



QUADERNI

di antropologia e scienze umane



QUADRIMESTRALE DEL LABORATORIO ANTROPOLOGICO
DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE, FILOSOFICHE
E DELLA FORMAZIONE DELL'UNIVERSITÀ DI SALERNO

con la collaborazione de

La Rete

Associazione per l'integrazione
dei saperi antropologici, letterari, filosofici e psicologici



Quaderni

Direttore

Simona De Luna

Direttore responsabile

Mirella Armiero

Condirettore

Domenico Scafoglio

Comitato Scientifico

Annamaria Amitrano (Università di Palermo)

Giulio Angioni (Università di Cagliari)

Claudio Azzara (Università di Salerno)

† Rocco Brienza (Università di Trieste)

Antonino Buttitta (Università di Palermo)

Giovanni Casadio (Università di Salerno)

Alicia Castellanos Guerrero (Università Autonoma Metropolitana del Messico)

Luigi M. Lombardi Satriani (Università La Sapienza di Roma)

Gilberto Lopez y Rivas (Istituto de Antropología e Historia, Messico)

Sebastiano Martelli (Università di Salerno)

Pablo Palenzuela (Università di Siviglia)

Gianfranca Ranisio (Università Federico II di Napoli)

Luigi Reina (Università di Salerno)

Domenico Scafoglio (Università di Salerno)

Enzo Segre (Università Autonoma Metropolitana del Messico)

Vito Teti (Università della Calabria)

Laboratorio Antropologico – DISUFF Università degli Studi di Salerno

Via Giovanni Paolo II, 84084 Fisciano (Sa)

pdeluna@unisa.it

La Rete – Associazione per l'integrazione dei Saperi Antropologici, Letterari, Filosofici e Psicologici

Piazza Gerolomini n. 103, 80138 Napoli

domenicoscaf@gmail.it

ISSN 2282-2968

Autorizzazione richiesta al Tribunale di Nocera Inferiore (Ruolo Generale n. 2247 del 2015)

copyright 2015 Guida Editori Srl

Q UADERNI

ITALIA SPAGNA MESSICO

ANNO II • NUMERI 2-3

STATI DIS-UNITI/1

SETTEMBRE 2015

Editoriale, 7

DOMENICO SCAFOGLIO

Vecchi Stati e nuove nazioni, 15

SIMONA PIERA DE LUNA

Italia. Una penisola in frantumi?, 27

TEORIA

ANTONINO BUTTITTA

Sull'identità delle nazioni, 43

GIULIO ANGIONI

Identità, 51

SPAGNA

MONTSERRAT CLUA

Algunos factores explicativos del reciente auge del nacionalismo catalán: las nuevas migraciones, el discurso político de la derecha y la crisis económica, 63

MESSICO

GILBERTO LOPEZ Y RIVAS

Globalizzazione e crisi dello Stato-nazione, dal Sud, 75

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO

I popoli indigeni nella nazione e la loro relazione con lo Stato, 83

ENZO SEGRE

La terra del rimorso e le terre del rifugio, 97

GIOVANNA GASPARELLO

Messico violento: autonomia indigena e costruzione della pace, 103

NORD E SUD D'ITALIA

ANDREA SPINI

Esercizi di memoria, 109

ANNAMARIA AMITRANO

La "memoria divisa": autonomie e localismi nel "Bel Paese", 123

VITO TETI

Razzismo culturale, retoriche localistiche e secessioni, 129

SERGIO MAROTTA

Il Sud e l'"asino di Buridano" ovvero l'irrisolto (e irrisolvibile) dualismo economico italiano dalla "questione meridionale" alla "coesione territoriale", 151

MARCO DEMARCO

La risposta dell'orgoglio, 163

FRANCESCO TASSONE

Per una rivoluzione permanente, pacifica, per la riappropriazione della sovranità del Sud, 169

SARDEGNA

MARGHERITA SATTA - MARIO ATZORI

L'invenzione dell'identità sarda, 165

ALBERTO CONTU

Sardegna. L'uso politico della storia fra federalismo e indipendentismo, 175

OMAR ONNIS

Il paese sbagliato. La Sardegna e l'unificazione italiana. Un problema storico-politico, 185

