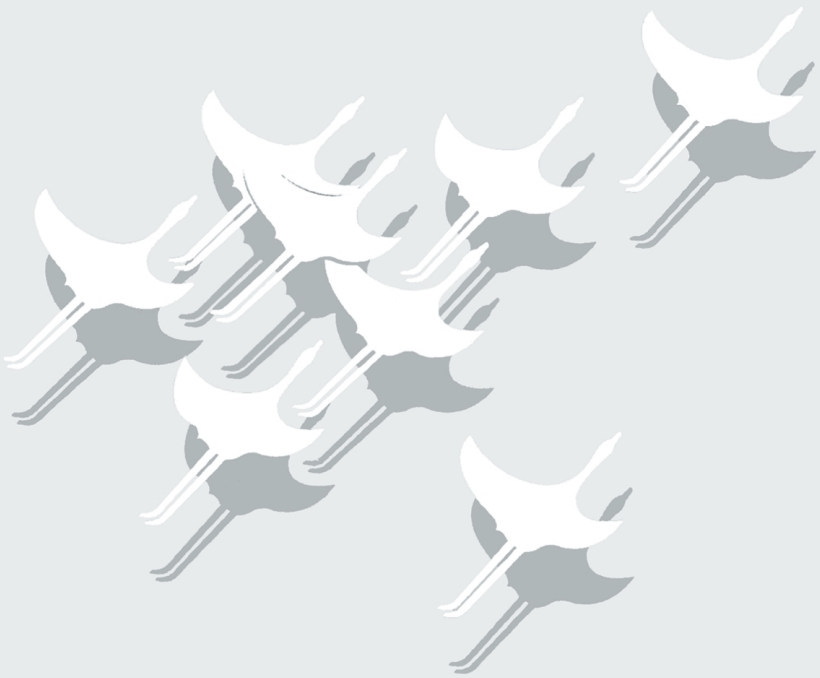
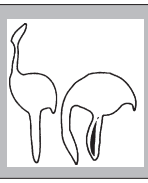


Partire da sé, partire da noi

Baretta, Bertani, Bolpin, Busetto, Casati, Corradini, De Luna, Goisis, La Valle, Madricardo, Melchiori, Puppini, Rubini, Tanzarella, Vianello.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo,* n. 3 luglio-settembre 2008 - Anno XXXI - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Partire da sé, partire da noi

Editoriale	*C. Bolpin, C. Rubini*	pag. 1

PARTE PRIMA: Partire da sé, partire da noi

Rileggere la storia

Democrazia ammalata	*G. De Luna*	pag. 6
Il Sessantotto: un'occasione mancata?	*A. Bertani*	pag. 11
Storia e forme della soggettività	*C. Bolpin*	pag. 16
Un'Italia dimenticata	*S. Tanzarella*	pag. 19
Una storia vissuta e riletta	*C. Puppini, P. Goisis, A. Madricardo*	pag. 26

Pensieri a fondo

Tra pessimismo e speranza	*R. La Valle*	pag. 40
C'era una volta la classe operaia	*P. P. Baretta*	pag. 45
Racconti da Stoccolma: una memoria del futuro?	*P. Melchiori*	pag. 50
Extra pauperes nulla salus	*A. Casati*	pag. 54
Una salutare inquietudine	*G. Goisis*	pag. 58
Esodo e la storia	*C. Rubini*	pag. 61

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Sinti - Rom: come essere comunità	*G. Corradini*	pag. 71
Assemblea dei soci	*F. Vianello*	pag. 78

Lettere

Ci occupiamo della salute, facciamo un appello	*D. Busetto*	pag. 80

I disegni di Altan all'interno del numero sono tratti dal libretto "Agenda italiana - Raccolta inedita di fatti d'Italia", studio Massimo Osti, 1992.

Partire da sé, partire da noi

Editoriale

Le motivazioni del bollettino ('78) e poi della rivista Esodo nel '79 vanno comprese nei tempi lunghi dal dopoguerra, in particolare dalla rottura, degli anni '60, una svolta antropologica epocale rispetto al "mondo" di prima. È necessaria questa opera di chiarificazione. Oggi infatti anche la memoria è luogo di scontro. Diffusa è, ad esempio, l'accusa al '68 dei mali attuali causati dalla fine della idealizzata società precedente. Ma quali erano i valori "perduti"? Basterebbe pensare alla legislazione su alcuni temi: l'aborto considerato delitto contro l'integrità della stirpe, le "case di tolleranza" chiuse solo nel '58, l'adulterio delle donne non più reato dal '68, solo nel 1981 cancellato il delitto d'onore. Aberranti valori venivano difesi dal mondo cattolico che ostacolò le riforme, frutto invece delle lotte dei "laici", su questi come su altri temi di civiltà. Riforme incompiute, male realizzate, così da portare a reazioni contrarie alle nuove concezioni.

Le esperienze, insieme religiose, sociali e culturali, di quelli che hanno dato vita alla rivista, e che avevano origine nel Concilio, esprimevano una nuova consapevolezza della *soggettività*, che ruppe con quel mondo cattolico e con l'idea stessa di *ordine oggettivo* universale che si fa istituzionale.

Non c'è spazio per approfondire questa dualità. Basta richiamare l'impostazione di Paolo VI nell'enciclica *Humanae vitae*, che condanna la contraccezione come contraria alla norma naturale, motivata dalla necessità di tutelare il rispetto della donna da parte dell'uomo che, con la regolamentazione artificiale delle nascite, finisce per considerare la donna "semplice strumento di godimento egoistico". La legge naturale è considerata quindi garante di un ordine oggettivo, freno alle debolezze umane, necessario per salvare l'uomo contro se stesso. È una radicale sfiducia nell'incontro di persone responsabili, capaci di costruire rispetto paritario nell'amore di coppia.

La fiducia nella soggettività attraversa invece la rivista, con la critica del ruolo della chiesa, in quanto depositaria dell'autorità divina e dell'ordine na-

turale. Significativi sono i titoli degli interventi nel numero sui *Venti anni dal Concilio* (1986): "Un popolo di Dio senza soggetti, una società senza partecipazione, cristiani senza chiesa" e "Essere soggetti nella Chiesa, nella società, nella vita quotidiana". In questi si parla della svolta copernicana conciliare, da una chiesa gerarchia, centrata su se stessa e la "sua" dottrina, alla *chiesa popolo di soggetti storici*, comunità in cui è riconosciuta la coscienza personale e la pluralità dei modi di essere chiesa in relazione al carisma di ciascuno e alla specifica soggettività storica e locale.

Il Concilio, con questa presa di coscienza, liberò esperienze creative nei vari ambiti della vita comunitaria, centrata sulla priorità dei poveri come soggetti della salvezza e non più oggetti della carità. Questo fondò inoltre la laicità, come dimensione di tutta la chiesa nel rapporto con il profano. Nella chiesa invece prevalse la linea che vedeva pericoloso il pluralismo e l'autonomia delle coscienze. Caratteristica della rivista è stato porre il legame tra questa chiusura della chiesa e la crisi nella società, in cui sono venuti meno i soggetti collettivi e la stessa soggettività personale. Continuativa fu l'analisi di come questa crisi rafforzò la tendenza, nella chiesa e nella politica, alle identità forti.

Sulla spinta del Concilio i gruppi del "dissenso" interni alla chiesa si erano intrecciati negli anni '60 con la nuova generazione dei giovani, per la prima volta soggetto portatore autonomo di cultura, e poi con i movimenti studenteschi. Tra i temi comuni c'erano l'antiautoritarismo e l'analisi della natura di classe della cultura e della scuola, delle istituzioni, della chiesa stessa. Con una differenza fondamentale da parte dei cattolici, che, per la scelta dei poveri e l'attenzione alle lotte di liberazione dei popoli, operarono una critica alla società fondamentalmente etica. Ciò portò a un certo distacco sia rispetto ai nuovi movimenti che alla sinistra tradizionale. Almeno per quanto riguarda consistenti gruppi di provenienza cattolica, tra i quali pensiamo siano anche quelli che promuoveranno *Esodo*, si ebbe infatti una forte critica al consumismo, ai miti dello sviluppo quantitativo produttivistico e "operaistico", e una forte considerazione dei "limiti dello sviluppo" e della distruzione in atto delle risorse, in nome dell'equità e della giustizia sociale.

Per questo approccio etico, centrale per noi è stato soprattutto l'incontro con le lotte operaie ('69-'73), con il movimento operaio come soggetto di liberazione dalle forme di alienazione, e quindi anche dalle idolatrie di tipo religioso. Comune fu l'affermazione della dignità della persona del lavoratore come variabile indipendente e non negoziabile, non subordinabile al progresso, alla lotta politica, o a una società ideale, a un partito-totalità depositario del "vero" Stato e del "vero" bene dei lavoratori.

Pur riconoscendo gli elementi ideologici e settari di quel periodo, va detto che fu l'unico periodo in cui si tentò di coniugare individualità e solidarietà, bisogni individuali e bene comune, potere e partecipazione, merito personale e corresponsabilità. Mai come allora si pose educazione e cultura come fattori

di liberazione e di cittadinanza. È da approfondire come in pochi anni questo patrimonio sia stato disperso dal movimento sindacale e tra lavoratori. I temi posti rimangono validi e irrisolti ancora oggi.

Il non aver avuto, per responsabilità diverse che non possiamo esaminare, uno sbocco politico in un progetto riformatore, e anzi aver lasciato marcire i problemi, è causa della situazione odierna di deterioramento, di assenza di finalità e di regole condivise, di crisi strutturale del sistema politico e dei partiti. È l'analisi di Pasolini fin dagli anni '70 sul Palazzo: spregio delle regole, crescente disinteresse per i valori collettivi, privilegiamento dell'affermazione individuale e di gruppo che considera le nome un impaccio. Significativo è che l'ideologia oggi dominante, che afferma invece questi tratti come valori, pensi se stessa proprio come una rivincita su quel periodo, un fare i conti per farla finita definitivamente.

Per porre correttamente quella fase occorre dire che non fu la rivoluzione politica fantasticata in modo ideologico da molti, ma il compimento di una fase di sviluppo rapido e intenso che "liberò" un nuovo mercato di modelli di comportamento individualistici, a cui non corrispose una elaborazione approfondita di una cultura dello sviluppo. La rivoluzione dei costumi assunse alla fine i modelli stessi di quell'industria culturale rifiutata, mercificata e spersonalizzante, capace di imporsi come distruttiva del vecchio mondo e creatrice dei valori del consumismo, necessari ai processi di modernizzazione industriale. Si ebbe un rapido passaggio da un mondo di valori che non c'era più a una secolarizzazione e a un imborghesimento di massa senza nemmeno valori "borghesi", senza la consapevolezza del bene comune. Si avviò una separazione tra sviluppo e cultura, mentre i vizi privati diventarono virtù pubbliche (il cinema mostrò con ironia quel costume condiviso). La ricchezza divenne non bene pubblico ma consumo individuale, *status* sociale. I *mass media* e l'industria culturale diventarono gli strumenti egemonici della socializzazione dei nuovi modelli richiesti dalla nuova fase economica: una vera mutazione antropologica, in cui iniziò quel compiacimento per la "qualità dell'ignoranza", che diventa dominante oggi nei *mass media* (e quindi nella "gente", nel pubblico).

Fu il senso, anche se non totalmente consapevole, di questa complessità che, quando ci siamo incontrati, ci ha portato a creare una rivista che ripensasse criticamente tutte le categorie interpretative, con la coscienza di dover affrontare un lungo periodo di esodo, prima di tutto dalle nostre stesse sicurezze culturali e dalle forme idolatriche di concepire la fede. Questa rimase asse fondamentale per ripercorre in modo critico tutte le parole e le categorie, anche della politica, dell'agire nel mondo.

Abbiamo cominciato un percorso di critica all'idea di finalità della storia, di progresso, di secolarizzazione, di razionalità. Critica dell'idea stessa di soggetto, illusoriamente considerato unitario e autodefinibile, capace di diventare

innocente, uomo nuovo, di vivere tutto l'umano liberato. "Morte del soggetto" che invece da tempo era presente nella riflessione teorica, nel cinema e nell'arte. "*Dopo il dissenso*" (titolo del numero sui dieci anni della rivista) intendevamo avere un approccio propositivo, che ponesse interrogativi, riprendendo tradizioni culturali e teologiche e superando certe banalizzazioni progressiste postconciliari: domande radicali sul senso dell'esistere in rapporto a una fede come fiducia verso gli altri e verso una alterità, come detto nel numero sui venti anni da Gigi Meggiato, che ha posto in positivo il nostro (voler) essere minoritari: "S. Francesco dice di dover essere *minori*, nella vita, nella fede non di successo".

Nell'editoriale sulla *Riconciliazione* (1984) abbiamo scritto: "Siamo diventati *stranieri* nel mondo in cui siamo cresciuti (…) così come ora siamo *stranieri* in questo mondo più laico e progressista che ha conquistato molti dei nostri obiettivi ma in modi e in un contesto che non ci piacciono". Questa caratteristica è ancor più rafforzata nel numero sui venti anni: siamo "*minoranza resistente"* nei confronti delle mode, delle convenienze, dell'impegno omologante. Negli anni '90 "resistiamo" ai nuovi conformismi, al riflusso individualistico come ai sicuri approdi nelle appartenenze identitarie. Rimaneva però la speranza in un società aperta. Ma oggi? *Anche la speranza non è più quella di una volta*. Sembra compiuto il processo prima visto di secolarizzazione. Ha significato continuare la rivista con il rischio della ripetitività e dell'autoreferenzialità? Per noi ha senso se riusciamo a cogliere le novità radicali dei processi in atto. Due crediamo siano gli ambiti problematici.

Sempre più usiamo le stesse parole: libertà, democrazia, rispetto, laicità, secolarizzazione... Ma si intendono concetti opposti. "Persino" nella redazione rischiamo di scontrarci senza capirci. Bisogna riprendere a "camminare attraverso le parole" e "dare inizio a qualcosa di nuovo", ritrovare il significato nuovo delle parole. Siamo ancora nella situazione limite della rottura della tradizione; "eredi senza testamento" (Hannah Arendt).

Nel numero sui venti anni della rivista, ponevamo la necessità di ripensare l'*etica e le virtù civili.* Oggi è ancora più urgente, di fronte all'ideologia dominante dell'essere "paron in casa propria" che crea l'altro come nemico, a meno che non si renda invisibile il lavoro (e la violenza contro di loro) degli stranieri e delle donne. I soggetti storici non sono più comunità educanti, ma depositari di interessi. La chiesa pone il problema antropologico ed etico, ma dentro l'ordine cristiano naturale.

Oltre che una nuova riflessione teorica sulle forme di costruzione della soggettività (dopo l'età dell'innocenza e quella della "morte" del soggetto), occorre capire quali sono oggi, nella pratica sociale, i soggetti portatori di un nuovo inizio. Di nuove etiche e virtù pubbliche.

Carlo Bolpin, Carlo Rubini

PARTE PRIMA

Partire da sé, partire da noi

L'autore, docente all'Univesrità di Torino, delineando il quadro storico italiano del decennio '68-'78, evidenzia i nodi, ancora oggi irrisolti, posti dalla radicale novità esplosa in quel periodo con i nuovi soggetti sociali. Il decennio in questione, a suo parere, costituisce "una sorta di parentesi nell'evoluzione della storia d'Italia".

Democrazia ammalata

D. *La prima domanda riguarda la periodizzazione: il '68 e il '78 segnano momenti di inizio di una fase oppure la conclusione dell'evoluzione antecedente?*

R. Bisogna riferirsi al periodo del decennio dal '68 come a una sorta di parentesi nell'evoluzione della storia dell'Italia. In modo provocatorio interpreto quegli anni come Croce interpretava il periodo fascista: una sorta di parentesi che si poteva togliere per poi ricominciare, dal periodo liberale, a quello repubblicano.

La vera grande rottura dell'Italia novecentesca è il *boom* economico degli anni '50-'60, in cui cambia in profondità l'antropologia degli italiani: cambiano non tanto il modello economico, con il passaggio da un Italia agricola a un paese industriale, quanto le relazioni familiari e sociali, i percorsi esistenziali. Si scopre il mercato come elemento costitutivo dell'identità. Ai grandi costruttori di identità del passato (la scuola, l'esercito nello Stato liberale, gli strumenti del totalitarismo durante il fascismo, e poi i grandi partiti di massa, la Chiesa) si affianca negli anni '50-'60 il mercato, che diventa il protagonista del comportamento degli italiani, con i suoi consumi e le sue mode. Con il mercato si sviluppano i nuovi mezzi di comunicazione di massa (cinema e televisione), che plasmano le appartenenze, il carattere degli italiani in modo irriconoscibile rispetto a prima. È una trasformazione irreversibile che, dopo la parentesi degli anni '68, ricomincia a partire dagli anni '80 come se nulla fosse successo.

Gli anni '80 sono la prosecuzione degli anni del *boom* economico degli inizi degli anni '60. La parentesi degli anni '68 rappresenta un sussulto di un'Italia che, rispetto alla trasformazione indotta dal *boom* economico, si interroga sulla sua identità, non accettando che questo processo diventi irreversibile, e si contrappone a tale trasformazione non solo sul piano dei comportamenti ma anche su quello dei valori. Credo che nel *boom* economico emergano identità profondamente egoistiche, segnate dal progetto esistenziale della ricerca del profitto, del benessere, dal raggiungimento di uno *status* legato al possesso dei beni materiali. Gli anni dal '68 sono un tentativo di privilegiare la solidarietà e non l'egoismo, di far emergere una dimensione collettiva e non individuale, cercando di rompere la crosta familistica che caratterizzava l'antropologia tipica degli italiani. Il '68 è stato dunque una specie di antidoto a quella deriva, ma si consuma nell'arco di un decennio per poi ripartire negli anni '80.

Dentro questo schema interpretativo generale c'è l'esigenza di un'analisi più specifica, ad esempio per quanto riguarda il sistema politico. Proprio la grande trasformazione dovuta al *boom* economico ha introdotto elementi di

instabilità nel sistema politico italiano, che ha fatto fatica a intercettare le novità, a interpretare il cambiamento. Gli anni dal '68, dal punto di vista politico, sono anni di traversie, di smottamenti. Credo che proprio da qui nasca la fine della prima repubblica. Il sistema politico si rinchiude poi, negli anni '80, in se stesso, non riesce più a dialogare con la società. È come si richiudesse nel Palazzo, evocato non a caso negli anni '70 da Pasolini, che aveva visto e detto tutto ciò. Mentre quelli della mia generazione vivevano quegli anni totalmente proiettati verso il futuro, come anni in cui tutto era possibile, Pasolini aveva capito che in realtà noi appartenevamo alla superficie di quello che stava capitando: quello che stava succedendo era in realtà tutt'altro. Era l'omologazione, quella trasformazione antropologica a cui prima facevo riferimento.

Rispetto a quegli anni e a quel faticoso processo di adattamento alla modernizzazione del paese, anche il sistema politico cambiò. La formula del compromesso storico, la sua fine e la morte di Moro sono tutti elementi delle convulsioni cui il sistema dei partiti di allora cercò inutilmente di trovare soluzione.

Ci sono dati interessanti di riferimento del decennio che parte dal '70, che varrebbe la pena leggere: nel momento in cui pensavamo agli operai come al motore della società, il fattore socialmente strategico, in realtà si stava verificando un netto decremento del peso specifico della classe operaia. La trasformazione si ebbe, ma in un senso diverso da quello che era nella percezione di noi contemporanei, anche dei protagonisti di allora, che vedevano ancora la fabbrica fordista come il cuore del sistema produttivo e del mercato, in grado di interagire direttamente sulla composizione del governo del cambiamento, del sistema politico. In quel momento la fabbrica fordista stava perdendo la sua crucialità. Con il tramonto di questo modello di fabbrica, di organizzazione del lavoro, tramontava anche l'ipotesi della centralità operaia.

Oggi, con la consapevolezza più dello storico che del testimone, si può scavare tra quella che fu la percezione immediata della generazione che viveva quella realtà, e quella che fu la realtà che allora non si riuscì a percepire. Con i documenti che abbiamo e sapendo come le cose sono andate a finire e, soprattutto, avendo preso consapevolezza che il post-novecento è completamente diverso dal novecento, possiamo collocare in una dimensione storiografica più compiuta e più solida proprio quel decennio.

D. *Contrariamente alla percezione che si aveva allora, i processi reali di quel decennio hanno accelerato la modernizzazione egoistica, come diceva lei, nel senso di aver rotto una serie di schemi rigidi di comportamenti anche sessuali, o legati al senso del lavoro, del sacrificio, hanno quindi portato a modelli consumistici, all'omologazione verso questi modelli?*

R. Non c'è dubbio che lo spirito del tempo ha portato alla riscoperta dell'individuo, alla soddisfazione dei bisogni materiali, però negli anni dal '68, per i protagonisti di allora, questa dimensione individuale era sempre riferita ad

uno scenario di solidarietà collettiva.

D. *Ma non vale la distinzione da lei fatta tra la percezione e i processi reali che allora si erano messi in moto? Il vissuto era la solidarietà, mentre la realtà andava in direzione opposta?*

R. Consideriamo la nozione di famiglia, uno degli elementi cruciali in quegli anni: si sposa con il tentativo, pur goffo e banale, destinato al fallimento, di costituire le comuni. La risposta non fu di tipo individuale, ma fu cercata in una dimensione collettiva. Oppure la libertà sessuale: fu una scelta collettiva pur trovando percorsi individuali. Così quando arrivò la pillola, le donne dei movimenti si informavano, discutevano, cercavano di aiutarsi. Il ruolo centrale dell'individuo fu in quella fase circondato da una serie di antidoti, riferendo la libertà individuale a uno scenario collettivo, all'interno del quale questa libertà si doveva estrinsecare. Quando cade questa dimensione del collettivo rimane l'individualismo. Però questa è la vicenda degli anni '80.

Qualsiasi tipo di dimensione, come la liberazione della donna, anche nei tratti più egoistici, veniva contemperata allora da una priorità che era collettiva. Poi questa priorità si disintegra e rimane solo la pulsione individuale, ma stiamo parlando del periodo successivo, e non più di quel decennio.

D. *Lei ha citato un elemento di debolezza della politica che non è riuscita a costruire una dimensione collettiva, a cogliere questo forte fattore...*

R. Credo che nel movimento di allora ci fosse una forte testimonianza del bisogno della politica. La risposta però del sistema politico non fu adeguata, fu anzi quella del Palazzo. Fino ad allora i grandi partiti di massa (partito comunista, partito socialista, la democrazia cristiana) erano in grado di aprire ponti levatoi tra il Palazzo e la società civile, mediando i bisogni, le esigenze di questa società dentro il mondo della politica. Questo finisce dopo gli anni '80. La chiusura del Palazzo provocherà la Lega che nasce in quel periodo proprio nel vuoto che il sistema politico tradizionale lascia nella società civile.

Da un lato c'è un tumulto di proposte politiche che non riescono a diventare istituzionali, dall'altro un mondo istituzionale che non riesce a intercettare questo tipo di esigenze. Il doppio binario, sia del movimento sia delle istituzioni, testimonia di un disagio verso il sistema politico ossificato, ma anche che dall'interno di questo disagio non vi sono soluzioni

D. *Esistono quindi anche elementi di debolezza interni ai movimenti di allora, che non sanno aggregare e dare risposte ai problemi che essi pongono?*

R. L'unica proposta politicamente attendibile che i movimenti avanzano in quella fase è quella che viene definita la "lunga marcia attraverso le istituzioni", che è una dimensione all'interno della quale si muove la parte riformista del movimento. L'analisi portava ad identificare lo Stato con l'apparato della

forza, lo Stato perciò, non quello democratico immaginato dai Costituenti, ma quello che rivelava la sua essenza negli apparati della polizia, dell'esercito, delle carceri, dei manicomi, della magistratura, della stessa scuola.

Un'analisi magari rozza, ma dalla quale si ricava una proposta molto innovativa ed efficace, cioè quella di rivendicare in queste istituzioni dello Stato la prassi che si era adottata nelle Università, in cui il movimento era forte, era cresciuto, aveva proposto delle alternative, come la didattica non più legata alla sola lezione frontale. Negli anni immediatamente successivi al '68 si costruisce una nuova idea di Università. Questo progetto, che non aveva un programma politico onnicomprensivo, ma intendeva procedere per gradi, istituzione per istituzione, lavorando all'interno di queste istituzioni per cambiarne il senso, diventa straordinariamente efficace: nelle carceri (la legge Gozzini), nei manicomi (legge Basaglia). In questi settori vengono fatte ottime leggi.

Ma manca all'interno di questo tipo di percorso la cornice che tenga insieme queste richieste, e le renda coerenti con un progetto politico. Questo non c'è stato e su questo il movimento ha perso la sua battaglia.

D. *Il terrorismo come si colloca inserito in questo quadro?*

R. Anche rispetto a questo, vanno distinti le istituzioni da un lato e i movimenti dall'altro. In questi ultimi il rapporto con la violenza era presente fin dall'inizio, ma veniva visto in chiave essenzialmente difensiva. Era la vecchia linea del PCI, che cercava di andare avanti per via democratica ma considerava che, se necessario (un colpo di Stato reazionario, come in Grecia...), si dovrà reagire come la violenza difensiva. Ma dopo Piazza Fontana, parte del movimento si chiede perché mantenere una linea difensiva. Alcuni decidono di passare alla violenza offensiva. Altri si oppongono. Nascono le *Brigate rosse*, *Prima linea*. Tra il '71 e il '72 un dibattito feroce spacca il movimento.

Dal punto di vista dello Stato ci fu una risposta che alimentò tutti i dubbi sulla sua democraticità. Da Piazza Fontana in poi, il ruolo dei Servizi segreti, delle stragi, dei fascisti, tutto aumenta la dimensione non visibile del potere politico. Ogni democrazia accetta una quota di invisibile, nessuna democrazia può essere totalmente trasparente, il segreto di Stato è funzionale alla democrazia, ma il problema è la fisiologia e la patologia di questo segreto, di questa non trasparenza. Un segreto è fisiologico, quando è contenuto, ha una funzione ridotta rispetto alla parte visibile della gestione del potere. Nel momento in cui il segreto diventa predominante, c'è la patologia della democrazia.

Secondo me, dal 12 dicembre 1969, dopo la strage di piazza Fontana in poi la nostra democrazia diventa malata. Fu un calcolo interno che questa risposta venisse affidata non alla dialettica democratica libera del confronto politico, ma all'occulto, ai servizi segreti, alle bombe, agli attentati, all'utilizzo dei fascisti. Su questo terreno avvenne un corto circuito dentro il quale crebbero anche le idee più demenziali sullo Stato fascista, una scemenza che però aveva un

aggancio con la realtà. Questa visione alimentò molto nelle *Brigate rosse* il culto ossessivo di replicare i comportamenti dei partigiani. Si autorappresentavano come i continuatori della Resistenza con questo assunto demenziale che allora ci fosse uno Stato fascista. Ma il comportamento delle istituzioni in qualche modo avvalorò questa idea: nessuna strage ebbe mai sanzioni giudiziarie, nessuno fu mai condannato...

D. *Lei hai citato Pasolini, ma il ruolo degli intellettuali, all'epoca, non doveva essere di chiarezza, di aiuto a distinguere, ad approfondire. Al di là delle singole persone, c'era una carenza culturale generale di analisi?*

R. Gli intellettuali allora furono totalmente coinvolti nella rappresentazione della società. Non riuscivano a prendere le distanze da quello che stava succedendo. Si lasciavano trascinare condividendo la percezione generale. Furono pochi quelli che riuscirono, pur all'interno della condivisione di questa percezione, a capire e sottolineare gli aspetti più profondi di lungo periodo, che noi non riuscimmo assolutamente a cogliere in quella fase. Per noi, il nostro passato erano i momenti alti del conflitto sociale, l'occupazione delle terre e delle fabbriche. Il nostro passato era il lungo periodo del passaggio dalla società contadina. Oggi, con il senno di poi, è il caso di dire che c'era una dimensione carente del dibattito culturale. Allora uscivamo da una dimensione di dibattito culturale asfittico, provinciale, molto legato a categorie ottocentesche. C'erano modi grotteschi di affrontare i problemi, per esempio quelli sessuali. Si pensi che la legge Merlin è approvata nel '58 ed era dal '48 che c'era un disegno di legge. Ci vollero dieci anni per approvarlo e basta leggere il dibattito alla Camera per capire che tipo di cultura politica c'era.

Da questo punto di vista ci fu da parte degli intellettuali una grande voglia di assecondare questa rottura della società, di introdurre i germi di un dinamismo, di confronto con quanto succedeva nel mondo. Avvenne una cosa che anche oggi nessuno storico riesce a capire e interpretare. Nel 1968: Cecoslovacchia, Polonia, Jugoslavia, nei regimi comunisti gli studenti scendono in piazza; così in Germania, Italia, Francia, Gran Bretagna, Stati Uniti; così pure in Spagna, Grecia, nei regimi fascisti; in Giappone gli studenti scendono in piazza. Nei paesi dell'occidente moderno come in quelli comunisti, il '68 ha una dimensione globale che non può essere ridotta a una visione italocentrica: in tutto il mondo, con le stesse parole d'ordine, con la stessa radicalità, in ogni paese per motivi differenti e con caratteristiche e durate diverse...

Nessun intellettuale poteva sottovalutare quella dimensione. Non si possono accusare ora gli intellettuali di non essersi accorti delle dimensioni più profonde. C'è qualcosa di così straordinario in quell'evento che non c'è ancora la storiografia in grado di interpretarne il perché.

