso i confini tra terra, mare e cielo». È un racconto mitico di grande efficacia psicologica, che contempla lo scontro tra civiltà (il buon selvaggio di Sri Lanka, come vivente in un mondo senza tempo, attende una festa, ma arriva la tragedia), la magia (le mancate premonizioni notturne) e la fine del mondo (con la perdita dei confini tra domini diversi).

La conclusione è uno straordinario omaggio alla società dell'informazione: «Lo zoom della telecamera racconta l'indicibile». Anche questa è chiaramente una costruzione mitica, ma dal chiaro significato ideologico: nella nostra società mediatica nulla può sfuggire all'informazione. Il testimone autorevole non è più il viaggiatore, l'Erodoto della situazione, ma la telecamera in sé che vigila sul nostro mondo e lo riprende di continuo. L'elogio dello zoom è espressione di una società che si nutre di *reality shows* e crede di poter leggere davvero la realtà in un *reality* o di poterla strutturare come tale. Lo zoom che entra nella tragedia e «dice l'indicibile» fotografa in realtà il *voyeurismo* mediatico che contraddistingue il nostro tipo di società⁵.

La catastrofe è interessante, perché permette di vedere da vicino ciò che altrimenti non si vede o sarebbe «indicibile»: l'evento straordinario giustifica la rottura di tabù visuali e culturali, così come la società tende a costruire eventi straordinari per essere giustificata a vedere ciò che di solito non si può vedere. Anche Pausania, il più celebre dei turisti-viaggiatori

⁵ Forse ancora più della telecamera, un protagonista dell'immaginario della Società dell'Informazione è il telefonino. L'attenzione spasmodica riservata dalla stampa agli SMS dei sopravvissuti ne è una prova. Uno SMS diventa testo sacro e prova autorevole di partecipazione e salvezza, esattamente come un «ex-voto» tradizionale che, appeso nel santuario, celebra l'avvenuto miracolo. La forza mitopoietica del telefonino appare anche nella sua forza visuale: la fotografia di un telefonino abbandonato su una spiaggia (2 gennaio, p. 6) diventa doppio del suo possessore e acquisisce una presenza mediatica equivalente a quella di un cadavere.

antichi, attento testimone delle pratiche rituali della sua epoca, registrava l'indicibile per testimoniare la straordinarietà di una situazione o, semplicemente, del suo ruolo di viaggiatore e testimone, per poi però limitarsi a dire — con atteggiamento molto diverso dal nostro — «questo è indicibile e quindi non lo dico».

La costruzione del mito e dell'indicibile continua. Ecco allora «la bambina addormentata tra le braccia», un'immagine che, come abbiamo visto, sfrutta il potenziale emozionale dei bambini. L'articolo però va oltre: «Nessun segno di violenza, niente sangue: l'infanticida non ha lasciato tracce sul corpo». Il mito, attraverso la retorica, trasfigura la realtà. Vediamo qui un meccanismo di costruzione dell'eroe o del santo attraverso una forma di morte pura, priva di sangue, e quindi sacra. Il corpo ha subito violenza, ma è miracolosamente intatto e non contaminato. D'altra parte però nel nostro immaginario la violenza che non lascia tracce sul corpo viene generalmente ricondotta alla violenza che invece lascia tracce nella psiche, vale a dire, nel caso di un bambino, la pedofilia. Tanto più che in questo caso l'azione dello tsunami appare antropomorizzata («l'infanticida»). L'antropomorfismo delle forze della natura o del male costituisce una presenza ricorrente nell'immaginario mitico e religioso di molte culture. La pedofilia è invece un'immagine che appare con maggiore reticenza⁶. Nel contesto del turismo asiatico è però una realtà, che i mezzi di comunicazione di massa per giorni tendono a eludere per proporla poi nell'ambigua forma neutralizzante della leggenda metropolitana⁷. Il corpo morto del bambino ucciso da una violenza che non lascia traccia è un'espressione ambigua e forte al tempo stesso, del violento voyeurismo mediatico⁸.

⁶ Un accenno appare nel fondo di E. GALLI DELLA LOGGIA del 31 dicembre, che trasforma la logica mitica dello scontro di civiltà in una seria e lodevole analisi dei rapporti economici tra Paesi produttori di turismo e Paesi recettori: «Da anni gli abitanti ricchi del Nord del pianeta si recano nelle contrade del Sud per le loro vacanze, alla ricerca dell'esotico, del diverso, dell'incontaminato (e non poche volte anche dell'illecito), stabilendo un rapporto che, se è eccessivo dire di rapina, è però, nella maggioranza dei casi, un rapporto di estraneità e di ineguaglianza, di fruizione dell'altro puramente e duramente estrinseca». Sul quotidiano però non compare alcuna analisi del fenomeno del turismo sessuale, che costituisce una delle motivazioni del turismo italiano in Thailandia e altri Paesi del Sud del mondo. Un accenno — peraltro molto perbenistico, nel suo tentativo di limitare il fenomeno — appare soltanto il 2 gennaio, p. 8 («Balli e spiaggia, A Phuket c'è chi fa festa. Capodanno surreale: a Bangla Road alcuni turisti pregano per le vittime, altri aspettano ragazze»).

⁷ Leggende metropolitane o, per meglio dire in questo caso, virtuali e interculturali sulla sorte dei bambini appaiono a partire dai giorni successivi: il 4 gennaio, p. 1 («Ladri di donne e di bambini»). «Violenze sessuali sui profughi e piccoli spariti per il mercato degli organi» e il 5, p. 2 («Rischio rapimenti. Non lasciate soli i bambini. Orfani venduti per adozioni e sfruttamento»). Sulla circolazione di false notizie riguardanti rapimenti di bambini, per uso sessuale, traffico d'organi o schiavismo, si veda «Bambini, giornali e bufale», pp. 65-67, in *Geopolitica*, cit. Indicativa invece dell'attenzione del mondo islamico per il fenomeno del turismo sessuale è la lettura dello tsunami quale punizione divina per la prostituzione e il turismo sessuale (*ibidem*, p. 70).

⁸ Il protratto dispiegamento di cadaveri, che campeggia sulle pagine dei giornali, aleggia nella rete e giunge nelle case con la televisione, rende possibile il superamento di ogni forma di tabù visuale. Il 29 dicembre a p. 2 e 3 viene immortalato a pagina doppia il dolore di una donna di fronte al cadavere del figlio: un'immagine, sicuramente voyeuristica, che però, come giustamente ricorda SEVERGNINI (30 dicembre, p. 13), fa parte della pratica pittorica europea,

Il Paradiso perduto

Altre due didascalie che completano la pagina («Una coperta pietosa sulla vacanza» e «Gorgo infetto al posto del Paradiso») esplicitano il latente senso di colpa del fruitore.

Lo spazio altro della vacanza viene mostrato nella sua pericolosità. L'alterità rivela tutto il suo carattere ambiguo: il Paradiso può diventare Gorgo, il mondo cristiano può regredire a quello pagano, il giovane iniziando può restare prigioniero dello spazio marginale in cui si muove per la sua iniziazione. La vacanza, da forma di mobilità temporanea costruttiva d'identità, mostra ora il suo aspetto di pericolosa fuga dalla realtà e di rifiuto della sicura società occidentale: un peccato da coprire «con pietà». Il mondo del turista si configura quindi come uno spazio contraddittorio: il turista, ora *hospes* ora *hostis*, si trova a interagire con una realtà ora accogliente ora ripudiante, protagonista di un processo di mobilità ora positivo e costruttivo d'identità, ora negativo e addirittura mortale. Il fruitore, potenziale turista, si sente direttamente coinvolto da questo ribaltamento di prospettive.

A pagina 6 vengono invece sviluppate le suggestioni parascientifiche anticipate in prima pagina: «Spostato l'asse della Terra. Stravolto il mondo di uccelli e pesci». Viene spiegato che ci vorranno «40 o 50 anni per un ritorno alla normalità». In mancanza di misurazioni scientifiche, fotografie satellitari area per area e ricognizioni autopistiche, ogni indicazione è semplicemente una suggestione parascientifica che crea con apparente autorevolezza un contesto emozionale in cui collocare l'evento. La notizia è stata ormai recepita ed elaborata dal fruitore, già coinvolto dal mondo fantastico dello tsunami da pagine e pagine con drammatiche ed esplicite fotografie, titoli sensazionali e ammiccanti, disegni e approfondimenti. La scienza viene chiamata in causa per cristallizzare il principio base su cui il comunicatore può creare la sua struttura mitica, vale a dire l'alterità dello tsunami: il mondo altro che contiene l'immaginario spazio della catastrofe deve essere fissato in una marginalità protratta temporalmente. Ecco allora che il periodo di non-normalità viene definito in una misura sovragenerazionale, «40 o 50 anni». Le popolazioni intrappolate dallo tsunami e la parte di mondo sconvolta dall'evento resterà cristallizzata in una fase iniziatica di passaggio, che non ne permetterà alcuna evoluzione per un lungo periodo: lo spazio altro della fascinazione orientalista e della vacanza viene in qualche modo salvaguardato. Uccelli e pesci, come gli uomini, appaiono coinvolti da tale processo: il messaggio mitico latente è un avvicinamento dello tsunami alle grandi catastrofi delle saghe epiche, riti di passaggio e di purificazione epocali presenti in molte mitologie. Come vedremo, ciò infatti

cristiana e secentesca, e, aggiungiamo, può essere ricondotta al culto della Madonna, particolarmente sostenuto da papa Wojtyła. Lo stesso giorno, però, a p. 7 compare una foto di cadaveri maschili galleggianti: corpi nudi con il sesso gonfio e irrigidito dal *rigor mortis* e dalla permanenza in mare. Il voyeurismo mediatico si fa pornografia. In nome dell'oggettività della notizia compare qualcosa che va ben oltre il lecito, per quanto moralistico e indefinito possa essere tale concetto.

avviene a pagina 11, a grandiosa conclusione mitopoietica dello spazio che il quotidiano ha deciso di dedicare all'evento.