RECENSIONI

G. Angioni, *Sulla faccia della terra*, Il Maestrale/Feltrinelli, Milano, 1915 (S. Atzori), 203

E DITORIALE

Negli anni 2011-2012 il Laboratorio Antropologico del Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione dell'Università di Salerno ha organizzato il Convegno *La dis-unità d'Italia e delle altre nazioni*, articolato in tre giornate di incontri e di studi (tenuti nel Maschio Angioino in Napoli l'11 dicembre 2011, il 2 marzo e il 14 maggio dell'anno successivo), con l'idea di mettere insieme e fare interloquire ricercatori (soprattutto antropologi, storici e sociologi) con rappresentanti e militanti dei gruppi autonomisti che in quegli anni sembravano cavalcare il fenomeno della crisi degli Stati nazionali. L'originalità dell'iniziativa era proprio in questo proposito di far dialogare le narrazioni storico-politiche con le testimonianze dei militanti e dei movimenti, e la discreta adesione dei gruppi ci fece pensare che l'azzardo era, almeno sotto l'aspetto della partecipazione, riuscito. Nei tre incontri si è parlato di autonomie, di etnonazionalismi e di globalizzazione, con i contributi di studiosi spagnoli, tedeschi e messicani, che hanno illustrato la situazione nei loro rispettivi Stati: un giro lungo attraverso parti lontane del mondo globalizzato, che ci ha consentito forse di ritornare sugli autonomismi italiani con una nuova consapevolezza. Nelle tre giornate si sono alternati interventi di diverso orientamento scientifico e politico anche all'interno dello stesso schieramento (se così si può dire) o di schieramenti analoghi: secessionisti, indipendentisti, autonomisti, federalisti, unitari e così via. È risultato interessante rilevare come scelte e posizionamenti attraversassero trasversalmente i partiti politici tradizionali, li ignorassero o li contrastassero, come spie di quei rivolgimenti, anche antropologici, che già cominciavano a stravolgere gli scenari consueti della cultura politica.

Il materiale raccolto è risultato di indubbio interesse. Nell'impossibilità di dare tutto alle stampe, abbiamo selezionato per un primo fascicolo i saggi di impianto più strettamente politico oltre che antropologico, che ci sono sembrati di maggiore attualità. Certamente negli anni successivi al Convegno la vita politica italiana ha conosciuto un'accelerazione senza precedenti, ma i problemi in quell'occasione individuati e discussi conservano la loro validità. Si pensi alla deriva legislativa, che ha comportato una riforma verticistica e sostanzialmente accentratrice del Senato, in contrasto e quasi in spregio delle domande di rinnovo delle rappresentanze e di decentramento; in spregio anche della volontà popolare, che con un astensionismo allarmante nelle ultime elezioni

regionali ha manifestato la sua indifferenza, se non il suo disprezzo per l'istituto regionale, diventato luogo primario di gestione del malaffare, di corruzione e di sperpero del denaro pubblico, oltre che di inettitudine e incompetenza amministrativa. La soppressione delle province è stato un altro colpo inferto alla domanda di autonomia: le province, dopo i municipi, per il loro legame con la storia del territorio, con una sana riforma sarebbero diventate un altro luogo autonomo di partecipazione democratica e di controllo dal basso, laddove le regioni, nella forma tradizionale e in quella riformata rimangono lontane dai bisogni della gente e più esposte alla corruzione e alle infiltrazioni malavitose. Il fatto più sorprendente nuovo di questi ultimi anni è stata la metamorfosi della Lega Nord, che sembra aver messo almeno provvisoriamente in soffitta il separatismo con cui aveva compattato il nucleo originariamente lombardo per candidarsi con successo a partito nazionale collocato nel centrodestra con aspirazioni egemoniche.

“Ritorno” della comunità o deriva oscurantista?

L'iniziativa del Convegno aveva trovato uno stimolo nella disaffezione diffusa in Italia tra la gente comune all'idea di patria e nell'aggressività di alcuni particolarismi locali, che sembrano mettere in discussione l'idea di nazione italiana, come organismo collettivo produttore di programmi condivisi e come senso di appartenenza capace di produrre valori e destare emozioni. Il riproporsi, al di fuori dei partiti tradizionali, di spinte autonomiste o comunque di una insofferenza alla retorica patriottica tradizionale, pur con numerose contraddizioni e forti resistenze e contropunte, sollecita a ipotizzare un percorso multilineare, realistico e mitopoietico, che porti all'accettazione di diverse rappresentazioni della nazione italiana e della sua storia e fare del loro reciproco riconoscimento e coesistenza un valore condiviso e perciò un punto di forza. Sulla disaffezione soprattutto delle ultime generazioni all'idea di patria e alla solidarietà nazionale non risultano effettuate ricerche empiriche vaste e approfondite, ma esistono spie significative – per quanto di valore sintomatico e di importanza non decisiva – come quelle linguistiche: l'Italia accoglie nel suo lessico più anglicismi della Francia e della Spagna, alle quali un forte orgoglio nazionale fa operare una più stretta sorveglianza sui confini della lingua. La Spagna in particolare si serve dei quotidiani per insegnare come evitare di imbarbarire la lingua nazionale e la Catalogna gioca la carta della difesa della lingua catalana per rafforzare la propria autonomia dalla Spagna.