Giovanni De Luna

L'autore, giornalista e attivo con diversi ruoli nella vita ecclesiale italiana del dopo-Concilio, individua senza mitizzazioni le caratteristiche della "svolta storica" degli anni '60, che portò frutti diffusi nella società validi tuttora, anche se si trattò di un'occasione mancata, un fallimento per l'insieme della società e della politica.

Il Sessantotto: un'occasione mancata?

Da più parti e con differenti approcci ci si è chiesti: «Dopo quarant'anni, che cosa resta del *Sessantotto* nella cultura e nella società di oggi?». Domanda giornalistica, posta in questi termini. Eppure buona occasione per un esame di coscienza, per uno sforzo di riflessione, di bilanci e di prospettive. Certo sappiamo che il *Sessantotto* non è stato un masso erratico o un meteorite improvvisamente caduto dal cielo nella nostra pacifica città laboriosa e ordinata. Neppure è stato la scintilla creatrice di una nuova fase liberante della vita personale e universale. Credo che abbia una certa ragione Ferdinando Adornato quando dice che «in fondo il *Sessantotto* è rimasto sempre un mistero. Doloroso o gaudioso, a seconda dei punti di vista. Una parte dell'Italia è disposta a giurare che il *Sessantotto* fu un Diavolo. Che dal suo seno sgorgarono il terrorismo, lo sciopero facile, l'involgarimento del costume e quant'altro. Un'altra parte è invece disposta a giurare che il Sessantotto fu un Santo. Uno stato di grazia irripetibile che fece diventare maggiorenne il Paese».

Se Mario Capanna scriveva per Garzanti "*Formidabili quegli anni*", le edizioni *Liberal* proponevano un volume a più voci "*Sciagurati quegli anni. Contro la beatificazione dei mitici anni 60*". E il brillante moralista francese Nicolas Sarkozy spiega che «il Sessantotto ci ha imposto il relativismo intellettuale e morale». In realtà il *Sessantotto* non è un fenomeno storico a se stante, ma il capitolo di una vicenda, espressione-reazione a un insieme di trasformazioni e di involuzioni; è stato effetto e causa di una svolta nella cultura e nella società.

A questo punto mi sembra che vada posta la domanda interessante. Non se il *Sessantotto* fosse Diavolo o Santo, ma se ha segnato (e in quale direzione) un passaggio. Se è stato una "svolta" o un semplice soprassalto, un tentativo fallito.

Proverò ad anticipare la mia valutazione, che si articola in due momenti. In prima battuta mi sembra di poter definire il *Sessantotto* un'occasione mancata, dunque un fallimento. Ma, attraverso una valutazione più approfondita, più duttile e aperta, mi sembra di poter ipotizzare che il *Sessantotto* sia tuttora una *promessa di futuro*: abbia seminato idee e valori che si sono diffusi, hanno segnato (e direi positivamente) gli anni successivi, e forse potranno dare anche più frutti nella stagione che verrà.

Certo, il 1968 non è composto esattamente dai 12 mesi, da gennaio a dicembre. È l'insieme di quella vicenda storica tra la fine degli anni '60 e i primi '70, che Aldo Moro riassumeva dicendo: «C'è un mondo nuovo che nasce. E vin-

cerà». Pochi anni prima il Concilio Vaticano II aveva preso atto, nella *Gaudium et Spes*, che il mondo stava vivendo una svolta epocale, del tutto straordinaria per profondità e rapidità. E Paolo VI sognava: «Noi avremo un periodo di più grande libertà nella vita della chiesa e, di conseguenza, di ciascuno dei suoi figli. Questa libertà significherà meno obblighi legali e meno inibizioni interiori. La disciplina formale sarà ridotta, ogni arbitrio sarà abolito, così come ogni intolleranza, ogni assolutismo. La legge positiva sarà semplificata, l'esercizio dell'autorità temperato, il senso della libertà promosso…».

Lo sviluppo delle scienze, la diffusione dell'informazione e della libertà, la disponibilità di risorse un tempo impensabili per una grande quantità di uomini, la fine del colonialismo e la planetarizzazione, una nuova autocoscienza e possibilità di manipolazione della persona umana… Quello degli anni '60 è uno scenario tutto nuovo per virtualità e per sfide. Ma era anche uno scenario che si era aperto al culmine della devastante crisi delle coscienze che ha segnato la prima metà di questo secolo, con le due grandi guerre mondiali e i totalitarismi, il colonialismo e l'atomica. Così che dopo il secondo conflitto l'intera umanità, si può dire, cercò di ricostruirsi e di ritrovare un'innocenza e una speranza.

Nessuno può dimenticare il grande sforzo delle Nazioni Unite e della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, e quello per la Costituzione e per l'unificazione europea dopo tanta lacerazione; intraprese di evidente significato e matrice cristiana. E tuttavia bisogna riconoscere che la ricostruzione del dopoguerra fu soprattutto materiale ed economica. In poco più di due decenni il mondo occidentale, anche sulla base di una rinnovata etica del capitalismo, realizzò un sistema di benessere diffuso, spesso combinato con un'accettabile democrazia. Non era cosa da poco, ma si accompagnò con una dimenticanza dei fini. La crisi culturale ed etica, che non era minore di quella economica, non fu affrontata. Furono ricostruite le case e le officine, non gli animi. Un efficiente macchinismo planetario orientato a far crescere il Pil e produrre profitto.

La "gioventù bruciata" degli anni '60, del "miracolo economico", si trovò di fronte l'etica delle tre emme: mestiere, moglie, macchina. Il materialismo pratico, cioè, l'individualismo competitivo. Tutti i mezzi, nessun fine. Tanto benessere, ma poca preoccupazione per la giustizia, la libertà. Consumismo e scristianizzazione nascono lì. E se ci siamo scordati di quello scenario possiamo rivederlo, con sostanziali analogie, nell'attuale sviluppo dei Paesi emergenti o usciti dal socialismo reale.

Il *Sessantotto* fu una reazione, un grido d'allarme, la coscienza che ci sono dei fini nel nome dei quali orientare e, se del caso cambiare, l'esistente. Un'esigenza insieme culturale, spirituale e morale. Certo fu presentata soprattutto come sfida, rifiuto, contestazione, si diceva. E forse non era giusto contestare? Invece che amministrare gli interessi della società, ci si proponeva di cambiarla, secondo un progetto di giustizia e di altruismo. È questa una sopravvalu-

tazione della politica, un sogno di Prometeo?

Un mondo che non si era fatto problema di coscienza per il colonialismo, per la fame nel mondo, per le condizioni dei poveri, per la fissità dei ceti sociali, per una scuola rigida e conservatrice, per la violenza, la guerra, lo spreco delle armi, per la schiavitù di tanti uomini e tante donne… si scandalizzò d'esser contestato. Il *Sessantotto* mise sul tavolo i temi della libertà, della giustizia, dell'uguale dignità, della corresponsabilità comunitaria, del cambiamento. E come potevano i cristiani non esser dentro a questa vicenda, non sentirsi chiamati a collaborare, continuandola e perfezionandola giorno dopo giorno, alla creazione del mondo ad opera di Dio?

È naturale, dunque che i cristiani abbiano partecipato al *Sessantotto* accanto agli altri. Che abbiano sognato e cercato le vie di una politica che fosse meno amministrazione degli interessi esistenti e più espressione di "amore e progetto", come riassumeva Arturo Paoli. Sappiamo come sono andate le cose: anziché stimolare una risposta positiva, un salto di qualità, la contestazione del '68 ebbe in risposta un irrigidimento del "sistema".

Fu indifferenza culturale e repressione fisica. Il Congresso della Dc nel 1969 isolò Moro all'opposizione ed avviò, come risposta alle attese di novità, una politica di restaurazione che cominciava con l'*accoppiata Dorote*a e si sviluppava poi con un governo di centrodestra fatto coi liberali e gradito ai missini. Bisognerebbe ricordare poi le inutili e violente cariche della polizia contro studenti nonviolenti e fin troppo per bene, che manifestavano per il diritto allo studio e la cultura critica. Fu una crisi di fiducia tra lo Stato repubblicano e gran parte di una generazione.

Intanto, per fermare il '68 studentesco e soprattutto operaio, cominciava la strategia della tensione con le stragi nere di Piazza Fontana (1969), di Piazza della Loggia e dell'*Italicus* (1974), fino alla stazione di Bologna (1980). Dei protagonisti di quella stagione, si sa, alcuni caddero nell'estremismo e nella violenza; molti si rassegnarono alla disillusione; non pochi si lasciarono sedurre proprio da ciò che avevano contestato. Certo il *Sessantotto* italiano finì presto, come sostengono giustamente Marcello Flores e Alberto De Bernardi ("*Il Sessantotto*", ed. Il Mulino); e i movimenti degli anni Settanta e successivi sono parecchio distanti dallo spirito del '68.

Dal miracolo economico agli anni Ottanta si è consumato un itinerario che è stato definito bene da Guido Crainz "*Il Paese mancato*" (Donzelli). E tuttavia gli anni Settanta, che per molti versi hanno segnato il passaggio, come diceva Paolo Giuntella, dal "dissenso" al "dissesto", sono stati anche gli anni in cui, di fronte ai segni di involuzione, si sono sviluppate iniziative piccole, ma di lungo respiro (vedi Giovanni Moro, *Gli anni 70*, Einaudi). Ricordo la Lega Democratica di Ardigò e Scoppola, il rinnovamento di Aci e Agesci, Caritas e Pax Christi, Cittadinanza attiva e Sant'Egidio, la nascita della Rosa Bianca,

tante riviste piccole ma vivissime; e penso a Bose o Camaldoli, a tanti testimoni e gruppi parrocchiali più vivi delle curie diocesane… Così i problemi irrisolti, le contraddizioni e le speranze di quella stagione sono restati vivi nella realtà e nelle coscienze; ed è difficile guardare al nuovo secolo che si avvicina senza ripensare al *Sessantotto* e intuire che quella pagina andrà riletta e quelle idee in qualche modo riprese, anche per quel che riguarda la vita della Chiesa.

Il *Sessantotto*, infatti, non era stato soltanto una presa di coscienza, e quasi un sussulto, di carattere culturale e politico. Era anche, e intimamente, religioso e morale. E persino ecclesiale. L'idea che si fosse a una svolta storica e che occorresse un atteggiamento nuovo, non riguardava solo le istituzioni, l'università, gli eserciti, la giustizia, l'economia. Toccava anche la Chiesa. Del resto si era appena svolto il Concilio che aveva invitato la Chiesa a una vera e permanente "riforma" (e ci voleva del coraggio ad usare questa parola, così legata ad un'aspra vicenda…). Così i cattolici avevano uno specialissimo libretto rosso che li guidava nella loro contestazione: i documenti del Concilio. Anzi, più che alla contestazione, il *Sessantotto* ecclesiale era interessato ad accelerare il rinnovamento delle strutture ecclesiali, della teologia, della spiritualità, della morale.

Ci furono impazienze ed esagerazioni anche qui, ma nel complesso fu una straordinaria mobilitazione. I laici scoprirono d'esser Chiesa, con l'impegno di partecipazione e responsabilità che ciò comporta; esplose un interesse per la cultura religiosa che occupava le vetrine delle librerie e le pagine dei grandi quotidiani; i rapporti dei laici con preti e vescovi si fecero molto più intensi e familiari, ed anche più schietti. Si riscoprì che la Chiesa più che struttura è comunione; che la fede è fondata sull'amore di Dio, non su leggi e abitudini; che i non cattolici non sono nemici ma fratelli. Separati, maggiori o lontani, ma sempre fratelli, cui voler bene e dai quali imparare qualcosa.

Si voleva tradurre in pratica, tutto e subito. Perché chi partecipava all'Assemblea eucaristica non poteva prendere la parola? Perché le decisioni della parrocchia non venivano prese insieme, ma solo dal parroco? Perché le associazioni erano organizzate come eserciti anziché come comunità? Perché la liturgia non si faceva più familiare e spontanea, al modo delle prime comunità cristiane? Perché i laici (e preti) preferiti erano gli esecutori obbedienti anziché quelli fedeli e coraggiosi? Perché la pastorale continuava ad aspettare che i lontani venissero in chiesa anziché cercarli con lo stile di Emmaus? Perché si aveva fiducia nei Concordati, nella benevolenza e nei privilegi concessi dai potenti? Perché non ci si schierava con gli uomini che lottano per la libertà e la giustizia?

Non mancarono gesti discutibili come l'occupazione di chiese, iniziative polemiche, irregolarità ed errori. E tuttavia ci fu anche una straordinaria mobilitazione delle coscienze e un rinnovamento profondo dello spirito religioso ed ecclesiale. Moltissimi cristiani, specie giovani, scoprirono un cristianesimo

molto più coinvolgente, capace di trasformare veramente la vita in una dimensione di amore e di verità. Certo si sarebbe potuto valorizzare molto di più questa provvidenziale irruzione di energia vitale che ha comunque contribuito a trasformare in modo irreversibile il profilo della vita ecclesiale e ci ha preparato, seppure in maniera ancora parziale e contraddittoria, al tempo nuovo che ci attende.

Oggi tutto ciò può sembrare lontano e per molti versi radicalmente sconfitto. Tuttavia se le utopie sono cadute, alcune forti speranze hanno messo radici, al punto che non è irragionevole dire che il *Sessantotto* resta tuttora una profezia, una promessa di futuro.

Anzitutto abbiamo ereditato da quegli anni la coscienza che siamo noi a essere responsabili del nostro futuro. È nata la necessità di essere protagonisti, liberi e anticonformisti… Il lavoro pensato come con-creazione dell'universo, non solo destino talora umiliante, talora prepotente. Una fede più limpida, disinteressata, non esibita né strumentale, una relazionalità più sincera con il prossimo, una fiducia nei contropoteri, nella controcultura, nell'obiezione di coscienza…

E ancora: il *Sessantotto* ha seminato un'inquieta attenzione verso il resto del mondo: fino ad allora quasi nessuno, anche tra i cristiani, si domandava se fosse giusto che i bianchi-cristiani-ricchi dominassero e rapinassero con la violenza quasi tutto il resto del mondo. Ora non è più così, anche se non ne abbiamo ancora tratto le conseguenze: la convinzione che un mondo diverso è possibile, e dunque necessario e doveroso, sta diventando patrimonio di ogni retta coscienza; e crea un'inquietudine che non sarà facile soffocare. Il *Sessantotto* infine ci ha aiutato a capire che la vita è un pellegrinaggio, un esodo, non un possesso. Che la cultura, la coscienza di fede, la famiglia, la società non sono un dato di fatto immobile, ma una realtà in mutamento: in crescita e sviluppo, salvo che la nostra cattiveria o indifferenza ne facciano un'involuzione, un pericolo e una tragedia.

Tutti questi semi sono rimasti in milioni di coscienze e si trasmettono in maniera anche imprevedibile di generazione in generazione; sono nei piccoli gruppi; nella coscienza dei lontani; nei messaggi trasmessi da piccoli strumenti, piccole riviste di cultura e spiritualità, pagine su *internet*, incontri di giovani. Tutto ciò aiuta resistere nella lunga, arida stagione che stiamo vivendo; e ci rende fiduciosi che quando verrà la primavera troverà dei semi buoni e vitali pronti a metter radici e germogli.

Angelo Bertani

Un redattore di Esodo, dopo un colloquio con il prof. Salvatore Natoli, recensisce il suo ultimo libro, in cui il filosofo ripercorre le tappe della sua ricerca culturale a partire dagli anni '60, centrata sull'analisi della storia e delle forme della soggettività per una nuova etica del finito che ci insegni a "stare nel mondo".

Storia e forme della soggettività

Salvatore Natoli, con i suoi libri, interventi nella rivista e incontri, ci accompagna da molti anni nella nostra ricerca. Il suo libro *La mia filosofia (*Ed. ETS, 2007), che ripercorre le tappe del suo pensiero dall'inizio, ci aiuta a chiarire le problematiche anche della nostra origine, nel medesimo clima culturale degli anni '60 e del Concilio, pur in un contesto molto diverso. Sono gli anni del *boom* economico, delle lotte sindacali - che rivendicano non più solo aumenti salariali ma diritti -, delle esperienze sociali e culturali, anche interne al cattolicesimo italiano finora bloccato, che pongono l'esigenza di ampliamento di libertà, di dialogo aperto, di rinnovamento, come descrive l'autore.

Natoli scrive che negli anni '60 "*si stava producendo un passaggio irreversibile: in breve si stava consumando definitivamente il dopoguerra, stava venendo meno l'assetto post-bellico sia sul piano della geopolitica che delle culture e delle mentalità. Ed è qui che si genera il '68*". Data simbolo dell'esaurirsi di una fase storica. Per molti motivi ebbe modesto impatto sul sistema politico, "*mutò, invece, in modo determinante le relazioni sociali, i rapporti personali, la mentalità*". C'era la richiesta al potere di legittimità, il protagonismo di nuovi soggetti che rivendicavano il diritto alla felicità, eversione dei codici morali e dei canoni della formazione. Fu ricerca di emancipazione collettiva, "*l'emersione dei mondi pulsionali, dell'io corporeo e con esso, paradossalmente, dell'individuo, (…) desiderio generalizzato di autovalorizzazione. Un singolare comunismo: la lotta di tutti per l'affermazione di individualità totalmente liberate*".

In modo acuto, Natoli osserva come l'istanza di soggettività, messa in moto dal '68, riesplosa negli anni '70 in forme diverse, riemerge negli anni '80, sotto altro segno politico e ideologico, quando "*la rivendicazione sessantottina del godimento come bene di tutti - singolare/plurale - si mutò in una provocazione al successo personale, al motto: Arricchitevi. Questo fu allora definito 'ritorno al privato': a mio avviso stava piuttosto emergendo il 'fai da te', una sorta di individualismo di massa*".

Nelle pagine di Natoli ritrovo il nostro stesso essere partecipi ai movimenti del '68, ma con spirito critico, sempre con sospetto e con presa di distanza - i preti operai parlavano di stare al confine, concetto ripreso dalla rivista. Questo ci ha permesso di non essere coinvolti dalle degenerazioni come dal riflusso nel privato, di non essere cooptati dai vecchi e nuovi poteri, ma di restare dentro quello che l'autore definisce il '68 vincente: quello carsico, quello parapolitico o prepolitico. O, meglio, quello "*politicissimo se, però, per politico s'intende, foucaultianamente, ma il sistema della rappresentanza parlamentare o altro di simile (…) ma la*

microfisica del potere, l'insieme dei poteri diffusi che governano nei fatti la società".

Non tento di riassumere - malamente - la ricchezza del confronto che Natoli opera con gli autori che hanno segnato la sua originale ricerca. Mi sembra di poter sottolineare come trovi conferma un'ipotesi di fondo di questo numero che riguarda l'esplosione della soggettività a partire dagli anni '60, che, senza una riflessione sulla crisi del soggetto stesso in relazione anche ai processi reali, porta a una degenerazione verso la negazione di questa soggettività, verso forme di individualismo di massa, omologato ai modelli del consumismo, ad una modernizzazione dei comportamenti e dei modelli culturali funzionale non ai percorsi di liberazione ma ai mutamenti strutturali della *società opulenta.*

Nella sua filosofia Natoli pone al centro fin dall'inizio l'indagine sul soggetto, nella dimensione relazionale dell'inevitabile istanza intersoggettiva, denunciando la tragicità del solipsismo. "*Soggettività dunque ma anche alterità*", ponendo "*il problema di come uscire dalla prigione dell'io*", come "*sondare l'accesso alla coscienza d'altri alla pluralità delle coscienze*", e infine al "*rapporto io-corpo/corpo-d'altri/mondo*". Fin dall'inizio pone il problema del passaggio dal "*soggetto come sostrato al soggetto come coscienza*", come possibilità di sviluppare l'analisi del decentramento del soggetto, della possibilità di dire "io" nel mutamento, nella mobilità.

Dopo la messa in discussione del fondamento assoluto, è ancora possibile parlare dell'io, del soggetto? O è disperso nelle forme mutevoli che assume nella nostra società sempre più fluida e informe? Si identifica di volta in volta nelle forme della pratica istantanea dell'individuo isolato nella massa? Come continuare a ragionare sul soggetto a partire proprio da questa mobilità? Va problematizzato lo stesso concetto di assolutezza del fondamento, che "*non è un a priori incontrovertibile, ma l'esito di un processo*", sempre in divenire. Di cui si può e si deve parlare nei diversi contesti linguistici e discorsivi.

Il soggetto trova fondamento, identità costante, nella possibilità stessa di parlare della sua singolarità in questi mobili contesti. Nella modernità il soggetto/coscienza si costituisce come principio di ordinamento. Si può quindi ragionare sul soggetto come fondamento dell'ordinamento senza restare chiusi in un'arbitraria convenzionalità senza senso, ma anche senza ritornare agli universali assoluti e senza "*la pretesa purezza del cogito, il suo porsi come assoluto inizio. Intendevo, invece, mostrare come fosse il prodotto di un insieme di pratiche discorsive correnti*". Si tratta di analizzare la genealogia di "*forme di razionalità locali, diverse, disperse, plurali*", delle "*pratiche di inclusione e di reclusione, di giurisdizione della verità*". Ogni "*regime di verità*" si costruisce nelle pratiche - nient'affatto arbitrarie - dentro i processi concreti di articolazione del senso, che comportano procedure, forme di legalità e di legalizzazione dei criteri di razionalità, sempre da analizzare, smontare e ricomporre.

Natoli mette a tema l'inizio non come l'assolutezza del principio, ma come

domandare, quell'originario vuoto che rende possibile ogni discorso. Questo domandare è "*lo spazio vuoto dell'aprirsi, che rende possibile l'apertura stessa del campo d'esperienza*". In questo *mondo* viviamo come individualità storiche, transitorie, mortali. La genealogia infatti "*non attinge alcun puro inizio - l'incondizionato - ma esplora le regioni oscure ignote e basse dove prendono avvio i processi*". "*Il puro inizio è l'ultimo prodotto*" di questa apertura continua del domandare.

L'attenzione di Natoli viene quindi centrata su come le forme di vita emergono dal caos, come *stare al mondo,* "come, se possibile, realizzarsi in esso". Sviluppa quindi l'analisi delle diverse espressioni del vivere i mondi vitali, delle modalità contingenti, parziali, mortali, che l'individualità assume nelle relazioni con l'altro, nella società: il dolore, il male, l'amore, la felicità, l'azione, la sessualità, la morte, la tecnica. Forme che vengono analizzate non solo nella loro positività *a priori,* ma, senza illusioni, in tutta la negatività compresente, il misconoscimento e il fraintendimento interni alle relazioni, il rifiuto dell'altro e l'aggressività che connotano queste stesse relazioni.

"*Ricercare la felicità equivale a liberare tutta la vita che c'è in noi o, per dirla spinozianamente, la potenza che noi stessi siamo*". "*A tale scopo è necessaria la virtù che non é la conformità a norme, ma l'amministrazione del nostro desiderio, l'arte del vivere*".

L'identità del soggetto non è quindi un dato, una necessità, ma un rischio, il compito di costruire il proprio senso, le modalità e le forme della propria felicità. *Stare al mondo,* nella nostra società del rischio, in una situazione di improbabilità, esige di ritornare a imparare le virtù, capacità di creare relazioni positive con gli altri nel mondo. È *l'etica del finito:* "*nasciamo per caso, siamo costantemente esposti al caso, siamo esistenze precarie. Nel contempo siamo esistenze preziose. Siamo unici perché insostituibili e come tali assoluti: nessuno come noi e perciò nessuno al nostro posto. Ma il nostro posto è pur sempre nel mondo, in mezzo e con gli altri. Siamo ed esistiamo in relazione*".

Carlo Bolpin

Per capire il "miracolo economico" ma anche le mancate risposte alle domande sociali degli anni '60-'70 e la sistematica dissoluzione morale della società italiana, è indispensabile riandare al clima politico, culturale e religioso degli anni '50.
L'autore è docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

Un'Italia dimenticata

L'Italia del collateralismo

Per comprendere il clima politico e religioso dell'Italia degli anni '50 si può prendere in considerazione un episodio apparentemente minore e ancora oggi trascurato. Siamo nell'agosto del 1958 quando esplode uno scandalo politico-economico a sfondo religioso che appassionò per mesi le discussioni di molti italiani. Accantonati definitivamente i disastri calcistici della nazionale eliminata dall'Irlanda del Nord nella fase preliminare per i mondiali del Cile - la mitica coppa Rimet vinta appena in giugno dal leggendario Brasile del giovanissimo Pelè e del geniale Garrincha -, anche le contese ciclistiche che animavano da anni le accese discussioni dei bar di paese furono messe da parte. Poca cosa divennero sia lo scandalo dell'olio adulterato sia le roventi polemiche sulla imminente applicazione della legge Merlin - approvata dopo un tormentatissimo iter parlamentare.

In quell'Italia balneare che aveva imparato da poco a volare con Domenico Modugno e Johnny Dorelli *Nel blu dipinto di blu,* e che aveva ascoltato con venerazione il primo predicatore televisivo, il francescano padre Mariano con la sua barba fluente e con il suo rassicurante saluto «pace e bene a tutti», si rivelò uno scandalo in grado di illuminare dieci anni di storia repubblicana ispirata pericolosamente al principio del collateralismo. Quell'Italia che intravedeva i miraggi del *boom* economico senza poterne comprendere né i limiti né i danni irreversibili, e i cui governanti discutevano con leggerezza della folle costruzione di un'inutile e mortifera acciaieria che avrebbe distrutto il golfo di Taranto, fu fortemente impressionata dalla vicenda di un apparentemente oscuro commendatore di provincia, un tale Giovan Battista Giuffrè. Si trattò, come scrisse efficacemente Massimo Caprara alcuni anni dopo, «*di una complessa rappresentazione ecclesiastico-finanziario-poliziesca, in cui entrano come comparse alti prelati e clero di campagna, generali e appuntati della guardia di finanza, ministri e cardinali, confidenti e giornalisti spia, in cui il personaggio chiave è Giovanni Battista Giuffrè che la stampa immediatamente definisce come il "banchiere di Dio"*».

I traffici del commendatore Giuffrè e il loro successo in una parte rappresentativa del mondo cattolico italiano sono proprio la testimonianza dell'uso avventato di quegli strumenti il cui momentaneo successo fu possibile anche grazie - come osserva Pinzani - a «*un coacervo d'interessi che potè apparire emblematico dei metodi di governo della democrazia cristiana*».

Un intreccio fitto di scatole vuote di cui oggi appare impossibile comprendere contorni e identità, sebbene non risulta difficile intuirne il vero scopo

elettoralistico e di potere. Uno scopo che corrisponde perfettamente alla linea dell'Azione Cattolica (AC) guidata in quegli anni da Gedda e alla quale - tra i pochi - si erano opposti invano e per tempo i dossettiani raccolti attorno a *Cronache Sociali* e, in particolare, Giuseppe Lazzati che affermerà in una lunga e illuminante intervista: «*Il piano Gedda era opposto al nostro: era quello di influire con l'AC, attraverso i Comitati civici, sulla conduzione politica. Una posizione inaccettabile, come scrissi in un articolo su "Cronache Sociali" intitolato appunto: "Azione Cattolica e azione politica"*». Quella preoccupazione non sembra essere stata molto ascoltata. Un po' dovunque la collaborazione di alcuni vescovi, di numerosi parroci, guardiani di conventi e superiore di monasteri offerta all'*Anonima banchieri* divenne convinta e decisiva. Giuffrè godeva fama di benefattore e di cavaliere della fede. Lapidi di marmo testimoniavano, su chiese, canoniche e opere sociali, gratitudine al *banchiere di Dio,* definito "munifico benefattore". Una rete capillare e affidabile aveva permesso la raccolta di miliardi, in una dissennata corsa di *prendi e rilancia denaro*.

Ma quale era, in conclusione, il motivo di fondo di quella folle impresa finanziaria? Certamente il poter ottenere dei comodi come i termosifoni, ambienti abitativi più salubri, talvolta lussuosi, e realizzare convenienti investimenti monetari. Ma il primo e diffuso obiettivo era la costruzione di opere ritenute assolutamente indispensabili per la pastorale e il suo successo.

Nel clima politico dell'Italia del dopoguerra le chiese locali, in nome dell'anticomunismo, dell'unità partitica dei cattolici e dell'identificazione con la DC, si erano cimentate nella competizione con i partiti politici di sinistra, cedendo alla tentazione dell'attivismo. Il regime di concorrenza imponeva però dei costi e la necessità di risorse innanzitutto per edificare (oratori, cinema, bar, campi di calcio) ed essere quindi alla pari delle case del popolo e dei circoli ricreativi profani. Alle tradizionali feste dell'Unità il parroco del paese, non di rado, contrapponeva in contemporanea una controfesta di disturbo sotto la protezione di un santo. In questa spirale all'infinito parroci e religiosi si erano trasformati in imprenditori edilizi e in impresari del tempo libero.

Per le spese di questa pastorale dell'intrattenimento e del contrasto al comunismo, i finanziamenti del "banchiere di Dio" erano stati accolti come un tangibile segno della provvidenza. Ed è lo stesso anticomunismo governativo a imporre un regime di totale collateralismo che percepisce la Chiesa come insostituibile bastione difensivo, e come macchina di propaganda elettorale. Osserva Giorgio Caredda, riferendosi alle istituzioni periferiche dello Stato: «*Per battere in ogni piega della società italiana i comunisti e i loro alleati, i prefetti indicano una sola via: coordinare l'azione della Chiesa, dell'amministrazione dello Stato, delle organizzazioni collaterali cattoliche*».

Non si era allora in grado - all'interno della Chiesa italiana - di valutare fino in fondo l'uso puramente strumentale della religione da parte dello Stato, e di considerare quanto questa strenua lotta ai comunisti, più che al comunismo,

avrebbe finito per condizionare i contendenti finendo per renderli quasi rassomiglianti. In una spirale infinita si fondevano così le esigenze del controllo politico elettorale con quelle religiose sacramentali.