Nella stessa logica viene ripreso anche il mitema della Bomba; ora però può essere esplicitato uno dei segni latenti di questa immagine, vale a dire il coinvolgimento del fruitore nella tragedia. Se il titolo di apertura si limitava a evocare la potenza distruttiva della bomba scagliata su Hiroshima, accennando indirettamente a una responsabilità dell'uomo, a uno scontro tra civiltà diverse e tra natura e cultura, ora il tutto è completato con il coinvolgimento emotivo diretto: il «geofisico» — vale a dire una voce scientificamente autorevole, spiega: «Eventi simili possono succedere anche in Italia». Una reale partecipazione emotiva può essere instaurata solo con un coinvolgimento diretto nell'evento. L'11 settembre ha inaugurato la Civiltà della Paura: ognuno di noi è un potenziale bersaglio del nemico occulto. Nel senso d'insicurezza e diffidenza globale, quale miglior nemico della natura stessa? Il rapporto con la natura, nell'ottica moderna di derivazione greca, è un rapporto violento e, secondo un principio basilare di psicologia magica che trova conferma nella scienza moderna, ad azione corrisponde reazione. Lo tsunami può essere riletto come una vendetta della natura sull'uomo, così come la Bomba, massima realizzazione e atto di potenza della civiltà della tecnica, si è rivelata come la massima vendetta della forza distruttiva della natura sull'uomo⁹.

D'altra parte, secondo il principio psicologico base che guida la partecipazione alla società dell'informazione, nel nostro mondo tutto è interconnesso e non è concepibile una mancanza d'informazione interna. Di fatto esiste solo ciò che può essere comunicato e visualizzato attraverso la comunicazione. Lo tsunami esiste perché è visto e trasmesso, ma ancor di più esiste perché può toccarci direttamente, come l'autorevole fonte citata bibliograficamente assicura.

Esodo estivo e rifiuto dell'ordine

A pagina 8 riprende la riflessione sul ruolo del turista con quello che potremmo chiamare il mitema dell'ingorgo autostradale o mitema dell'esodo estivo: «Caos tra i turisti: bloccati i voli delle vacanze». I meccanismi

⁹ In quest'ottica possiamo leggere due interventi apparsi su «Repubblica» il 7 gennaio 2005. Per J. DANIEL («Noi, sopravvissuti all'ultimo diluvio», p. 15) «le armi di distruzione di massa della natura appartengono alla provvidenza, e fanno apparire derisorie le imprese, per quanto geniali, dei militari o dei terroristi. E il dilagare cosmico delle maree è più allucinante del frastuono degli aerei di linea dirottati contro le torri gemelle di Manhattan». Per G. VIALE («Apocalisse. Dove precipita il nostro mondo», p. 35) lo tsunami è metafora del processo di disfacimento ecologico e politico del pianeta, vittima dello spreco di risorse naturali, dell'inquinamento e della guerra: «Ora quei territori assomigliano a una immane discarica di rifiuti indifferenziati». I «miliardi di oggetti» distrutti dal maremoto e galleggianti sulle acque visualizzano moralisticamente la «sostanza materiale delle vite quotidiane dell'intero pianeta». Curiosamente non siamo lontani dal misticismo fatalista e millenaristico di area cattolica: «Dopo l'11 settembre, in una maniera ancora più violenta e feroce, il Diavolo — unendo i frutti avvelenati della follia umana e della violenza della natura — ha stampato il suo sigillo sul millennio appena iniziato» (A. SCELZO, *Uno tsunami di solidarietà*, in «Il Rosario e la Nuova Pompei», 2, 2005, p. 10-12).

fondanti della convivenza sociale tendono a non contemplare il disordine: la *polis* è prima di tutto una proiezione mentale di tipo geometrico, uno spazio utopico sul quale viene costruita e ridistribuita la comunità. Il caos costituisce una forma di pensiero presociale o un'espressione anarchica e antipolitica. Il mondo «altro» della mobilità e della vacanza accoglie pericolosamente il caos che ne definisce appunto l'alterità e la dimensione marginale e temporanea. Il turista cerca di vivere con ordine il caos potenziale del suo periodo rituale di rifiuto dell'ordine e dello spazio sociale abituale, ma, come il giovane iniziando nella sua fase di marginalità rituale, rischia di rimanere intrappolato in tale gioco. L'ingorgo autostradale, come il caos nei voli, attribuiscono identità al turista o, nella sofferenza, ne possono appagare le aspettative di rifiuto temporaneo dell'ordine. L'ingorgo costituisce un rito preciso cui il turista da iniziando deve sottoporsi e che il sistema sociale, attraverso i suoi mezzi di produzione di simboli e immagini, deve assicurare, per lo meno in forma mitica. Ecco allora che nella rappresentazione rituale gli italiani si muovono sempre «a milioni» in situazioni di perenne emergenza.

Nel rituale di passaggio un adulto iniziatore, quale arbitro del destino del giovane iniziando, può essere trasfigurato in senso demonico. Ciò attribuisce forza carismatica e quindi credibilità all'adulto e al tempo stesso codifica lo stato di paura nel quale si deve muovere il giovane che corre il rischio di non essere incluso nella classe d'età successiva o di restare vittima del rituale stesso. Nella rappresentazione mitica del processo di mobilità turistica, il ruolo di arbitro demonico può essere indifferentemente attribuito allo Stato o al Tour Operator. Nell'evento tsunami è lo Stato che se ne assume il ruolo: «Stop del governo ai voli verso le aree colpite». La *polis* tutela l'ordine. «I passeggeri negli scali: fateci partire». L'iniziando non può rinunciare alla sua prova, pena un danno identitario. Si tratta di una dinamica antica, ben evidenziata da Euripide nelle sue *Baccanti*, che raffigurano uno scontro identitario tra la razionalità della *polis* e il bisogno di fuga temporanea dall'ordine dei suoi cittadini. La montagna su cui si riuniscono le donne di Tebe corrisponde allo spazio anarchico dello tsunami; così come la città di Tebe, sconvolta dal terremoto, dalla fuga delle sue donne e dalla morte del suo sovrano, è il mondo distrutto dalla violenza dello tsunami per la sua incapacità di trovare un accordo tra le diverse sfere della natura e della cultura. Ecco allora il grido del turista, che non può privarsi del suo baccanale, vittima della fascinazione della forza della natura e del ritualismo che gli impone il turismo come processo identitario: «Ci sarà un po' da aspettare. Tutto qui. Poi ormai voglio andarci. È diventata una sfida». Sfida di affermazione identitaria e di annientamento psicologico della figura dell'adulto iniziatore.

La sfida del turista

Così a pagina 49 dell'edizione romana viene ampliato il mitema della sfida iniziatica: «Un disastro? Ma io parto lo stesso. Neanche l'onda ano-

mala blocca i turisti»; «C'è chi dichiara di non voler rischiare, ma i più si stringono i biglietti al petto e si avviano decisi verso i check-in». Il biglietto, strumento e simbolo della possibilità d'ingresso nel mondo altro della vacanza, è la clava che l'eroe Eracle brandisce nella sua avventura iniziatica. Così come il check-in si trasfigura nella nuova porta di Ade, bocca d'ingresso al mondo infero della catabasi.

Il percorso dell'eroe iniziatico è irto di sfide, ma sicuro, dato che il giovane è educato culturalmente al superamento della prova. Eracle accetta tutte le prove che gli sono imposte da Euristeo. «Vado prima in India e poi nello Sri Lanka, il mio albergo è al sicuro. Il maremoto avrà spazzato via le cassette dei pescatori, per noi non ci sono pericoli». L'individuo che si muove nello spazio altro è al sicuro, proprio perché è altro da tale spazio: il pescatore, simbolo del mondo indigeno radicato nel luogo, è in pericolo, perché è ontologicamente legato a quel mondo; il turista invece è protetto dalla sua alterità di cavaliere errante. Appartiene a una categoria in movimento: «noi», viene affermato con sicurezza. La rappresentazione mitica del viaggio eroico è tendenzialmente solitaria, mentre il rito tende a prevedere iniziazione collettive. Il viaggio del turista è quindi un continuo alternarsi tra la dimensione mitica dell'*io* e quella rituale del *noi*.

D'altra parte possiamo individuare una discriminante di tipo classista, che va però ascritta alla dimensione elitistica che già nel mondo antico ammantava i riti di passaggio e al mitema fondativo dello scontro tra civiltà, che definisce questo tipo di riti e rientra nella tecnica di costruzione mitica della catastrofe: l'umile mondo dei pescatori, con le sue capanne, è altro da quello del turista, protetto dai suoi alberghi o dalla sua astuzia culturale¹⁰. Il Ciclope, trasfigurazione mitica dell'indigeno, vive nello spazio prepolitico della grotta in cui accoglie Ulisse nella sua fase di mobilità rituale. Ma l'astuto eroe politico avrà la meglio sul mostro e farà ritorno alla sua *polis*.

Il vip e l'eroismo iniziatico

A pagina 9 assistiamo a un'interessante focalizzazione del procedimento iniziatico e del suo connaturato elitismo. «Attori, calciatori e tanti SMS: 'Siamo salvi'»; «Molte star dello sport stanno trascorrendo le feste nell'Oceano Indiano. Anche Emilio Fede e Michelle tra gli scampati».

Nel racconto mitico la tipizzazione dell'evento deve essere controbilanciata dalla straordinarietà dell'attore. Inoltre, per acquisire uno *status* esemplare di riproducibilità rituale, deve essere successivamente ricondotta a immagini e spazi sempre più ridotti e precisi¹¹. La nozione Oceano

¹⁰ È in quest'ottica che B. PALOMBELLI (*Quale turismo dopo lo tsunami?*, «CTS News», 2, 2005, p. 5) può affermare senza vergogna: «gli operatori turistici dovrebbero (...) rivendicare il diritto del turista ad essere tempestivamente informato dei problemi meteorologici». Il turista occidentale, *homo metereologicus*, ha gli strumenti culturali per sfuggire a qualsiasi catastrofe.

¹¹ Si veda, a proposito, M. MELOTTI, *Il mito di Fineo. Immagini di marginalità in Tracia tra regalità e divinazione* in P. Schirripa (ed.), *I Traci. Tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano 2004, pp. 85-111, specie pp. 90-91.

Indiano va rifocalizzata sullo spazio ridotto dell'azione mitica, sia esso un albergo o una spiaggia. Il protagonista della tragedia o dell'evento non può essere un coro anonimo di indigeni. Per questo motivo l'azione viene ricalibrata su individui di cui si possa condividere l'immaginario culturale ed esperienziale: ecco allora il turista o, meglio ancora, il turista italiano. A questo punto il successivo passaggio di riduzione mitica non può che portare a definire un eroe specifico. Il vip costituisce una categoria già semanticizzata utile alla situazione. Attori e calciatori diventano protagonisti dell'evento iniziatico, così come in molti racconti antichi lo sono i cantori¹² o gli atleti vincitori delle competizioni Olimpiche.