Nell'elaborare le linee programmatiche delle tre Giornate di studio, avevamo posto nuove domande al fenomeno degli autonomismi, che in quel periodo viveva una stagione di confronti vivaci e a momenti particolarmente accesi, per comprendere, attraverso una ricognizione di programmi, ma anche di atteggiamenti e sintomi, se il rischio, da più parti paventato, della deriva oscurantista dei particolarismi locali potesse essere maggiore della prospettiva del ritrovamento, in essi comunque presente, di forme di vita comunitarie, familiari e solidali, pienamente compatibili con i valori di una società aperta e di una democrazia partecipata. In ogni caso, le forme estreme o ideologiche dagli autonomismi non possono essere evocate come deterrente per scoraggiare la ripresa del dibattito sulle domande di riconoscimento, che emergono dai movimenti.

Poiché la costruzione della nazione è in parte il portato della storia, in parte è opera dei

gruppi dirigenti, si impone forse la necessità di uno sguardo sul passato italiano, per domandarsi se questa disaffezione abbia origini remote e la si debba ricercare nella pluridecennale mancanza di unità delle forze politiche. Forse è necessario interrogarsi se questa vicenda di lacerazioni che ancora segna la vita italiana non venga da più lontano, almeno dai particolarismi medioevali e dalle lotte interminabili che essi produssero, se non si obiettasse che anche altre nazioni europee hanno conosciuto esperienze di tipo analogo, che non hanno sortito effetti simili ai nostri. Ma certamente gli italiani, una volta realizzata tardivamente l'unificazione nazionale, nell'ultimo secolo e mezzo hanno visto i cattolici per lungo tempo fuori dello Stato, anarchici e comunisti contro l'assetto politico liberale, fascisti contro i liberali e i comunisti, comunisti e socialisti contro i democristiani e così via. Occorre domandarsi se queste lacerazioni abbiano reso difficile dare un volto unitario o conferire una "somiglianza di famiglia" a tutti gli italiani, che prima dell'unità erano popoli diversi, con accentuate diversità regionali al loro interno, con diverse storie, diverse culture e diversi livelli di sviluppo, e che hanno conservato molte delle caratteristiche originarie almeno fino al secondo dopoguerra.

Modelli di Stato e nuove mitologie

Il modello giacobino di Stato adottato dalla classe dirigente dopo l'unificazione e condiviso pressoché da tutti gli schieramenti politici fino ai nostri giorni, nonostante le scelte accentratrici (solo circa mezzo secolo fa mitigate dalla concessione di autonomie regionali di facciata), non è stato tanto forte da distruggere quelle diversità, né tanto debole da consentire che esse prevalessero al punto da ispirare una trasformazione dell'accentramento amministrativo nel senso di un federalismo democratico. Solo a partire dal secondo dopoguerra si è rafforzata nei ceti intellettuali e in alcuni settori degli schieramenti politici la domanda di autonomie locali, ma l'istituzione delle regioni parve a molti (e per non pochi versi lo era) la sua negazione. I termini nuovi cui si torna a chiedere l'autonomia implica il trasferimento di parte della sovranità dallo Stato ai comuni e alle regioni, in base a quello che oggi si chiama "principio di sussidiarietà", che assicura ai diversi livelli di autorità le competenze che sono adeguati a svolgere. Se fosse stato realizzato in questa forma, il decentramento avrebbe consentito di realizzare una compiuta democrazia, fondata sul governo diretto dei municipi, e avrebbe garantito le diversità e assicurato alla nazione una unità reale, sulla base di un consenso che partiva dalla gente. Fino a qualche decennio addietro il federalismo era sopravvissuto come una idea perdente, e Bobbio ne attribuiva la causa al fatto che fosse sostenuto da pochi politici che vedevano troppo vicino e da una minoranza di intellettuali che guardavano troppo lontano. I nuovi autonomismi sotto questo aspetto si configurano in molti casi come potenziali movimenti di massa o come interpreti di una sensibilità più diffusa e di bisogni ampiamente condivisi.

Al risveglio dei particolarismi si è accompagnato il fenomeno dell'invenzione di nuove tradizioni, che funzionano come riferimenti mitici e strumenti di legittimazione delle tendenze autonomiste e federaliste: le radici celtiche e asburgiche della Padania, il Meridione preunitario e l'armonia perduta del Regno borbonico evocati dai neoborbonici, la "cultura meridiana"

inventata da alcuni gruppi intellettuali del Sud, la storia “altra” della Sicilia e della Sardegna, il “ritorno” del Veneto alla Repubblica di San Marco. Non potranno essere trascurati il diverso peso delle nuove mitologie, ed il loro diverso radicamento nella realtà popolare delle regioni italiane, nell’ovvia impossibilità di confondere, per esempio, il revisionismo filoborbonico, che rivendica l’onore offeso di Sud e sollecita non senza ragioni una riscrittura dell’intera vicenda storica che ha portato all’unificazione nazionale, con i miti e riti della Lega Nord, che, pur nella loro estrema semplificazione problematica, hanno conferito a questa formazione politica il potere e la forza di radicarsi durevolmente sul territorio lombardo-veneto e legittimano un modo particolare di fare politica e amministrare le città.