Riprendendo questa denuncia nel pieno delle polemiche dello scandalo Giuffrè, Carlo Bo era ripetutamente intervenuto osservando quanto fosse illusoria e perdente la strategia del divertimento parrocchiale che poggiava «*nella presunzione che basti organizzare (magari il carnevale dei bambini o il festival della canzone) o vestire l'abito dell'avversario per dimostrare di essere vivi. Non serve conquistare delle posizioni se poi non le sappiamo far prosperare o, come nel nostro caso dimentichiamo di nutrirle di idee o di fede*». Ma soprattutto Bo osservava quale palese sproporzione vi fosse «*fra gli sforzi fatti per essere moderni, magari più moderni degli altri, e gli sforzi fatti per arricchire il linguaggio dell'insegnamento, per adeguare la parola ai nuovi problemi, alla nuova situazione dell'uomo nel mondo*». Questa sproporzione non solo segnava una reale inadeguatezza nel riuscire a rispondere alle emergenze del presente, ma indicava una «*risoluzione di ripiegare sulle manifestazioni di forza, sull'impiego delle masse, sull'attività edilizia*» in grado di dimostrare «*una paurosa mancanza di idee e, ancor più, di stimoli spirituali*».

In questa situazione, che traduceva l'idea di parrocchia "attrezzata" come "cittadella cristiana", finivano per acquisire importanza gli strumenti, le distrazioni, le macchine organizzative e da gioco perfette, le adunanze oceaniche, i tesseramenti, i numeri: cioè le ombre. «*Guai* - concludeva Bo - *a limitarsi al gioco delle etichette e dei nomi, con la convinzione che, in mancanza di meglio, convenga la presenza fisica, il segno del potere*».

A strettissimo giro riprendeva questi argomenti Carlo Arturo Jemolo, integrandoli con il motivato allarme per una nazione in cui si affermava un codice di divisione della società provocato «*dall'estendersi delle attività ecclesiastiche: cinema, campi di sport, biblioteche circolanti, colonie estive, campeggi, gite turistiche che talora non prendono neppure il nome di pellegrinaggi, cooperative, banche ed assicurazioni cattoliche, scuole confessionali sempre più diffuse: il corollario della separazione*». La pastorale della competizione non solo impegnava la Chiesa in compiti e ruoli che le erano impropri, sovente con uno spirito di crociata e di combattimento, e con una pericolosa fiducia in mezzi e strumenti palesemente vuoti e caduchi, ma rischiava di divenire elemento di frattura nella società italiana. Si era, infatti, affermata in concreto l'idea di un società cristiana alternativa, per il successo della quale si giustificava il coinvolgimento ecclesiale nella cristianizzazione di ogni realtà mondana, fino ad un impegno politico diretto e ad una totale identificazione con un partito politico.

Il principio assoluto dell'anticomunismo

Eppure le elezioni politiche del 1958 mostrano il fallimento della linea perseguita per oltre un decennio in Vaticano e da *La Civiltà Cattolica*. Essa sosteneva l'assoluta impraticabilità di governi di centro-sinistra e l'impegno a

un anticomunismo esteso anche al partito socialista. Nella campagna elettorale si arrivò allo scontro anche feroce, come dimostrano le parole del bollettino della parrocchia di Nonantola *Le campane della pieve* dove, dopo aver biasimato l'impegno politico delle donne nelle organizzazioni di sinistra, si affermava: «*Il guaio più grosso è che spesso si tratta di donne sposate e mamme, per cui, pensando ai bambini che sono in tali mani, e che crescono in tali ambienti, vien voglia di pregare così: Signore, piuttosto che lasciarli guastare questi piccoli che credono in Te, prendili teco nell'età ancora innocente! Signore, recidi questi teneri fiori e portali nel bel Paradiso prima che il fango li copra e li sciupi, forse, irreparabilmente*».

La scomparsa di Pio XII e l'avvento del pontificato giovanneo segnano una trasformazione determinante, quanto da alcuni non ancora percepita, imponendo una modifica sostanziale della presenza della Chiesa nella politica italiana. I tempi delle contrapposizioni del 1948 appaiono lontani, il passaggio al padre Roberto Tucci della direzione de *La Civiltà Cattolica* e il ruolo sempre più defilato della rivista e dei suoi scrittori sulla scena della politica italiana ne sono una delle prove più evidenti. La *Crociata della bontà* del padre Riccardo Lombardi - "il microfono di Dio" - sembra ormai impensabile e lo spirito che l'animò assolutamente inattuale, l'operazione Sturzo - proposta di alleanza elettorale e organica con le destre per le elezioni comunali di Roma del 1952 - appare inverosimile nel nuovo clima politico e sociale sul finire del 1958. Un clima di cui sembra non si avveda, però, il gesuita Antonino Gliozzo con i suoi *Centri Studi Sociali* inaugurati in ogni diocesi italiana e impegnati ad affiancare, grazie a ingentissimi finanziamenti di provenienza statunitense, i Comitati Civici nell'agone elettorale, fornendo un supporto culturale e tecnico per la lotta scientifica contro il comunismo. Ma un processo di trasformazione radicale è ormai in atto e sebbene debba ancora arrivare il governo Tambroni con i tristissimi giorni di Genova e i tanti morti nelle piazze italiane, tuttavia all'orizzonte l'avvento del centro-sinistra appare ineluttabile necessità per cercare di garantire maggioranze più stabili e sperare in governi più longevi.

Un'epoca si sta definitivamente chiudendo, molti non ne sono consapevoli e le resistenze sono ancora fortissime, anche all'interno del Vaticano. Ma certo non è un caso che proprio in quello stesso 1958 era stato pubblicato il densissimo libro di Lorenzo Milani *Esperienze Pastorali* che, pur ignorando ancora il caso Giuffrè, ma anticipandone con straordinaria preveggenza i contenuti, partiva proprio dalla constatazione e dal giudizio su numerosi aspetti prima richiamati di questa azione pastorale, dal suo essere costitutivamente profana e dal complessivo fallimento in termini di coscienza religiosa, e quindi di liberazione sociale e di responsabilità politica e civile.

Come scriverà Antonio Acerbi: «*L'insegnamento dei vescovi non coinvolgeva, invece, una proposta di crescita nello "spirito democratico", cioè nello spirito di collaborazione, di tolleranza, di dialogo, nel senso della gradualità, nell'approccio realistico ai problemi. Del resto, era dall'impegno della Chiesa e dall'unità dei cattolici che*

soprattutto dipendeva il futuro della libertà. In fondo ciò che giovava alla nazione non era tanto l'incremento delle virtù "democratiche", quanto la tenuta ideale ed operativa del corpo cattolico. Un'osservazione analoga vale per la Costituzione: questa non era certo rifiutata, ma non era nemmeno assunta nel quadro dei riferimenti per l'educazione civica del cattolico». Anzi, l'ispirazione costante ai principi dell'anticomunismo come necessità assoluta fece sì che gli stessi diritti sanciti dalla Costituzione - cui i cattolici tanto contributo avevano offerto - potessero arrivare a essere percepiti come un ostacolo da parte di quei non pochi cattolici abituati a saldare la religione professata con una appartenenza in grado di escludere tutti coloro che non offrivano garanzie religiose, quindi garanzie politiche. Si sviluppò, allora, un clima di controllo delle idee e della religione professata, e di obbligo di partecipazione alle funzioni religiose alle quali non era possibile sottrarsi senza andare incontro a dolorose conseguenze.

L'anticomunismo sembrava così essere diventato la sola ragione di impegno per i cattolici italiani, distraendoli dall'attenzione ai pericoli più subdoli e forse molto più nocivi. Come ha più volte affermato Pietro Scoppola: «*Di fatto, mentre la Chiesa era impegnata nello scontro frontale con il comunismo, il nemico nuovo e più temibile veniva alle spalle nella forma di una scristianizzazione e di una progressiva e diffusa secolarizzazione della società italiana dal punto di vista della mentalità e del costume popolare*».

Nella estensione geografica dell'affare Giuffrè e nel lungo tempo in cui esso maturò sembra lecito intravedere le prime e più corpose conseguenze di quella scelta compiuta dalla DC appena dopo il 18 aprile del 1948: il volere vivere di rendita sull'anticomunismo in nome del quale tutto sembrava diventare lecito all'interno di un collateralismo in grado di permettere e di giustificare di tutto. Una scelta che, tra i pochissimi, Giuseppe Dossetti - e il gruppo che a lui faceva capo - seppe denunciare immediatamente e che costituì uno dei motivi del suo isolamento e della sua sconfitta. Le speranze di Dossetti in un partito in grado di costruire uno Stato diverso da quello prefascista ed alieno da corruttele furono stroncate e, come è noto, portarono lui e Lazzati ad abbandonare l'impegno politico diretto e condussero La Pira lontano dalla politica nazionale e governativa fino a decretarne la totale emarginazione e il completo isolamento.

Un'Italia di miti

Ma le vicende di quel manipolo di resistenti e di sconfitti sembravano poco interessare un'Italia irretita dai miti di *Carosello,* ma ancora distante dal ritmo forsennato di *Jailhouse Rock* di Elvis Presley, seppure già invaghita dall'inedita modalità di cantare del fattorino prodigio Antonio Lardera passato al successo col nome di Tony Dallara - con la sua intramontabile *Come prima* -, dall'affacciarsi di neofiti come Celentano, Giorgio Gaber e Mina (allora ancora col nome di Baby Gate) e dal completo affermarsi di singolari cantanti come Renato Carosone e Fred Buscaglione. Un'Italia impegnata ad aggiungere all'acqua di

fontana le magiche bustine dell'idrolitina sperando di vincere il milione di lire posto in palio mensilmente, divisa tra la '500 e la Bianchina, che vive nel miraggio di accorciare l'Italia grazie all'Autostrada del Sole - il cui primo tratto da Milano a Parma è inaugurato proprio nel dicembre del 1958 -, morbosamente impegnata a seguire l'evoluzione delle indagini del misterioso delitto di Maria Martirano Fenaroli, di cui avrebbe ignorato i retroscena con il verosimile coinvolgimento nell'omicidio dei servizi segreti. Un'Italia infatuata dalle tendenze della moda ormai accessibili nei grandi magazzini e sconvolta nella immobile quiete casalinga delle massaie dalla rivoluzione degli elettrodomestici - soprattutto frigoriferi e televisori -, disponibile a firmare per raggiungere gli oggetti del benessere montagne di cambiali, rateizzazioni e mutui, disposta a credere ciecamente nella cementificazione estensiva e nell'industrializzazione a qualsiasi costo.

Il film *Il sorpasso*, di Dino Risi, avrebbe mostrato simbolicamente la vacuità e il tragico epilogo di un'Italia, oggi ormai scomparsa, destinata a sostenere materialmente il pericoloso sogno del miracolo economico, e quindi disposta ad accordare fiducia anche alle mirabolanti promesse del commendatore Giuffrè, credula come Pinocchio convinto nella moltiplicazione degli zecchini seminati nel Campo dei Miracoli del Paese dei Barbagianni, ingenua come i frugoli che seguivano Cino Tortorella «dai capelli luccicanti» nei panni di *Zurlì il mago del giovedì* e che, con le magie del medesimo mago, avrebbero cantato di lì a poco, pettinati e compiti, le canzoni dello Zecchino d'Oro.

Del resto il "banchiere di Dio", con la sua infinita catena di sant'Antonio di contribuenti, sembrava rendere concrete e alla portata di tutti le illusioni prodotte dall'allora giovane Mike Bongiorno in programmi di grande successo popolare come *Lascia o raddoppia,* nei quali appariva possibile realizzare notevoli somme di denaro, semplicemente rispondendo a dei quiz, e i cui protagonisti erano persone qualunque, sebbene dotati di una mostruosa erudizione enciclopedica, nelle quali il pubblico era indotto facilmente a identificarsi. Come ha scritto Sergio Turone, acuto e intelligente osservatore di quegli anni, riferendosi al caso Giuffrè: «*Solo nel clima del "miracolo economico" poteva funzionare così a lungo una così assurda giostra di precaria ricchezza. Finché dovette restituire soltanto somme esigue, la sua posizione restò solida. Il crollo sarebbe venuto quando parecchi risparmiatori insieme avessero sollecitato il ricupero delle somme versate*».

Si trattò quindi di un fenomeno illusionistico, dove però i creduloni dimostrarono una propensione a essere ingannati. Attitudine non dissimile da quella degli italiani che nei primi anni '20 si accesero di entusiasmo fino al delirio per l'improbabile figura del capo indiano "Cervo Bianco", autentico impostore e abile simulatore.

Un'Italia di scandali

Ma il caso Giuffrè non è che il simbolo di anni caratterizzati dall'elemento

comune degli scandali legati alla corruzione politica. Si trattò di fatti gravissimi, in grado di compromettere in modo decisivo l'economia italiana. Si pensi agli scandali delle banane, del tabacco, dei terreni paludosi della famiglia Torlonia dove fu costruito l'aeroporto di Fiumicino, della *Federconsorzi* di Bonomi, delle speculazioni edilizie dell'Immobiliare che negli anni dei sindaci Rebecchini, Tupini e Ciocchetti avrebbe espanso a dismisura sui terreni del patriziato romano le anonime e disperate periferie di Roma affibbiando al Comune le opere di urbanizzazione. E queste sarebbero state solo delle modeste premesse di quello che sarebbe avvenuto in Italia negli anni successivi, a cominciare da Calvi e Sindona, per finire con gli scandali più recenti, su cui per brevità sorvoliamo.

Alla luce di quanto è avvenuto non sembra più accettabile l'osservazione del critico cinematografico Arturo Lanocita a commento del bel film *La sfida* di Francesco Rosi. Su quel film, che rappresentava con toni realistici l'invasività della camorra napoletana e che venne proiettato proprio nel settembre del 1958 al Festival del cinema di Venezia, Lanocita scriveva: «*Manca un conflitto morale, che era bene che ci fosse; nessuno si oppone alla criminalità*». Ma ciò è proprio quello che è accaduto. Aveva intuito bene Francesco Rosi. Nessuno si sarebbe più opposto alla criminalità, soprattutto quella con il colletto bianco, e chi anche lo avesse fatto non avrebbe potuto mutare in nulla la realtà, perdendo spesso anche la propria vita come era avvenuto all'interminabile fila di sindacalisti trucidati in Sicilia e come sarebbe stata la sorte di Pio La Torre, di Peppino Impastato, di Libero Grassi, dei giudici Chinnici, Falcone e Borsellino, dell'avvocato Ambrosoli e di non pochi altri cittadini operosi e onesti che sarebbero stati trucidati per il proprio impegno civile. Omicidi compiuti da associazioni criminali da non comprendere come generiche entità di un Antistato ma come realtà ormai strutturalmente interne allo Stato stesso. Si sarebbe così realizzato il trionfo delle complicità, delle omissioni politiche e investigative, delle reticenze e degli equilibrismi diplomatici che avrebbe fatto scuola offrendo alla illegalità la garanzia del proprio pieno successo. L'impunità si sarebbe presto affermata come la vera e l'unica legge in vigore in Italia, applicata esclusivamente agli appartenenti alla casta del privilegio. Quel sistema è la cifra con cui rileggere la storia repubblicana.

Da questo punto di vista, la vicenda del commendatore Giovan Battista Giuffrè, il "banchiere di Dio" e il munifico benefattore, è un caso di straordinaria e dolorosa esemplarità il cui smarrimento nella memoria nazionale resta - come i tanto numerosi episodi di scandali, corruzioni e tangenti della storia repubblicana - una perdita grave, e forse irrecuperabile, per la formazione della coscienza civile nazionale.

Sergio Tanzarella

Anni sessanta, sessantotto... La periodizzazione è incerta; sta di fatto che sulle soglie degli anni ottanta, agli esordi di Esodo, il mondo e i presupposti mentali con cui si giudica, si ragiona e si vive in politica e nella società non sono più gli stessi. Cosa è successo? Abbiamo posto alcune domande a tre protagonisti di quel periodo.

Una storia vissuta e riletta

1. L'intervista a Chiara Puppini: vale ancora la pena di parlare del '68?

D. *Il '68 viene considerato, da alcuni, l'anno "mirabilis", da altri l'inizio di molti avvenimenti sovversivi e drammatici della nostra storia nazionale, come ad esempio le BR ecc.; comunque una data-simbolo. Tra i tanti motivi che hanno portato alla formazione del mito sessantottino c'è, secondo te, una cifra che distingue il movimento?*

R. Non credo di dire niente di nuovo se ritengo che la cifra che ha unito i diversi movimenti europei e americani, i paesi occidentali, sia un discorso culturale: il rifiuto dell'autorità, soprattutto nella particolare forma dell'autoritarismo. Quindi ha assunto soprattutto una forma negativa, ha dato avvio a un processo di demolizione. Come se venisse a compimento il grido nietzschiano di Zarathustra "dio è morto" (l'omonima canzone di Guccini e i Nomadi è del 1967): sono morti i valori tradizionali, le ipocrisie borghesi, la sottomissione ai potenti. Un aforisma significativo e dissacrante del '68 condensava la feroce critica al potere: "Una risata vi seppellirà".

D. *Qual è lo scenario in cui si può collocare il mito?*

Sarebbe limitativo fermarsi alla considerazione precedente. Negli anni che vanno tra il sessanta e settanta si è verificato un cortocircuito di avvenimenti che hanno cambiato alcune percezioni della realtà.

A livello internazionale l'elemento chiave del cambiamento di questi anni rimane la guerra in Vietnam. Nel periodo della "guerra fredda" ci furono diversi punti caldi, ma questo conflitto assunse un carattere particolare perché guerra vera, cruenta e drammatica, simbolo di tutte le guerre imperialiste dopo il secondo conflitto mondiale, macchiata del sangue di molti giovani americani. Portò a una forte presa di coscienza dei giovani europei, nati dopo il 1945 e partecipi di un nuovo benessere. Per questa nuova generazione, il Vietnam diventa motivo per dichiarare il proprio dissenso, il proprio desiderio di giustizia e di pace attraverso cortei, manifestazioni politiche e canzoni impegnate. Anche la musica infatti recepisce le grandi trasformazioni con la diffusione del *rock* e la riscoperta del *folk* - ritenuto uno strumento di espressione dei popoli oppressi -, ed esprime le ansie e i valori di una generazione di giovani occidentali che conosce una certa agiatezza e non ha mai subito conflitti in casa.

Vanno cambiando, inoltre, i rapporti di forza e gli equilibri tra paesi ricchi e paesi fornitori di materie prime, tra i paesi industrializzati e quelli in via di

sviluppo. Si susseguono colpi di stato *manu militari* in Africa, America Latina e Asia, che sono il segno del difficile e contrastato processo di decolonizzazione. In seguito, la rottura dell'equilibrio esistente in favore di un diverso rapporto tra paesi ricchi e poveri si otterrà attraverso due esempi eclatanti: la conclusione della guerra in Vietnam - effettiva solo nel 1975 - con la vittoria dei vietnamiti, e la decisione dei Paesi produttori di petrolio (OPEC) di alzare il prezzo del greggio nel 1973. Il processo, tuttavia, appare molto lento e contrastato: nello stesso anno 1973, in Cile, infatti, un governo a carattere popolare come quello di Salvador Allende non viene tollerato dagli statunitensi.

L'Europa vive il riflesso della situazione mondiale fatta di rotture di precedenti equilibri e di ricerca di nuovi: dalla costruzione del muro di Berlino (iniziato nel 1961) ai processi di disgelo marcati dagli accordi tra Francia, Repubblica Federale Tedesca (Germania Ovest) e successivamente tra l'URSS e la Repubblica Popolare Tedesca (Germania Est, 1971). Nello stesso periodo si allarga anche il Mercato Comune Europeo, che raggiunge nel 1973 i 9 Stati. Sono infatti necessari nuovi accordi commerciali per affrontare la crisi dettata dalla fine della parità aurea (1971) introdotta dagli accordi di Bretton Woods al termine del secondo conflitto mondiale.

D'altra parte, l'allentamento della contrapposizione tra comunismo e liberalismo a livello internazionale porta per la prima volta in Italia il centrosinistra al potere (dal 1962).

In questi processi di mutamento non è affatto secondario nemmeno il ruolo della Chiesa cattolica, che contribuisce in modo determinante alle trasformazioni in atto con il Concilio Vaticano II - conclusosi nel 1965 - e con tutti i movimenti sociali che prendono avvio da quest'ultimo. Saranno molto attivi anche i giovani cattolici che discuteranno di politica negli oratori, sostenuti da alcuni elementi della chiesa spinti dal rinnovamento portato dal Concilio (vedi don Milani, Isolotto di don Mazzi, lettera dei seminaristi di Verona tra il 1966-1968; il fenomeno dei preti-operai...).

A Rimini, in un convegno a cui parteciparono due democristiani critici come Wladimiro Dorigo e Lidia Menapace, si celebra la fine del collateralismo dei cattolici con la DC (1967), fine ancor prima sancita dalle ACLI a Vallombrosa (1967).

In Italia tutti questi processi determinano cambiamenti notevoli nella struttura economica, nella vita politica e soprattutto nella società civile, segnata da una maggiore scolarizzazione, dopo il prolungamento dell'obbligo scolastico fino ai 14 anni e l'introduzione della scuola media unica (1963).

I giovani italiani - che nel 1966 raggiungono il massimo storico rispetto al numero di abitanti - di riflesso ai cambiamenti mondiali maturano una nuova sensibilità verso i valori di giustizia e di pace, atteggiamento che emerge nelle manifestazioni contro la guerra in Vietnam.

In questo contesto, il progetto di legge 2314 del padovano Luigi Gui, mini-

stro della Pubblica Istruzione, che riforma l'università, scatena un acceso dibattito negli atenei già nel 1967. Le notizie di rivolta che provengono nel maggio '68 da Parigi faranno il resto, accendendo la miccia delle occupazioni ovunque.

Già nel 1967 erano iniziate parecchie agitazioni all'interno delle università - alla Normale di Pisa, a Sociologia a Trento, alla Cattolica di Milano, a Palazzo Campana a Torino -, tutte innescate da problemi inerenti l'organizzazione degli studi. A Venezia, il 18 aprile 1967 inizia allo IUAV un'occupazione contro la proposta di aumento delle tasse scolastiche. Verrà sgombrata dalla polizia il 21 giugno, dopo 64 giorni. L'occupazione si carica di un significato politico più ampio, criticando la struttura universitaria nel suo complesso per l'impostazione autoritaria, che trova conferma nella legge 2314. Secondo un documento approvato dall'assemblea studentesca, il progetto-legge è "espressione della parte più retriva della stessa borghesia, fondamentalmente arretrato rispetto alle stesse esigenze del piano del capitale".

Il 12 dicembre 1967 viene contestato dagli studenti l'esame più selettivo della facoltà di Economia e Commercio a Venezia: l'esame di matematica. Inizia l'occupazione di Ca' Foscari, dopo l'assemblea di Economia e Lingue.

Anche a Padova nell'autunno del 1967 si manifesta la protesta studentesca che critica il progetto di legge. Al Liviano, sede delle facoltà umanistiche, nascono le prime occupazioni. Si forma l'Interfacoltà, struttura di coordinamento in contrapposizione all'organo di rappresentanza studentesca che fa riferimento all'Unione nazionale universitaria rappresentativa italiana (Unuri), espressione delle associazioni studentesche ispirate a schieramenti politici. Il 18 dicembre un corteo studentesco attraversa il centro città contro la proposta di riforma universitaria. Il decreto legislativo 2314, il cui esame era cominciato alla Camera il 5 dicembre, non sarà mai approvato...

D. A livello territoriale, quali sono stati gli accadimenti caratterizzanti e determinanti la nuova stagione?

R. A livello locale si riproducono tutte le contraddizioni nazionali e internazionali. La crescita della popolazione e la trasformazione dei rapporti produttivi trascinano problemi che esploderanno nel quotidiano. La terraferma conosce un'espansione urbana senza precedenti (88,5% delle abitazioni sono costruite dopo il 1945; il 71,1% tra il 1945 e il 1971; circa la metà tra il 1961 e il 1971) con un piano regolatore che viene approvato solo nel 1963, dopo 7 anni di diatribe e "rivoltato come un calzino", secondo l'espressione di Wladimiro Dorigo, allora assessore all'urbanistica. Nascono nuovi quartieri popolari e nuove chiese. I giovani in aumento e la istituzione della scuola media unica comportano la nascita di nuove scuole. I giovani si riuniscono nei *garage* e fanno musica: molti gruppi nasceranno nel decennio 1963-1973. Si produce un po' di tutto: dalla musica *rock* con tutte le sue variazioni alla musica popolare,

anche questa secondo modelli del *folk* diffuso nel periodo.

Ma molte contraddizioni saranno vissute in uno dei più importanti poli chimici d'Europa, Porto Marghera, che conterà una concentrazione complessiva di 46.168 addetti nel 1961. Secondo lo storico del movimento operaio Cesco Chinello, le lotte del '68 in questo contesto partono proprio da Porto Marghera, dalla lunga lotta della Sirma del 1965 che, benché non vittoriosa, aveva innescato una partecipazione operaia e anche di giovani studenti, alleanza che si consoliderà nelle lotte successive.

Le lotte saranno molto dure, vedranno la partecipazione di studenti, la formazioni di nuovi "gruppi" politici, culmineranno in manifestazioni con blocchi e scontri nell'agosto del 1968 e 1970. Le conquiste sindacali tra il 1969 e il 1972 saranno all'insegna dell'eguaglianza: abolizione delle zone sindacali (1969), abolizione delle qualifiche, abolizione delle differenze tra operai e impiegati, conquista di spazi di studio (150 ore). Ma le conquiste scateneranno reazioni forti da parte degli industriali a Porto Marghera, che proprio in questi anni iniziano un processo di lento smantellamento degli impianti.

In questo periodo si presenta per la prima volta anche il problema della nocività nei luoghi di lavoro. Problema che viene volutamente tenuto nascosto dai tecnici e dai dirigenti aziendali che ne erano a conoscenza (documenti del 1972-1973). Il problema dell'ambiente si pone nel territorio anche in seguito alla grande alluvione a Venezia del novembre del 1966, e si incomincia a ragionare sugli interventi per salvaguardare il territorio, la salute, la qualità della vita. Già nella prima metà degli anni settanta iniziano a manifestarsi le problematiche degli anni ottanta.

D. *Quali gli eventi e le idee che hanno influito sulla tua adesione al movimento*?

R. Io avevo poco più di vent'anni. La mia famiglia di origine era cattolica e democristiana per convinzione e tradizione. Quindi l'ambiente in cui sono cresciuta è stato l'ambiente cattolico, ma in quel periodo la chiesa era in movimento, stava cambiando. C'era stato il Concilio, che è stato effettivamente un fatto rivoluzionario perché aveva richiesto una partecipazione diversa ai cristiani, una responsabilità nuova nell'adesione ai valori evangelici di pace e giustizia. Ancora: don Lorenzo Milani aveva rivendicato la libertà di decidere in coscienza per affermare i valori della pace con *L'obbedienza non è più una virtù*; e aveva elevato una forte critica alla scuola che favoriva privilegi di classe non solo attraverso il libro *Lettere a una professoressa*, ma con scelte di vita radicali e coerenti.

Nella FUCI veneziana (cui partecipavano centinaia di giovani sia credenti che meno, tanto era l'interesse culturale che in quei tempi sollevava), che iniziai a frequentare, si discuteva sulla fine del collateralismo - tema proposto dalla rivista *Questitalia* di Wladimiro Dorigo -, sul ruolo critico dell'intellettuale, sulla non neutralità della scienza. Mi ritengo fortunata per aver vissuto

quell'esperienza a cui devo molto, anche se poi nel '68, con Ida Zavagno e Loredana Giacomini, con una lettera polemica, abbiamo deciso di uscire dalla FUCI perché la Chiesa, secondo noi, era ancora troppo allineata al potere. C'erano don Germano Pattaro, don Bruno Bertoli, don Nini Barbato, poi don Angelo Favero e don Fausto Bonini, preti giovani, intelligenti, che condividevano con noi una seria ricerca. Si studiava molto, si discuteva molto, è stata una stagione bellissima. Direi che il senso critico me l'ha dato più la FUCI che l'università, e quando è stato il momento di discutere la legge sulla riforma universitaria, la 2314, è iniziato il movimento e mi sono portata tutto il corredo di ideali, di voglia di cambiare, di partecipazione, maturati nel mondo cattolico.

D. *Ma questo '68 ha prodotto qualcosa?*

R. Non possiamo dimenticare che dopo il '68, viene il '69, il 12 dicembre, la bomba alla Banca dell'Agricoltura a Milano, piazza Fontana (la cosiddetta "strage di stato"). La ricerca dei colpevoli tra gli anarchici, il paese nel caos, l'inizio della strategia del terrore di stampo fascista. Poi le frange impazzite della lotta armata, le BR. I partiti della sinistra non hanno saputo far fronte a queste nuove e difficili situazioni, non hanno costruito un progetto per portare il paese a livelli maggiori di democrazia e a una distribuzione più equa della ricchezza.

Comunque il rifiuto dell'autoritarismo ha portato a una maggiore richiesta di partecipazione e responsabilità individuale, attraverso l'approvazione di alcune leggi sui diritti civili, e a una maggiore partecipazione delle donne.