D'altra parte il coinvolgimento del vip nella catastrofe risponde a un meccanismo di autocostruzione del mito: l'eroe è sempre protagonista di vicende straordinarie che non possono accadere a chi non appartenga a questa categoria. L'evento speciale distanzia l'eroe, ma al tempo stesso, umanizzandolo, lo avvicina all'esperienza comune, consolidandone così doppiamente la posizione dominante nell'immaginario collettivo. L'eroe è sempre un testimone autorevole, un reduce, uno «scampato al disastro», che, per essere entrato, ancorché temporaneamente, in contatto col mondo altro della morte, è ora portatore di conoscenza, un individuo speciale che arricchisce con il suo sapere lo spazio della comunità. A pagina 49 dell'edizione romana, Ilona Staller, perfetta eroina della marginalità quale pornstar, al sicuro dello spazio speciale del «resort», può affermare con forza: «Ho visto un bambino galleggiare nell'acqua».

Il contatto con la morte sacralizza: il vip diviene così un individuo *sacer*, che si muove nel nostro mondo vivendo però in un mondo altro, che ora può essere quello magico dell'esotismo, delle feste e della televisione, ora quello trasfigurato dello tsunami.

Atlantide e virtualità dello tsunami

Ma è a pagina 11, l'ultima dedicata all'evento, che la rappresentazione mediatica dello tsunami raggiunge l'apice della mitopoiesi. «Erodoto, Sidharta, Di Caprio: le rotte del mito. Dall'India degli antichi a Conrad, dai mercanti ai missionari. Poi la ricerca dell'altro mise lo zaino». Abbiamo già avuto modo di soffermarci sul significato culturale di questo titolo. Storia e mito, religione e cinema sono presentati come substrato culturale, universale e diacronico della catastrofe. Il mondo dello tsunami, con i suoi cadaveri veri, viene spazzato via dall'onda anomala della storia. L'Asia è il continente che da sempre rappresenta per noi occidentali lo spazio dell'altro e della fuga, dove tutto è possibile. Lo zaino è il punto di arrivo di questo lungo percorso storico. L'icona cinematografica, reale e virtuale al tempo stesso, attribuisce autorevolezza a tale quadro. «Sugli Oceani d'Asia sono passati i primi esploratori, i traffici delle spezie, il Corano e il Crocefisso. E chi sentiva il fascino dell'Oriente». Lo spazio dello tsunami è un crocevia

¹² Esemplare, da questo punto di vista, la vicenda del cantore corinzio Arione, gettato in mare dai pirati e sopravvissuto grazie all'aiuto magico dei delfini (ERODOTO, *Storie*, I, 23-24).

interculturale, sospeso tra islamismo e cristianesimo, commercio e spiritualità. Uno spazio mitico, che da sempre si esplora e non si conosce. I gas tossici di Bophal, le centrali nucleari di Madras, i computer di Bangalore e i microprocessori di Singapore non possono rientrare in questo quadro.

L'Asia dello tsunami — nella rappresentazione mediatica — è un mondo realmente esistente, ma che nessuno riesce a trovare e che quindi, in questa prospettiva, corrisponde esattamente alla costruzione mentale che da secoli l'occidente si è fatto della mitica Atlantide. Ecco allora che il quotidiano, con un articolo di Eva Cantarella, può concludere il suo processo di mitopoiesi con il mito puro: «Atlantide e l'arca di Noé: gli tsunami dell'antichità. Le acque mandate dal dio sarebbero state maremoti». La prospettiva storicistica e scientifica travalica nello spazio del mito. La tragedia presente, di reale consistenza umana con i suoi cadaveri, entra in un *continuum* atemporale dove si colloca accanto alle inondazioni della *Bibbia* e del mito greco e a una delle più grandi strutture mitopoietiche elaborate dall'Occidente, l'Atlantide immaginata dal filosofo Platone.

La particolarità del mito di Atlantide consiste nella sua natura biografica: è un mito che ha un inizio preciso, che entra cioè nella storia dell'immaginario occidentale con un autore, Platone, e due opere ben determinate, *Timeo* e *Crizia*. Platone è un filosofo che conosceva e teorizzava la forza demiurgica del mito, ma che, con la sua Atlantide, finì per essere inghiottito dalla sua stessa mitopoiesi. Come alcuni hanno anche ipotizzato¹³, non è da escludersi che Platone, nel descrivere la fine di Atlantide, si sia ispirato a un fatto di cronaca: il terremoto e lo tsunami che distrussero la città di Elice nel 373 a.C. Le descrizioni, peraltro posteriori, che abbiamo di questa catastrofe sono curiosamente simili a molte di quelle che hanno accompagnato la rappresentazione mediatica dello tsunami: l'inumano silenzio prima della tragedia, così come l'inspiegabile fuga degli animali, unici sopravvissuti in molte delle aree devastate¹⁴. Il mito insomma è da sempre uno strumento efficace nella rappresentazione della catastrofe e dell'alterità.

Fatto sta che Platone è oggi, suo malgrado, la fonte autorevole che testimonia l'esistenza archeologica del continente immaginario. Ed è così che anche la vicenda reale e concreta dello tsunami può muoversi oggi tra realtà e virtualità in uno spazio indistinto dove tutto è vero e possibile, solo perché detto e trasmesso¹⁵. La tecnologica società dell'informazione sembra

¹³ La teoria compare in S. MARINATOS, *The Volcanic Destruction of Minoan Crete*, in «Antiquity» 13 (1939), pp. 425-439, e *Helice: A Submerged Town in Classical Greece*, in «Archaeology» 13, 3 (1960), pp. 186-193, ripresa da R. ELLIS, *Atlantide*, p. 319-326.

¹⁴ Per la descrizione del terremoto di Elice vedi PAUSANIA, *Descrizione della Grecia*, 7, 24, 6-12, e Strabone, *Geografia*, 8, 7. Sulla fine di Elice e la fuga degli animali, ELIANO, *La natura degli animali*, 11, 19: «Cinque giorni prima che Elice venisse distrutta, tutti i topi della città, tutti i gatti, i serpenti, le scolopendre, le blatte e gli altri animali del genere si avviarono in massa per la via che conduce a Cerinea. Gli abitanti di Elice, vedendo ciò che stava accadendo, erano pieni di stupore e non sapevano comprenderne il motivo. Dopo che i suddetti animali se ne furono andati, durante la notte si abbatté sulla città un terremoto che la sconvolse completamente, seguito da un'enorme ondata che la fece sparire».

¹⁵ Sulla relazione tra turismo, spazio reale e virtuale, vedi M. MELOTTI, *Da Pausania ad «Archeoguide»: turismo e definizione dello spazio nell'antica Grecia e nel mondo contemporaneo tra mito e realtà virtuale*, in «Turistica» 1, 2004, pp. 89-98.

avere ormai recuperato appieno i meccanismi della comunicazione mitica della cultura orale e delle società premoderne.

D'altra parte tale processo di mitopoiesi e di consumo mitico dell'evento sembra avere coinvolto le stesse comunità colpite dallo tsunami. Il 25 gennaio, il «Corriere» può annunciare da Khao Lac in Thailandia: «Magliette, dvd e tsunami-tour. Un mese dopo, l'onda è un affare». L'articolo spiega che nei bar vengono venduti filmini dello tsunami e che un imprenditore locale organizza tour sui luoghi devastati, mentre alcune fotografie mostrano le spiagge nuovamente ricoperte dalle sdraio da sole e le T-shirt stampate con l'onda di Hokusai e la scritta. «Tsunami, Phuket. Dec 26, 2004». Nella società globale del consumo e dell'informazione, gli oggetti e le esperienze esistono, perché sono segni che rimandano a un'altra realtà che attribuisce loro consistenza. La centralità mediatica desemantizza la catastrofe che diventa puro evento. Lo tsunami non è più catastrofe naturale o umanitaria: è un evento, che è diventato tale, perché è stato rappresentato. La sua rappresentazione e la sua commercializzazione ne assicurano quindi l'esistenza nel passato e nel futuro. Il fatto è già diventato mito. La concreta, vivida e mortifera realtà dell'onda anomala, da molti provata per esperienza diretta, può quindi essere sostituita e rappresentata dal disegno di Hokusai. Nel sistema mitico realtà e virtualità hanno la stessa consistenza.

Nella civiltà dell'informazione ciò significa anche che non esiste una differenza tra locale e globale: l'evento è pervasivo e sincronico. Nelle magliette dello tsunami il senso di appartenenza e l'orgoglio locale per la partecipazione a un evento globale si incontrano con il voyeurismo del turismo globale teso al consumo dei luoghi e delle esperienze. I tour sui luoghi dello tsunami non sono altro che una delle espressioni del turismo iconico e cimiteriale, che da sempre accompagna la storia della mobilità: dalle visite degli antichi ai campi di battaglia di Troia e Maratona o ai luoghi cantati dal mito a quelle dei moderni ai campi e ai cimiteri della Seconda Guerra Mondiale, ai luoghi dei film e dei best-seller¹⁶. Le spiagge di Phuket, come del resto già *Ground Zero*, nell'immaginario collettivo possono costituire un grandioso set cinematografico e un intrigante spazio carico dei segni del mondo altro. Il «Corriere», citando questo mercato della morte fatto di magliette e DVD, lascia moralisticamente intravedere — secondo il consueto modulo dello scontro tra civiltà e dell'Oriente altro e misterioso — l'immagine di un ambiguo e cinico mondo orientale, pronto a sfruttare la tragedia a suo uso e consumo. In realtà si tratta solo di un'ironica metanarrazione circolare, in cui un mezzo di comunicazione di massa, che sfrutta correntemente e consapevolmente i meccanismi della mitopoiesi, riporta un esempio pratico del funzionamento di tali meccanismi e, nel farlo, finge di prenderne le distanze, mentre in realtà continua a utilizzarli. Tra il grande quotidiano e il venditore di magliette c'è solo una differenza: il grande quotidiano vende magliette su una spiaggia diversa.

¹⁶ M. MELOTTI, *Viaggi e turismo nel mondo antico*, introduzione a L. CASSON, *Viaggi e viaggiatori dell'antichità*, Mursia, Milano 2005.

CRONACHE E COMMENTI

Un centro di accoglienza per immigrati a Palermo

Ogni mattina Adil si sveglia presto, molto presto, lascia la sua casa e va al Centro di Accoglienza per Immigrati Santa Chiara. La sua postazione è la portineria del Centro salesiano, risponde al telefono e dà informazioni. Ma fa anche da interprete agli altri immigrati, perché possano comunicare fra loro o con gli altri volontari. Adil è nato in Marocco, a Casablanca, poi è andato a studiare Lettere Moderne in Francia. Si è preso una pausa dagli studi ed è venuto in Italia, prima a Milano e poi a Palermo, dove ha deciso di fermarsi. Per diversi anni è rimasto senza permesso di soggiorno e la laurea non l'ha più presa. Adesso ha il suo lavoro al centro di accoglienza ed è contento.