È superfluo ricordare che una significativa anticipazione delle mitologie autonomiste, nata in opposizione ai miti cesarei della Roma imperiale e delle politiche di accentramento, si ritrova in una tradizione storiografica minore, che ha acquistato una certa consistenza a partire dal secondo Settecento, che vedeva il nucleo originario della nazione italiana (sangue, lingua, istituzioni) nei municipi liberi e autonomi dell’Italia preromana, uniti in una confederazione. Forse una riflessione su questa storiografia mitologizzata può restituire una profondità storica a fatti contemporanei ritenuti troppo superficialmente folkloristici.

Chi sono i nuovi soggetti?

Sarebbe, a dir poco, leggerezza, considerare i napoletani che in vario modo si riconoscono nei cosiddetti neoborbonici un gruppuscolo di patetici nostalgici fuori della storia; e leggerezza maggiore sarebbe giudicare in maniera analoga i tanti aderenti alle Lighe Venete, i cui rappresentanti peraltro amministrano comuni e province e svolgono ruoli a volta importanti nella vita amministrativa e pubblica delle loro realtà. Forse nelle regioni del Sud i movimenti analoghi non godono dello stesso radicamento nel territorio, ma non si può ignorare che anche nelle tradizioni intellettuali del Mezzogiorno le rivendicazioni autonomiste hanno una storia lunga, materata di pensiero, di approfondimenti teorici e di pratiche sociali: si pensi – per fare un esempio importante – al lavoro svolto negli ultimi cinquanta anni da Francesco Tassone e dai “Quaderni del Meridione e delle isole”. Ma si pensi pure all’autonomismo siciliano, anche se su di esso si è stesa e si stende tuttora l’ombra di a volte oscuri potentati. Quanto ai sardi, i movimenti autonomisti, sia pure tra contrasti interni e lacerazioni, hanno attraversato la storia degli ultimi due secoli della Sardegna, e rappresentano ancora una parte notevole della sua cultura, su cui importanti personaggi, autonomisti come Lussu, hanno impresso un segno forte. Se poi si volesse sostenere che i movimenti autonomisti sono semplici fenomeni folkloristici, senza importanza e senza futuro, il successo della Lega Nord sta a dimostrare esattamente il contrario, perché ha ampiamente provato che autonomia, secessione, indipendenza sono un rischio reale per l’Italia, come per molte altre nazioni, perché erano già latenti nella storia di molti stati nazionali costruiti in maniera sbagliata e ora sono alimentati dalla stessa globalizzazione, che nella sua dinamica interna indebolisce gli stati e produce omologazione, ma anche, complementariamente, particolarismi e differenze. Altrimenti non riusciremmo a spiegarci come negli

ultimi decenni e in piena globalizzazione siano comparsi nel mondo oltre settanta nuovi stati nazionali, frutto nella maggior parte dei casi della disgregazione di nazioni e di imperi.

Sia che facciano leva sull'orgoglio locale o l'onore offeso o la storia negata o lo sfruttamento economico, i movimenti autonomisti rappresentano una fetta, a volte consistente, della società, che si ha il torto di ignorare, confinandola nell'area dei particolarismi gretti e patetici o dei tradizionalismi fanatici e oscurantisti. I loro aderenti sono membri attivi della società, studiosi, cultori di storia patria, ideali custodi delle tradizioni locali, difensori della lingua napoletana o veneta o sarda, gestori di luoghi culturali in cui si contribuisce a costruire l'identità di un popolo e si garantisce la continuità di uno stile collettivo, di un modo irripetibile di stare al mondo. Si organizzano, anche se in maniera a volte soverchiamente elastica e vaga, in movimenti, perché il mondo che essi difendono è soggetto a minacce nuove, che si aggiungono a quelle storiche: la distruzione delle risorse del territorio, la degenerazione della classe politica, il dominio planetario delle grandi corporazioni, la perdita di sovranità degli Stati, la distruzione di forme di socialità, di cultura, di solidarietà. Lo stesso loro collocare l'origine di tutti i mali in un passato eccessivamente difeso e idealizzato sono la metafora di questa sensibilità, di questo disagio. È questa l'attualità della loro nostalgia.