Tra i provvedimenti legislativi conseguenti al movimento ricordo: il libero accesso all'università dal 1969, che fu la risposta alla legge 2314, mai approvata; l'abolizione del reato di adulterio per la donna (1968), la legge sul divorzio (1970), l'introduzione dello Statuto dei lavoratori (1970). Altro elemento importante è il nuovo atteggiamento delle donne: da comportamenti privati come quello di una giovane del sud, Franca Viola, che rifiuta le nozze riparatrici con il suo rapitore e lo fa condannare (1966), alla richiesta dei movimenti femministi di liberalizzazione dei contraccettivi (1971), alla revisione del diritto di famiglia (1975), alla legge 194 per una maternità responsabile (1978), secondo lo *slogan* femminista: "Il corpo è mio e lo gestisco io".

Negli anni successivi si susseguiranno governi di centro e di centro-sinistra fino ad arrivare al "compromesso storico tra cattolici e comunisti", enunciato dal segretario del PCI Enrico Berlinguer (1973). Nessun governo, tuttavia, saprà dare risposte soddisfacenti al bisogno di riforme che la società esprime anche con imponenti manifestazioni sindacali (1969). Se molte riforme civili saranno realizzate, i problemi del territorio, della casa, della scuola e del lavoro rimarranno senza risposte adeguate. Il contrasto tra la crescita di una società civile contrapposta a una classe politica, schierata piuttosto sul piano ideolo-

gico e attenta al mantenimento del potere, farà esplodere le contraddizioni che oltre a emergere in modo tragico con l'inizio della cosiddetta "strage di stato" (1969), si evidenziano in modo più grottesco che drammatico con i falliti colpi di stato del 1964 e 1970.

La stanchezza per le lotte che vedranno protagonisti gli operai, in un momento di delicato mutamento produttivo, verrà espressa da Adriano Celentano, che vincerà il festival di Sanremo con la canzone *Chi non lavora non fa l'amore* (1970).

Il limite, secondo me, del movimento fu il fatto che eravamo una minoranza, ma non lo sapevamo. Abbiamo vissuto una stagione in cui si pensava il cambiamento radicale fosse possibile e dietro l'angolo: "Chiediamo l'impossibile". Aspettavamo la rivoluzione come palingenesi verso una società più giusta. Poi la delusione: molti si sono ritirati a vita privata; altri si sono inseriti nel sistema dei partiti, non sempre di sinistra; pochi, per fortuna, hanno scelto la lotta armata.

Era ed è una questione culturale. Viviamo in un mondo in cui le scelte economiche e sociali sono sempre più demandate a poteri forti, poco riconoscibili e soprattutto poco trasparenti. La forbice tra ricchi e poveri aumenta sempre di più ed è trasversale, non più netta tra paesi ricchi e poveri. "Sapere è potere" - si diceva, e anche se non basta sapere per potere, oggi si conosce sempre meno, la realtà è sempre meno conosciuta e sempre più percepita.

Che fare? (parodiando un titolo di moda). Mantenere viva la speranza che le nostre inevitabili scelte, i nostri piccoli gesti quotidiani siano orientati a conservare e proporre i valori maturati.

"Chiediamo l'impossibile": non lo otterremo mai, ma vivremo meglio, forse...

Chiara Puppini

2. L'intervista a Pino Goisis

D. *Questione iniziale: che rapporti si possono stabilire tra i movimenti di critica giovanile, vivaci in particolare tra il 1958 e 1962, e la successiva svolta "politica", impressa dallo spirito del 1968? C'è una relazione tra le nuove mode e i nuovi comportamenti, e anche il generoso volontariato dei giovani accorsi nel 1966 nella Firenze alluvionata, e il movimento di contestazione degli studenti nelle Università italiane? Il Sessantotto fu piuttosto prassi, o anche riflessione teorico-critica, e quale giudizio si dovrebbe pronunciare sul suo esito finale: ci fu, conclusivamente, una vera sconfitta?*

R. La vera e propria politicizzazione, che fu in verità una radicalizzazione, avvenne, in tutto il mondo, sull'onda dell'opposizione alla guerra intrapresa dagli USA, nel 1965, contro il Vietnam; già sul finire del 1967, veniva articolan-

dosi nell'Università un movimento di contestazione che, nel corso del 1968, si estese al mondo della scuola, investendo le fabbriche, fino a sfociare nell'*autunno caldo* operaio del 1969 e nello Statuto dei lavoratori del 1970.

La contestazione giovanile, studentesca e operaia in modo particolare, recava con sé una più viva sensibilità per le libertà civili, e un diverso stile morale; la generazione operaia più anziana si concentrava sull'*oggettività* delle strutture sociali, il Sessantotto, invece, fece detonare un'inedita *soggettività rivoluzionaria*. Studenti e operai non si limitarono a leggere il mondo "in chiave sociale", ma tentarono di recuperare l'interezza della vita quotidiana, valorizzando le relazioni interumane e lo stesso paradigma corporeo; prima della stagione del *ripiegamento*, il Sessantotto diede risalto al *privato* dell'uomo, lo mise a fuoco, per poi, parzialmente sconfitto, rifugiarsi in esso…

La *dimensione antiautoritaria* costituisce, mi pare, il perno della prima insorgenza in Italia, in particolare studentesca; entro un clima condiviso, il *vissuto* delle persone, trasfigurato dalla memoria, sembra acquisire una gamma molto variegata di sfumature, diverse, al limite, da persona a persona (in alcune rievocazioni, si accentua l'aspetto ludico, in altre l'impegno, quasi rigorista, della lotta politica).

Dire antiautoritarismo significa evocare la *connotazione critica*, caratteristica dello spirito del 1968; negli ambiti della Sinistra, fermenta una critica vigorosa verso l'irrigidimento burocratico caratteristico del PCI, ma anche delle altre formazioni partitiche della Sinistra; in ambito cattolico, la critica s'alimenta della delusione rispetto agli sviluppi del Vaticano II, assumendo la forma di una contestazione alla gerarchia ecclesiastica, estesa, progressivamente, anche al primato dell'istituzione-Chiesa, rispetto al fermento evangelico.

L'impostazione critica trae un decisivo nutrimento da un *humus* culturale previamente fecondato da esperienze come *Quaderni rossi* di R. Panzieri e *Quaderni piacentini* di P. Bellocchio, mentre fa da raccordo con le avanguardie artistico-letterarie l'esperienza di un foglio come *Quindici*.

La politica diviene presto la passione dominante, una passione, per certi versi, non ancora spenta, e le persone, i gruppi e le associazioni si dividono, anche drammaticamente: invecchia, di colpo, la Sinistra tradizionale, ne emerge, repentinamente, una nuova; allo stesso modo, affiorano le rughe della Chiesa istituzionale, e si tentano nuove vie, per un impegno coraggioso del cristiano nel mondo.

Come intravisto da intellettuali vicini, per certi aspetti, al movimento del Sessantotto, come Fortini e Pasolini, il clima di quegli anni si configurava nell'oscillazione permanente tra le sirene neocapitalistiche (come emblema, il seguitissimo *Carosello* televisivo, iniziato nel 1957, con il suo insinuante fulgore pubblicitario e i ben confezionati "consigli per gli acquisti"), la speranza nella rivoluzione, che sovente si attuava solo come rivolta permanente e con l'incombenza, infine, dell'esperienza del *vuoto*, un tremendo vuoto esistenziale,

che la Nuova Sinistra tentava di colmare in maniera assai più efficace di quanto non avesse tentato il Centro-Sinistra.

La stessa *famiglia*, luogo tradizionale di compattezza, esce dal suo immobilismo: si accende un conflitto, assai vivace, tra uomo e donna, tra figli e genitori. Infine, per quanto riguarda il sistema dei partiti, il Sessantotto, in parte almeno alla ricerca di una democrazia più autentica e "sostanziale", mette a nudo lo iato fra i principali partiti e le vie nuove intraprese dalla società; in particolare, i principali partiti di massa sono energicamente contestati per la loro "occupazione dello Stato", Stato che, a sua volta, viene risolutamente criticato per la sua involuzione (o natura?) burocratico-autoritaria.

Alla domanda sugli esiti, non vi sono risposte semplici, a me sembra, o comunque io non ne sono fornito; credo di poter dire che il Sessantotto ha dato un "suo" contributo alla modernizzazione del paese, orientando verso un costume più libero, e la stessa utopia, protesa a tutto conquistare, è servita, alla fine, per consolidare qualche obiettivo raggiunto, e ciò non è poco. Tra gli obiettivi raggiunti ricorderei, al di là delle interpretazioni mitologiche, la diffusione e la stratificazione capillare dei diritti civili; oltre allo Statuto dei lavoratori, evocato sopra, aggiungerei la legge Basaglia, frutto delle lotte di quegli anni contro le "istituzioni totali": i principi di quella legge mi sembrano sacrosanti, anche se le famiglie attendevano un maggior sostegno, in termini di servizi e strutture.

Dal punto di vista della vita universitaria, in Italia, a differenza che in Francia, non si attuò, a breve termine, una vera e propria riforma universitaria e dunque si accentuarono il controllo "baronale" e la deriva degli studi universitari, in un tendenziale inaridimento, che ha condotto un acuto critico a rappresentare l'università italiana degli anni Ottanta come "un fossile denutrito".

Infine, le innegabili conquiste del lavoro e del mondo operaio, conseguite in un ciclo che va dal 1963 al 1970, si accompagnarono ad un certo declino della *centralità* della classe operaia, disorientata dal nuovo clima consumistico che metteva in crisi l'etica del lavoro ben fatto e della solidarietà: prevalsero, in un breve giro di anni, le dinamiche d'integrazione e di frammentazione della classe operaia stessa; se Marx aveva illustrato la classe operaia come "classe generale", che liberando se stessa è in grado di emancipare la società intera, ebbene dobbiamo riconoscere che oggi tale "classe generale" va dileguando, se non è già svanita nei meandri di una società inesorabilmente complessa.

Se il Sessantotto in Francia si è compiuto come una prorompente fiammata, in Italia la lunghezza e permanenza del fenomeno, la risposta dura e incomprensiva del *sistema*, la vaghezza degli obiettivi e dell'articolazione progettuale hanno contribuito ad una certa stagnazione dello spirito del Sessantotto, se non, perfino, ad alcuni fenomeni degenerativi.

Ma non s'illudano gli amanti del quieto vivere: non solo le passioni, *quelle passioni*, non sono spente, ma fermenta, nel fondo, un indomabile slancio ago-

nistico che, di fronte al mare di tante ingiustizie e contraddizioni, cova ancora nel profondo, *come il fuoco sotto la cenere*.

Pino Goisis

3. L'intervista a Alberto Madricardo

D. *Che cosa è stato secondo te il '68?*

R. Il '68 (ma sarebbe meglio parlare dell'arco di tempo che, a partire da quell'anno, dura circa un decennio) è, dal punto di vista storico, politico, sociale e culturale l'evento cruciale, il momento di svolta della nostra storia post-bellica. Di più, è un passaggio essenziale della storia nazionale italiana. Per dirla nel modo più diretto: *il '68 è stata la nostra Rivoluzione* (non prendo in considerazione il problema di che cosa è stato il '68 per l'Occidente, perché dovrei allargare troppo il discorso). Prima il nostro popolo aveva avuto esperienza di ribellioni, ma non aveva mai fatto una rivoluzione. Anche la Resistenza, pur con tutto il suo peso storico, è stata sostanzialmente una ribellione, una reazione contro un'occupazione straniera e il regime da essa imposto. Il '68 invece non è riducibile alla categoria della *ribellione*, anche se, come ogni rivoluzione, si attua in una pluralità di ribellioni che scoppiano quasi contemporaneamente in diversi ambiti. Si colloca al culmine del ciclo *costruttivo* che aveva preso avvio dalla ricostruzione post-bellica, ne costituisce in un certo senso l'accelerazione ultima e il *traboccamento qualitativo*. Perché il '68 è stato prima di tutto discontinuità, un radicale *punto e a capo* rispetto al ciclo precedente.

D. *Che cosa intendi per rivoluzione?*

R. La rivoluzione è l'evento storico più radicale che gli uomini possano produrre: una sorta di *salto mortale* della storicità. È qualcosa di *più che storico*, in certo qual modo un fenomeno della natura. La rivoluzione non cambia tanto lo stato di cose esistente (questo è ciò che fa l'azione politica) ma muta - diciamo così - il *periéchon*, *l'orizzonte* di possibilità, in cui l'esistente si trova.

Ogni rivoluzione genera una potenza sociale che deve essere raccolta ed espressa da una *soggettività* politica. La potenza sociale sprigionata o trova una politica che la sintetizza e la rappresenta, o se la produce *ex novo*, da sé. Il terremoto rivoluzionario mette in gioco gli equilibri di fondo della società e si irradia con un impatto sociale, culturale e di costume vasto e profondo. Cerca una soggettività politica che lo rappresenti il più adeguatamente possibile, che lo stabilizzi in una nuova normalità. Se non la trova, tenta di crearsela. Comunque sia, una rivoluzione in genere è molto più del progetto e del discorso politico che esprime (direi però che questo forse non vale per quella russa).

Per esempio, lo spirito del 1789 durò ben oltre il Termidoro. Fu sempre la *base ideale* che sostenne Bonaparte, anche quando egli tentò (invano), con la

proclamazione dell'Impero, di rendersene indipendente e stabilizzare il suo regime fuori dalla rivoluzione. Napoleone, nonostante la sua volontà di cancellare la propria origine, fu sempre un figlio della rivoluzione: non tanto il suo demiurgo - come pensava Manzoni - ma piuttosto la sua mosca cocchiera, come acutamente lo rappresenta Tolstoj in *Guerra e Pace*. Quando l'onda rivoluzionaria, dopo essersi estesa su gran parte dell'Europa, si esaurì alle porte di Mosca e cominciò inesorabilmente a ritirarsi, all'*empereur* non restò che seguirla. Al contrario, Lenin e il partito bolscevico tentarono di trasformare *soggettivisticamente* in rivoluzione quella che era, dal punto di vista sociale, una ribellione, una reazione contro la guerra e contro un regime brutale e inetto come quello zarista.

D. *Quale fu il rapporto tra movimento e soggettività politica nel '68?*

R. Vi è sempre un rapporto complesso tra una rivoluzione e le sue espressioni politiche, tra le dinamiche sociali profonde che essa mette in moto e le soggettività che le interpretano. Il '68 non ha avuto il suo progetto e il suo interprete politico, per una serie di ragioni che, secondo me, possono essere ricondotte in sostanza alla speculare, complementare inadeguatezza del PCI e della cosiddetta *Nuova sinistra*. Una inadeguatezza che proprio per essere in sé oppositivamente complementare è risultata intrascendibile alla potenza della rivoluzione: direi un *cul de sac* diabolicamente *perfetto*. Così c'è stata una enorme, drammatica discrepanza tra la rilevanza sociale del '68 e la sua traduzione politica. Secondo me, per spiegare una rivoluzione bisogna usare categorie diverse da quelle comuni della politica e della storia. Come fenomeno *più che storico*, come *momento estatico,* essa è *sovrana, fondativa di mondo*. Nel momento della rivoluzione si rovescia il rapporto tra esistente e possibile, nel senso che è l'esistente che deve dimostrare la sua legittimità di fronte al possibile, e non - come accade normalmente - il possibile a dover provare la sua compatibilità con l'esistente.

Nella storia *normale* qualcosa cambia *appoggiandosi* a qualcosa che non cambia, cioè *relativamente*. Ma una rivoluzione non è cambiamento relativo di parti dell'esistente. Non è cambiamento *nel* quadro della realtà, ma *del* quadro. E il mondo esistente *si adegua* (obbligato) alla nuova cornice che la possibilità traccia.

Cerco di essere più chiaro: è come se, in un teatro, mentre in scena gli attori sono impegnati a recitare una commedia, un nuovo fondale calasse all'improvviso alle loro spalle, incongruo con la trama che stanno al momento recitando, ed essi, per non apparire ridicoli al pubblico, fossero costretti a inventare su due piedi una nuova trama compatibile con quello.

Una rivoluzione, quale quella del '68 è stata, di per sé non ha scopo: è un *vuoto originario,* gravido di possibilità. Non cambia nulla di per sé, ma come un lampo fa apparire un paesaggio più vasto, che nessuno aveva mai visto prima.

Da quel momento, volenti o nolenti, tutti devono giocare la loro parte entro il nuovo contesto. Una rivoluzione vuol dire *tutti dentro*, spinge cioè tutti più verso il cuore pulsante delle cose, in cui i fili della dinamica storica si costituiscono e da cui si diramano.

Il *mondo nuovo* generato dalla rivoluzione si impone ineluttabilmente come il mondo di tutti, non più di coloro che la sostengono che di quelli che la avversano; entro la sua cornice si produrranno anche le interpretazioni storiche che di essa saranno date, perfino i tentativi di cancellarla e di restaurare il precedente stato delle cose avverranno entro il suo orizzonte. Si può dire anzi che una rivoluzione sia confermata definitivamente come tale solo dalla *restaurazione* che prima o poi la segue.

D. *C'è dunque, a tuo avviso, un nesso essenziale tra rivoluzione e restaurazione…*

R. Credo che sia essenziale oggi riflettere sulla categoria della restaurazione, anche se non mi pare di vedere ancora in giro un impegno adeguato in questo senso. La restaurazione è il contraltare della rivoluzione, *dipende* da questa come l'ombra dal corpo che la getta. Una ribellione si può cancellare, una rivoluzione no: l'apertura di mondo che essa ha prodotto non si può di nuovo ridurre, si può però - per così dire - mutare di segno. Il *tutti più dentro* nel processo storico, *tutti più insieme* della rivoluzione può essere convertito nel *tutti più fuori*, *tutti più soli*, della restaurazione: della rivoluzione la restaurazione mantiene solo il *più*, l'ampiezza e l'intensità dell'apertura di mondo. E non perché lo voglia: perché non può farne a meno.

Sul '68 è stata fatta *ex post* un'operazione di gigantesca banalizzazione - falsificazione (come sul Fascismo e la Resistenza, peraltro). Da parte dei suoi nemici si è voluto dimostrare - e la cosa non è nuova nella storia europea - che una rivoluzione è un vicolo cieco, incompatibile con la realtà, e deve perciò necessariamente finire nel Terrore. Ecco allora l'enfasi posta sul fenomeno del terrorismo e il tentativo di far passare l'identificazione tra questo e il '68. Parecchi dei suoi protagonisti hanno dato il loro contributo alla falsificazione e alla riduzione a proporzioni meschine del '68. Si tratta per lo più di personaggi piccoli piccoli, capi e capetti narcisisti, ridicoli sugheri sull'onda che interpretavano una parte ben più grande di loro. Ma una rivoluzione è come una grande montagna: la sua forma imponente spicca all'orizzonte quando ci si allontana da essa.

D. *Che rapporto c'è tra il '68 e la situazione dell'Italia di oggi?*

R. Vi è una stretta connessione, a mio avviso, tra l'afasia politica a cui il '68 è stato condannato e l'involuzione politica e sociale dell'Italia, che ha preso un corso via via più evidente e drammatico fino ad oggi.

Il '68 è stato in Italia - come ho detto - una vera rivoluzione, ma sostanzialmente senza guida politica, senza testa. L'inadeguatezza della sua espressione

politica fa del '68 una rivoluzione non tanto tradita (le rivoluzioni si devono sempre *tradire*, quando si deve *tradurre* il loro *exaìphnes*, il loro *istante*, attraverso la mediazione politica, a fondare una nuova *normalità*), ma direi piuttosto *soffocata*, impaludata. L'imponente dinamica sociale del '68 ha potuto esprimere prevalentemente la sua *pars destruens* e ben poco le sue immense potenzialità costruttive che erano presenti fin dagli inizi. Le energie da esso sprigionate sono state in gran parte sperperate o utilizzate in senso distruttivo. Potevano essere usate per portare l'Italia fuori dalle secche delle sue secolari arretratezze, rinnovarla fin nelle sue radici più profonde, e invece ciò non è avvenuto. C'è stato un immenso *spreco energetico*. Questa è la nostra tragedia nazionale: la ragione del nostro declino di oggi.

Tutta la vicenda italiana dopo il '68, fino ad ora, non può essere spiegata se non come involuzione della crisi aperta da quell'evento. Il fatto che la politica italiana non sia stata capace di *assimilare-farsi assimilare* dal '68 (non era possibile niente di meno, non era possibile alcun *addomesticamento* di esso da parte della politica, ma solo una reciproca, radicale *assimilazione-trasformazione*), ha aperto quella divaricazione crescente tra la politica e il paese, quel processo di delegittimazione che, con percorsi lunghi e tortuosi, porta ad oggi: al precipitare della crisi della democrazia italiana.

La politica riuscì a *resistere* al '68, ma a caro prezzo. Il collasso del '92 - una crisi sistemica - è stato solo l'effetto ritardato (favorito, ma non determinato dal cambiamento profondo del quadro internazionale) della delegittimazione che la politica aveva già subito a causa della sua incapacità di raccogliere e convogliare positivamente le energie immense sprigionate dal paese. Dopo l'urto del '68 la politica rimase in piedi, ma come quegli edifici che sembrano miracolosamente intatti dopo un forte terremoto, che basta quasi solo toccare con un dito perché crollino di colpo. A causa di questo profondo scollamento tra politica e '68 si era aperta, dopo la fine del suo ciclo politico, nel '77, la strada da una parte al terrorismo, dall'altra al craxismo, di cui il berlusconismo è una diretta continuazione. Ma, in un certo senso, si può dire che solo con queste ultime elezioni e il ritorno di Berlusconi siamo andati oltre la *piattaforma continentale* del '68. Ora ci troviamo su un abisso profondo a sufficienza perché la restaurazione possa proporsi di operare un *capovolgimento* del '68.

D. *Torna nel tuo ragionamento la questione della restaurazione. Sarebbe interessante approfondire ancora il suo nesso con la rivoluzione…*

R. La restaurazione - come dicevo prima - è momento ultimo e insieme controcanto della rivoluzione. A differenza della rivoluzione, però, la restaurazione non ha una spontaneità alla sua origine, non ha *innocenza* (non ha *verità*, si potrebbe dire). È tutta soggettività politica, calcolo di interessi, progetto, anche se, con una mediazione inversa a quella della rivoluzione, può tradursi in movimento di massa.

Come soggettività politica la nuova restaurazione è storicamente scaturita insieme al '68, come la sua ombra, ma agisce in grande stile solo dopo quel suo atroce *incipit* planetario che è stato l'*11 settembre*. Questo avrebbe dovuto essere *l'evento* capace di cancellare con la sua grandiosità quello del '68. Ma non c'è riuscito, non ce l'ha fatta a produrre la *novitas*, la discontinuità fondativa di mondo che solo le rivoluzioni - nella loro *innocenza* - sanno produrre. L'*11 settembre,* nonostante la spettacolarità e l'eco immensa che ha avuto nel mondo, è apparso già da subito, nel momento stesso in cui è accaduto, un *déjà vu* hollywoodiano. Ora però il suo progetto si fa più esplicito anche da noi. La volontà politica che lo anima, non potendo cancellare l'apertura di mondo generata dal '68, cerca di *truccarne* il paesaggio.

Nella Restaurazione (storicamente intesa) seguita alla Rivoluzione francese si cercò di cancellare totalmente 25 anni di storia ed evoluzione del costume europei. Si tentò di reintrodurre perfino la parrucca incipriata, parodiando teatralmente l'*ancien régime*. La restaurazione di oggi opera per favorire la regressione della gente verso sentimenti meno maturi, antisociali. Cerca di convincerla a pensare che si viva in un mondo in cui l'individuo è sempre più in balia di forze oscure (il *terrorismo*, ma anche i *mercati*, l'*immigrazione*, la *criminalità*), rievoca i Cavalieri dell'Apocalisse, le crociate e lo *scontro di civiltà*, la *tradizione*, la *gerarchia*, riporta in auge categorie antropologiche superate, come i *poveri* e il loro contraltare, i *ricchi*. Prepara scenari dickensiani, o da *Guerre stellari*: supertecnologia e rapporti sociali feudali.

Non che sacche di arretratezza e di marginalità sociale non ci fossero prima, ovviamente, solo che, a partire da '68, venivano considerati come problemi da risolvere politicamente, non archetipi antropologici eterni. Il '68 aveva tolto ai ricchi un po' del piacere di essere ricchi, perché li aveva delegittimati, praticamente cancellandoli dal vocabolario corrente: li chiamava *sfruttatori* o *privilegiati*. Li riteneva (come i poveri) residuo di una razionalità sociale obsoleta. Ora essi sono rilegittimati dal *destino*, potenza, superiore imperscrutabile, antipolitica *par excellence*, che torna a dominare su tutti gli uomini e crea a sua discrezione ricchi e poveri, fortunati e sfortunati, e possono assaporare più intensamente il gusto della loro ricchezza, pensandosi *baciati dalla buona sorte*. Senza i *poveri*, i bisognosi, i miseri e i trovatelli a fare da contraltare alla loro fortuna, la ricchezza era diventata quasi insipida. Accentuandosi i contrasti, il mondo riacquista colori vivaci, ma sono caricati, eccessivi, come quelli delle favole. Quello che la restaurazione presenta è un mondo a tinte forti, ma - appunto - *truccato*. Poiché è senza innocenza, la restaurazione è *madre sterile*: non può partorire *l'evento* di un altro mondo che sostituisca quello partorito dal '68.

Eppure credo che anche la restaurazione - come si dice - *non viene per niente*: è portatrice inconsapevole di una sua particolare *novitas*. Non ci svela qualcosa che non abbiamo mai visto (non potrebbe per sua natura), ma ci restituisce una

certezza, di cui ad un certo punto abbiamo dubitato: che il '68 non è stato una psicosi collettiva, uno sterile delirio di massa, ma proprio una rivoluzione, cui è mancata un'adeguata soggettività politica che la guidasse. A causa della sua *defaillance* nel ciclo del '68, la soggettività politica ha dubitato di se stessa e ha perduto perciò la sua innocenza. Ma, poiché solo l'innocenza è feconda, è diventata *sterile*, abbandonandosi al discredito *postmoderno*. Ora proprio la restaurazione, per cercare di annientarla definitivamente, agisce essa stessa *come se* fosse positiva soggettività. Ma con ciò conferma ciò che vuole negare: che *infine* è sempre una *soggettività politica* - che nessuna *complessità* può dissolvere - a tenere il timone delle cose. Confermata *a contrario*, la soggettività politica viene sollevata dalla condizione di impotenza a cui la sua incapacità di guidare il '68 l'aveva ridotta. Liberata dal dubbio di se stessa può essere di nuovo innocente.

Alberto Madricardo

Protagonista della stagione del Concilio Vaticano II, alla cui cultura ha contribuito a formare un'intera generazione, l'autore, saggista impegnato nel terreno della politica, insiste sulla centralità e sui limiti del tema della "soggettività" nel dibattito conciliare, e su come oggi sia tornata a prevalere una sostanziale sfiducia nell'uomo.

Tra pessimismo e speranza

D. *In questo numero della rivista abbiamo assunto come chiave di lettura del Concilio, e degli anni '60, la valorizzazione del "soggetto", sotto molti aspetti: dalla Chiesa come "popolo di Dio" e non più come istituzione gerarchica, e dalla considerazione di tutte le altre religioni ciascuna con una propria soggettività nel "piano della salvezza", al ruolo dei laici e dei diversi carismi, all'autonomia della coscienza e della ragione. Giovanni XXIII aveva già rivolto "a tutti gli uomini di buona volontà" la* Pacem in terris*. Ritiene corretta e valida anche oggi questa impostazione?*

La Valle. Molte sono le possibili chiavi di lettura per capire oggi il Concilio. Ad esempio, è una grande scoperta vedere come esso abbia rivisitato la *Storia della salvezza*, che è poi la storia di Dio con l'uomo. I documenti conciliari, quando parlano del "piano di Dio", ne parlano in modo molto diverso da quello che risulta da molte tradizioni passate. Per esempio, il Concilio ha ripreso il tema del "peccato originale", ma ha fatto completamente cadere l'idea di una "cacciata" dei progenitori, e quindi di tutti gli uomini con loro, dal giardino; anzi si dice, al cap. 2 della *Lumen Gentium*, che Dio non abbandonò ("*non dereliquit*") gli uomini caduti in Adamo. E nel dire perché Dio si è fatto uomo (*cur Deus homo*), non ha ripreso la tesi anselmiana della riparazione dovuta a Dio da un soggetto umano che fosse pari a Dio (e dunque Dio egli stesso), e ha perciò abbandonato l'idea sacrificale della redenzione e della stessa passione di Gesù (fatto morire dagli uomini, e non dal Padre), mettendo tutto in conto del puro amore di Dio.

Allo stesso modo, il Concilio ha superato, sia pure a fatica e con una espressione la cui interpretazione viene oggi manipolata, l'idea che nella Chiesa cattolica romana ci sia l'unica possibilità di salvezza. Su questo esclusivismo si era fondata in passato (da Agostino a Pio XII) l'idea che non potessero essere salvi e accedere all'incontro con Dio i bambini morti senza essere stati aspersi con l'acqua del battesimo (e San Tommaso interpretava la necessità dell'acqua, come materia del sacramento battesimale, in un senso fisico, talché nel deserto, niente acqua, niente battesimo, niente salvezza per i bambini che vi fossero nati e vi fossero morti). Il Concilio non ha voluto mettere questa tesi all'ordine del giorno - qualcuno voleva che fosse dichiarata dottrina di fede -, e finalmente ora la *Commissione Teologica Internazionale*, con un documento fatto pubblicare da Benedetto XVI, abbandona quella teologia (declassata a opinione teologica) e riconosce che le porte del paradiso sono aperte anche ai bambini morti senza battesimo; ma per estensione va allora impostata diversamente tutta la questione della salvezza per gli esseri umani, anche adulti, di altre religioni e

di altre culture, che in modi a noi sconosciuti, anche se non appartenenti alla Chiesa cattolica nella quale si entra col battesimo "come per una porta", Dio raggiunge con la sua grazia e accoglie in sé nel suo amore. Questo fa appunto il Concilio, impostando in modo nuovo sia la questione dell'ecumenismo, sia quella del rapporto con gli ebrei e con le altre religioni non cristiane.