Anche «Zia» ha trovato un lavoro al Centro Santa Chiara. Circa sette anni fa, quando è arrivata dalla Costa d'Avorio, ha realizzato un asilo per i figli degli immigrati. Adesso è aiutata da giovani volontari e ogni giorno si prende cura di un centinaio di bambini. Il più piccolo ha quasi due mesi.

«Per gli immigrati il centro è diventato una sorta di villaggio. Ci sono diverse comunità che convivono fra di loro, ganesi, avoriani, sudanesi, tunisini e marocchini — spiega don Gianni, responsabile del Centro Santa Chiara — ma ognuna mantiene usi e tradizione proprie. Tutto l'anno, infatti, è un alternarsi di feste diverse, a seconda che siano ganesi o avoriane, ad esempio, e di riti diversi per le celebrazioni di battesimi o funerali. I primi tempi era facile scambiare un funerale ganese per una festa: l'estremo saluto avviene in una vera e propria atmosfera di festa, con balli e canti. Sicuramente, il Centro è un punto di ritrovo. Chi non dorme qui, comunque, viene per trascorrere un po' di tempo con i propri connazionali: il Centro rimane aperto sino alle undici di sera, alle 12 i festivi.»

Dal tardo pomeriggio in poi, infatti, si ritrovano in molti davanti all'ingresso del Centro, seduti sui gradini di un ingresso secondario. Lo stereo di una vecchia auto posteggiata al centro della piazzetta fa da sottofondo. Parlano e scherzano, sotto l'occhio vigile di Adil. Bisogna evitare che nascano delle liti tra chi fa ritorno al Centro dopo aver bevuto un po' troppo. Noto subito che sono tutti uomini. «Le donne vengono quando ci sono le feste, o comunque nel fine settimana. Vengono con i loro mariti», mi spiega subito Adil. Non vengono nemmeno a riprendere i bambini, che possono rimanere in asilo fino alle sette di sera. Sono i padri, finito di lavorare, che vanno a riprenderli per tornare a casa.

A Santa Chiara vanno anche per studiare. I volontari o i ragazzi del servizio civile tengono delle lezioni di italiano e chi ha raggiunto un buon livello di conoscenza della lingua, e non ha ultimato gli studi nel proprio paese, può anche conseguire la licenza media. All'interno del Centro, infatti, alcuni docenti di una scuola media cittadina, con la quale il centro ha stipulato una convenzione, tengono dei corsi pomeridiani, preparando gli studenti all'esame finale.

Altri si rivolgono al Centro per farsi curare. Alcuni di loro hanno la tubercolosi, l'epatite C o sono sieropositivi e a Santa Chiara c'è un poliambulatorio che li assiste.

Il poliambulatorio è il pilastro del centro di Accoglienza, che nasce proprio con la sua istituzione. Tra la fine degli anni '80 e l'inizio di quelli '90 il rilascio del permesso di soggiorno richiedeva tempi molto lunghi e senza di esso non si poteva avere nemmeno il libretto sanitario. L'accesso agli ospedali, quindi, era negato. Così don Meli, ex responsabile e fondatore del Centro di Accoglienza per Immigrati, ha pensato di istituire un poliambulatorio per fornire assistenza sanitaria. Ma c'era anche bisogno di aiutare gli immigrati ad ottenere i permessi di soggiorno, così è nato lo sportello informativo, per curare gli aspetti legali e burocratici. Era necessario anche trovare un lavoro e allora è nato lo sportello per il lavoro. Alcuni volontari svolgono un vero e proprio lavoro di agenzia per l'impiego e molte famiglie palermitane, che hanno bisogno di collaboratori domestici, adesso si rivolgono a loro. L'attività dello sportello, però, continua anche dopo la collocazione lavorativa, verificando che la collaborazione avvenga in modo regolare.

Tutto questo, però, se non si ha un tetto sotto cui dormire non basta. Allora don Meli ha organizzato un dormitorio con settanta posti letto, trasformando un vecchio monastero oramai decadente in un paradiso sicuro ed accogliente.

«La nostra struttura è molto vecchia — continua don Gianni — ma l'idea era che il centro doveva accogliere immigrati di «passaggio», in attesa di spostarsi in una città del nord Italia o di trovare una casa dove abitare. In realtà, molti rimangono qui per lungo tempo, così, un po' grazie ai volontari, un po' al Comune di Palermo, siamo riusciti a fare dei lavori di restauro e adesso i dormitori, anche se ancora in condizioni pessime, sono un po' più accoglienti. Ci sono tre cucine a loro disposizione, gestite dagli immigrati stessi (il centro pensa solo al rifornimento di gas), una palestra, bagni nuovi e abbiamo quasi ultimato la realizzazione di circa trenta nuovi posti letto. A poco a poco, stiamo anche realizzando un grande salone dove le diverse comunità potranno organizzare le loro feste. Finora le hanno sempre fatte all'aperto, nell'atrio del Centro, anche in inverno.»

Nel Centro di Accoglienza gli immigrati, quindi, hanno trovato l'opportunità di non rimanere soli e di potersi inserire nella società e cultura palermitana, di avere degli spazi organizzati per continuare a conservare le proprie tradizioni e la promozione di processi di integrazione e di crescita multiculturale dei bambini.

«Ai bambini stiamo cercando di dare un'educazione multiculturale, abituarli a conoscere e rispettare le culture delle diverse etnie, a fonderle insieme, socializzando fra loro — afferma don Gianni — ma con i grandi è difficile. Ogni comunità, pur convivendo con le altre, mantiene salde le proprie tradizioni, rifiutandosi di entrare in contatto con queste e di dividere gli stessi spazi. Se i tunisini finiscono il gas nella propria cucina, e non ho il tempo di acquistare subito una nuova bombola, preferiscono non mangiare, piuttosto che utilizzare la cucina dei sudanesi o di un'altra comunità. Se non c'è integrazione fra loro, è molto più difficile che si possano integrare nella nostra società. E l'obiettivo del Centro Santa Chiara è proprio quello di favorire una completa integrazione.»

Un'integrazione completa soprattutto per i bambini, che sono la preoccupazione maggiore di don Gianni.

«Questi bambini sono nati qui, sono palermitani, ma nessuno li riconoscerà mai come tali, perché la società non è pronta, non c'è un'apertura in tal senso. Quando diventeranno più grandi, a vent'anni, il problema dell'«identità» comincerà a pesare. Non sono africani, l'Africa non la conoscono nemmeno, ma non saranno nemmeno italiani, perché per i concittadini il colore della loro pelle è più importante della cittadinanza che compare sui documenti. Nel frattempo siamo riusciti a farli integrare all'interno del quartiere, perché il centro è aperto anche alle famiglie disagiate dell'Albergheria e i bambini giocano e studiano insieme. L'obiettivo è che l'Albergheria possa diventare tutta la città di Palermo.»

MONIA CAIOLO

Sociologi sotto sorveglianza. XVI World Congress of Sociology: un congresso blindato

È incantevole il lungomare di Durban durante gli ultimi tramonti delle giornate invernali. A guardarlo dalle vetrate degli alberghi che scrutano l'orizzonte alla ricerca della terra indiana, quella lunga linea d'oro, circondata da grandi e verdi foglie di ogni dimensione, regala una pace cristallina allo sguardo di quello spettatore che, incredulo, ammira incantato l'allegria gioiosa di un mare ondeggiante. Appena arrivate decidiamo di fare subito una passeggiata: è impossibile rinunciare a fare due passi lungo la spiaggia. Le donne sedute a terra stanno intrecciando cesti e infilano pazientemente delle perline colorate; parlano tra loro ma senza distrarsi, attente a regalare un sorriso e a iniziare una lunga trattativa con chi, curioso, si avvicina a osservare la loro variopinta mercanzia (statue di legno, collane colorate, batik di tutte le dimensioni...). Sul pontile gli

uomini, come ogni giorno, hanno già calato in mare i loro ami e silenziosi attendono quella piccola e decisa stratonata che certamente risveglierebbe in modo fulmineo i loro riflessi. Nel frattempo alcuni giovani reclamano qualche rand, un premio alla loro fatica e alla loro fantasia: un compenso per avere abbellito un così perfetto paesaggio con ghepardi, leoni, donne e fiammanti BMW, che si sgretoleranno nella notte per confondersi nuovamente tra i mille granelli di sabbia; pronti però sin dall'alba a prendere nuove forme, a mischiarsi e compattarsi con l'acqua del mare per essere nuovamente modellati da mani scure, semplici ed esperte. Non sono gli unici giovani, ci sono anche tutti quei surfisti dai fisici forti e robusti che senza timore si lanciano in mare, afferrano con forza le loro tavole colorate, piegano le gambe e allargano le braccia allungando quelle bianche e fragili falangi, essenziali nella composizione di quel problematico equilibrio messo a repentaglio da ogni sussulto del mare.

È in questa cornice che si muovono più di quattromila persone provenienti da ogni parte del mondo. Sono studiosi, pensatori, ricercatori, docenti universitari. Tutti sociologi riuniti dall'ISA¹ per il XVI World Congress of Sociology. L'Isa, quindi, arriva in Africa e sceglie quella propagine finale del grande continente nero, quella ricca e fiorente terra che fino a qualche anno fa era la patria di un regime iniquo e aberrante, come quello dell'apartheid.

Nel mondo del globale, del rigorosamente compresso, si decide, quindi, di riunire gli scienziati sociali in un ambiente ampio e maestoso, dove gli spazi si impongono allo sguardo dell'individuo e dove il tempo sembra ancora imprescindibilmente nascosto dietro ai gesti di chi compone questo meraviglioso panorama sociale.

Arriviamo all'ICC il giorno dopo. Si trova dietro le spalle degli imponenti alberghi, che giorno e notte sorvegliano il traffico marino che si scorge all'orizzonte. Nei corridoi del grande edificio camminano in ambedue le direzioni decine di persone, ogni tanto si fermano: stringono altre mani e affabili si regalano qualche minuto di convenevoli: «Che piacere rivederti!», «Quando sei arrivato?», «Dov'è che alloggi?». Tutto rigorosamente in tante lingue diverse.