Riscrivere l'identità nazionale?

Le giornate di studio erano state ideate anche per assumere il problema di come la gente comune interpreti la storia che ha portato all'unificazione nazionale, per verificare fino a che punto le varie forme (estremiste, moderate, mitologiche, realistiche ecc.) di revisionismo antiunitario si siano tradotte o meno in un modo comune di sentire, come effetto della loro diffusione attraverso la scuola, i mass media, i giornali, i partiti politici, l'informatica e l'editoria. Evitando di limitarci a registrare le tendenze a rifiutare la mitografia patriottica del nostro passato collettivo, per sostituirla con una rappresentazione diversamente inattendibile della storia nazionale, si tratta di prendere in considerazione le ragioni più sane di questo rifiuto della retorica risorgimentale, e chiedersi se esistono gli elementi per la costruzione di una diversa immagine della nostra storia identitaria. La rilettura critica del Risorgimento non può non approdare a una nuova immagine della nazione, evitando di opporre al negazionismo uno sterile nichilismo. L'identità nazionale si riscrive ogni volta che l'emergere di nuovi valori obbliga moralmente a fare i conti col proprio passato: se i nostri valori emergenti sono l'accettazione delle diversità, il principio dell'accoglienza, la trasparenza, la democrazia, la tolleranza, la solidarietà, ha forse poco senso accettare e legittimare (quando non si riesce più a nasconderle) quelle che a molti ormai sembrano le "turpitudini" del passato, invece di fare i conti con esse, e, per esempio, come sta facendo in molti casi la Chiesa, vergognarsene e chiedere scusa a chi le ha subite. Non facendolo, si perpetuano forse fino a un punto critico lacerazioni storiche e si alimenta un vittimismo e un rivendicazionismo da esclusi, che nuoce alla coscienza e alla coesione nazionale.

Non sembra condivisibile la tesi secondo cui una politica nazionale troppo disposta verso gli immigrati e ideologicamente multiculturalmente incoraggi inevitabilmente gli atteggiamenti di chiusura delle spinte autonomiste. Sarebbe, questo, un aspetto di una tesi più generale, secondo cui la

paura dello straniero, sia quella che accompagna i fenomeni immigratori, sia quella che segna la compresenza delle etnie viciniori nelle aggregazioni multietniche, tenda a trasformare le società aperte in società chiuse. Questo – nessuno lo ignora – in parte (in alcune parti) è già accaduto, e potrebbe ancora accadere, anche se non necessariamente. Se ancora si pensa che lo straniero lo mandano gli dei o il diavolo, basta stare dalla parte degli dei. Se è sbagliato (o poco coraggioso) valutare un fenomeno a partire dalla sua deriva, è comunque ragionevole pensare che, laddove non fosse ispirata da sani principi democratici e da un solidarismo senza confini, la spinta autonomista e la difesa del territorio potrebbero trasformarsi in localismo centralista capace di arrivare ad escludere gli estranei e costringere le minoranze all'assimilazione o alla marginalizzazione.

Globalizzazione, cittadinanza, federalismo

Il problema italiano si colloca in un quadro di problemi che attraversano l'intero pianeta, coinvolgendo in modo particolare l'Occidente: la globalizzazione delle economie, di pari passo con l'omogeneizzazione culturale, ha prodotto l'indebolimento degli Stati nazionali e, associata alla fuga dalla politica maturata negli ultimi decenni, ha segnato il passaggio a una tarda modernità o post-modernità caratterizzata da sradicamento, dissoluzione di appartenenze, crisi identitarie, perdite di senso. Al tempo stesso, questa situazione ha determinato, come reazione compensatrice o necessario complemento o negazione radicale, fenomeni di "indigenizzazione" del mondo, di riscoperta delle identità etniche, di ritrovamento del modo comunitario di organizzare l'esistenza secondo solidarietà, affinità ed empatia.

A un livello superficiale la reazione all'omogeneizzazione si è tradotta nella folklorizzazione dei costumi e degli usi, alla fine fagocitati, anch'essi, dal mercato planetario. Ma anche le mode etniche sono il segno, sia pure spesso superficiale, di un mutamento più profondo: la riscoperta della comunità, che ha rimesso in discussione le forme tradizionali della politica, l'organizzazione dello Stato e dell'economia, generando il bisogno di una ristrutturazione della società a misura dei bisogni reali della comunità stessa. Fenomeni come la paventata "fine delle nazioni", il rafforzamento delle domande delle periferie (alle quali può essere assimilata per certi versi la condizione di alcune regioni), quando le loro rappresentanze si mostrano capaci di rimettere in discussione i processi di distribuzione delle risorse, i nuovi termini del rapporto tra domande territoriali e identità etniche, la corrosione delle frontiere dello Stato-nazione alla quale collaborano i flussi di un'informazione ormai senza frontiere sono soltanto alcuni degli effetti più significativi della globalizzazione sulle culture locali.