La "soggettività" può certamente offrire un'altra chiave di lettura. È interessante notare come, all'inizio del Concilio, anche i Padri più avveduti (come Montini), per mettere ordine nella materia conciliare, proponevano di impostare il discorso sulla Chiesa distinguendo i due piani, della *Ecclesia ad intra* e della *Ecclesia ad extra*, rimanendo ancora all'interno di un orizzonte binario, dualistico. Ci si voleva riconciliare col mondo, ma Chiesa e mondo restavano due entità estranee, sia pure finalmente in dialogo, e la Chiesa in questo rapporto veniva pensata soprattutto come istituzione (e perciò, in quanto "altra" dal mondo, inevitabilmente clericale). Poi l'attenzione è stata sempre più spostata verso i soggetti reali, il popolo di Dio, i discepoli di Cristo, gli uomini di tutte le religioni e di tutte le culture.

È per questa via, e non certo per relativismo, che veniva per così dire ridimensionata l'istituzione ecclesiastica, mentre si assumeva una concezione molto più ampia e in parte anche ineffabile di Chiesa. Si tratta di un'innovazione rispetto alla precedente dottrina (o "opinione teologica"?), per la quale la Chiesa romana era considerata la sola identificazione con la Chiesa di Cristo, fuori della quale non c'era salvezza. Il superamento nei documenti conciliari (in particolare nella *Lumen Gentium*, ma anche nella *Dignitatis Humanae*) avviene attraverso la formula per la quale la vera Chiesa di Cristo "sussiste" nella Chiesa cattolica, il che significa che non si identifica in modo esclusivo con essa. Lo Spirito non può essere fatto prigioniero, nemmeno dalla Chiesa cattolica, che viene così messa in relazione in modo nuovo con le soggettività delle altre Chiese cristiane e delle religioni. Nella *Dignitatis Humanae* è superato il vecchio concetto, caro a Pio XII, che non ammetteva il diritto alla libertà religiosa e che pensava alla tolleranza solo come concessione all'opportunità politica. Il Concilio ribadisce che la verità va cercata nella libertà, non può essere imposta. La coscienza è infatti il vero luogo del rapporto con Dio.

Questa nuova impostazione modifica anche il rapporto con le altre religioni, che vengono prese sul serio in quanto tali e non solo come culture umane. Vengono così, nello stesso tempo, tutte relativizzate in quanto in tutte fermenta in modi diversi la presenza di semi del Verbo, al di là delle forme istituzionali, e tutte sono indigenti rispetto alla parzialità e ai ritardi di questa crescita; ma a tutte è offerta la salvezza, mentre tutte sviluppano come possono un accumulo di valori umani e divini. Lo stesso discorso, ma ancor di più, va fatto per l'ebraismo. San Paolo dice infatti che i carismi e le promesse di Dio persistono nei singoli e nell'intero popolo ebraico senza pentimenti.

L'attenzione assoluta alla persona, al soggetto, ha fondamento teologico

nell'Incarnazione come *umanazione* di Dio, secondo la formula affermata dal Concilio di Calcedonia. L'uomo nella sua condizione concreta diventa il corpo di Dio. Con l'Incarnazione, Dio si è unito a ogni uomo, non solo ai credenti, ma a tutti, in senso universale.

D. *La messa in discussione del Concilio sembra dovuta a una costante paura della Chiesa cattolica per la soggettività, nella quale vede il pericolo di protestantizzazione e di disgregazione soggettivistica per la Chiesa e di disordine etico e sociale per la società, non più radicata nell'ordine del diritto naturale. Quali sono le cause di questa paura? Ha una qualche ragione nella realtà o è dovuta solo a ragioni interne alla dottrina cattolica e alla sua storia?*

La Valle. È vero che la Chiesa ha avuto e ha paura di questo primato del soggetto, che trascende ogni vincolo collettivo, anche religioso. Il Concilio non ha chiuso la partita; esso ha addolcito il rapporto della Chiesa con il mondo, ma non ha portato il discorso fino in fondo ed è rimasto nello schema del "dialogo". È una novità che fa fare un passo avanti ma rimane sempre all'interno di un rapporto tra due entità esterne tra di loro. Non si arriva ancora a un'elaborazione che veda la Chiesa come quella parte di mondo che riconosce Cristo Signore e annuncia il Vangelo. Ciò comporterebbe una rottura con gli ultimi 1.000 anni, in cui la Chiesa si identificava con il Regno di Dio e si poneva al di sopra del mondo, sul quale esercitava poteri spirituali e temporali. Nel secolo XI, Gregorio VII ha ricondotto alla Chiesa tutta la realtà umana, su cui la Chiesa, attraverso il Papato, esercitava la sovranità. Non è facile uscire da questo modo di vedere, fortemente radicato. La Chiesa, in particolare, deve saper superare due traumi.

Il primo riguarda la perdita del potere temporale, subìto nel 1800, definita "provvidenziale" solo un secolo dopo da Paolo VI; la tentazione temporalistica rimane però forte nella cultura e nella mentalità ecclesiale. Il secondo trauma è in relazione a un cambiamento più radicale avviato dal Concilio, che considera la Chiesa cattolica accanto alle altre Chiese cristiane, e queste in dialogo con le altre religioni in una nuova dimensione di universalità; la Chiesa cattolica romana rinuncia pertanto al monopolio di quel potere spirituale, al monopolio della rappresentanza di Dio e della sua salvezza.

Oggi assistiamo a un tentativo di restaurazione dovuto alla difficoltà della Chiesa di Roma di accettare questa rinuncia al potere in ambedue le sue forme. Si vorrebbe riportare il Concilio dentro vecchi schemi, anche da parte di chi non lo contesta radicalmente, per tornare a un restaurazione del passato. Prevale l'idea che prima del Concilio la Chiesa e la società erano migliori. Si ha quindi la nostalgia di un mondo che è finito e che si cerca invano di ripristinare. Si opera in più direzioni. In primo luogo attraverso una lettura riduttiva del Concilio interpretato nel senso di una pura e semplice continuità della dottrina, ma il Concilio resiste a queste interpretazioni che contrappongono la

lettera allo spirito conciliare. Esiste anche un'altra linea di restaurazione esplicita che mette sotto accusa il Concilio stesso, considerato un *vulnus* alla Chiesa e all'integrità del cristianesimo.

Nell'intervista-ricordo pubblicata in apertura di un libro del cardinale tedesco suo amico, Leo Scheffczyk, papa Benedetto racconta che dopo il Concilio nella commissione teologica della Conferenza Episcopale Tedesca circolavano tesi che, secondo lui, non coincidevano con il dogma, e "la stessa posizione dottrinale della Chiesa non era più sempre chiara". Contro questa ricezione del Concilio, considerata fuori dell'ortodossia cattolica, si sviluppò una forte reazione sia di Scheffczyk, sia dello stesso Ratzinger che però oggi rimpiange di non essere stato così deciso come il suo confratello nel rivendicare "l'identità" della fede. Già allora, dunque, questo Papa metteva in discussione, confrontandosi coi vescovi, i risultati del Concilio.

La percezione del pericolo di disgregazione avvertita nella Chiesa è corretta. L'umanità vive una situazione di massimo pericolo, e rischia la distruzione. Ma la risposta è errata. C'è un problema di salvezza dell'umanità. Dio certamente ha a che fare con questa salvezza, ma la Chiesa propone il surrogato del diritto naturale. C'è il rischio della ricaduta in una prospettiva pessimistica di tipo apocalittico: questo mondo non si può salvare. Il Concilio è stato l'ultimo momento utile nel quale la Chiesa poteva affrontare la crisi del millennio, superando i termini apocalittici in cui viene impostata la politica mondiale da parte dei grandi poteri economici, politici, militari. Bush esprime questa visione del mondo, secondo la quale solo la nostra piccola parte si deve salvare, solo lei ne ha le ragioni e le condizioni, mentre la gran parte del mondo è perduta: o viene assorbita dall'Occidente vincente, o è destinata a perire. Di fronte a ciò la Chiesa oggi rimane nell'ambiguità, e sembra voler dare fondamento teologico, in nome del Dio cristiano, a questa visione attraverso il diritto naturale, identificando cristianità e Occidente. Ma questo la farebbe cadere dentro la visione apocalittica in contrasto con la buona notizia del Vangelo.

Tuttavia io non sono pessimista. Vedo riprodursi l'eterna competizione tra Dio che vuole salvare il mondo, e l'umanità che non vuole salvarsi. Molte volte Dio ha fallito, ma l'Incarnazione si è realizzata una volta per tutte, e Dio non abbandonerà mai la storia umana.

D. *Questa sfiducia radicale nella coscienza della persona da parte della Chiesa è dovuta alla visione del peccato? L'uomo peccatore lasciato libero da solo senza la luce e l'autorità della Chiesa porta inevitabilmente al disordine. Se la giustizia e la pace trovano legittimazione solo dall'autorità politica, fuori dell'ordine naturale, non dipendono dagli interessi e dai rapporti di forza?*

La Valle. Al fondo esiste una sostanziale sfiducia nell'uomo, una visione negativa dell'uomo peccatore, che porta a mettere la libertà sotto tutela. Nei discorsi del Papa attuale affiora questa sfiducia, come quando parla contro le

Costituzioni, una conquista dello Stato moderno, che nella prolusione non pronunciata all'Università di Roma egli considerava con sospetto in quanto frutto di maggioranze politiche. È una critica al diritto positivo che sarebbe di per sé malvagio, in quanto svincolato dalla legge naturale e dipendente dalle forze politiche.

Questa visione negativa della storia e dei tentativi umani di darsi le regole era superata nell'enciclica di Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, in cui venivano invece valutati come positivi gli sforzi degli uomini per costruire la loro società, le lotte dei lavoratori, delle donne, dei popoli, il costituzionalismo e il diritto internazionale, che erano interpretati come "segni dei tempi", come segni cioè della presenza di Dio nel mondo, e della possibilità dell'uomo di realizzare il piano divino, pur con tutte le contraddizioni umane.

Giovanni Paolo II aveva una visione tragica ma non pessimista del rapporto dell'uomo con Dio nella storia. Nell'enciclica *Redemptor Hominis* egli non identificava la Chiesa con il Regno di Dio, faceva spazio al cammino umano ed esprimeva un'autentica passione per l'uomo, chiamato da Dio a essere se stesso.

Dal punto di vista teologico, alla radice il problema è sempre il significato dell'Incarnazione: la terra stessa è diventata il "campo di Dio", restando pur tuttavia laica e secolare. La Chiesa non deve mettere sotto tutela la libertà umana, ma deve spingerla a sviluppare quanto c'è di immagine divina, di insediamento divino, nell'uomo e nell'umanità tutta intera.

Raniero La Valle

L'autore, sindacalista dei metalmeccanici Cisl, prima di Venezia poi ai massimi livelli della categoria in quanto membro della segreteria nazionale, ora deputato del PD, affronta le positività della soggettività operaia degli anni '60, le cause della sua crisi, le attuali problematiche "dei lavori" e dei nuovi soggetti.

C'era una volta la classe operaia

Cosa è rimasto della "classe operaia", o, meglio, cosa sono diventati il lavoro ed il lavoratore globale; ma, soprattutto, cosa resta valido di quella cultura ai fini della rappresentazione contemporanea del lavoro? I concetti di fatica, di alienazione, di riscatto, di identità, che posto occupano nel nuovo lavoro post-fordista? Rappresentano ancora una fonte di identità e di aggregazione?

Sono domande cruciali dalla cui analisi e dalle cui risposte dipende la capacità del mondo del lavoro, in generale, ma, anche della politica e dei sindacati di rappresentare ancora i nuovi lavoratori e di partecipare alla costruzione della società del futuro. Per rispondere a questi quesiti bisogna contestualizzare il problema partendo da un riconoscimento della profondità e rapidità con la quale il mondo è cambiato, nell'arco di pochi decenni. Questo cambiamento ha colto di sorpresa il solido impianto ideologico che ha retto tutto il XX secolo, "il secolo breve".

Dentro questa "sorpresa" generale, il movimento operaio si è trovato esposto al massimo. Infatti, sulla classe operaia si sono abbattute sia la crisi delle ideologie, nonché il cambiamento dell'organizzazione capitalistica del lavoro. I due aspetti sono tra loro collegati e la globalizzazione li ha esasperati. *Sicché, nel corso di due decenni, o poco più, si è concretizzato un cambiamento del lavoro, delle tecnologie e dell'organizzazione; delle professioni e delle professionalità; della percezione soggettiva e collettiva che i lavoratori hanno maturato di se stessi, della propria condizione, della propria identità, del loro ruolo sociale e della rappresentanza. Il livello di tale mutamento è così radicale da essere, opportunamente, definito, da molti studiosi, "antropologico"*. Ciò significa che la figura del lavoratore contemporaneo è del tutto differente da quella storica, sono differenti i problemi che la condizione di lavoratore propone e, infine, sono diverse le soluzioni da adottare.

Ciò è certamente vero per il primo aspetto (la identità del lavoro) e per il terzo (le risposte da dare). È vero anche per il secondo (i problemi emergenti dalla condizione lavorativa) alla condizione che si chiarisca che la differente tipologia dei problemi, non ha fatto scomparire l'esistenza di problematiche quali l'emancipazione, la dignità, l'alienazione, la sicurezza, la tutela, le opportunità.

In tale quadro di cambiamento risulta evidente la crisi della "soggettività operaia" intesa, come è avvenuto per decenni, come un fenomeno collettivo di massa, che ha dato vita a forme organizzate di rappresentanza sociale e poli-

tica; ma, soprattutto, che ha prodotto una cultura coerente e riconoscibile nella sua dimensione storica.

Questa crisi ha portato a ritenere, a mio avviso erroneamente, che con la fine della "classe" e la crisi della "soggettività" non fossero più riconoscibili dei tratti… unificanti del mondo del lavoro. Unificanti, sia chiaro, nel senso di riconoscibili di una condizione sociale, non nel senso del riconoscimento di un'unità (ideologica, culturale o politica) di quella condizione.

Il fatto, cioè, che il lavoratore diplomato del *call center*, a tempo determinato, o la commessa *part time* dei nuovi centri commerciali, o l'operaio dipendente delle imprese di appalto, interne alle aree industriali, non esprimano una comune visione politico-sindacale, o non vivano la loro condizione come unificante di uno *status*, non significa che non sia riconoscibile il tratto comune della condizione di lavoro e che non esista una piattaforma di problemi tra loro equivalenti, ancorché non condivisa comunemente.

Se si continuano ad applicare gli occhiali tradizionali, sia per sostenere la continuità storica (dalla classe alle classi), che, invece, ha subìto, proprio sul fronte dell'identità, una netta rottura; sia, al contrario, per negare l'esistenza di una nuova identità del mondo del lavoro (i lavori, anziché il lavoro) e, in tal senso, una forma di continuità, più pratica che teorica, non si arriverà da nessuna parte. Ma se si ricerca, con criteri nuovi e, perciò, spesso ancora incerti o in apparenza non soddisfacenti, se paragonati alle certezze granitiche della tradizionale sociologia del lavoro, si scopriranno tracce interessantissime che vanno seguite, tanto più se si tratta di tracce… sconosciute.

La più interessante di queste tracce è la presenza crescente di una nuova soggettività, non più esclusivamente o prevalentemente a dimensione collettiva, bensì a prevalente dimensione individuale, personale. È un fenomeno difficile da interpretare, soprattutto per le grandi organizzazioni di rappresentanza, come i sindacati e i partiti, fondati proprio sulla rappresentanza collettiva. Ma è il punto di partenza, a mio avviso, per ricostruire un itinerario fertile di lavoro.

La dimensione collettiva della soggettività fondava la propria centralità nel lavoro manuale, principalmente industriale, e comportava, quasi naturalmente, conseguenze politiche esplicite (il partito, l'associazione, l'appartenenza). La dimensione individuale, al contrario, non ha una centralità professionale che ne trascina l'appartenenza, ma si affida alla valorizzazione del pluralismo e delle differenze di *status* e merceologiche. Si potrebbe dire: *meno classe e più popolo*. Il che determina conseguenze politiche legate ai comportamenti individuali e non ai messaggi di gruppo. Dal che constatiamo che, ad esempio, i comportamenti elettorali degli operai sono, ormai, del tutto equivalenti all'intero universo e del tutto svincolati da appartenenze politiche che non dicono più nulla, o molto poco della nuova realtà del lavoro.

In effetti, la principale rottura avvenuta sulla coscienza e sulla condizione

del lavoro è proprio il rapporto tra dimensione individuale e dimensione collettiva. Il fordismo non concedeva margini all'individuo, e la parcellizzazione delle mansioni prodotta dal taylorismo annullava la dimensione soggettiva singola.

Ecco, dunque, che la risposta culturale, politica e identitaria prodotta dal mondo del lavoro e dalle sue rappresentanze è stata, storicamente, l'affermazione della dimensione collettiva. Annullata la persona dal processo produttivo capitalistico, anziché ricercarne lo sviluppo (sono rari e marginali i riferimenti concreti al singolo soggetto), si esalta questo annullamento offrendo al lavoratore un'identità di gruppo, sino a farlo diventare massa.

Tutto ciò era retto da una organizzazione capitalistica del lavoro rigida, nella quale il ciclo produttivo era completo e unitario. Ma è esattamente ciò che il post-fordismo ha spezzato. L'aspetto più conosciuto del fenomeno riguarda l'esplosione della flessibilità. È un dibattito troppo noto per doverlo approfondire. Basti ricordare il "pacchetto Treu", prima, e la "legge Biagi/30", che hanno, semplicemente, dato regole a un mercato del lavoro che era sfuggito al controllo sindacale e sociale.

Ma, proprio dal sindacato e dalle forze politico-sociali, la flessibilità è stata affrontata in ritardo e più dal lato del mercato del lavoro, che da quello dell'organizzazione del lavoro. Il concentrarsi sul mercato del lavoro portava la discussione fuori dai luoghi di produzione o, al massimo, sulle soglie, ai cancelli della fabbrica o degli uffici. Si è progressivamente prestato meno attenzione a quanto stava avvenendo dentro il "perimetro", dentro i reparti o attorno ai recinti che andavano via via sfaldandosi. Sono stati, cioè, affrontati in ritardo fenomeni come l'*outsourcing*, la delocalizzazione, l'esternalizzazione, interna ed esterna al ciclo produttivo classico. Per dirla in breve: non è il "co.co.co." che dà vita al decentramento produttivo, ma il contrario.

Questo strabismo è all'origine di molti dei problemi sindacali di questi anni e da qui conviene ripartire.

La crisi della soggettività operaia non è, dunque, la crisi del lavoro in quanto tale, ma della rappresentazione tradizionale che di esso si dava e, talvolta, ancora si dà. "L'operaio massa" di formazione fordista è, come abbiamo visto più sopra, sempre meno centrale nell'organizzazione del lavoro e, dunque, meno… importante anche dal punto di vista culturale, ma il "lavoratore", in quanto produttore di beni o servizi, non è affatto marginale. L'economia globale si regge sul lavoro, e la stessa modernità tecnologica, fondata sulla possibilità di comunicare in tempo reale e di trasportare con relativa facilità merci (e persone!) esalta le possibilità offerte dal lavoro.

Nondimeno, la dimensione globale comporta una nuova divisione internazionale del lavoro, che propone una netta distinzione tra inclusi ed esclusi. Questa distinzione ha tre sotto-classificazioni. Una prima riguarda la distinzio-

ne generale tra mondo del lavoro del capitalismo sviluppato e quella del capitalismo in via di sviluppo (nel senso che il lavoratore occidentale sta, in generale, meglio di quello cinese); la seconda riguarda le distinzioni interne al mondo del lavoro del capitalismo sviluppato (nel senso che il lavoratore dipendente a tempo indeterminato di una grande azienda manifatturiera o di servizi sta meglio del lavoratore precario di una ditta di appalti); la terza riguarda le distinzioni che potremmo definire trasversali (nel senso che un disoccupato che viva nella periferia di una grande città industriale occidentale tende ad assomigliare di più - in termini relativi al processo di emarginazione sociale - al disoccupato di una grande metropoli di un Paese emergente, che al proprio vicino che ha un lavoro stabile).

Tutto ciò significa che vi sono situazioni nelle quali vanno affrontati i problemi con criteri meno… sofisticati. *Se cioè, in generale, nel capitalismo avanzato la risposta ai processi di esclusione e inclusione non è più l'antagonismo, ma la democrazia economica, la partecipazione, la responsabilità sociale delle imprese, al contempo vi sono situazioni, o interne al mondo sviluppato o in generale, nelle quali le parole sfruttamento, alienazione, dignità sono tuttora attuali e necessitano di risposte drastiche di opposizione e lotta.*

Ma, tornando al punto, se il ciclo produttivo si è frantumato, la forza unitaria del "luogo" di lavoro è scomparsa, e il risultato è che c'è più spazio per il singolo, si impone una domanda di fondo. *Singolo come "persona" (così come la si ritrova promossa nella dottrina sociale), che trova nella nuova organizzazione del lavoro motivi di emancipazione individuali che prima erano negati; o singolo come "individuo", nuovamente spersonalizzato ma, stavolta, anche solo di fronte ai nuovi problemi della vita?* La risposta è aperta. Coesistono, a mio parere, entrambi gli aspetti, ed è urgente imprimere un'accelerazione alla dimensione personalistica, combattendo i sempre più diffusi elementi di individualismo. La crisi di concetti come solidarietà (caratteristica fondante del movimento operaio: il mutuo soccorso, le leghe…), partecipazione, sono lì a dimostrarlo.

Bastano questi accenni per comprendere che siamo di fronte a una novità sostanziale, strutturale e irreversibile. In definitiva, possiamo concludere che non soltanto la classe operaia si è "diluita", ma che le classi si sono mescolate e hanno tutte subìto una crisi identitaria, più o meno percepita che fosse la propria identità di ceto. *Non siamo, però, di fronte a una tragedia, come talvolta è stato rappresentato. Siamo di fronte a un processo certamente ambiguo, pieno di insidie, ma ricco anche di opportunità.* Si tratta, sia ben inteso, di una rivoluzione culturale!

È, dunque, in questo contesto generale che va letto e interpretato il cambiamento intervenuto nella "classe operaia", nel lavoro e nelle sue rappresentazioni.

Questo insieme di avvenimenti, opportunità, errori, ma soprattutto, fenomeni concreti ed emozioni, ha pesato molto nel determinare le forme del cambiamento intervenuto nel mondo del lavoro. Si può dire che una certa idealità e radicalità tipica, ad esempio, degli anni '70, anche con qualche ingenuità (si pensi alla politica dei consigli di fabbrica e di zona; alla formazione personale come riscatto dall'alienazione - le 150 ore -), ha lasciato il posto a un realismo freddo e cosciente della crisi, ma faticosamente in grado di trovare sbocchi e soprattutto di mantenere una qualche continuità con quelle spinte.

Cosa è rimasto, ad esempio, delle 150 ore? Poco o nulla. Eppure, depurate dalle componenti più destrutturanti (l'esempio, famoso, dello studio del clavicembalo!) e sostituite con contenuti più collegati alla crescita professionale dei lavoratori (come lo studio, meno significante, ma più significativo dell'inglese), le 150 ore potrebbero non solo continuare a vivere, potrebbero anzi diventare nuovamente centrali nella storia della formazione del moderno lavoratore.

Ecco il compito del sindacalismo e della politica moderna: ridefinire un'identità del lavoro che parta dall'assunzione di queste rotture, non si attardi sul passato, ma abbia chiara e inflessibile la centralità della persona come soggetto primario dei processi sociali e produttivi, non abbandoni il singolo individuo al suo destino, ma gli offra una rete, non per imbrigliarlo, come talvolta avveniva nella massificazione, ma per consentirgli di accedere alla conoscenza e alla cittadinanza con strumenti che rafforzino la propria individualità.

Più presto, dunque, ripartiamo analizzando lo spessore e la traumaticità dei cambiamenti, più presto abbandoniamo una linea di continuismo, più presto saremo in grado di comprendere la vera portata della novità nella quale ci dibattiamo, potremo attrezzare i nuovi parametri necessari per tutti, dai sindacati agli stessi imprenditori, ai filosofi e agli educatori, alla politica in primo luogo, per entrare senza scorie nel XXI secolo e rispondere alle sfide che ci vengono poste al fine di procedere e non regredire nel cammino del progresso e della civiltà.

Pier Paolo Baretta

Fondatrice della Libera Università delle donne e impegnata nelle reti di donne a livello internazionale, l'autrice indica le linee della presa di coscienza, dagli anni '70 a oggi, della soggettività nei movimenti femminili, che ha portato alla valorizzazione del lavoro di cura e delle economie di sussistenza e delle forme di democrazia diretta.

Racconti da Stoccolma: una memoria dal futuro?

È difficile una memoria che non sia anche un *après coup*, una ristrutturazione del passato con lo sguardo del presente. *Racconti da Stoccolma* è un recente film svedese che mi pare inquadrare bene una prospettiva. Si tratta infatti di una serie di episodi da quel paradiso dell'emancipazione femminile che è la Svezia: ci narra dei lati oscuri e intoccati da tale emancipazione. Essi hanno a che fare con la diffusione della violenza contro le donne, violenza totalmente parallela all'espandersi di una loro presa di parola soggettiva e, lassù, anche di un loro potere pubblico, economico e sociale. Mi sembra una buona prospettiva per celebrare un anniversario che inevitabilmente è anche un bilancio. Il senso del mio intervento è di inquadrare, appunto, questo parallelismo: l'emersione e l'indubbia affermazione di quel nuovo soggetto che sono state le donne, e la sorda immutabilità di una questione radicata in un potere arcaico che resiste disperatamente a qualunque cambiamento. Il mio sguardo non è specificamente italiano: mi interessano quegli elementi che sono stati comuni o trasversali agli emergenti movimenti dei soggetti femminili in giro per il mondo.

Il movimento delle donne è l'ultimo a emergere tra i movimenti degli anni settanta. Emerge anche segnando una rottura rispetto agli altri, rottura che è insieme una radicalità e un'anticipazione, una proposta epistemologica e uno sguardo. L'anticipazione si situa esattamente in quella soglia dove il progetto illuministico, le illusioni dello sviluppo, nel momento della loro massima espansione, si infrangono su se stesse. La diffusione stessa delle categorie che stavano all'origine della nostra interpretazione del mondo, prima nel loro diffondersi e incontrare voci che le interrogavano, poi nel loro svilupparsi pienamente, iniziano a evidenziare i propri limiti.

Come scrive Renzo Genovese nel suo *La Tribù Occidentale* (1995), se una particolare forma di vita, quella occidentale, "è riuscita a trasformare la propria particolarità in una universalità senza tempo e luogo, questo universalismo si è rivelato ben presto un cattivo universalismo"… per di più "poco esportabile". "Esportabile infatti è stato il dominio connesso allo sviluppo della tecnica ma non il progresso civile (…), che è semplicemente diventato appannaggio di una piccola minoranza del pianeta". Identificare il progresso con "lo sviluppo", anche della democrazia, delle sue regole, del *corpus* dei suoi diritti, che di questo progetto è la forma politica, si è rivelato illusorio. Anche la democrazia, è "una pianta che attecchisce solo in Occidente".

Pertanto pensare estensioni dei diritti *tout court* o criticare questo o quell'aspetto del sistema non basta. La solidarietà tra le sue componenti ideali e le

sue forme politiche è evidente. Tutto il progetto dell'universalismo illuministico chiede non necessariamente di essere rifiutato ma di essere ripensato, e nei suoi fondamenti. Il movimento delle donne è stato quello che più in anticipo e radicalmente ha iniziato a farlo. Mentre pretendeva l'inclusione delle proprie simili nel *corpus* dei diritti, inciampava infatti nella sua impossibilità. E ben presto si trovava a interrogare alla radice molte delle nascoste assunzioni che stanno alla base di una visione del mondo che ispira le pratiche e le istituzioni che lo abitano.

Il movimento inizia con un primo gesto di rottura, rivendicando una separazione dall'altro sesso, richiesta dalla necessità di uno spazio dove potersi pensare e ritrovare come soggetti. In presenza del maschile, infatti, le donne obbediscono a un comando, a uno sguardo tanto antico da essere divenuto "natura". Per ritrovarsi necessitano di uno spazio proprio, che permetta un allontanamento da quella parte di sé che ripete quello sguardo. Il femminismo è stato, prima di tutto, guardarci l'un l'altra e "vedere" l'una nell'altra, esattamente, ciò che era andato perduto.

La scoperta dell'autocoscienza e delle sue particolari modalità comunicative è lo strumento che anima e riempie questo spazio e opera la transizione dai saperi femminili ai saperi femministi. Insieme alle altre si è imparato non solo a percepire se stesse, a pensare autonomamente, ma anche a dare esistenza e senso a ciò che era/è privo di senso nell'ordine universale maschile e nella sua cultura. Si opera il passaggio da una cultura subalterna di resistenza a un sapere-pensare che rilegge la propria cultura *spontanea* dandole il suo senso proprio e permettendo a un soggetto di nascere, appunto in quanto si guarda e pensa diversamente.