Oltre all'ICC, altri due grandi spazi sono stati messi a disposizione degli organizzatori dell'evento: il Centro Congressi e uno degli edifici dell'University of Durban. È tutto vicino. Dall'ICC si passa direttamente al Centro Congressi attraverso un giardinetto curato, sosta inevitabile per quanti un po' stanchi si fermano a sorseggiare una bevanda conversando con il collega. L'Università è appena più distante: si esce dalla porta principale dell'ICC e attraversata la strada, si percorre a piedi un breve tratto. Non ci si può perdere. Ad ogni metro consumato una freccia appesa ad un albero indica il successivo passo e sorridenti poliziotti allungano il braccio per sottolineare nuovamente che quella è proprio la direzione giusta: non ci si può proprio sbagliare, si è proprio diretti verso l'Università. In poco più di cento secondi si è nel nuovo spazio dedicato a questi pensatori

¹ Si tratta dell'International Sociological Association.

sociali, che solo dopo aver percorso cento metri già avrebbero di che riflettere: quanti individui incontrati! Una sequenza di uomini e donne vestiti tutti uguali e che con lo stesso gesto indicano allo sprovveduto pensatore la strada giusta, seguendolo con lo sguardo fino all'entrata del fabbricato universitario e già pronti a fare lo stesso per quanti si trovano a fare il percorso inverso. Si potrebbe dedurre che tale attenzione serve solo a preservare il lavoro di queste menti sempre alla ricerca di nuove interpretazioni, di spiegazioni interessanti e lungimiranti sul vivere sociale, se effettivamente fosse proprio così: se davvero avessimo certezza che tutti coloro i quali si professano pensatori sociali siano poi così disposti a riflettere sulla società del loro tempo. A dire il vero alcuni fogli uniti insieme da un editore (si sceglie coscientemente di non utilizzare il termine libro, al quale non possiamo che riservare sommo rispetto) inducono a pensare che non proprio tutti i sociologi passano il loro tempo a riflettere, a esplorare i tanti temi del mondo circostante. Allora perché tanta premura, tanta attenzione a condurli sani e salvi a destinazione? Lo abbiamo scoperto velocemente, o meglio i nostri sospetti — rinforzati dall'esperienza di chi tra noi già conosceva il paese — sono divenuti ben presto coincidenti con la realtà.

Nella pace e nella maestosità della generosa natura sudafricana, gli uomini si muovono nervosi, in costante pericolo. Si guardano le spalle non per difendersi dalle tante specie della fauna locale, ma per salvarsi dalla rabbia e dalla violenza di tanti loro simili. Lungo la costa di Durban non spaventa guardare le imperscrutabili acque dell'oceano, si ha timore in realtà di essere rapinati. La violenza, i furti, i delitti sono all'ordine del giorno in tutte le principali città del più ricco paese africano. Il Sudafrica continua, infatti, a essere scosso da gravi problemi sociali, tanto da elevarsi in vetta alle classifiche per gli episodi di violenza verificatisi negli ultimi anni. Secondo uno studio della University of South Africans presentato a Durban nel corso dell'ottava Conferenza Mondiale per la promozione della Sicurezza², il numero delle morti violente è sei volte superiore alla media mondiale. Tante e complesse le ragioni. I legami della società sudafricana con la sua storia recente sono ancora vividi e la violenza dilagante ne è la manifestazione più appariscente. Non si tratta più di violenza dalla matrice politica, quella dell'apartheid, quella della black on black violence promossa, fino al 1994, dalle forze governative con l'obiettivo di ostacolare il processo verso la democrazia, tuttavia i numeri restano impressionanti. La fascia d'età più a rischio è quella fra i 25 e i 29 anni, coi delitti che solitamente coinvolgono la popolazione maschile. Principale imputato sarebbe il possesso da armi da fuoco illegali, circa 3 milioni in tutto il paese che causano il 46% del numero totale degli incidenti³. Inoltre, la perdurante discriminazione razziale e l'esistenza di una sorta di segregazione residenziale svolgono un ruolo cruciale. Mentre i bianchi vivono generalmente nelle

² Per maggiori approfondimenti si veda il rapporto finale, disponibile on line su <http://anolf.it>.

³ C. MUNDO, 2006, *Sudafrica le radici della violenza*, in «PeaceReporter», 14 aprile.

aree urbane agiate, un quarto dei neri vive in baracche nelle grandi periferie oppure non possiede casa, e il 40% non può usufruire di acqua pulita o di energia elettrica. Tutto ciò non fa altro che esasperare il malcontento latente di cui sono spesso vittime le donne nere, non di rado gravemente vessate dai propri mariti.

Per tutte le giornate del Convegno (dal 23 al 29 luglio) non si fa altro, quindi, che parlare proprio di questo: della pericolosità, della violenza per le strade che inevitabilmente coinvolge anche gli ospiti internazionali. Alcuni vengono, infatti, aggrediti o rimangono coinvolti – fortunatamente senza nessuna grave conseguenza – in delle ordinarie sparatorie cittadine. Non è concesso, perciò, camminare da soli, senza essere costantemente sorvegliati. Qualcuno tenta in buona fede di concedersi qualche passo in più, di tornare in albergo a piedi finiti i lavori delle varie sezioni del Congresso. Ma subito vengono fermati da giovani poliziotte in borghese, che spiegano che non è consigliabile camminare da soli in strade al di fuori del loro controllo visivo e per questo accompagnano gli avventurosi stranieri ai loro luoghi di residenza.

Allora un po' tutti si vive blindati, trasportati da un edificio all'altro e non si può che parlare di questa mancanza di libertà di spostamento durante tutti gli incontri nei corridoi degli spazi dedicati al Congresso. Nella realtà il programma presenta una varietà infinita di argomenti; ci sono addirittura le elezioni degli organi dell'Isa, che deve rinnovare anche il suo Presidente⁴. Tantissime stanze create apposta per permettere un'infinità di sessioni che contemporaneamente hanno luogo in posti diversi, lasciando il partecipante nell'incertezza dell'indecisione. Sfortunatamente molti non sono presenti all'appello: alcuni relatori, per di più quelli locali, non partecipano ai lavori e si perde, quindi, un'opportunità preziosa di un confronto vero, che potrebbe stimolare e incoraggiare la ricerca e lo studio, ma ancora di più la tanto giustamente decantata collaborazione transnazionale.

Si rimane, comunque, intrappolati nella rete degli input che regala la terra sudafricana. Un giorno ci facciamo coinvolgere in un tour a piedi della città: un'esperienza incredibile. Finalmente, accompagnati sì, ma in cammino per la città: ci muoviamo curiose tra le vie, nei mercati, entriamo in una palestra futurista e poi in una moschea, poi di nuovo ancora passeggiamo tra banchi di spezie memorizzando odori, suoni e colori e scrutando i mille volti diversi, le tante facce di un paese realmente policulturale. Non si può rimanere indifferenti. E allora emozioni e argomentazioni si confondono: i sentimenti sovrastano la mente sociologica, che ordina ed esprime tutta la sua curiosità canalizzando e governando a suo piacimento il coinvolgimento emotivo. Mille idee. Il piacere di essere uno strumento delle scienze sociali.

La settimana a Durban scorre veloce, ma abbiamo la fortuna di potere prendere un volo per Cape Town, andremo a presentare alle comunità italiane il testo Italiani in Sudafrica. Le trasformazioni culturali delle migra-

⁴ Durante il Congresso verrà eletto Presidente dell'Isa il sociologo Michel Wiewiorka.

zioni⁵. Cape Town è una città incantevole, tutta appoggiata sul porto: un via vai di persone che si muovono tra i tanti negozietti del Water Front; mentre le foche, divertite, osservano dall'acqua tutto questo movimento. Impossibile, poi, non prendere quel traghetto che porta a Robben Island, la prigione dove Nelson Mandela ha trascorso diciotto anni della sua vita. Ci fanno lunghi racconti, anzi forse si usano fin troppe parole: i luoghi esprimono da sé una cruda realtà, spazi per raccontarsi non possono ancora usare il passato remoto.

Prima di portare il libro anche a Johannesburg andiamo al Capo di Buona Speranza. È una giornata uggiosa, che non impedisce, però, ai due oceani di unirsi aggrovigliandosi, silenziosamente, sotto lo sguardo del sole opaco. Di lì a poco saremo a Johannesburg. Negli occhi restano ancora le immagini e le foto del museo di Soweto e di quello dell'apartheid: l'incredulità di immaginare che per l'ennesima volta l'uomo ha creato e gestito l'indicibile, il vergognoso. Una realtà, che in forme non più legittimate da una legge iniqua, urla la sua presenza ai margini della città. Le township, quelle periferie dimenticate, dove gli uomini aspettano che il tempo passi, mentre i bambini, ignari di ciò che la vita sta serbando loro, inscenano probabili scambi di pallone con un'arancia appena regalata, ricordando agli adulti curiosi che anche l'anima, che anche la mente ha diritto di essere nutrita.

Sfamate, ma non sazie, torniamo a Roma.

KATIA SCANNAVINI

⁵ M.I. MACIOTI, C. ZACCAI, 2006, *Italiani in Sudafrica. Le trasformazioni culturali delle migrazioni*, Guerni, Roma. Il testo dà conto di parte di una ricerca svolta per conto del Ministero degli Affari Esteri e relativa ai giovani italiani emigrati all'estero (spesso si tratta della seconda generazione degli emigranti italiani). Il libro nello specifico tratta la situazione in cui vivono gli italiani in Sudafrica, emigranti solitamente di successo e, non di rado, molto coinvolti nelle dinamiche politico-sociali del loro secondo paese, il Sudafrica appunto.

In memoriam

La notizia della morte di Stefano Petilli mi ha raggiunto mentre ero fuori Roma e mi ha profondamente colpito. Era uno dei pochi sopravvissuti fra lo stuolo dei miei primi assistenti e collaboratori. Ed era un uomo per più di un aspetto poco comune. Studioso ed accademico in senso pieno e nello stesso tempo profondamente partecipe della vita politica ed economica sul piano locale e su quello nazionale; rigoroso quanto alla elaborazione e all'organizzazione di progetti di ricerca ma anche sempre in grado di valutarne la portata scientifica prescindendo dagli interessi a raggio ristretto più immediati in essa coinvolti. La sua scomparsa in questo senso lascia tra di noi un vuoto che sarà difficile colmare. Già da tempo in lotta con il male che lo ha poi stroncato, Stefano non ha mai perduto la grande disponibilità, affabile e profondamente gentile verso i molteplici compiti cui l'Università di oggi deve far fronte. A Fernanda e a tutti i suoi amici ed estimatori, numerosissimi, esprimo la mia profonda solidarietà insieme con la gratitudine de "La Critica Sociologica" per il lavoro che, fin dagli inizi, Stefano e Fernanda vi hanno profuso.

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

FEDERICO DEL SORDO, *Tracce di infinito nel presente interrotto*, Altrimedia edizioni, Roma 2006, pp.176.

Questo libro costituisce un contributo notevole alla sociologia della musica, ma è anche qualche cosa di più, va al di là di un campo di studio già di per sé irto di difficoltà per i sociologi, spesso disperatamente *unmusikalisch*, anche quando siano da esso attratti.