Ci siamo chiesti allora se la "fine della politica", la fuga dai partiti, dall'azione collettiva, dal progetto, e, complementariamente, la "liberazione" dell'individuo, che sembra ora godere di una libertà svincolata da radici, fini, relazioni, abbiano giocato un loro ruolo in questa dissoluzione dei valori unitari, e se la nuova libertà abbia veramente contribuito a fare dell'individuo un cittadino del mondo, svincolato dalle appartenenze nazionali, o se abbia finito paradossalmente per rafforzare, fino all'esasperazione, le ragioni in parte valide dei particolarismi etnici e geografici, promuovendo un tribalismo che, pur nella legittima aspirazione a forme di vita comunitarie, di rapporti primari e di comunicazione empatica, di fatto potrebbe avere incoraggiato le

chiusure campanilistiche e generato indifferenza per le grandi aggregazioni nazionali. La crisi italiana è stata letta pertanto in questo convegno come un fenomeno particolare di una tendenza diffusa nel mondo globalizzato, e sotto questo aspetto sono risultate comparativamente preziose le analisi che concernono o situazioni di tensione in qualche modo analoghe a quelle italiane, in particolare afferenti all'area messicana e spagnola.

La trasformazione crescente delle nazioni da monoculturali a multiculturali ha già comportato, in positivo, l'avvaloramento degli elementi soggettivi della nozione di identità culturale (la volontà di appartenenza) a discapito di quelli oggettivi (sangue, lingua, territorio, memoria) o, piuttosto, della loro assolutizzazione e reificazione. Gli egoismi scatenati dalla recente invasione di migranti africani e mediorientali però lasciano pensare che questo percorso non è scontato e lineare. Il passo successivo potrebbe contemplare l'alternativa di confinare nella sfera del privato e del personale la costruzione del proprio irriducibile mondo interiore, mentre le identità forti degli Stati centralizzati pretendevano che la vita autentica e profonda dell'individuo fosse la manifestazione di un aurorale modo di sentire e pensare collettivo, del genio del luogo, della stirpe, della razza. L'esito più auspicabile potrebbe essere quello di riscrivere la nozione di cittadinanza in funzione dell'uomo "totale", portatore di valori e bisogni, in sintonia col superamento del modello giacobino di Stato, che astrae la cittadinanza dalla realtà concreta della "persona".

Dobbiamo allora chiederci che cos'è oggi l'identità nazionale, e se la volontà di appartenenza, associata alla condivisione dei valori fondamentali della comunità, e i nuovi principi implicanti la libertà, la solidarietà, il riconoscimento reciproco, il rispetto della diversità possano essere oggi sufficienti a trasformare in una comunità di destino una aggregazione di gruppi, etnie, culture e persone diversi per religione, principi etici, regole comportamentali. E ancora, è naturale conseguenza chiedersi se veramente una democrazia funzioni soltanto in presenza di una cultura omogenea e se non possano essere "cittadini" coloro che non vogliono o non riescono a realizzare la loro integrazione su tutti i piani dell'esistenza, in modo da diventare in tutto simili a noi; e dove, allora, debba arrestarsi la difformità dei modi di sentire, pensare, e vivere, per evitare la disgregazione dell'identità collettiva. E se la democrazia e il federalismo abbiano queste risposte.

Il fatto stesso che non pochi dei diversi e a volte opposti autonomisti italiani abbiano accettato di partecipare insieme – per la prima volta nella loro storia – a un convegno, sia pure a un convegno con prevalenti finalità conoscitive, per confrontarsi con attenzione e interesse reciproci e dialogare con serenità e profitto, dimostra la maturità raggiunta dai movimenti autonomisti italiani. Lo dimostrano anche le conclusioni, in cui da tutte le parti si ribadisce in primo luogo la distanza da ogni forma di localismo particolaristico, il riconoscimento e l'assunzione di tutte le diversità regionali come elemento di ricchezza, la (prevalente) adesione a un federalismo autentico, coniugato con la democrazia partecipata e fondato sul principio di sussidiarietà: l'Italia delle autonomie è per l'incontro delle regioni, e guarda a unità ampie, fondate sul consenso, che approdino alla federazione europea, a condizione che sia l'Europa dei popoli.