Se la cultura femminile, costituita da ciò che le donne fanno e pensano, era "inevitabile", la cultura femminista è creata intenzionalmente - è una scelta. Lavorando sulla propria soggettività, ciò che arriva dalla cultura patriarcale si staglia su un altro sfondo, rendendo visibile ciò che proviene dall'esperienza delle donne e rimane nascosto all'interno della cultura maschile, svelando la pretesa di una cultura dominante neutrale-valida per tutti e, con ciò, iniziando ad "alterare" l'ideologia dominante.

Uno dei primi effetti è la scoperta dei saperi del corpo, la legittimazione di collegamenti differenti tra esperienze e pensieri, la decostruzione di paradigmi base di alcune discipline, la messa in questione delle compartimentazioni disciplinari del sapere. Inizia un lavoro di rilettura dei saperi maschili e di deinvisibilizzazione delle sue radici in relazione agli immaginari che li fondano. Si interrogano i dualismi che sottendono l'organizzazione culturale e sociale. Emergono brandelli di altri saperi, di altre logiche, di altre relazioni con le attività della mente.

Tuttavia un sapere di questo tipo è un sapere precario e complesso, che si muove tra sé e la propria complicità con l'esistente, tra sapere di sé e saperi codificati che vanno scomposti e ricomposti secondo altri ordini. Non può essere sempre "coerente" con se stesso, è intermittente, procede a salti e a

spirale, a zig zag, e quello che è semplicemente un modo più complesso di affrontare quella cultura può sembrare più caotico, meno rassicurante. Queste sue caratteristiche purtroppo hanno contato non poco per il permanere dei saperi delle donne in uno stato di minoranza e minoritarietà nelle accademie e nel mondo pubblico.

Questi elementi possono parere esclusivi di un approccio tipico del femminismo occidentale. Sono stati invece l'anima epistemologica di tutti i movimenti, nel Nord e nel Sud del mondo, siano essi partiti da rivendicazioni economiche o sociali o da condizioni tanto diverse come nel Sud del mondo. Il movimento delle donne si è diffuso a macchia d'olio, per contagio, i suoi contenuti hanno viaggiato pur nell'assenza di qualunque forma organizzativa, di qualunque struttura di potere organizzato o di risorse economiche.

Tutto ciò si è reso evidente, dal 1975 in poi, nelle Conferenze Onu sullo sviluppo umano. Grazie allo spazio, aperto anche economicamente all'incontro tra gruppi di tutto il mondo - che mai avrebbero avuto le risorse e la possibilità anche solo di sapere della reciproca esistenza -, le Conferenze hanno di fatto favorito la nascita di un movimento internazionale che sopravvive ancora oggi malgrado la sua invisibilità e la sua frammentazione. Le Conferenze, ancor più i lavori paralleli nei Forum delle organizzazioni non governative, hanno rappresentato un terreno straordinario di confronto, di scambio e crescita, hanno esplorato gli spazi di inclusione possibile, esteso la consapevolezza della necessità di un'interrogazione più radicale della griglia concettuale del *corpus* dei saperi occidentali, soprattutto quella dei diritti umani universali.

La capacità di dialogo e scambio tra donne diversissime, il coraggio del partire da sé e dalla propria esperienza "contro" ogni paradigma accademico o scientifico o politico, hanno reso possibile alcune nuove pratiche politiche - dai Tribunali simbolici agli esperimenti di democrazia che sono stati i Caucus delle donne -, e alcune invenzioni teoriche - dalla rilettura del valore del lavoro di cura nei contesti produttivi delle economie del Sud del mondo, alla revisione del paradigma dello sviluppo e della crescita illimitata, all'ipotesi oggi corrente legata alla riscoperta delle economie di sussistenza. Traversando le infinite differenze culturali si sono interrogate le logiche di sviluppo e dell'economia, della distruttività di una civiltà che tratta il pianeta come un bene illimitato, e ciò ben prima che la crisi di oggi lo mettesse in evidenza.

Per una ironia della storia questo inizio è coinciso con un momento che ha fatto virare le scoperte delle donne contro di loro. Questo inizio di libertà è coinciso infatti con la congiuntura economico-politica, attuata prima al Sud del mondo, degli aggiustamenti strutturali (da noi in seguito gli aggiustamenti dei bilanci pubblici attraverso i tagli della spesa sociale). Essi hanno usato la scoperta dell'importanza del lavoro femminile, sia quello produttivo che quello nascosto nel sociale, non per riconoscerlo ma per sfruttarlo al suo massimo.

Nello stesso tempo anche, e inaspettatamente, ci si scontrava con una resistenza che veniva dall'interno dei movimenti e degli uomini "progressisti". Ben presto il movimento si è trovato stretto tra il saccheggio dei propri contenuti e l'uso "a rovescio" da parte delle istituzioni neoliberali come la Banca Mondiale, la resistenza di accademie e ambiti politici, anche di sinistra, e l'emergere dei fondamentalismi religiosi, che hanno fatto della guerra alla libertà e all'autodeterminazione femminile uno dei loro cavalli di battaglia. Un cordone ombelicale ha così riunito il centro della modernità alla preistoria.

Non si tratta di una regressione, ma della rivelazione dei fondamenti della modernità. Le reazioni a quelle che all'inizio erano solo domande di inclusione, che sono pian piano diventate messe in questione radicali di una forma della civilizzazione, hanno mostrato che quest'ordine non vuole essere messo in questione, né da destra né da sinistra. Le donne devono rimanere al loro posto, "posta in gioco" di "patti tra uomini", che si impiantano su una struttura profondissima che la volontà e l'intelligenza non controllano. Tutto può cambiare se nulla può cambiare davvero. L'uscita delle donne per iniziativa autonoma e per ragioni proprie dal posto che è loro assegnato è percepita come intollerabile sottrazione: elimina i meccanismi classici di ammortizzazione economica e sociale, e ridisegna il potere in modo intollerabile anche per gli uomini che si dicono progressisti. In contesti diversi, a livelli, in forme diversissime, che si tratti della regolamentazione della procreazione o della sessualità nel rapporto con le tecnologie riproduttive, riemersa in tutte le religioni come questione primaria, che si tratti dei corpi delle donne nella guerra di Bosnia, veicoli di messaggi tra etnie, o dei corpi da regolare nell'esplosione demografica, o dei corpi delle giovani donne che potrebbero "parlare troppo" in Algeria, o dell'accesso in forme proprie allo spazio politico e pubblico, il dominio o autogestione del corpo femminile diviene simbolo di un ordine più profondo, il cui sovvertimento minaccia i fondamenti stessi di un cosiddetto - o percepito come tale - ordine sociale e civile.

In questo contesto va riletta l'emersione dei livelli di violenza contro le donne che traversano con cifre paurose i paesi emancipati del Nord Europa fino all'ultimo *barrio* latino-americano. E che non possono solo essere imputate all'emersione di qualcosa che prima c'era ma non si vedeva. Qualcosa è cambiato per sempre, infatti, sulla scena, e questo ha radicalizzato i termini del conflitto prima ammorbidito dal silenzio di una parte. Questo *silenzio* è finito. Ha iniziato a parlare in modo da non poter più essere categorizzato con altri nomi, né reso invisibile. E, tutti, abbiamo sottovalutato il livello di violenza che la sottrazione può scatenare negli equilibri personali e sociali. Questo è il senso della violenza sulle o contro le donne, al Nord e al Sud. E questa preistoria da Stoccolma è il tema che emergerà con sempre maggiore evidenza ad accomunare la condizione delle donne nel mondo.

Paola Melchiori

L'autore, parroco a Milano, scrittore di numerosi testi di meditazione di grande spiritualità e impegno ecclesiale e civile, riconosce come la chiesa oggi, e non solo in Italia, sia lontana dalla chiamata evangelica a essere minore tra i minori, povera con i poveri riconosciuti come soggetti della salvezza da cui imparare il messaggio di Gesù.

Extra pauperes nulla salus

1. Oggi molti di noi faticano a riconoscersi nell'affermazione "*extra ecclesiam nulla salus*", un'affermazione che viene già messa in crisi nel vangelo, là dove Gesù contesta quanti presumono di avere la salvezza per aver fatto miracoli o profetato nel suo nome, per appartenenze religiose. E invece dichiara di essere stato soccorso da colui, che, pur non conoscendolo, ha soccorso un fratello.

Da dove dunque la salvezza? Se esco dalle astrattezze, devo riconoscere che la spinta alla conversione non mi è venuta dai documenti, ma dall'incontro con persone. *In primis* con creature che dal territorio della loro povertà mi riportavano al vangelo *sine glossa*, scrostandolo dalle incrostazioni con le quali lungo i secoli lo abbiamo addomesticato, fino al punto che si stenta a volte a riconoscervi il volto del Gesù della storia. Loro, i poveri, mi hanno raccontato il volto di Gesù, restituendogli la sua luminosità delle origini, la sorprendente novità del vangelo. Mi hanno insegnato che la salvezza non sta nel salvare la vita, ma nel perderla.

Penso come, per molti di noi, sia stata grazia di autentica conversione a Gesù e al suo vangelo la teologia della liberazione, penso alla forza che veniva dai teologi che avevano scelto un'altra cattedra, quella dei poveri del mondo, e soprattutto alla testimonianza di coloro che nei territori segnati dalle ingiustizie si sono fatti poveri con i poveri. Il sangue che ha dato forza alle nostre vene esaurite è venuto di lì, l'aria finalmente pulita l'abbiamo respirata incontrando loro. Ancora in questi giorni, ascoltando in una celebrazione uno di questi testimoni, osservando il suo volto smagrito, la tonaca che non aveva quasi corpo da contenere, un corpo che sembrava volare, perdendomi nei suoi occhi accesi e veri, ho misurato tutta l'artificiosità e la distanza di tante nostre istituzioni e, insieme, la bellezza e l'autenticità della chiesa dei poveri, la benedizione che ce ne viene ogni volta che l'incrociamo.

2. Prete minore, che significa? Il significato più immediato, ma forse il meno profondo, nasce dalla mia collocazione ecclesiale. "Minore" dice la non appartenenza ai gradi alti della gerarchia ecclesiastica. Quando parli, sei voce piccola, non hai titoli, se non quello del vangelo e della gente con cui cammini. La stessa tua fedeltà al vangelo e alla gente è fedeltà che senti "minore". Ci vorrebbe ben altro per sentirsi fedele al vangelo e al popolo di Dio.

La qualifica "minore" prende subito un'accezione dunque più profonda, interiore. Un sentirsi "minore" dentro, sentirsi "meno" dentro, "piccolo" dentro.

3. Quale origine? Il vangelo, Francesco d'Assisi, esperienze della vita?

Penso che nell'anelito a essere prete minore entri in gioco una sorta di affascinamento da più orizzonti. Il vangelo, innanzitutto, con quella parola dimenticata: "Non così dovrà essere tra di voi"; "I capi della nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra di voi, ma colui che vorrà diventare grande tra voi, si farà vostro servo e colui che vorrà essere il primo, si farà vostro schiavo, appunto come il Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito ma per servire" (Mt 20,25-28). Schiavo, l'ultimo di tutti. L'ultimo non ama i troni e i palazzi. I troni e i palazzi li abitano i dominatori del mondo.

C'è tutto un apparato ecclesiastico che fa a pugni con questa dimensione della minorità, dell'essere "ultimo". Se ci è rimasto il timore di dissacrare le parole evangeliche svuotandole del loro sapore, possiamo forse con sincerità chiederci se la chiesa oggi viva nel mondo cercando veramente l'ultimo posto. Ma non per esibire la santità di chi, grande come è, dall'alto della sua presunta perfezione, si degna di dirsi minore, ma con la consapevolezza interiore, l'intima persuasione, di essere in realtà "poco", di essere briciola, di essere vuoto. Uguale e non diversa dalla moltitudine dei piccoli della terra.

4. Il nome "minore", che noi riserviamo nella sua bellezza più alta a Gesù di Nazaret, lui il "minore", evoca in noi l'affascinamento di molti altri volti: *in primis* di Francesco d'Assisi. A volte mi chiedo perché il fascino di Francesco d'Assisi rimanga inalterato nel tempo, e perché non avvenga altrettanto per altri volti di santi, canonizzati nella nostra stagione ecclesiale. Non sarà anche, mi chiedo, perché in essi è meno riconoscibile, questa "minorità" evangelica, che richiama immediatamente il volto di Gesù di Nazaret, che "ha spogliato se stesso assumendo la condizione di servo"? (Fl 2,7).

Una minorità che fa dire: passa il vangelo. Con questo uomo, con questa donna, passa il vangelo. Posso sbagliarmi, ma a volte penso che se tanti, forse troppi, "spettacoli" ecclesiastici più non ci turbano, è perché evitiamo la memoria di Gesù: sono spettacoli dove onorata è la grandezza mondana, onorato è il titolo di "maggiore". Dove vanno gli onori della chiesa? Ce lo domandiamo? E dunque ancora per una fedeltà evangelica ci urge l'invito a essere minori.

5. Essere minori è caratteristica di tutti i cristiani. Se essere cristiani significa stare dietro a questo Maestro, Gesù di Nazaret, e non ad altri, stare dietro al "minore".

Se poi mi si chiede se ci furono esperienze che mi aprirono gli occhi su questa parola essenziale del vangelo, potrei dire: tante. Una tra tutte quella di una bambina che un giorno mi chiese: "E ora chi mi parlerà sottovoce di Dio?". Il sottovoce di chi si sente minore, a fronte della declamazione potente di chi si sente maggiore.

6. Che significa per la chiesa essere minore? Mi sembra significhi sentirsi "relativa" e non un assoluto. Non importante, relativa. Relativa a un Altro. Importante è un Altro che la chiesa è chiamata a indicare, un Altro di cui vorrebbe affascinare il cuore delle donne e degli uomini del suo tempo. Per la chiesa vuol dire sentirsi nella cerchia dei discepoli, non un gradino più su. E non farsi chiamare maestra, fedele al monito, purtroppo dimenticato, di Gesù, che diceva: "Ma voi non fatevi chiamare *rabbì*, perché uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli" (Mt 23,8).

Ancora significa prendere l'ultimo posto e servire, lavare i piedi, i piedi gonfi di stanchezza di una moltitudine di fratelli e sorelle. Non i piedi già lavati e profumati di coloro che sono chiamati alla lavanda dei piedi del giovedì santo, ma quelli sporchi di sabbia di coloro che camminano ogni giorno con noi.

7. Chiesa povera, chiesa dei poveri? Chiesa povera è una chiesa che confida solo nel suo Signore. Anzi, proprio la sua povertà è segno luminoso che essa confida in Dio e non nell'oro, non nella protezione dei potenti. Altrimenti è strabismo: è dire, a parole, che la propria fiducia è in Dio e, nella prassi, circondarsi di sicurezze mandane.

Sto esagerando, ma oggi il sostantivo "povertà" riferito alla chiesa , l'aggettivo "povera" detto della chiesa sembrano usciti dal vocabolario ecclesiastico, quasi non se ne parla. I tempi, in cui al Concilio alcuni Padri si riunirono per proporre a se stessi e alla chiesa una dimensione evangelica autentica di povertà, sembrano lontani anni luce, molto lontani. Sembrano i tempi di un'utopia cancellata. Dove l'immagine della chiesa povera, visibilmente povera, se non in poche minoranze? In territori di margine, se non di esilio?

Suonano lontane le parole con cui il Concilio interpellava la chiesa, e non solo i singoli credenti, nella costituzione *Lumen gentium*: "Come Gesù ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza". Prendere la stessa via! Del Gesù povero e perseguitato.

Non si vuole qui accreditare per la chiesa fenomeni di pauperismo, ma non si vuole neppure accedere all'opinione che la povertà sia un fatto marginale, una questione tutt'al più di stile, e quindi non essenziale. Poco ci si ferma a pensare che, a volte, lo stile fa tutt'uno con il messaggio: uno stile potente, ricco, supergarantito, è tradimento dell'immagine del Dio che si spoglia. Questa sì notizia buona, notizia che racconta la discesa di un Dio che ama e annulla la distanza, di un Dio che dice beati i poveri in spirito. Uno stile potente, ricco, supergarantito è tradimento della notizia buona del vangelo per la quale i poveri ora passano avanti, perché i criteri di Dio sono diversi. Una chiesa che siede con i potenti, che cerca protezioni, che insegue riconoscimenti e glorie terrene, che notizia potrebbe rappresentare per il mondo? Non farebbe che

riprodurre ossessivamente stili di pensiero e di vita ampiamente abusati, i vecchi criteri dei dominatori del mondo, modi di sentire che tutti purtroppo conosciamo e sui quali, per giusto doveroso pudore, dovremmo tacere il nome di Dio.

Passata l'immagine di una chiesa trionfante sulla terra, *instrumentum regni*, basterebbe che ci chiedessimo quali sono le immagini che si accendono nell'immaginario collettivo al pronunciarsi della parola "chiesa". Immediatamente vengono a occupare la ribalta le figure del Papa, dei Cardinali, dei Vescovi, le immagini prepotenti delle assemblee prestigiose e colorate, delle celebrazioni spettacolari. Quando mai la parola "chiesa" evoca la chiesa "minore"? Quella che vive nel silenzio delle parrocchie, quella che cammina ogni giorno con la gente, condividendo gioie e tristezze, fatiche e speranze, chiesa dell'ascolto prima che della parola, chiesa che, come il suo pastore, prova compassione, che non ha nulla a che fare con coloro che caricano di pesi insopportabili i poveri e gli oppressi, chiesa che ne rivendica la dignità, perché ogni essere vivente porta in sé l'immagine di Dio, chiesa che non ha la fretta dei documenti, ma conosce l'arte di rallentare il passo, perché porta nel suo cuore la fatica dell'ultima pecora, quella gravida e quella ferita. Solo una chiesa minore potrà essere con i minori, la chiesa maggiore potrà solo dettare pronunciamenti dall'alto.

8. A volte ci chiediamo, con un po' di tristezza, che cosa sia rimasto di quel brivido di profezia, di quell'anelito prorompente a un ritorno al vangelo, che ci fece vibrare intensamente nella stagione del Concilio. Ci chiediamo se i nostri non siano diventati i giorni di uno spietato spento realismo. Non vogliamo negare che in quegli anni in parte forse ci abbia anche sedotti una certa dose di ingenuità, ma ora sembriamo navigare tra parole spente e mondane. Anche la chiesa sedotta dalla sicurezza. Cancellando così la lezione dei poveri, detti beati perché loro la sicurezza la mettono in Dio.

Ricordo che un giovane prete, mio amico, in questi giorni in cui si fa un gran parlare di sicurezza, mi confidava di aver posto alla sua gente, una domenica, questa domanda: "ma secondo voi, la parola *sicurezza* è una parola evangelica?". I poveri ci insegnano altro. Ma noi i poveri purtroppo li abbiamo ricondotti all'immagine di persone da assistere, lontani dall'immagine di "minori" da cui apprendere, da ascoltare, perché ad essi, se ancora diamo credito alle parole di Gesù, sono stati rivelati i segreti del regno (cfr. Mt 11,25-28). E dunque sai dove scavare per trovare i segreti del regno. Nei minori. A qualsiasi terra appartengano.

Angelo Casati

L'autore, docente di filosofia all'Università di Venezia e collaboratore di Esodo fin dall'inizio, legge gli anni '60 come domanda, rivolta metafisica di un "uomo nuovo"; percorre alcuni autori significativi del tempo e alcune esperienze culturali della nostra realtà, in particolare veneziana.

Una salutare inquietudine

Una rivolta metafisica?

La presenza di un'incisiva componente di formazione cattolica entro il Movimento del 1968, e poi in alcuni raggruppamenti della Sinistra extraparlamentare, pone alcuni interessanti questioni interpretative, che si avvicinano al cuore più profondo del '68; cosa accadde *veramente* in quell'anno, così pregnante di simboli politici? Non è facile dare una risposta, trattandosi di fenomeni oltremodo complessi, ricchi di una gamma consistente di sfumature: un conto è che ci si riferisca agli USA, un altro conto che ci si riferisca alla Francia, alla Germania, all'Italia…

Per alcuni aspetti, lo spirito del '68 non promosse una rivoluzione politica, né tanto meno economica, anche se la questione operaia mi sembra costituisse un asse centrale della sua attenzione; a mio giudizio, lo spirito del '68 favorì, soprattutto, *una metamorfosi del costume*, una rivoluzione culturale in un senso assai diverso da quello della rivoluzione culturale intrapresa, in Cina, sotto la guida del presidente Mao; gli intellettuali critici, alcuni giovani in via di formazione, costituirono il nerbo di un cambiamento culturale ricercato con tensione appassionata e, almeno in parte, conseguito.

Non mancava una certa critica al capitalismo, con qualche intonazione romantica; nel Maggio francese, in particolare, confluirono movimenti come il surrealismo e il situazionismo, ben consapevoli delle loro radici culturali, a volte confessate apertamente; per alcuni versi, lo spirito del Maggio '68 rappresentò il frutto estremo di una critica romantica all'organizzazione capitalista, nella quale lo straordinario mordente dell'arte, e della dimensione estetica in generale, si riversava nella vita, per impregnarla completamente. Gli *slogans* di quella stagione parlavano dell'intensa seduzione dell'impossibile e dell'indeterminato, del vigore dell'immaginazione, apparentemente capace di superare ogni interdizione ed ogni limite, configurandosi come antitesi rispetto a tutti i poteri costituiti.

A me sembra che nelle enunciazioni più risolute, più ardite di quella stagione viva una critica radicale ad ogni norma, delineandosi così una vera e propria *rivolta metafisica*; questa, dunque, l'anima religiosa, in profondità, di quelle lotte e di quei travagli, protesi, a volte consapevolmente, alla configurazione di *un uomo nuovo*.

La critica marcusiana alla mutilazione dell'uomo, ridotto "a una dimensione" nella società capitalistica avanzata, forniva un supporto teorico rilevante alle elaborazioni di quella stagione (1).

Il contributo di "Questitalia"

A me pare che la rivista "Questitalia", presente fin dal 1958 e diretta da Wladimiro Dorigo, abbia costituito un punto d'irradiazione di quella complessa cultura politica che è confluita nel crogiolo del '68. Le tre redazioni della rivista (a Venezia, a Roma e a Milano), con la loro storia variegata e con l'avvicendarsi dei redattori, testimoniano la compresenza di diverse aree culturali, accomunate da una veemente critica alle ingiustizie e alle contraddizioni della società. Non manca nessuno dei tre principali filoni culturali caratterizzanti il '68: la cultura marxista e neomarxista, quella anarco-libertaria, qui con sfumature radicaleggianti, e infine quella di matrice cristiana, depurata dalle più frequenti declinazioni di stampo populistico.

In "Questitalia"- come anche nelle riviste coeve "Testimonianze" e "Il Gallo"- si può ravvisare il ponte ideale che congiunge lo spirito del Concilio Vaticano II con la stagione più matura dell'impegno politico dei cattolici, anche oltre la "nuova cristianità" proposta da Maritain; al di là di Maritain e Mounier, s'intravedono i nuovi nutrimenti culturali offerti da Weil e Bonhoeffer, alla ricerca di un'impregnazione religiosa meno chiusa da steccati confessionali e più aperta al soffio dello Spirito (l'assidua polemica di W. Dorigo contro l'integrismo ha il significato precipuo di liberare la Chiesa post-conciliare dalle residue bardature clericali!).

Singolarmente penetrante la critica, di taglio libertario, nei confronti del prevalere degli apparati e delle burocrazie nell'Unione Sovietica e negli altri paesi dell'Est europeo; Alberto Benzoni, in particolare, analizza in modo approfondito il concetto di "Stato guida", e anche quello di "internazionalismo", aprendo il decisivo tema della "democrazia socialista", tema che verrà ripreso nei due convegni tenuti a Venezia nel 1967: "Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie" e "Libertà e socialismo", tenuto alla Biennale (2).

3. Profezia incompiuta

In una sua recente sintesi, lo storico Tony Judt ha caratterizzato il '68 con la qualifica: "parrocchiale", certo con l'intendimento di sminuirne il vigore critico e il rilievo d'autocoscienza (3).

Io penso invece che tale qualifica chiarisca bene alcune radici, meno note ed evidenti, del '68; in una recente ricostruzione, Sante Rossetto ha mostrato come nella provincia veneta, e in particolare nella Marca trevigiana, il '68 abbia avuto un'origine "cattolica" e specificamente parrocchiale. A sua volta, in un affresco vivace, Fausto Colombo ha evidenziato l'importanza degli oratorî, con le loro procedure di socializzazione, con la capacità di educare e render coscienti; infine, il giornalista Roberto Beretta ha aggiunto al quadro complessivo alcune interessanti notazioni, riguardanti il ruolo della musica e della moda nel configurarsi di stili di vita nuovi, per una gioventù di provenienza cattolica, ma ormai protesa a una "rivolta" senza tentennamenti, né rimpianti (4).

Per tali giovani, più che le complesse (e discutibili) analisi di Marcuse, giocò un ruolo decisivo la sublime perentorietà di *Lettera a una professoressa* di Don Lorenzo Milani; due intellettuali di grande intuito come Pasolini e Fortini colsero pienamente la novità di quel testo, i suoi accenti profetici, il suo proclamare: "la selezione è un peccato". Don Milani non fu "il mistico affondatore della scuola italiana", come è stato di recente sostenuto, ma il propositore di una scuola più rigorosa, equa e aperta alle istanze della società, del lavoro e del mondo giovanile in particolare. Aggiungo che lo stile profetico di testi pasoliniani come: *Lettere luterane* e *Scritti corsari* non sarebbe pensabile senza la semina, ideale ed espressiva, compiuta dal Priore di Barbiana.

In conclusione, cosa rimane di quella stagione così ricca non solo di scontento e d'irrequietezza, ma anche di progetti e di fervore? Interrogando la memoria, colgo, soprattutto, *nel me di allora*, un senso di non appagamento e la difficile gestazione verso un tipo di mentalità differente, più aperta, slegata dalle idee "chiare e distinte" di Maritain e più proclive alle avventure della ricerca intellettuale… E mi pare che i miei compagni di cammino di allora, i più vicini nell'ambito della FUCI come Carlo Bolpin e Gigi Boccanegra, nutrissero istanze simili, esponendole, magari, con più chiarezza.

I teologi e gli uomini di cultura più profondi di quella stagione (penso al carisma di Don Germano Pattaro!) erano sulle tracce di un assetto di Chiesa più libero e fraterno: l'aspetto comunitario e la dimensione "gruppale" erano una caratteristica saliente del clima di quegli anni, come tipico di quella stagione il rivendicare uno statuto di maturità e "adultità" per il laico cristiano.

Tante smentite, anche brucianti, hanno confinato, o così sembra, quella ricerca nel cassetto dei sogni; ma la ricerca di un'autonomia, di uno stile diverso nelle comunità cristiane, costituisce un'istanza che sembra necessario riprendere con forza, *ogni volta sempre di nuovo.*

Anche se sembra un sogno, lasciate che facciamo tutto il possibile per tradurlo in realtà, o meglio *in vita vivente.*

Giuseppe Goisis

Note

1) La natura di rivolta metafisica, in senso lato religiosa, fu intuita, fra gli altri, da S.S. ACQUAVIVA, *Il seme religioso della rivolta*, Rusconi, Milano 1979, ed è presente anche in un critico acuto del '68: M. VENEZIANI, *Rovesciare il '68*, A. Mondadori, Milano 2008, cap. I.

2) *Una rivoluzione e i suoi notai*, "Questitalia", 120-122, 1968, pp. 11-15; A. BENZONI, *Appunti sulla crisi cecoslovacca*, "Questitalia", 125-126, 1968, p. 31; P. SANTI, *I sindacati cecoslovacchi dalla liberalizzazione alla democratizzazione*, "Questitalia", 128, 1968, pp. 11-25.

3) T. JUDT, *Dopoguerra*, A. Mondadori, Milano 2007, p. 507 e *passim*.

4) S. ROSSETTO, *La rivoluzione silenziosa - Società e dissenso giovanile nella Marca degli anni Sessanta*, Cierre, Treviso 2006; F. COLOMBO, *Boom - Storia di quelli che non hanno fatto il '68*, Rizzoli, Milano 2008; R. BERETTA, *Cantavamo "Dio è morto"- Il '68 dei cattolici*, Piemme, Torino 2008.

L'autore, direttore responsabile di Esodo e tra i primi fondatori della rivista, individua nel "partire da sé/da noi" la radice della svolta antropologica che sta anche a fondo della nascita della nostra rivista. In questa direzione analizza i venti anni che hanno preceduto la costituzione del gruppo redazionale di Esodo.

Esodo e la storia

Tutte le grandi esperienze di rinnovamento umanistico della storia sono vissute di una più o meno sviluppata capacità critica (del passato e del presente). Gli anni sessanta e settanta non sono in questo stati da meno, "grandi" per questo del resto, ma, come era già accaduto in altre epoche, la critica era rifluita, aveva generato dogmi, negandosi, perché la critica dovrebbe vivere invece della sua permanenza illimitata e non fossilizzarsi. Esodo nasce con l'ambizione non celata di usare la critica, valore formativo acquisito dagli anni precedenti, per sciogliere, metaforicamente, nodi e riannodarli, per ricominciare dialoghi, per ricollocarsi in quella indefinita linea d'ombra che sempre separa la verità dalla menzogna, e che i movimenti sociali e politici degli anni '60/'70 avevano ignorato e superato nello slancio, trovando nuove verità e certezze e conseguentemente potenziali nuove menzogne. Ecco allora il nostro dichiarato passo indietro ad esplorare di nuovo quella linea d'ombra. Mi pare questa la cifra della nostra storia o, per lo meno, quella del nostro esordio. Facemmo nell'anno 1978, a caldo, cosa non proprio facile, quello che molte riflessioni di storici e di protagonisti, diretti e non, stanno facendo con sin troppo eccessivo disincanto solo adesso che la cosa è più semplice; e, mi pare, senza la costruttività che ci avevamo messo noi allora, e che ci riesce ancora. Quel che resta, nel testo è richiamato con alcune brevi frasi in corsivo.