Il contributo di Del Sordo è una felice eccezione, un autentico «*aureus libellus*», anche rispetto a opere famose, quali *Dissonanze* di Theodor W. Adorno, impenitente e timido compositore di *Lieder*, mai eseguiti lui vivente, e sempre rifiutato aspirante al seminario di Darmstadt di Aaron Schönberg. Del Sordo spicca per le acute connessioni che stabilisce fra musica e pubblico; non solo: all'interno della musica sacra per organo mette in rilievo «slittamenti» significativi: «il mutamento della musica sacra di tradizione occidentale va... osservato non tanto sotto il profilo del suo divenire finalistico di tipo unicamente estetico... quanto in relazione alle istituzioni di produzione e di mediazione... in una dimensione che contempereva verticismo istituzionale e soggettività artistica» (p. 3). L'autore non esita a prendere le distanze da Max Weber e da Th. W. Adorno, nonché da Pitirim Sorokin, notando in particolare che Weber scorgeva nella musica un indicatore di «razionalizzazione» mentre «l'ottica irritata di Adorno è quella di chi si ritiene nella situazione di esercitare la propria *via critica* in una società già mutata» (p. 15).

Ma Del Sordo si interroga anche sul significato profondo dell'«*agire musicale*» fino a investire criticamente i concetti di «campo», singolarmente fuorvianti quando si tratti di comprendere, per esempio, in termini quantitativi l'au-

tonomia, l'interazione reciproca e la «potenza» di ciascuno dai vari campi o sottocampi (si veda pp. 37 e sgg.). Del Sordo non è però solo un commentatore. È lui stesso organista, tratta una materia che, con i tasti e il pedale, fa rivivere personalmente, e da questo punto di vista le sue osservazioni su Alexandre Guilmant (p. 57) e su colui che correttamente definisce «l'autentico allievo di Liszt», Julius Reubkem (p. 157) sono preziose riflessioni sul lavoro, annotazioni di un esecutore tanto informato quanto sensibile e creativamente originale.

EMILIO SCAVEZZA

FLAMINIA GENNARI SANTORI, BARTOLOMEO PIETROMARCHI, a cura di, *Osservatorio nomade. Pratiche ed estetiche per la città contemporanea*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2006, pp.192

Si tratta di un testo di indubbio interesse, in cui vari autori danno conto di una esperienza di ricerca, di progettazione architettonica e produzione artistica realizzata a Corviale, uno dei più famigerati prodotti dell'edilizia popolare a Roma. Il progetto, vario e complesso, è nato dalla collaborazione tra il Dipartimento XIX per lo sviluppo e il recupero delle periferie del Comune di Roma, la Fondazione Olivetti e l'Osservatorio nomade.

Novità del progetto, ampiamente riflessa nel testo, è l'aver privilegiato la dimensione dell'immaginario, la pratica artistica.

Molti ricorderanno le polemiche seguite all'inaugurazione dello stabile, un immenso edificio all'epoca in aperta campagna, senza servizi; servizi che pure il progetto, attento e minuzioso, aveva previsto: in molti anzi hanno

sostenuto, negli anni seguenti, che erano state proprio le carenze del comune a riguardo che avevano impedito una maggiore vivibilità del manufatto. Da allora ad oggi le polemiche si sono a tratti riaffacciate e hanno riguardato essenzialmente due ipotesi: distruggere e ricostruire oppure riqualificare e salvare Corviale. Apprendiamo dal testo che gli abitanti si sono decisamente espressi in questo senso: venticinque anni di vita non sono passati invano, tanto che oggi ogni vano, ogni metro quadro vive in molleplici ricordi, ha partecipato allo svolgersi di numerosi destini.

Il testo ritorna più volte sul tema del coinvolgimento attivo degli abitanti, affidato però solo all'esperienza di Corviale Network, progetto pilota di televisione di quartiere, spesso reinventato di volta in volta da una redazione composta dall'Osservatorio Nomade e dagli abitanti, che quindi nel libro risultano assenti: sul tema si sofferma Flaminia Gennari Santori, in un intervento intitolato *Il palazzo irragionevole*. Un altro spunto più volte ripreso è quello del ruolo di mediazione svolto dalla Fondazione Olivetti.

Aprè la serie dei contributi un saggio di Stefano Catucci, *Il colosso senza immaginazione*. Da lontano, scrive il filosofo, Corviale è fatto di una massa compatta. È una sorta di monolito. Da lontano se ne ha una visione di insieme. Quando si vedono i dettagli si è perso l'insieme. Catucci parla di «oscurità di Corviale», una oscurità che emerge prima di ogni distanziamento estetico. E si interroga: si tratterà forse del «sublime senza piacere» di cui parla Emilio Garroni? In questo pezzo emerge uno dei pochi dati che vengono offerti al lettore su Corviale: si tratta di un edificio di 958 metri. Pochi infatti, i dati: nella équipe interdisciplinare che ha lavorato al progetto manca, e si sente, l'apporto sociologico. Non vi è quindi alcuna indicazione, ad esempio, circa gli attuali lavori degli abitanti, circa la loro composizione. L'attenzione è soprattutto rivolta all'architettura, alla sperimenta-

zione artistica: che rappresenta la novità del progetto.

Si dice che Corviale sia il prodotto di una architettura disciplinare (quella cioè che tende a edificare i suoi oggetti in uno spazio vuoto, come sorgessero dal nulla. Che prevede spazi ripartiti a seconda delle funzioni) e insieme di una architettura biopolitica (quell'architettura che pone al primo posto la salvaguardia della vita della popolazione, da cui l'attenzione all'igiene, alla sicurezza, al risparmio ecc.). E si parla, giustamente, di ricadute positive: 1200 famiglie che prima abitavano in baracche vi hanno trovato alloggio.

Molti i problemi di gestione di un edificio del genere: come si accennava, in parte la responsabilità viene addossata al Comune e allo Iacp (promesse non mantenute, infrastrutture non realizzate). Fin dall'inizio si convive con le emergenze: ascensori che non funzionano, mezzi pubblici che non ci sono, luce e gas non sempre adeguati. Microcriminalità. Il quarto piano, dove i previsti negozi non apriranno mai, viene occupato: e si innestano punti di vista contrapposti tra assegnatari e occupanti.

Otto chilometri di ballatoi non sono facili da ripensare.

Marco Senaldi, ne *Il Corviale immaginario* nota come un problema basilare delle periferie sia stato la difficoltà a divenire comunità. Poco presenti nei media, le periferie; poco presenti nelle periferie, i media. Corviale è un caso un po' a sé, entrato subito in crisi perché in crisi era l'ideologia architettonica sottesa. L'autore parla di egotismo progettuale». Del fatto che la metafora delle mura urbane, della diga, del limite insediativo non hanno saputo innescare meccanismi di identificazione. Eppure Corviale è stato notato, fotografato, discusso; è persino finito in TV (Ballarò, Rai 3, 2004).

Flaminia Gennari Santori ha trattato il tema di come gli artisti abbiano affrontato Corviale come *documento*: «un palinsesto di storie individuali e storia collettiva, trasformazioni fisiche e socia-

li, campo di osservazione ed elaborazione di vedute e visioni» (33). Corviale diviene, nella sua lettura, un luogo ideale per la riqualificazione delle periferie, a partire da possibili usi dell'edificio elaborati dagli abitanti, nel tentativo di riprendere l'idea di cosa pubblica da cui si era partiti.

Il testo offre in realtà numerosi interventi, offre spaccati inediti in relazione a possibili usi e rilanci. Offre anche una cronistoria degli accadimenti, a partire dagli sfratti avutisi a Roma nel 1978, dalle prime assegnazioni a Corviale, nel 1982. Si discute della imposizione dall'alto di un modello rigido, predeterminato, non in grado di fronteggiare le richieste, gli eventi imprevedibili di quegli anni.

La novità del testo e del progetto sta, come si è accennato, nella elaborazione, da parte di un gruppo di artisti, di modalità per la reinvenzione di Corviale, a partire dagli orientamenti degli abitanti. La cultura è stata l'elemento fondante, il processo artistico un fattore di integrazione tra linguaggi e culture diverse, nella lettura di Mirella Di Giovine. Questo processo avrebbe visto tre fasi; la prima è quella della organizzazione di eventi: concerti, spettacoli teatrali, cinematografici. A volte, la musica è elaborata localmente. Una seconda fase sarebbe da abbinare a un programma di autopromozione sociale che vede l'insediamento di un «incubatore di impresa» per lo sviluppo di una imprenditoria locale; insieme, viene attivato un centro di formazione professionale. Terza fase, il progetto Immaginare Corviale, proposto dalla Fondazione Olivetti per favorire la ricerca di percorsi creativi, della memoria, dell'identità urbana dei luoghi della periferia. Per favorire un forte coinvolgimento dei cittadini.

Mauro Martini, Bartolomeo Pietromarchi arricchiscono ulteriormente il quadro, soffermandosi sul laboratorio voluto dall'allora assessore alle periferie Luigi Nieri, sullo sforzo degli artisti, sul tentativo di riqualificazione degli orti. Sull'immaginario di Corviale: una

astronave atterrata sulla sommità della collina (con richiami all'isolamento, all'alienazione, all'estraneità). O una Costellazione Corviale, il che indica la volontà di collegamento con lo spazio simbolico.

Impossibile dar conto della ricchezza dei contenuti. Che acquistano nuova luce anche grazie alle tante fotografie a colori che individuano specifiche prospettive, nuove angolature, spazi aperti e chiusi: la parte iconografica del testo è certamente notevole.

Resta per quanto mi riguarda il rimpianto di una assenza pressoché totale di un'ottica sociologica, il che rende meno robusto il testo, in cui anche i riferimenti teorici sono essenzialmente architettonici. Resta il rimpianto di non avere nel libro neppure la presenza, la voce di uno degli abitanti, demandata esclusivamente a un CD, laddove Roma conosce una consolidata tradizione di storia orale (Ferrarotti, Portelli). Una assenza che si è riflessa anche nelle modalità della presentazione, nella sede della Fondazione Olivetti, in una bella serata estiva, col volo dei gabbiani che riempivano l'aria di strida: gli abitanti di Corviale erano però assenti. Sarà interessante vedere cosa rimarrà, in futuro, di questo bel lavoro.

MARIA I. MACIOTTI

CLAUDE JAVEAU, *L'esprit des villes*, Torunesol Conseil-Luc Pire ed., Bruxelles 2006, pp.107

Ricercatore sociale raffinato, didatta formidabile, sotto una scorza burbera, talvolta irsuta, Javeau da qualche tempo ci regala smilzi volumetti quanto alla mole, grandi e suggestivi in termini di sostanza.