È stata imputata alle tendenze autonomiste e federaliste una certa vaghezza di programmi e di costruzioni teoriche, e ciò vale soprattutto per il passato, quando, come sostiene Bobbio, il federalismo era sostenuto da pochi politici che vedevano troppo vicino e da una minoranza di intellettuali che guardavano troppo lontano. Oggi invece il federalismo non sembra mancare

all'appuntamento con la Storia, per via almeno di due elementi fondamentali, che stanno segnando i destini collettivi: il risveglio delle comunità, la rinascita della vita associativa e la riscoperta del territorio dopo decenni di incuria e di devastazioni prodotte da operazioni illegali e da uno sviluppo distorto da un lato, la crescente ed inarrestabile interdipendenza delle economie e delle politiche globali dall'altro: si va sempre più affermando la convinzione che il moltiplicarsi di identità collettive multipolari su scala planetaria sia oggettivamente favorevole alla soluzione federalista per via della sua molteplice articolazione di strutture politiche. È all'interno di strutture federali che gli Stati nazionali possono superare le loro crisi sempre più frequenti e preoccupanti. Se si dissolvesse l'Unione Europea, il declino dell'Occidente sarebbe inarrestabile. Ma dovrà trattarsi di un federalismo sentito e voluto dal basso, capace di costruire un'Europa finalmente diversa.

Il ruolo dell'antropologia

Le Giornate di studio hanno almeno dimostrato che le antropologie capaci di aperture interdisciplinari possono dare un contributo non trascurabile alla conoscenza dei localismi nell'era della globalizzazione. Secondo alcuni l'antropologia ha giocato un ruolo importante nella nascita e nell'affermarsi dei nazionalismi europei. Bisognerebbe però distinguere tra le acquisizioni della ricerca antropologica e l'uso che di essa si fa per scopi politici: sicuramente l'antropologia, a cominciare da Herder, ha fornito strumenti conoscitivi e pratiche intellettuali al cosiddetto risveglio delle nazioni, che è all'origine delle rivoluzioni liberalnazionali; inoltre, indagando e descrivendo le culture areali e regionali, ha testimoniato la diversità interna alle culture nazionali che si autorappresentavano come uniformi, offrendo elementi di riflessione e rafforzando, anche non deliberatamente, i regionalismi e gli autonomismi locali.

Se fosse poi più giusto – come crediamo – parlare di antropologie al plurale, piuttosto che immaginare un'unica tradizione di pensiero antropologico, possono anche emergere riflessioni e critiche di altra natura: per esempio, avvalorando l'importanza delle tradizioni e dell'etnicità, spesso sullo sfondo teorico di un relativismo culturale che assolutizzava l'incommensurabilità se non l'incomunicabilità delle culture, l'antropologia potrebbe aver alimentato involontariamente particolarismi comunitari intolleranti e xenofobi. Si tratta, comunque, quasi sempre, di stravolgimenti del pensiero antropologico, di cui le buone antropologie non sono responsabili. In fondo il relativismo culturale è uno strumento, di cui si possono fare altri usi, oltre quello di associarlo a una visione orientata verso il rispetto dell'alterità, l'empatia e il dialogo. Ma, all'interno della stessa cultura antropologica, al lato opposto al polo del relativismo culturale, le tendenze universaliste, con la pratica della comparazione interculturale, rappresentano forse il baluardo teorico più forte contro i nazionalismi intolleranti e ne minano alla base le concezioni, con la dimostrazione dell'universalità della mente umana e delle sue strutture di funzionamento comuni a tutte le culture, dell'inesistenza di culture allo stato puro, dell'infondatezza della teoria dei fondamenti biologici delle differenze razziali, dell'impossibilità di disegnare una graduatoria nella descrizione delle culture, della presenza di elementi soggettivi e mitologici nella rappresentazione che ogni popolo costruisce di sé e della propria cultura.

Vecchi Stati e nuove nazioni

DOMENICO SCAFOGLIO

Etnicità e risorse

Gli etnicismi erano entrati nei problemi delle società postmoderne con una energia insospettata, che è quasi universalmente riconosciuta come la forza dei sistemi delle credenze, delle tradizioni e, secondo i teorici della “rivincita di Dio”, delle religioni. Un correttivo alle letture rigidamente culturaliste del fenomeno è rappresentato da quanti nel concreto lavoro di analisi focalizzano quello che negli etnicismi appena emerge o interamente si nasconde, a cominciare dalla rivendicazione o difesa delle proprie risorse, individuando il peso che la loro disuguale distribuzione ha avuto ed ha nella nascita o nel rafforzamento dei *revival* etnici e delle odierne istanze autonomiste e separatiste. La consapevolezza del rapporto esistente tra dominanza etnica e controllo delle risorse (come forma privilegiata e strumento decisivo dell’esercizio del potere) comporta la giusta attenzione ai meccanismi che trasferiscono le domande economiche sulle rivendicazioni etniche. In linea generale la gente percepisce chiaramente che all’interno degli Stati i beni materiali sono diversamente distribuiti e che questa diversa distribuzione è a tutto vantaggio dei ceti dominanti e dei gruppi di potere più forti, ma la novità maggiore degli ultimi de-