Chacun de vous est concerné

Non è possibile valutare ancora con sufficiente distacco la mutazione antropologica - e se ci sia stata e quanto - del ventennio che va dal 1960 al 1980 e che ha avuto nel '68 la cosiddetta *linea di rasoio*, come un'efficace immagine ha sintetizzato l'anno. Per taluni quel periodo lungo e breve e quegli anni non sono ancora finiti e, a scadenze più o meno regolari, ritornano. Come poter essere sicuri di non giudicarli se non per percezione micro-temporale nel grande svolgimento della storia? A maggior ragione è un esercizio non troppo onesto intellettualmente il cimentarsi nelle condanne in blocco o nelle esaltazioni in blocco.

La sensazione poi è che quegli anni non siano stati acqua fresca, perché tengono ancora in apprensione qualcuno, a cominciare dai protagonisti, anche se non tutti, per arrivare ad alcuni avversari "virtuali", a quel tempo troppo giovani. C'è stato allora qualcosa di irrisolto socialmente e politicamente, qualcosa che sembra attendere ancora il saldo con la storia, se è vero che capi di stato e importanti uomini politici, di inequivocabile matrice politica, Sarkozy e Giuliani tra gli altri, per chiudere definitivamente a modo loro quel saldo, si son sentiti in dovere di evocare quegli anni, simboleggiati dall'*anno* per eccel-

lenza, per marcarne la loro assoluta differenza, antropologica, appunto, prima ancora che politica. A trenta/quaranta/cinquant'anni di distanza?

Una cosa sembra sempre più evidente, riconosciuta da tutti, e giustifica la loro attualità: la globalità geografica e antropologica dei movimenti che si misero in moto nel ventennio. Qualcuno ha efficacemente immaginato - e cito, in questo stesso numero di *Esodo*, Alberto Madricardo - che ciò che è accaduto in quegli anni sia stata una grande e generale disvelazione. Tutto il campionario umano e la sua storia/vicenda, nella sua interezza e complessità, si sono velocemente svelati e sono stati visti tutti interi a nudo in altro modo, come in un'epocale trasfigurazione: la rivoluzione, riuscita, per taluni consisterebbe proprio in questo.

La portata, per così dire, rivoluzionaria starebbe nel fatto che, come in un *supermarket* con gli scaffali pieni e molta scelta, tutte le possibilità dell'umano e tutte le soluzioni si sono presentate visibili e disponibili all'uso per la prima volta, sperimentabili quantomeno. Fino ad allora non che non ci fossero, ma un telo le aveva tenute ricoperte. Ciò non significa che questa possibilità straordinaria si sia poi risolta in soluzioni, politiche prima di tutto, altrettanto straordinarie e nuove, anzi. Ma quelle potenzialità liberate allora restano integre oggi, semmai ancora trasfigurate e disvelate a loro volta in ciò che di falso anch'esse contenevano, come se il processo di disvelamento fosse ancora in corso e ciò mi pare un bene.

Da questo punto di vista, il ventennio '60/'80 non è una novità assoluta, ma una ripresa, forse la prima vera ripresa, dello spirito rivoluzionario dell'89 francese, che né il '48, né le rivoluzioni novecentesche erano riusciti a riprendere con il medesimo spirito globale e antropologico e che Kant invece, da filosofo contemporaneo dell'89 francese, aveva perfettamente colto nella sua modernità. Essendo secondo lui " moderno " il pensiero che pensa sul presente e al presente. In ciò è rivoluzionario, egli diceva, perché indica all'uomo la possibilità di cambiare vita e storia e intervenire sul suo destino, a prescindere dal successo immediato delle azioni rivoluzionarie, che possono anche assumere forme grottesche e addirittura dannose e arretrate.

Per questa ragione è difficile giudicare bene o male in assoluto il periodo, perché in quegli anni si è palesata in modo nuovo la vita e la storia che, come ben si sa, contengono tutto e il contrario di tutto. In questo senso, dire con finto acume che le istanze di quegli anni sono state palesemente contraddittorie è fare un'affermazione corretta ma ovvia e lapalissiana, perché, avendo investito tutta la realtà, le istanze non potevano non esserlo, visto che la realtà è in sé continuamente contraddittoria. È probabilmente solo accidentale che una delle critiche sessantottine, tipicamente proveniente dalle lotte universitarie, fosse, tra le altre cose, contro la divisione disciplinare del sapere. Era una critica effettivamente nuova, di cui oggi forse si possono anche vedere i limiti, ma che esprimeva il disagio verso un sapere parcellizzato, facente torto a un'esperien-

za storica globale e unica, universale, non più adattabile quindi a rigidi steccati.

La globalità, infine, è consistita nel contagio sociale che si è prodotto in quegli anni, dal momento che i movimenti, costituiti da minoranze, avevano finito per coinvolgere anche gli agnostici, anche quelli che restavano tali, ma che non potevano fare a meno di confrontarsi, anche tacendo od ostentando indifferenza e distanza. E avevano finito per coinvolgere gli stessi avversari militanti e le maggioranze più o meno silenziose, che ancor oggi, come già detto, rivedono quei fantasmi. Il verso di una canzone nata e scritta durante e dopo il maggio francese da Dominique Grange, e poi ripresa e tradotta in seguito da Fabrizio De Andrè, dice: "... anche se voi vi sentite assolti, siete per sempre coinvolti" ("*chacun de vous est concerné*" - dice il testo francese che dà il titolo a tutta la canzone originale). Il voi ipotetico o immaginario a cui si riferisce il verso sono i borghesi o gli ignavi o gli assenti o chi in qualche modo non stava dalla stessa parte nelle lotte del maggio, ed esprime una verità di quegli anni: la loro globalità sociologica e di classe, per cui tutti, padroni e borghesi compresi, furono, senza magari accorgersene, "coinvolti", anche quando ostentavano di non esserlo e di sentirsi appunto "assolti".

Partire da "sé"

Il disvelamento consisteva nel cambio di prospettiva. Alcuni saggi che ricostruiscono gli anni '60, soprattutto, sostengono che la grande portata innovativa dei movimenti fu un inedito protagonismo che poneva al centro il "partire da sé" per giudicare e, se occorre, cambiare il corso della storia (ma in questo, sottolineo ancora la formidabile anticipazione kantiana). Il "prender la parola nelle assemblee" di quegli anni era letteralmente e metaforicamente "il prender la parola", negata o mai avuta soprattutto, perché la società precedente non prevedeva una soggettività di questo tipo. La democrazia diretta in tutti i luoghi sociali (favorita dalla ricorrente crisi della democrazia rappresentativa), l'autodeterminazione (che sarà poi tipica della soggettività femminile, ma che è nata con gli studenti) nascevano dal "partire da sé".

Il "sé" e il "noi": questo è l'altro dato nuovo. Una soggettività che partiva dai propri bisogni, ma che si coniugava al plurale. Più ancora che bisogni erano dichiaratamente desidèri, che - si faceva intendere - erano anche e soprattutto desideri concreti, materiali, anche quando nascevano per contrario ai prodotti del consumo capitalistico e rivendicati al plurale, perché generazionalmente condivisi (da qui il "noi").

Si discute ancora su questo binomio "sé" e "noi", e sulle ragioni e sui presupposti e sugli effetti. Non si può che prender atto che la portata è stata proprio quella di una soggettività spostata sul piano collettivo. Si potrebbe dire che, se si considera la portata di anni che rappresentavano tutta la globalità della storia, cercando di rovesciarla, ma in qualche modo rappresentandola, non dovrebbe far meraviglia questo binomio, dal momento che tutta la storia

è costituita dal "sé" e "noi", anche se come larve oggettive, anziché come soggetti attivi. C'è chi interpreta il binomio come solidarietà di individui che restano tali e che trovano sul piano collettivo una prassi utile, una massa critica, che i soggetti da soli non riescono a ottenere. Fosse così, gli anni '60/'70 sarebbero stati anni di grande rivoluzione liberale, nel senso più genuino del termine, e forse in parte lo sono stati. Nell'immaginario dei protagonisti e degli spettatori e degli avversari ha prevalso il "noi", nel bene e nel male. Disgregato il "noi", che non aveva retto alla prova di lunga durata, ha finito per resistere il "sé" nella versione più deteriore. Ma questi esiti, i più appariscenti, hanno lasciato scie, frammenti che mantengono viva ancor oggi la possibilità di quella sintesi.

Nel prevalere momentaneo del "noi", anche qui bene e male si confondono e si sovrappongono, e frammenti di esperienze importanti hanno inciso anche sulla nostra formazione. Il "noi" aveva determinato in quegli anni valori comportamentali improntati a una interpersonalità senza precedenti che, a un certo punto, aveva assunto un valore quasi politico. L'interpersonalità si è poi concretizzata in esperienze economiche e sociali ovunque, nel pubblico e nel privato, l'esperienza dell'insieme si potesse attuare. Si rinfaccia spesso al '68, e poi soprattutto agli anni '70, l'abbattimento del merito come parametro della selezione nel lavoro e nella società e la conseguente inefficienza anche del pubblico, con il relativo venir meno di un settore su cui dovrebbe fondarsi la democrazia.

A parte che questo abbattimento del merito voluto come obiettivo principale in quegli anni è tutto da dimostrare, nella globalità dei movimenti c'è stato sicuramente anche chi maldestramente lo ha teorizzato e praticato. Da notare che, almeno per ciò che riguarda l'Italia, il presunto abbattimento del merito in molti campi è stato realizzato, semmai, da normative e da prassi risalenti a governi gestiti da partiti politici che erano stati gli avversari principali dei movimenti. E in ogni caso questo rinfacciamento tranciante è un esercizio superficiale, che si rifiuta di storicizzare su cosa si basasse la lotta contro un "certo" merito. Il merito individuale, fondato e giusto, oggi lo possiamo dire, era stato allora inevitabilmente preso in mezzo e confuso con il merito come meccanismo di competizione sociale ed economica, il vero obiettivo da abbattere e che veniva visto, e lo era, come una negazione del valore interpersonale; questo, invece, si manifestava pienamente nel merito di gruppo. Certo, venuto meno il "noi" del gruppo, ha prevalso l'appiattimento dei valori individuali che favorisce l'opportunismo e basta, e l'individualismo di sempre: né il "sé" né il "noi", si potrebbe dire. *Ed è una buona ragione per noi oggi recuperare il valore di quella interpersonalità e di quella inedita sintesi, che fanno ancora parte della nostra esperienza formativa e che l'appiattimento successivo ha umiliato e screditato.*

La strada dei diritti

Oggi molto si dice sugli esiti in Italia delle lotte degli anni '60/'70, fallite come rivoluzione politica ma, quantomeno, approdate poi, soprattutto in Ita-

lia, a importanti conquiste civili negli anni '70. Sarebbe importante osservare come gli obiettivi dei grandi diritti civili fossero ben presenti agli esordi dei movimenti nel pre-'68, e poi accantonati per prospettive più radicalmente rivolte al sistema economico dominante, quando, come qualcuno dice (e certifica: solo e soltanto nell'estate '68, non prima) sono massicciamente comparse, per la prima volta maggioritarie, le "bandiere rosse" e ciò che simboleggiavano negli *slogans* e nel pensiero politico. Le battaglie civili che ispiravano il pre-'68 e i loro esiti positivi nella ripresa degli anni '70 avevano evidentemente molto a che fare con il "partire da sé", che era stata l'idea sovversiva di partenza. Le conquiste civili erano state raggiunte per un massiccio reinvestimento sui diritti della carica e della spinta che proveniva dalle lotte e che aveva trovato nel femminismo, ma non solo, l'espressione più rappresentativa. Conquiste civili e nuove garanzie di diritti in molti campi, diritti che le legislazioni precedenti, si presumeva, negassero. E qui un paradosso di questi esiti circa i nuovi diritti acquisiti non può non evidenziarsi rispetto all'ideologia egemone nei movimenti di allora.

Nel vivo delle lotte, le libertà democratiche e i diritti democratici sanciti e garantiti dalla Costituzione Italiana (e si presume dalle Costituzioni degli altri paesi europei) non venivano neppure presi in considerazione, oppure erano considerati una sovrastruttura banale e comunque inutilizzabile e privi di interesse, non raramente disprezzati come forme di democrazia borghese, di democrazia formale. Talvolta erano assimilati al fascismo, visto che i movimenti avevano come obiettivo lo Stato di cui si vedevano soprattutto le forme repressive e autoritarie e non la forma repubblicana depositaria di valori democratici che solo ora possiamo dire autenticamente democratici. C'era stato chi, come il *leader* più importante del movimento tedesco, Rudi Dutschke, aveva invece intuito le potenzialità "rivoluzionarie" delle istituzioni democratiche, prevedendo in esse una "lunga marcia" (la definizione è sua), ma si era preso subito una pallottola in un attentato, era uscito dal gioco e simbolicamente, oltre che di fatto, era uscita dal gioco questa possibilità che i più intelligenti avevano invece ben compreso.

Il riformismo aveva finito perciò per essere assimilato quasi al fascismo o a un suo reggicoda. In verità le lotte per i diritti che avevano avuto successo negli anni '70 erano state delle azioni riformiste, per quanto radicalmente riformiste, e non facevano che reclamare, senza saperlo, la coerenza da parte dello Stato repubblicano democratico con i principi della Costituzione, come dire che era lo Stato di allora ad essere omissorio (e per certi aspetti sovversivo) verso le libertà e i diritti democratici che si era dato. Come in parte lo è ancora. *Ma questo collegamento possibile oggi noi siamo in grado di riconoscerlo in controluce e di rielaborarlo con una maggiore consapevolezza del suo valore.*

Responsabilità, la grande assente

Oggi è sin troppo facile osservare che ciò che mancava ai movimenti e alle

esperienze di quegli anni era un'unitaria cultura che le cucisse tutte insieme nel nome della responsabilità. La grande assente era stata forse proprio la dimensione della responsabilità perché, al di là della percezione sul periodo come uno dei più politicizzati dell'ultimo secolo, l'altra grande assente era stata proprio la politica (un esponente di spicco del '68, Guido Viale, dice oggi in un'intervista: "Ci era mancata l'autodisciplina". Qualcosa di vicino e di complementare alla responsabilità). L'unica differenza con l'impolitico attuale, ma non è differenza da poco, è che ora l'impolitico viene teorizzato, mentre la dimensione impolitica di allora la riconosciamo oggi, ma non era cosciente allora, anzi.

La politica, che apparentemente pervadeva tutto fino a identificarsi nella realtà stessa, era mancata nella sua unica possibile decisiva dimensione: quella del progettare il futuro, oltreché di gestire il presente. Era mancata la responsabilità perché la responsabilità è rivolta al futuro, e al presente perché pensa al futuro, e i movimenti pensavano solo al presente, facendo anche dell'utopia il presente perché si basavano sulla fretta dell'estremo risultato, quello perfetto, paradisiaco, il "subito" in una fabbrica come in un doposcuola.

Il fatto che l'anarchismo, cultura antipolitica per definizione, abbia potuto avere una certa popolarità in quegli anni, dà la dimensione della cosa. La responsabilità prevede anche il sacrificio oltre che la felicità e il soddisfacimento dei desideri, ma ancorché essere un sacrificio stupido e inutile, come molta banale morale prevede, il sacrificio della responsabilità è tale nella misura in cui ci si deve limitare per consacrare i diritti e le libertà di tutti. Facile anche poi concludere che aveva resistito come nocciolo duro solo l'individualismo edonista, che si consacra proprio in assenza di responsabilità, e calpesta volentieri e di necessità le libertà altrui per potersi affermare pienamente.

Chi usciva di tanto in tanto dalla scena aveva visto le potenzialità del radicalismo dei movimenti e tuttavia intuiva che, per portarlo a compimento come fatto culturale generale e politico, era necessario proprio immettere l'etica della responsabilità. *L'avevamo intuita questa necessità noi di Esodo allora nel nostro inizio? Molti, in seguito, sarebbero giunti a queste stesse conclusioni e posso solo dire che per noi da molto tempo la riflessione sulla responsabilità è una costante trasversale ai nostri temi. Non è di oggi.*

Per altro, l'etica della responsabilità ha anche una radice cristiana, e credo che non sia difficile vedere un'attitudine in questo senso nel nostro gruppo che pur in ambiti molto diversi, partiva da un'esperienza cristiana, maturata in ambiente cattolico. In effetti, nel fuoco delle lotte e dei movimenti, il cattolicesimo democratico e radicale portava un bagaglio che altre culture non possedevano e che in alcuni casi aveva operato una sintesi tra "sé" e "noi". Ad esempio, il *personalismo* elaborato da Emmanuel Mounier si reggeva su questo difficile equilibrio e aveva nella responsabilità cosciente il suo punto di forza. Io non avevo letto Mounier, generazioni più anziane lo avevano letto e vi si ispiravano (alcuni intitolandovi anche dei gruppi, soprattutto nel breve movi-

mento dei cosiddetti "gruppi spontanei" che avevano, in una certa fase, costituito un'avanguardia del '68 di matrice cattolica). In ogni caso c'era sicuramente latente questa formazione "personalistica", certamente influenzata dal clima di grande apertura del Concilio, ma in grado di approfondirla di più sul piano politico. Il cosiddetto dissenso cattolico lo aveva portato con sé, e solo il furore delle lotte e la necessità di una vulgata più dottrinale lo aveva fatto smarrire successivamente a una certa parte di cristiani e cattolici dei movimenti per indirizzare anche loro verso l'ortodossia marxista. Questo sincretismo improbabile e neo-integralista, che però non era certo di tutti coloro che avevano fatto una militanza da credenti, aveva determinato ben presto il cosiddetto cattocomunismo. Altri, invece, più fedeli all'intuizione personalista, vedevano bene le contraddizioni nelle convivenze tra un collettivismo egualitario, visioni materialiste di vario segno e un cristianesimo rivoluzionario tanto dogmatico quanto lo era quello della tradizione cattolica che contestava: le vedevano, ma non possedevano una dottrina convincente che riuscisse ad argomentare l'abbaglio.

Su questo tipo di divergenze c'erano state le prime rotture nei gruppi e negli ambienti che dal cristianesimo/cattolicesimo erano approdati ai movimenti. A una divaricazione di questo tipo, divenuta ormai insanabile, si può probabilmente far risalire la fine nel 1970 della rivista veneziana *Questitalia*, che fino ad allora era riuscita a coniugare laicità, prospettiva egualitaria e persona, senza far ricorso al marxismo e a nuove ideologie dogmatiche, e che per una breve stagione era riuscita a guidare su questa linea i "gruppi spontanei". Quando nella rivista le due anime contrapposte erano venute alla luce con visioni divergenti, la rivista aveva cessato la pubblicazione.

Non c'è dubbio: anche nella circostanza qui ricordata il nocciolo della questione era la responsabilità. Il dissenso cattolico più dogmatico e intransigente aveva preso scorciatoie ideologiche coerenti, in fondo, con una certa tradizione cattolica antistatalista, sospettosa dei valori della democrazia laica. Una componente più silenziosa si era tenuta tutto dentro, conservando ciò che di originale era maturato in una certa fase.

Nell'ambito di Esodo abbiamo saputo tuttavia far riemergere quel valore.

Il "noi"

Alcune altre componenti del Cristianesimo portavano con sé un approccio diverso alla critica della massificazione consumistica del capitalismo, e avevano finito per approfondire una dimensione spiritualista, che il non-cattolico andava cercando in quegli anni nelle culture orientali. Molte esperienze contrassegnate dalla spiritualità erano nate in quegli anni. Vale solo la pena ricordare che una delle esperienze più significative destinata a durare - punto di riferimento ancor oggi - vale a dire la Comunità Monastica di Bose, aveva la sua fondazione ufficiale proprio nell'anno *mirabilis* 1968, e non sarà stato un caso.

La riscoperta della povertà evangelica era il passo successivo che altri

facevano a partire proprio da una dimensione spirituale in grado di approfondire la soggettività che lo stesso Concilio Vaticano II aveva ispirato, proponendo un cristianesimo non massificato nella tradizione rituale e basato sulla testimonianza anche personale, anche se la convivenza nei movimenti con esperienze di tutt'altro segno e che partivano da approcci materialistici era stata in alcuni casi una forzatura che si sarebbe scontata e non poco in seguito. Anna Bravo sottolinea che il "partire da sé" degli inizi per molti soggetti nuovi non prevedeva la conseguenza dell'*essere a favore di*. Per molti, ma non per tutti. In alcuni il passo successivo dopo la partenza era stato proprio l'essere "a favore di". Amore e odio sono sentimenti che si sono confusi e fusi a volte nella stagione dei movimenti, e il trasferimento verso gli oppressi della terra dell'amore evangelico era un modo per suscitare la nuova soggettività collettiva da cui sarebbe partito il riscatto, in questo seguendo la tracce del priore di Barbiana Lorenzo Milani.

È abbastanza comprensibile dunque che il "noi" in tutte le sue forme fosse la dimensione destinata, specie in ambienti di formazione cristiana, a lasciare l'impronta più duratura e a diventare l'elemento formativo decisivo, oltreché a imprimersi nell'immaginario sociale dell'epoca come carattere distintivo.

Classe operaia

L'appena ricordato neo-monachesimo di Bose ne era appunto un'espressione eloquente, anche se molto particolare e molto sensibile al valore della testimonianza che i movimenti più generali non avevano e sovente bollavano come sovrastrutturale. Più in generale, non c'era campo del sociale e del culturale dove l'aspetto collettivo non avesse avuto una sua applicazione, unito però al nuovo principio della partecipazione diretta. La partecipazione attiva e diretta anche in ambiente di lavoro era l'aspetto che ottenne gli esiti più interessanti, aperto al superamento di una dimensione semplicemente economicista nelle rivendicazioni. Così nel sindacato, in una certa fase, la linea della Cisl (in questo caso certo maggiormente influenzata dal personalismo cattolico) si era differenziata proprio su questo terreno da una CGIL più legata agli aspetti classici rivendicazionistici e salariali, che per altro avevano già cominciato a permeare i più operaisti dei gruppi extraparlamentari nati dalle lotte operaie del '69 ed epigoni di una tradizione operaista alimentata teoricamente nel corso degli anni '60. Per tutti, però, a un certo punto la classe oppressa, la nuova "soggettività" sociale per eccellenza, era stata la classe operaia, quella con cui fondere le lotte in un nuovo inedito "stare insieme".

Questo "stare insieme" aveva portato a un'altrettanto inedita alleanza tra studenti e operai e, più in generale, tra società e classe operaia (per noi tra un certo "essere Chiesa" e la classe operaia), e nulla toglie a questa novità l'osservare che quella classe operaia, nei tardi anni '60 e nei primi '70, al culmine dei livelli occupazionali e delle logiche di sfruttamento, fosse sul crinale di una discesa numerica che l'avrebbe portata a un drastico ridimensionamento o

sostituita da nuovi sotto-occupati e sfruttati, provenienti dall'emigrazione.

L'incontro con la classe operaia aveva lasciato una traccia profonda sul piano sociale e antropologico. Oggi uno dei mali da sconfiggere in Occidente è il razzismo, ma il classismo, come forma di razzismo sociale, non esiste più come nel passato - ce ne siamo accorti? - anche perché proprio in quegli anni le lotte mettevano insieme di traverso categorie oggetto di sfruttamento ("*studenti, done, operai, gavemo ocupà 'l doposcuoea…* "cantava Alberto D'Amico). Dice oggi su *Micromega* una sessantottina storica come Lidia Ravera, lei, figlia di borghesia colta: "… sentivo scricchiolare le barriere fra le classi sociali. Era un crepitio continuo, come di sassaiola contro un vetro". Una sintesi che dice molto di vero. Lo si può dire: oggi il classismo è culturalmente superato, quantomeno nelle forme rigide del passato, anche se in un contesto in cui si stanno creando di nuovo differenze tra ricchi e poveri, e in cui la tendenza è di superarle individualmente con il sogno dei poveri di diventar ricchi, stando politicamente dalla parte dei ricchi. Però culturalmente non si torna indietro e se questo superamento culturale di barriere sociali ha riguardato una divisione storica e millenaria dei corpi sociali, ci sono buone speranze anche per la lotta al razzismo.

Certo il marxismo-leninismo affermatosi poi nella cosiddetta nuova sinistra aveva finto con l'espropriare la ricca soggettività con cui i movimenti avevano cominciato a muoversi o con il relegarla, come si è già visto, in una dimensione puramente individuale e aveva finto con ideologizzare le stesse solidarietà e partecipazione. Invalidate per altro dal contesto di violenza, praticata e teorizzata, in cui si esprimevano e che al contrario la prima fase del movimento, pacifista e non violenta, non aveva. La dimensione del "noi" sfociava poi così in molti casi in un ottuso collettivismo/egualitarismo che tuttavia non cancellava la portata storica delle esperienze autenticamente improntate all'insieme solidale e partecipe, già presenti in tutto il '900, ma che aveva avuto in quegli anni una diffusione trasversale e sociale che non c'era mai stata prima.

Alcune altre cose che restano

Si dice che le nuove generazioni sentano e vedano lontana la stagione, per noi invece fondativa, di cui abbiamo parlato. Sarà sicuramente così. È giusto che ognuno parta dalla sua epoca. Ciò non toglie che quel mondo è meno distante da noi di quanto appaia a prima vista. Ci sono molti fili tesi tra oggi e quel momento storico. Tra questi un filo ancora teso è quello di una soggettività come possibilità permanente di protagonismo diretto nella storia. Il filo teso mantiene in definitiva questo messaggio: non si può star sempre fermi in attesa che qualcosa accada ma, almeno qualche volta, si può far accadere qualcosa nella storia, facendola. Portato nel personale: la vita attende sempre di poter essere vissuta, direttamente da chi la vive, senza farsela vivere da altri.

Carlo Rubini

PARTE SECONDA

Echi di Esodo

IL FATTO

Sinti – Rom: come essere comunità

Abbiamo preso spunto dalla vicenda del campo Sinti a Mestre di cui si sono occupate le cronache locali e nazionali, perché ci dà l'opportunità di trattare una questione che ci tiene sulla corda da tempo. È la questione controversa della sicurezza-intolleranza, che preferiamo declinare con l'*essere comunità*, perché così ci obbliga a interrogarci sul modo di essere accoglienti, non per virtù ma perché è da questo che possiamo capire i diritti dell'altro, prima ancora di considerarlo avversario, concorrente o, peggio, nemico. Se vogliamo essere comunità dobbiamo integrarci con tutti, o decidere che qualcuno non vuole, non può, o non deve essere integrato.

Chi vuole vedere nella vicenda del Campo Sinti di Mestre un esempio dello spirito xenofobo e razzista che sta dilagando, o chi vuol vedere in esso un esempio di debolezza del sistema democratico come eccesso di buonismo tollerante, probabilmente non è animato da spirito di ricerca né da volontà di dialogo, ma vuole solo strumentalizzare un fatto per scelta ideologica. In realtà la questione è come sempre più complessa e articolata, per cui rifiutando ogni facile semplificazione vorremmo cominciare col chiederci perché persone apparentemente normali si sentano improvvisamente minacciate nella loro quieta consuetudine di vita, e poco protette da chi dovrebbe farlo. Per questo dovremmo evitare di credere che il problema sicurezza non esista e che sia solo frutto di suggestioni e di pregiudizi di chi, pur non avendo subìto torti da parte dei nomadi, continua a considerarli dei deviati rispetto ai nostri usi e costumi. Si tratta allora di dare spazio ai fatti, alle testimonianze vere e non artefatte, alle proposte concrete, per diradare il clima di sospetto reciproco e di risentimento, originato spesso dalla malafede dei pochi che vogliono inquinare il confronto corretto fra posizioni diverse.

Il Villaggio Sinti di Venezia

Bisogna partire da come è nata l'idea del nuovo insediamento per i Sinti, come sia diventata progetto, come sia stata accolta dai residenti e quale significato possa avere per un discorso di prospettiva futura di inclusione sociale. Occorre premettere che pur essendo definita una comunità sinta in via Vallenari sono presenti due etnie diverse: Sinti e Rom istriani. Generalmente la convivenza tra etnie diverse di cultura nomade non è pensabile, ma in questo caso esse presentano molte corrispondenze culturali simili. Infatti, i rom istriani (harvati) si differenziano dai ceppi rom balcanici proprio per elementi culturali e sociali affini ai sinti. L'attuale comunità Sinti residente nell'area veneziana è costituita da 149 unità, come risulta dalle iscrizioni anagrafiche del Comune pubblicate nel sito Internet "Città di Venezia". Andando nel dettaglio si può rilevare che degli attuali 149 residenti nel campo Sinti di via Vallenari: 45 sono nati nel campo (dopo il 1968 *n.d.r.*); 18 sono iscritti all'anagrafe da prima degli anni '80 o nei primi anni '80; 20 sono iscritti dall'assegnazione dei

numeri civici (1988) o in periodo immediatamente successivo; 49 sono stati iscritti al momento della definizione del "contratto di quartiere" (anni 1998-2000) che prevedeva la nascita del nuovo campo (progetto approvato a tutti i livelli, compreso quello governativo e regionale); solo 17 sono giunti e sono stati iscritti dopo il 2000, la stragrande maggioranza per effetto di ricongiungimenti familiari.