In questo libro Javeau ripercorre sul filo del ricordo e ricrea il clima, il sapore e il profumo di cinque città, da Liegi a Firenze, a Lisbona per terminare, come prevedibile, con Bruxelles, sotto la pioggia. Deliziosa scorribanda. Nien-

te a che vedere con un Bedacker o una guida Michelin.

La scoperta geniale del libro mi sembra consistere nel legare un'esperienza altamente soggettiva a un ambiente urbano, in qualche misterioso modo stabilendo una consonanza fra movimento interiore personale e strade, mattoni, piazze. Consiglio «morire a Nantes» e «Bruxelles, la pioggia». Per me la storia del mancato infarto del non più giovanissimo professore, ospite del solito seminario accademico, che torna alla fine a casa, arriva presto alla stazione e guarda passare i treni, pensa alla moglie e alle solite cose, le solite conversazioni, nulla di straordinario ma tutto molto riposante, mi fa pensare al diario di Benjamin Constant, torturato dai capricci di Madame de Stahl, che alla fine esplose: «Ah, la Suisse; la Suisse, et ma femme». Ma niente può superare, come commento a un affair venuto a morte, la pioggia di Bruxelles. Carole può ben insistere che «le città non sono cimiteri». Il metropolitano nato che è Javeau non può che concordare. Ma ecco che arrivano alla Grand Place: più cimitero di così! Carole era già morta, per lui. E come continuavano a parlare, sotto la pioggia di Bruxelles, non cessava dal morire. Tutto questo è detto e non detto nello stesso tempo. Siamo ombre, amate e dimenticate. Vive, appassionatamente vive, eppure già all'inizio destinate all'evanescenza.

F. F.

JEAN-PIERRE LAURANT, *René Guénon. Les enjeux d'une lecture*, Dervy, Parigi 2006, 400 pp.

Con la pubblicazione del volume *René Guénon. Les enjeux d'une lecture*, lo studioso francese Jean-Pierre Laurant — che di René Guénon (1886-1951) è indubbiamente lo specialista riconosciuto a livello internazionale, sin dalla pubblicazione del precedente *Le sens caché selon René Guénon* (L'Age d'Homme, Losanna 1975) — porta a compimento

in ambito monografico una pluridecennale ricerca e riflessione sul soggetto delle sue indagini, di una tale ampiezza nel suo progressivo svolgimento che egli può essere considerato a giusto titolo il padre di quanti — e non sono pochi — dedicano la propria attività intellettuale a studiare quell'importante segmento della storia spirituale contemporanea che trova in Guénon un particolare epicentro: a tal punto che il pensatore franco-egiziano è comunemente ritenuto alle origini delle correnti dell'esoterismo occidentale dette «tradizionalismo» e «perennialismo» (termini, com'è noto, che rappresentano contenuti non sempre assimilabili fra loro).

Un tale compito non è impresa del tutto agevole, considerata la vastità dell'*opus guénoniano* (sia dal punto di vista del numero delle pubblicazioni, e ancor più perché — come ricorda Laurant a p. 9 — l'ambito di tale *opus* è «un ambito senza frontiere nel tempo e nello spazio che riguarda tutto, dall'antichità al mondo contemporaneo»), nonché la mole non esigua di testi consacrati a Guénon da qualche decennio a questa parte. In questo senso, l'articolata disamina di Laurant ci sembra costituire un'imprevedibile e puntuale stato dell'arte sulla materia, permettendo agli studiosi di potersi ricondurre a un'opera di riferimento.

L'aspetto che ci pare maggiormente convincente nell'approccio che Laurant mette in atto nel presente volume è l'adottare una modalità compiutamente pertinente d'interpretazione, che nel presupporre «la validità dei fondamenti della critica storica applicati all'opera di Guénon, nonché all'insieme del pensiero esoterico» (p. 361), intende fare oggetto della propria indagine «l'analisi dell'opera nella sua costruzione, i suoi metodi di lavoro e le letture successive o parallele» (p. 26), con il fine di «apportare elementi sostanziali di risposta alla questione, non risolta ma sempre posta, dello statuto dello spirituale nelle società contemporanee e la sua articolazione con la razionalità» (*ibid.*).

Sulla base di queste premesse, l'autore articola una parte consistente del suo studio, ovvero i primi sette capitoli (pp. 27-285) sui nove che compongono il libro (ai quali si accompagnano una introduzione, una conclusione, una bibliografia e un'indice dei nomi), nel condurre una ricostruzione biografica di Guénon, di per sé meticolosa sebbene orientata a cogliere i tempi forti e i momenti decisivi della sua vita. In questo senso, il profilo storico adottato da Laurant non dimentica mai il secondo livello — analitico — che accompagna ininterrottamente il lettore sul filo delle pagine, volto a descrivere lo svolgersi di un'intrapresa intellettuale dominata da quella che sembra essere la *missio* ermeneutica di Guénon: «La dimostrazione dell'esistenza di una Tradizione primordiale eterna e universale» (p. 13). L'*excursus* biografico-contenutistico offerto da Laurant è talmente esaustivo da esimerci dal ripercorrerlo in questa sede. Valga tuttavia la pena di riferire che ogni segmento della vita di Guénon è preso in considerazione: dagli anni giovanili a Blois accompagnati da un'educazione familiare e scolastica d'impronta cattolica al «periodo occultista»; dalle esperienze in ambito universitario a Parigi alla prossimità agli ambienti dell'intellettualità cattolica dell'epoca; dall'adesione alla massoneria a quella all'islam e al sufismo; e così via.

Senza volere qui attribuire al «periodo occultista» di Guénon una valenza superiore a quella che essa ha effettivamente avuto nello svolgersi del suo pensiero, ma anche senza volerne sminuire la portata, segnaliamo al lettore che la ricostruzione da parte di Laurant del periodo 1905-1912 costituisce l'occasione per un articolato giro d'orizzonte fra gli ambienti e le società iniziatiche d'impronta occultista della Parigi d'inizio XX secolo, tutte — o quasi — puntualmente frequentate da Guénon. La rassegna esaminata da Laurant si rivela preziosa non solo nel constatare «che la frequentazione del *milieu* occultista era di *bon ton* nei salotti parigini della *Belle*

Époque» (p. 82). Infatti, oltre a questa annotazione d'impronta sociologica, l'autore coglie nell'atteggiamento di Guénon e dei suoi contemporanei — sia in ambito occultista sia in una parte del mondo cattolico francese dell'epoca — un legame all'idaleo «romantico di riconciliazione fra scienza e fede, di ritorno alla perduta unità del sapere» (pp. 59-60) che rappresenta in filigrana un «elemento fondamentale (...) costante del pensiero esoterico» (p. 60).

D'altro canto, il «periodo occultista» (1905-1912) di Guénon — all'interno del quale va segnalata anche la sua adesione alla Hermetic Brotherhood of Luxor, oggi acclarata in sede documentale, ma alla quale Laurant non fa cenno nel volume, pur soffermandosi su questa «società il cui ruolo fu essenziale nello sviluppo dell'occultismo in Europa» (p. 99) — non sembra evidenziarsi come completamente estraneo a quello che diventerà lo svolgimento successivo — e più propriamente costitutivo — del pensiero dell'intellettuale franco-egiziano. In effetti, la fase precedente al 1912 e quella successiva sono non di rado presentate come due periodi nettamente distinti nella vita e nel pensiero di Guénon, mentre a noi pare che lo studio di Laurant evidenzi una volta di più come i *détours* del labirinto occultista abbiano depositato in Guénon un plesso contenutistico, una mentalità e una rete di riferimenti e rapporti che non verranno completamente meno nel seguito, per esempio, a partire da quando — nel 1921 — Guénon pubblica la *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

Quanto alla rete di relazioni impostata da Guénon in tale periodo, di una importanza saliente nello sviluppo successivo delle dottrine da lui presentate, ve ne sono due sulle quali il volume di Laurant non riesce (in ragione dell'assenza di fonti documentali, beninteso) a fornire informazioni suscettibili di chiarire alcune questioni da tempo dibattute. Ovvero l'identificazione «di uno o più maestri induisti» (p. 95) — verosimil-

mente della scuola di Shankarâ (c.788-c.820), il principale promotore della corrente «non dualistica» Advaita Vedanta — alle radici dell'impostazione metafisica che contraddistingue alcune opere salienti di Guénon (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, 1925; *Le Symbolisme de la croix*, 1931; *Les États multiples de l'être*, 1932); nonché la sua partecipazione — resa nota nel 1973 da Franz Vreede (1887-1975) e discussa da Laurant a pp. 85-86 — a un «gruppo di maestri à tous grades la cui tradizione orale risaliva all'epoca artigianale della massoneria francese».

Come già accennato, una delle preoccupazioni metodologiche più meritorie nel lavoro di Laurant risiede nell'accompagnare il dato storico-biografico alla analisi dell'opera nella sua costruzione. Si tratta di un aspetto assolutamente centrale per la comprensione dell'insieme dell'opera di Guénon, al punto che «l'intrapresa di ricostituzione della 'scienza sacra'» (p. 137) è intesa dall'autore all'interno di una specifica e consapevole «strategia editoriale» (p. 105), la quale è venuta a costituire — soprattutto dopo il 1912, e con periodizzazioni letterarie sufficientemente identificabili — un insieme davvero considerevole di testi, per la quale «Guénon ha lavorato come un uomo del Rinascimento sull'insieme di ciò che poteva essere conosciuto, *de omni scibili*, al fine di testimoniare l'universalità della verità, una verità da lui identificata alla tradizione, argomentando sul Vedanta induista come pure sui presupposti del calcolo infinitesimale» (pp. 9-10). Di tutto questo Laurant fornisce un inventario meticoloso, analizzando nel suo svolgersi il compimento espositivo della «dottrina metafisica nella sua pienezza», come recita una sezione del quarto capitolo (pp. 163-171).