L'idea del villaggio, o meglio il progetto risale a una decina di anni fa. Rispetto alle situazioni di estremo disagio in cui versano generalmente i campi sosta, quello di Via Vallenari presenta un'apparente situazione dignitosa, ma lamenta anche gravissime carenze. I problemi principali individuati sono: lo spazio ridotto che costringe a una convivenza promiscua e aggrava la situazione igienico sanitaria; la proliferaziane di topi e altri animali che rendono necessarie periodiche disinfestazioni; la presenza di fili dell'elettricità scoperti e di un traliccio dell'alta tensione in pieno Campo; un numero insufficiente di servizi igienici (12 con appena 4 docce) che dovrebbero servire i circa 150 presenti al Campo.

Con la partecipazione al bando di concorso per il Contratto di quartiere del 1998, il Comune di Venezia iniziava a interessarsi in modo concreto alla comunità del Campo di via Vallenari. Veniva effettuata, in previsione della realizzazione del nuovo villaggio e relativo trasferimento, una rilevazione dei bisogni e delle emergenze.

La partecipazione attiva dei Sinti a tutte le fasi della progettazione del nuovo villaggio aveva messo in luce le necessità di tipo abitativo emerse gradualmente durante gli incontri, ma, per esigenza di brevità, ci riferiamo alla delibera della Giunta comunale di Venezia del 27/1/2006. Non avendo la disponibilità di questo documento tecnico, comunque complesso da sintetizzare, riportiamo la dichiarazione del sindaco Cacciari che ne chiarisce le finalità, all'interno di un comunicato stampa del 17/5/2008: «*La costruzione del nuovo campo risolve i problemi oggi costituiti dalla vicinanza ai complessi abitati del campo attuale (ben più grande di quello che si va a costruire e nato alla fine degli anni '70 grazie all'opera umanitaria di Mons. Valentino Vecchi) e nello stesso momento rappresenta una sistemazione dignitosa per le famiglie che devono viverci (...). Si tratta in realtà dello spostamento di alcune centinaia di metri, in una zona del tutto adatta, di una quarantina di famiglie Sinti che sono a tutti gli effetti e da tempo cittadini veneziani e quindi il nuovo campo nulla ha a che vedere con un "campo nomadi" né con la presenza di clandestini o immigrati irregolari, infatti i Sinti ospitati nel campo hanno un lavoro regolare e non usufruiscono di alcuna forma di assistenza pubblica e in particolare del minimo vitale*».

Dal *Gazzettino* del 4/6/2008 si apprende che: "*si tratta di un complesso di piccole casette con annesso spazio per la roulotte…, da destinare alle famiglie Sinti attualmente accampate sul lato opposto di Via Martiri della libertà*".

Per cercare di capire il cammino tormentato del progetto ci è sembrato utile

seguire l'*iter* procedurale, che prevede fra gli altri il parere del Consiglio di Municipalità di Favaro. Il verbale del C.M. del 29/5/2006 riporta l'esito di un confronto che ha impegnato forze politiche e cittadinanza del Quartiere ed esprime un Ordine del giorno (nota A) finale votato all'unanimità da tutti i rappresentanti dei partiti, che invita il Sindaco e la Giunta comunale di Venezia a rivedere il progetto di realizzazione del nuovo Villaggio, così come previsto dalla Delibera del gennaio 2006.

Siamo partiti da queste documentazioni relative al 2006 a cui ha fatto seguito un ricorso al TAR (nota B) per la revisione del progetto, proprio perché quanto è avvenuto dopo si può far risalire a quelle scelte discusse all'interno di organi collegiali, fino alla protesta che si è sviluppata da giugno 2008 con il blocco del cantiere da parte del Comitato "*No al Campo nomadi…*", l'intervento dei *no global*, gli scontri con la polizia, eccetera.

La produzione abbondante di prese di posizione, articoli di giornale, pareri di esperti, che si potrebbe citare per precisare l'una o l'altra posizione occuperebbe tutto lo spazio disponibile. Chi propende per le ragioni umanitarie e considera un atto dovuto il dare una sistemazione più dignitosa a un gruppo etnico che si trova lì da circa 40 anni, e chi denuncia la mancanza di equità da parte delle autorità e la parzialità di un provvedimento che crea precedenti pericolosi, aprendo la strada al nomadismo. È quantomeno sospetto il fatto che la gente del quartiere si sia ricordata che questi sinti esistono solo da quando si è avviato il progetto per il nuovo Villaggio, questo almeno è quanto si deduce dall'assenza di fatti di rilievo sulle cronache locali.

Forse possono aiutarci a capire di più alcune testimonianze particolarmente significative e diverse. Una è apparsa su *Il Gazzettino* del 18 giugno. È la testimonianza di uno psicologo mestrino, non identificato, che ha vissuto un anno come volontario nel campo sinti di via Cricoli a Vicenza, nella quale esprime la percezione di essere entrato in una vita parallela che non ha contatto con la nostra, se non per i risvolti peggiori. Secondo lo psicologo: «*I sinti coltivano valori altri rispetto a quelli dei "gagi" (i non sinti), tranne quelli prettamente consumistici (…). Così come hanno un senso della legalità completamente diverso. Per i sinti azioni del tutto illegali sono assolutamente sia lo spaccio della droga che il drogarsi e pure la prostituzione. Al contrario la predazione ai danni dei gagi è del tutto tollerata e tramandata come un serbatoio di beni cui attingere. Il riferimento è alle truffe, ai furti, fino alle rapine. Insomma rubare è del tutto normale*».

L'aspetto della loro vita che l'ha più colpito: «*L'aver toccato con mano che la vera e unica risorsa dei sinti sia quella di vivere assieme, di essere e fare comunità. Nel bene e nel male. Se vengono divisi vanno in crisi (…). Il gruppo, il clan è il loro mondo, quello che gli permette di assentarsi per una settima, per un mese o di finire anche in galera, sapendo che c'è sempre qualcuno che si prenderà cura dei figli o dei parenti anziani*». Infine, richiesto di un parere sul campo nomadi di Via Vallenari a Mestre, dichiara: «*Sono convinto che assicurare delle condizioni di vita dignitose ai*

sinti sia giusto e doveroso. Ma un campo nuovo non basta». Quanto alla possibilità d'integrazione: «*La vedo dura, perché sono i sinti per primi a rifiutarla. Almeno nei termini in cui la intendiamo noi. A parte rarissime eccezioni di famiglie che hanno voluto emanciparsi, la maggior parte, lo ripeto, si aggrappa saldamente al campo-comunità rifiutando l'ingresso di estranei*».

La seconda testimonianza (sempre sul *Gazzettino* del 19/6 è quella di Juri Dal Bar, mediatore culturale e consigliere comunale del P.R.C. a Mantova e coordinatore nazionale della Federazione Rom e Sinti. Egli afferma: «*Il concetto risolutivo non è quello di integrazione, bensì di interazione. Non c'è una cultura migliore delle altre. Bensì ci sono tante culture diverse che devono, appunto, interagire, collaborare nel rispetto reciproco e nel riconoscimento reciproco. Solo così è possibile mantenere e sviluppare la propria identità nell'ottica di una crescita reciproca. L'integrazione invece presuppone il fatto che io mi debba adeguare in qualche modo all'altro e viceversa. E questo è solo un processo che snatura (…). I sinti di Mestre vivono in condizioni a dir poco precarie, quindi se per dare loro dignità sociale e abitativa bene venga come misura emergenziale e tampone la realizzazione di questo villaggio. Ma non ci si deve fermare qui. Occorre fare un altro passo, come a Mantova, dove 15 anni fa si è data la stessa risposta ma poi il sindaco ha deciso di chiudere il campo e passare all'assegnazione a ogni singola famiglia di un terreno privato su cui insediarsi: si tratta di aree distribuite in diverse zone della città dove il nucleo sinto può vivere secondo i propri usi e costumi che quasi sempre non contemplano la casa in muratura. (…). Quello che noi sinti scontiamo da secoli è un'assurda politica di esclusione basata su una miope diffidenza che poggia sulla paura del diverso, dell'altro da te. Noi non siamo rappresentati a nessun livello e per questo non abbiamo cittadinanza alcuna, essendo noi cittadini italiani, vale la pena di ricordarlo, dal 1400. Siamo vissuti come un problema perché siamo rifiutati a priori (…). Spero che i cittadini di Mestre vogliano superare la logica della separatezza e si aprano a quella dell'accoglienza*».

Che questa sia la situazione dei sinti è confermato anche da un articolo-intervista su *Gente Veneta* (settimanale diocesano veneziano) del 31/5/2008, in cui uno dei membri anziani del gruppo afferma: «*Nessuno è santo, anche noi possiamo avere qualche problema ogni tanto, in passato possono esserci stati episodi spiacevoli, ma mai di tale gravità da giustificare un così forte pregiudizio: è vero, abbiamo fatto forse un po' di confusione per qualche festa, ma non abbiamo mai rubato o violentato nessuno (…). Il problema è quando vengono (i poliziotti n.d.r.) con la violenza: è capitato anni fa che ci hanno caricati tutti su due pullman per farci fotografare e schedare. Tutti, anche i bambini, a spintoni trattandoci come criminali (…). Ci sono anche i criminali, i ladri, come ci sono tra di voi, ma non in Via Vallenari*». A dimostrazione che questi sinti non vogliono avere problemi con la giustizia, è proprio un fatto recente di scippo (sul *Gazzettino* del 14-6) da parte di una donna del campo, che è stata poi denunciata e isolata dalla stessa comunità (*n.d.r.*).

Per completezza ci sarebbero da aggiungere altre cose che riguardano la

frequenza scolastica dei bambini, buona nei primi anni ma sempre più difficile alle medie, le possibilità di lavoro che riguardano quasi esclusivamente la raccolta dei metalli, per la quale hanno un contratto con l'Azienda comunale (Veritas). Rimane inspiegabile la proprietà di grosse auto e la frequenza del Casinò da parte di alcuni sinti (benestanti) che pare abbia infuocato la polemica sul diritto alla casa comunale per tutti (*n.d.r.*).

Forse aiuta ad approfondire la riflessione di Rita Zanutel (assessora provinciale) sul *Gazzettino* del 10 luglio: «*Non sono più nomadi, il loro popolo con le sue tante diversità sta vivendo un grande cambiamento. I cambiamenti sono a volte molto dolorosi, sempre difficili e richiedono tempo. Per queste persone significa trovare un rapporto nuovo con il lavoro, adeguarsi ad una organizzazione dei tempi e dei ritmi della produzione finora sconosciuti, i loro mestieri tradizionali risultano per lo più improponibili nell'attuale realtà economica. Dicevano con amarezza del loro cercare di nascondere la propria origine per poter trovare nuovi lavori. Presentavano la loro situazione, residenti nella nostra provincia almeno da alcuni decenni, stanziali, qualcuno ha ancora una roulotte in giardino, ma vivono nelle case, costruite con poco, non tutte con le necessarie autorizzazioni, vorrebbero poter sanare gli abusi garantendosi comunque un'abitazione, ma non è facile districarsi tra le pratiche, non è facile accedere ad un alloggio pubblico*».

Da qui dobbiamo ripartire se vogliamo ricostruire le basi di una società inclusiva, che non emargina chi è diverso. Per questo va apprezzato l'impegno che da tempo caratterizza le politiche sociali e culturali del Comune veneziano, orientate proprio a promuovere la socialità e la tradizione democratica e solidaristica di questi luoghi. Fortunatamente questa cultura si sta diffondendo, in controtendenza rispetto all'altra cultura che punta all'esclusione, prendendo a pretesto la sicurezza, come si esprime in alcune ordinanze discutibili di vari sindaci veneti. L'insicurezza e la paura viene quasi sempre ricondotta alla presenza di emarginati, poveri e migranti, associando in maniera discutibile i comportamenti illegali alle categorie socialmente più deboli e ai soggetti che vivono in condizioni di disagio abitativo e sociale. La tendenza a individuare nei più emarginati, rom e migranti in primo luogo, i facili capri espiatori di questo crescente sentimento di insicurezza è preoccupante.

Vale allora la pena di citare, in controtendenza, altri due casi del nord-est (a Bassano e a Padova), casi positivi di integrazione, entrambi apparsi sulla stampa locale. Il primo apparso sul *Gazzettino* del 3 luglio riguarda una comunità Sinti: «*Integrati nel territorio e nella comunità di San Michele da undici anni. Hanno comprato un pezzo di terra e ci hanno costruito una casetta in legno. I loro figli frequentano la scuola. Attorno all'abitazione cinque roulotte, dove sono ospitati i parenti. È la famiglia Talpo, zingari del ceppo Sinti, stanziali di Bassano, a pochi chilometri dal centro storico, orgogliosi della loro origine. Cittadini italiani a pieno titolo, hanno votato alle ultime consultazioni elettorali. Una famiglia allargata, in meno di quattrocento metri quadrati di area, sono presenti quattro generazioni e*

diversi nuclei familiari con forti legami di solidarietà parentale».

Il *Gazzettino* del 26 giugno presenta il caso di Padova: «*Uno stralcio è già partito, tanto è vero che i muri perimetrali del primo edificio già si possono vedere. Adesso, però, partirà anche l'altro che prevede la realizzazione di due palazzine. In totale le abitazioni che verranno ultimate saranno dodici, quattro per ogni immobile (…). Per realizzare l'intervento il Comune metterà a disposizione 300 mila euro, ai quali vanno aggiunti i 750 mila che arriveranno dal governo, parte dei quali saranno spesi però per suddividere l'area del campo nomadi di via Longhin in piccoli appezzamenti attrezzati da dare in affitto*».

Ognuno dei casi citati di "sistemazione abitativa" va interpretato come tentativo non generalizzabile, perché diversi sono i soggetti coinvolti e diverse sono le identità e i sentimenti di appartenenza comunitaria. Ad esempio, la comunità di Via Vallenari a Favaro è inserita da decenni nella realtà mestrina, ma vuole mantenere le sue consuetudini e il suo stile di vita, nell'adempimento dei doveri e nella disponibilità dei diritti che distinguono l'effettivo esercizio della cittadinanza. Poco per volta quelli che cercano l'integrazione se ne vanno in case popolari o si arrangiano da soli, ma sono loro che lo desiderano. Dice Nazareno Guarnieri, mediatore culturale *sinto* a Pescara, membro della "Federazione Rom e Sinti insieme": «*Se dopo 40 anni la nostra situazione è peggiorata, vuol dire che non si è favorita l'evoluzione culturale. Se i rom e i sinti si sono autoconvinti che non si può uscire dai campi e da questa condizione di marginalità sociale, allora non possiamo stupirci che la destra ci voglia schedare*».

È in atto un cambiamento epocale che non riguarda solo i sinti, ma tutta la società moderna, noi tutti siamo coinvolti in questo cambio di mentalità, di modi di vita, di perdita di identità che progressivamente ci sta estraniando, rendendo più difficili le relazioni fra diversi, ma anche fra simili, attraverso l'innalzamento di barriere, di muri protettivi che non proteggono ma isolano, creando alienazione e sfiducia nel prossimo. Ci sembra che i nostri centri urbani, in particolare quelli più grandi, non riescano più a garantire, a seguito di spinte globali e fattori locali, quella sostanziale integrazione che per secoli hanno saputo offrire.

Il problema non nasce dagli immigrati, ma da uno sviluppo economico e sociale che non crea, ma distrugge il tessuto sociale. Il senso di insicurezza diffuso nasce dal fatto che le persone sono sempre più sole, non hanno punti di riferimento neppure nel luogo stesso dove vivono, non si riconoscono in esso, non hanno legami significativi con gli altri abitanti, oltre al fatto che frequentemente sperimentano precarietà di vita, di lavoro, di abitazione. Pensiamo si possa dire allora che la cultura della sicurezza si afferma solo creando questi legami affinché nessuno si senta più solo.

Giorgio Corradini

Note

A) Il Consiglio di Municipalità di Favaro Veneto impegna il Sindaco e la Giunta Comunale di Venezia:

1. A sospendere l'*iter* del progetto di realizzazione del nuovo villaggio così come previsto dalla Deliberazione di Giunta Comunale n° 69 del 27/1/2006.

2. Ad avviare, compatibilmente con le disponibilità di alloggio e nel rispetto delle norme che regolano le assegnazioni di residenze, i procedimenti per l'accoglimento delle istanze di inserimento nel patrimonio residenziale pubblico, e favorire nel corso del tempo le eventuali ulteriori istanze volte a stabilizzare le situazioni abitative.

3. A confermare il blocco delle residenze fin qui osservato, ai fini di evitare potenziali arrivi di nuclei esterni al villaggio e quindi problemi di coesistenza soprattutto all'interno del medesimo.

4. A mettere a disposizione le risorse necessarie per accrescere e potenziare i progetti di continuità didattica ed educativa che consentono alle bambine e ai bambini del villaggio di frequentare la scuola primaria fino al termine del ciclo, e di attivare ogni sforzo per elevare la continuità fino alla scuola secondaria di primo grado, con il coinvolgimento delle Istituzioni Scolastiche e delle Municipalità.

5. A verificare e approfondire per mezzo di un esame istruttorio la praticabilità delle cosiddette "microzone" intese come aree ove insediare limitati nuclei familiari.

6. Laddove ciò non fosse possibile ad aprire un tavolo di confronto con le Municipalità in un processo di condivisione per l'individuazione del sito, avuto riguardo in particolare al ricupero delle condizioni più dignitose per gli abitanti del villaggio, alla continuità dei progetti di integrazione già avviati, alla necessaria valutazione delle soluzioni viabilistiche e di connessione.

7. A recuperare gli intenti originari del "Contratto di Quartiere" anche per quanto riguarda l'attuale sito di via Vallenari, avviando le progettazioni del caso.

8. A procedere su tutti questi dispositivi e linee di indirizzo adottando il principio della programmazione partecipata con i cittadini residenti e con gli abitanti del villaggio, in ossequio alla virtuosa opera fin qui svolta dalle *équipes* e dagli operatori dell'Amministrazione Comunale di Venezia.

B) Dal Comunicato Stampa della A.C. di Venezia del 13/4/2007 :

In merito alla ordinanza emessa dal Tribunale amministrativo regionale del Veneto in seguito al ricorso di alcuni cittadini contro la collocazione del campo nomadi in Via Vallenari, l'Amministrazione comunale ritiene doveroso e necessario ricordare e ribadire che:

- la scelta dell'area è stata fatta con strumento urbanistico sin dal 1998;
- tale area appare come la più idonea a ospitare in modo dignitoso il campo;
- le famiglie che saranno ospitate nel villaggio non sono in transito, bensì e a tutti gli effetti residenti da anni nel Comune.

Appare pertanto errata la valutazione che ci si debba attenere alla normativa regionale sui campi di sosta, destinata a disciplinare le permanenze temporanee di coloro i quali scelgono la vita nomade: tale situazione è infatti ben diversa dall'attuale punto di arrivo del processo di superamento della vita nomade che le famiglie Sinti da tempo stanno cercando di attuare in accordo con i Servizi del Comune.

L'Amministrazione comunale, conformemente alla richiesta avanzata dal Tar nella propria ordinanza, verificherà tutte le opportunità per apportare ulteriori migliorie alla tipologia insediativa, ma ribadisce, al contempo, la ferma intenzione di giungere alla realizzazione del villaggio in via Vallenari e allo spostamento in quella sede delle famiglie Sinti dalla attuale, precaria e inadeguata sede.

ASSOCIAZIONESODO

Assemblea dei soci

Diamo una sintesi dell'assemblea annuale dei soci.

Il 23 febbraio 2008, presso la sede dell'associazione, si è tenuta l'annuale assemblea dei soci di Esodo. Dopo il saluto ufficiale, il presidente Carlo Bolpin ha invitato il tesoriere Claudio Bertato a presentare la relazione del bilancio consuntivo per l'anno 2007 (il totale del patrimonio netto risulta ammontare a Euro 16.166,83) e il bilancio preventivo per il 2008, le cui voci di spesa sono strettamente collegate alle attività culturali e socio-ricreative che l'associazione *Esodo* si è programmata per l'anno in corso, compreso il costo dei 4 numeri della rivista. L'assemblea ha approvato all'unanimità.

Ha preso poi la parola il responsabile redazionale Gianni Manziega, per annunciare ai soci i temi dei 4 numeri 2008 di *Esodo* previsti dalla redazione: Sulla Tradizione; Il fascino dell'idolatria; 1968-2008: Partire da sé, partire da noi; Sull'etica. Ha poi informato che gli iscritti all'associazione risultano essere 425. Propone infine che la quota-abbonamento passi dagli attuali 22,00 a 25,00 Euro (restando invariato il costo di copertina e portando a 60,00 Euro la quota di socio sostenitore). L'assemblea ha approvato all'unanimità.

Il presidente ha quindi presentato il programma delle attività svolte nel 2007 - oltre i 4 numeri della rivista -, e quelle previste per il 2008:

- Sono stati fatti 4 incontri sul tema della pace con il *Centro Pace* di Mirano;
- In collaborazione con la Municipalità di Favaro Veneto è stato realizzato un DVD nell'ambito del *Progetto Memoria*;
- Al *Centro Candiani* di Mestre sono stati presentati 3 numeri della rivista, e nel *Patronato dei Frari* (Venezia) 2 numeri;
- È continuata la collaborazione con il *Centro Pattaro* e il *SAE* di Venezia per l'attuazione di seminari e incontri;
- Presso la *Casa dell'Ospitalità* di Mestre sono stati presentati alcuni libri alla presenza degli autori;
- Presso il *Centro Anziani Fratelli Cervi* di Campalto la socia Francesca Duro ha tenuto una conferenza sul tema: *L'anziano oggi: un peso o una risorsa?*

Nel 2008 continueranno le varie collaborazioni attuate nel 2007. Si pensa inoltre di organizzare un seminario in memoria del socio don Luigi Meggiato (in novembre?); un convegno sulla crisi dell'autorità nella scuola. Ci si dovrà inoltre preparare per la celebrazione dei 30 anni di Esodo (anno 2009).

L'assemblea ha approvato all'unanimità.

Si è infine passati alla rielezione del CdA per il triennio 2008-2011, tenuto conto che lo Statuto dell'associazione prevede un minimo di 3 e un massimo di 5 persone: Carlo Bolpin (presidente del CdA e dell'associazione *Esodo*); Claudio Bertato (tesoriere); Francesco Vianello (segretario); Beppe Bovo e Lucia Scrivanti (per l'associazione). Rimangono invariate le cariche redazionali.

Francesco Vianello

LETTERE

Ci occupiamo della salute, facciamo un appello.

Cari Amici della Redazione di *Esodo,*

ripensando ai trent'anni della vita della Rivista e all'amicizia con alcuni di voi (per es. con Carlo Rubini, ricordi *d'antan* nella redazione veneziana di *Com-Nuovi Tempi* - ora *Confronti* - in S. Pantalon 3700), vi invio queste righe…

Voi tutti seguite l'attualità e quindi conoscete le vicende del progetto di edificazione della nuova base militare nell'area aeroportuale "Dal Molin" di Vicenza. Recentemente è stato sottoscritto un appello, da più di 500 operatori sanitari e socio-sanitari della città di Vicenza, *anche* appartenenti al mondo cattolico vicentino, contrari al progetto della nuova base militare.

Il sindaco di Vicenza, A. Variati, ha firmato l'ordinanza che dispone il referendum/questionario cittadino sulla destinazione dell'area aeroportuale per il prossimo 5 ottobre 2008. In questi giorni da parte del Codacons è stata depositata *istanza di revocazione* della decisione del Consiglio di Stato (che autorizza i lavori di edificazione della nuova base). Un nuovo pronunciamento del Consiglio di Stato è atteso entro la fine di agosto.

Ritengo che *Esodo* nel prossimo numero, compatibilmente con lo spazio a disposizione, potrebbe ospitare il testo dell'appello (*in allegato*), sottoscritto da più di 500 Operatori sanitari, socio-sanitari e amministrativo-sanitari di Vicenza, tra cui chi scrive.

Con viva cordialità.

Daniele Busetto

Chi siamo

Siamo infermieri professionali e tecnici sanitari, operatori socio-sanitari, medici e psicologi, che lavorano nella città e nella provincia di Vicenza, e con varie competenze ci occupiamo della salute della persona. In tale veste e in linea con le norme deontologiche che supportano le nostre professioni, ci sentiamo in dovere di esprimere alcune considerazioni di fronte a una situazione che riteniamo di eccezionale gravità: la costruzione di una nuova base di guerra nell'area aeroportuale di Vicenza "Dal Molin".

(Dal nuovo *Codice di deontologia medica* del 12.12.2006 all'art. 5, *Educazione alla salute e rapporti con l'ambiente*: "Il medico è tenuto a considerare l'ambiente nel quale l'uomo vive e lavora quale fondamentale determinante della salute dei cittadini. A tal fine il medico è tenuto a promuovere una cultura civile tesa all'utilizzo appropriato delle risorse naturali, anche allo scopo di garantire alle future generazioni la fruizione di un ambiente vivibile. Il medico favorisce e partecipa alle iniziative di prevenzione, di tutela della salute nei luoghi di lavoro e di promozione della salute individuale e collettiva" - http://portale.fnomceo.it).

Il fatto

Con la base Dal Molin, la città di Vicenza verrebbe ancor più coinvolta in una militarizzazione organica alla cosiddetta "guerra globale preventiva" in atto. La documentazione prodotta dagli stessi militari statunitensi [GdV del 10.11.07] conferma il ruolo strategico nel controllo del Mediterraneo, dell'Africa e del Medio Oriente fino al Mar Caspio della base Dal Molin, che ospiterebbe una brigata di pronto intervento definita "pugno di combattimento". A Vicenza sarebbe dislocata la più imponente forza strategica aviotrasportata dell'esercito USA in Europa.

Operatori sanitari e medici di organizzazioni umanitarie presenti nelle aree di conflitto, da anni testimoniano il terribile carico di morte, sofferenza e distruzione che qualsiasi guerra provoca soprattutto fra le popolazioni civili. Su 100 vittime della guerra oggi 95 sono civili e di queste 30 sono bambini.

L'appello. La promozione della salute non può prescindere dal contesto socio-ambientale in cui viene perseguita. Noi, operatori impegnati nella promozione della salute e cittadini pacifici del mondo, non vogliamo essere a qualsiasi titolo corresponsabili dell'ulteriore militarizzazione del nostro ambiente. Esiste un'incompatibilità tra la *cura della vita* delle nostre professioni, e la *cultura di morte* tipica della guerra.

- La salute e il benessere di ogni persona (v. concetto di salute dell'OMS) non sono condizioni solo individuali, essendo profondamente intrecciate alla qualità del vivere quotidiano, alle relazioni sociali e anche alla percezione del proprio futuro.

- Vivere in una città d'arte, di risorse naturali salvaguardate, è ben diverso che vivere in una città con alta densità di insediamenti militari cui vengono sacrificati importanti settori di territorio, esponendoli al degrado ed escludendone il godimento da parte di tutti.

- Una cosa è sentirsi promotori di un mondo di pace e di benessere, altro è dover prendere amaramente atto di contribuire a guerre e distruzione in qualche altra parte della terra.

- Vogliamo opporci allo scandalo di una povertà sempre più diffusa a fronte di una spesa militare esorbitante che toglie risorse ai bisogni primari dell'Umanità, e la salute è uno di questi.

Come infermieri professionali e tecnici sanitari, operatori socio-sanitari, medici e psicologi ci dichiariamo contrari alla costruzione di una nuova base militare nell'area aeroportuale di Vicenza "Dal Molin", e, pur mantenendo nell'esercizio del nostro lavoro la necessaria neutralità di ruolo, vogliamo invitare colleghi e cittadini a riflettere sui rischi connessi alla realizzazione del progetto.

Per adesioni mediciperlapace@gmail.com - 338.1512961

Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.

Il prossimo numero della rivista affronterà il tema dell'etica.

Il numero prenderà spunto dalla percezione che stiamo attraversando una fase di grave crisi esistenziale, epocale, intesa come crisi delle coscienze individuali e collettive. Solo gli spiriti più attenti ne hanno consapevolezza, senza però riuscire a darle un significato univoco, pur cogliendone le contraddizioni. Da varie analisi e autori sono nate definizioni come globalizzazione, pensiero unico, mutazione antropologica, che spesso rimandano a giudizi di deriva etica, relativismo morale, indifferentismo, utilitarismo, eccetera. Sono sfaccettature, esiti di un processo di cambiamento dei costumi, che filosofi, psicologi, e studiosi dei comportamenti umani hanno variamente definito e interpretato, senza però riuscire a indicarne gli sbocchi, ma soprattutto a prospettare nuovi orientamenti etici per una società moderna priva di punti di riferimento condivisi sia dalla cultura religiosa che da quella laica.

Forse ci può aiutare una ricerca dei significati di parole come *morale naturale*, o *diritto naturale*. Se si può parlare di natura razionale e se questa è compatibile con il diritto positivo, come sembrano sostenere alcuni teologi in accordo con lo stesso Papa Benedetto XVI e vari pensatori laici.

Per questo sarà necessario realizzare un lavoro in due fasi. La prima con una ricerca biblica e culturale per risalire alle radici di un'etica antica che si riferisce alla tradizione per coglierne alcuni aspetti in rapporto alla situazione presente.

La seconda fase dovrebbe sviluppare una ricerca che, prendendo spunto dal lavoro precedente ci aiuti a trovare uno spazio comune di confronto per individuare i limiti entro i quali le questioni etiche più controverse, che segnano una spaccatura trasversale fra credenti e non credenti, possano o non possano trovare una comune definizione.

La redazione

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 3 luglio-settembre 2008

CdA dell'Associazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini
Direttore di redazione: Gianni Manziega

Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 25.00
soci sostenitori	Euro 60.00
soci all'estero	Euro 35.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:
Esodo
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

http://www.esodo.org
E-mail: esodo@esodo.org

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa srl
via Brunacci, 10/a
30175 Marghera (VE)
tel. 041/928954 - 041/935090
info@comsrl,com - www.comsrl.com

Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)