In *René Guénon. Les enjeux d'une lecture* non mancano, lo segnaliamo di passaggio, alcuni errori e sviste che avrebbero meglio contribuito all'accuratezza del volume, da ricondurre probabilmente a una non adeguata rilettura ed edi-

ting del testo, e che si accompagnano a una realizzazione tipografica e di allestimento del libro per la quale l'editrice Dervy sembra avere fatto davvero solo il minimo indispensabile. Proprio perché il volume di Laurant costituirà certamente nell'avvenire un lavoro di riferimento per i ricercatori e gli studenti, ci auguriamo che una ristampa del volume ne possa tenere conto. Oltre a questi rilievi di natura tutto sommato secondaria, nell'alveo delle considerazioni critiche che riteniamo opportuno segnalare ve n'è una di ordine contenutistico, che deriva dall'interpretazione fornita da Jean-Pierre Laurant riguardo i rapporti intercorsi fra René Guénon e Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946), studioso di simbolica cristiana particolarmente noto ai lettori di «esoterismo cristiano» per il suo coinvolgimento nella Fraternité du Paraclet (alla quale pure Laurant dedica sezioni significative e puntuali della sua opera). Ben consapevoli della complessità delle vicende che soggiacciono alla problematica — non delle minori, in ambito sia storiografico sia contenutistico — riteniamo che sarebbe stato più opportuno mettere in luce i limiti di una talora ricorrente *vulgata*, alla luce della quale la posizione di Charbonneau è stata a lungo presentata, sia in ambito dottrinale sia nelle applicazioni e scelte operative, come la semplice conferma in ambito cattolico dell'esattezza delle posizioni assunte da Guénon. Senza volere qui concludere un dibattito che rimane ampio, riteniamo che laddove Laurant si fosse ancorato maggiormente ai dati documentali disponibili, peraltro considerati almeno in parte dall'autore (pp. 271-272), egli avrebbe forse dovuto omettere — o sfumare — riflessioni come quella riportata a p. 212, per la quale Charbonneau avrebbe avuto «una fiducia totale nei suoi orientamenti fondamentali» (di Guénon), a tal punto che, «la conformità allo schema di pensiero descritto dal maestro del Cairo costituiva [per Charbonneau-Lassay] l'*ultima ratio*» (p. 221).

D'altro canto, rimane pur vero che una tale impostazione concettuale ha avuto lungo corso nella posterità intellettuale, spirituale e in materia di «realizzazione iniziatica» derivata dal lascito di Guénon. Di tutto questo, cioè del portato umano che si è solidificato nel tempo sulla base delle «letture successive o parallele» (p. 26) il volume di Laurant offre un'ampia ricognizione, e per molti aspetti inedita, che muove dall'analisi della «dinamica propria dei testi in opera nei suoi lettori» (p. 251), affrontata da Laurant attraverso un molteplice livello di riflessione: «l'interpretazione dei testi, che rimanda alla funzione del loro autore, infine il destino dei gruppi iniziatici emersi dalla sua 'testimonianza', che rimandano alla vita spirituale del lettore» (p. 253). La rassegna fornita dall'autore prende in esame non solo i destini delle confraternite sufi interessate e animate da personalità del *milieu* guénoniano, ma anche il complesso mosaico di realtà massoniche ispirate a (e da) Guénon, o dell'ermetismo cristia-

no, e di altre tradizioni religiose: si tratta di un mondo talmente complesso da rendere auspicabile che qualche ricercatore voglia dedicare le sue fatiche per mettere ordine a questa tematica, considerando gli sviluppi che giungono sino ai giorni nostri. Perché in effetti, «il successo, cinquant'anni dopo la morte dell'autore, è all'altezza delle poste in gioco» (p. 327). Così facendo, Jean-Pierre Laurant mette in luce attraverso una pluralità di traiettorie il significato e l'attualità della ricezione — anche in termini organizzativi; anche in termini di «eredità ufficiale» spesso contesa; anche in termini di «dispute dottrinali» che non di rado oppongono un fronte della «ortodossia guénoniana» a un altro —, che diventa perciò una cifra e un banco di prova per la comprensione dell'«universo Guénon». E noi riteniamo, più intrinsecamente, del panorama dell'esoterismo contemporaneo.

PIERLUIGI ZOCCATELLI

Summary in English of some articles

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ — *Diversity, Beliefs and Religion in a multicultural World*. This is an interesting essay dealing with the impact of multiculturalism on belief-structures and organised religion. A major thesis is that “secular religion” has had an unanticipated consequence in terms of radical violence and conflicts, mostly due to the attempt to confine religion to the private sphere. The present day challenge confronting secular religion consists in the fact that religion is losing any serious influence because of “value polytheism”, to use Weber’s phrase. Old religious myths are surrogated and substituted by new lay myths, such as progress, science, work, etc..

CLAUDIA CAPELLI — *Difficulties in shared memories: the case of Vajont*. The author maintains that both memory and forgetfulness depend on complex social processes. Centering on the Vajont disaster, the renewed interest in social memory, especially when enacted through oral testimonies, has led some historians to fear the emergence of some sort of “cult”. Among Vajont survivors, one notices serious disagreements as regards the best way to remember both the disaster and its victims.

MARXIANO MELOTTI — *The indiscreet Fascination of catastrophes - the mythical and media impact of Tsunami*. The author maintains that Tsunami is certainly real. However, in its media presentation, it is hard to find it. A strong mythopoietic activity is at work. Children, victims of Tsunami, become angels; Atlantide and Noah’s Ark are evoked; the real fact of Tsunami becomes and is experienced by the survivors as a step in a general sequence in which one can find the Biblical Floods as well as the Greek myths.

Franco Ferrarotti

LINEAMENTI DI STORIA DEL PENSIERO SOCIOLOGICO, Donzelli Editore

La «scienza dell'incertezza». Così Franco Ferrarotti ha definito la sociologia, disciplina con cui si è misurato nel corso di un'intera vita di ricerca — da quando, giovanissimo, nell'imperante clima idealistico che declassava la pratica sociologica al rango di «pseudoscienza», ebbe l'ardire di polemizzare direttamente con Benedetto Croce.

Scienza, dunque, cioè disciplina in grado di produrre effettivi esiti conoscitivi. Ma scienza in crisi e anzi scienza «che si nutre di crisi». Le sue stesse origini sono legate al travagliato passaggio dal mondo feudale alla società industriale moderna, col suo crollo di ordini, di ranghi e di gerarchie sociali. E la sua prima grande stagione è connessa con la spaccatura tra profitto e salario, caratteristica dell'industrialismo classista. Il suo stesso nome è un ibrido composto da una parola latina e una greca, accettato da tutti perché non si è trovato di meglio. La verità è che la sociologia è costituzionalmente affetta da un corto circuito che le imprime un marchio di ambiguità: essa è scienza, ma è anche coscienza; impresa conoscitiva, ma anche tecnica operativa; contemplazione distaccata, ma anche impegno sociale e politico.

Con uno stile agile e piano, l'autore ripercorre le tappe fondamentali del pensiero sociologico, da Ferguson e Saint-Simon a Comte e Marx, da Spencer e Durkheim a Simmel e Weber, da Sombart, Pareto e Veblen, fino agli esiti più recenti, mostrando lo straordinario apporto di conoscenze e sensibilità che tale approccio ha saputo dare alla comprensione del mondo contemporaneo.

Franco Ferrarotti è professore emerito di Sociologia all'Università «La Sapienza» di Roma. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Max Weber e il destino della ragione* (1964); *Trattato di sociologia* (1968); *La perfezione del nulla* (1997); e, per i tipi della Donzelli, *L'Italia tra storia e memoria* (1997); *Leggere, leggersi* (1998); *Partire, tornare* (1999); *La verità? È altrove* (1999); *L'enigma di Alessandro* (2000); *La società e l'utopia* (2001). Nel giugno 2001 è stato insignito del Premio per la Sociologia dall'Accademia Nazionale dei Lincei.

PAPERS

Revista de sociologia
Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI
Núm. 77, 2005

EFFECTES DE LA MODERNITZACIÓ

JUAN A. ROCHE CÀRCEL. La construcción cultural de la realidad social en la Modernidad.

JOAQUÍN JUAN ALBALATE. La ideología de los actores en la participación en la tecnología en quince empresas del sector «auxiliar» del automóvil de Cataluña.

MANUEL ÁNGEL SANTANA TURÉGANO. Turismo, empleo y desarrollo.

PABLO GALINDO CALVO. La cultura empresarial en Andalucía. Un estudio sociológico de la pequeña empresa.

SANDRA DEMA MORENO. Entre la tradición y la modernidad: las parejas españolas de doble ingreso.

IVÁN RODRÍGUEZ PASCUAL. Revisando críticamente el discurso sobre el impacto de la sociedad de la información en la población infantil: el problema del aislamiento social.

LLUÍS BALLESTER BRAGE; ANTONIO J. COLOM CAÑELLAS. El concepto de explicación en las ciencias sociales.

JOSÉ OCÓN DOMINGO. La adopción internacional en España.

SUSCRIPCIONES

Número suelto: 10 €, núm. 60 especial: 15 €.

Suscripción anual (cuatro números: 75-78): 24 €; extranjero: 46 US \$.

Las solicitudes de suscripción han de dirigirse a:

Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions

08193 Bellaterra (Barcelona), Spain

Tel. 93 581 10 22. Fax 93 581 32 39. sp@uab.es

Franco Ferrarotti

Le briciole di Epulone

disegni di Alberto Sughi



GUERINI
STUDIO

Biblioteca del Sapere

IL CAPITALISMO



Franco Ferrarotti

Newton & Compton editori

SOMMARIO

158 Estate 2006

F.F. — <i>Il Chief Executive Officer punta avanzata del nuovo Capitalismo</i>	III
---	-----

SAGGI

Daniel Gutiérrez Martínez — <i>Diversità, credenze e religione in un mondo multiculturale</i> ,	1
Paolo Sensini — <i>Il tempo dei paradossi</i> ,	23

INTERVENTI

Franco Ferrarotti — <i>Nota sul concetto di libertà in Franco Lombardi</i>	35
Maria Immacolata Maciotti — <i>Gli internati militari Italiani: memorie scomode</i>	42
Sonia Masiello — <i>Conoscere per valutare</i>	54
Maria Immacolata Maciotti — <i>A proposito di Benedetto XVI</i>	61

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Arta Musaraj — <i>La buona gestione e la Buona Comunicazione. Come trasformare un Circolo vizioso in un Circolo virtuoso</i>	4
Claudia Capelli — <i>I difficili percorsi delle memorie condivise, il caso del disastro del Vajont</i>	65
Marxiano Melotti — <i>Il fascino indiscreto delle catastrofi: l'impatto mitico e mediatico dello tsunami</i>	75
	88

CRONACHE E COMMENTI

Monja Cajolo — <i>Un centro di accoglienza per immigrati a Palermo</i> ..	108
Katia Scannavini — <i>Sociologi sotto sorveglianza. XVI World Congress of Sociology: un congresso blindato</i>	110
Franco Ferrarotti — <i>Stefano Petilli: in memoria</i>	115

SCHEDE E RECENSIONI	116
---------------------------	-----

SUMMARY IN ENGLISH OF THIS ISSUE	123
--	-----

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