cenni è costituita dalla cresciuta consapevolezza che negli Stati a struttura multietnica e in quelli che contengono minoranze etniche le élite risultano il più delle volte formate su base etnica e che perciò la disuguale distribuzione delle risorse favorisce alcune etnie a svantaggio delle altre. È sembrata questa, se non la ragione fondamentale, una delle ragioni importanti dell’esplosione degli etnicismi contemporanei. Questa lotta per le risorse materiali non sempre è facilmente riconoscibile, perché gli interessi economici si mascherano solitamente da valori e ideali, non tanto per un proposito di mistificazione, quanto perché le risorse simboliche, le ragioni ideali e i principi religiosi hanno una maggiore forza di suggestione e una più forte capacità di coinvolgimento. Questo fa sì che, tutte le volte che esplodono le rivendicazioni delle etnie svantaggiate o oppresse o delle minoranze etniche, vengano contrastate da reazioni che vengono rappresentate dalle élite come difesa della cultura e dell’identità nazionale, che sono i beni che appartengono a tutti e fondano la coesione di un popolo. Sembra difficile, come dimostrano i contributi dei relatori spagnoli, Pablo Palenzuela, Isidoro Moreno e Montserrat Clua, negare quanto abbiano contribuito a rafforzare le rivendicazioni autonomiste delle regioni iberiche la presa di coscienza della loro dipendenza economica da Madrid e

l'oppressione fiscale madrilenà, resa sempre più insopportabile dagli effetti della crisi economica¹; situazione che sollecita ad approfondire, *mutatis mutandis*, una analoga analisi a proposito del leghismo padano. Ma, guardando ad Est, senza la cifra degli interessi materiali riuscirebbe difficile comprendere la disgregazione di alcuni Stati, come quella che ha attraversato tragicamente la defunta Jugoslavia. Secondo Isidoro Moreno, dell'Università di Siviglia, nessuno Stato europeo ha raggiunto pienamente l'obiettivo di diventare uno Stato nazionale, ma questo fallimento è risultato maggiore in Spagna. La ragione principale risulta costituita dalla non corrispondenza tra i centri del potere politico e i centri del potere economico, dalla contrapposizione tra la borghesia centralista e le borghesie regionali, "etnonazionali", soprattutto catalana, andalusa e basca. Anche Montserrat Clua, dell'Università di Barcellona, ha spiegato come nella Catalogna, dopo un periodo di tranquillità, che sembrava un effetto della Costituzione del 1978, che le assicurava ampie autonomie, esplose la domanda indipendentista nel 2004, determinata non solo dall'arrivo degli immigrati, ma anche e soprattutto dalla crisi economica che, radicalizzando gli orientamenti politici, ha fatto emergere lo squilibrio esistente nel bilancio fiscale tra la Catalogna e la Spagna: proprio questa nuova presa d'atto dell'oppressione fiscale ha evidenziato i limiti reali dell'autonomia catalana e la sua dipendenza economica da Madrid, imprimendo una accelerazione alla domanda di indipendenza.

L'etnicità può avere un valore strumentale, può essere, come abbiamo visto, il ma-

schieramento di ragioni economiche, ma conserva, almeno in alcuni casi, soprattutto all'interno di culture religiose e tradizionali, una sua forza autonoma dalle ragioni dell'economia, misurabile negli effetti che essa produce. Può avere solide radici collettive, coincidere col modo di sentire di tutta una comunità, plasmato dal lascito culturale delle generazioni che l'hanno preceduta, pur essendo di solito in larga misura indotta, come costruzione identitaria delle élite, che travestono la loro visione del mondo in miti fondativi che si radicano nelle masse con una grande capacità di penetrazione e di mobilitazione: ritrovarsi nella comunità originaria e riproporre la sua purezza attiva le sfere più profonde della struttura psichica. Il mito è la dimensione forte dell'etnicità, perché il trasferimento della nascita della comunità nel tempo delle origini fonda la fedeltà al suo passato e trasforma una popolazione in una comunità di destino. Va da sé che la purezza etnica originaria non esiste, le culture sono frutto di mescolanze e di esperienze storiche che si accumulano e modellano sia la loro cultura d'origine che, entro certi limiti, la loro stessa biologia. Qui ci interessa la comprensione di quello che i miti e le credenze producono, indipendentemente dalla considerazione della loro maggiore o minore fondatezza. Se si evitano le facili demistificazioni e decostruzionismi, si può riconoscere l'importanza degli effetti, sociali e politici, che queste rappresentazioni immaginarie hanno prodotto e continuano a produrre nella storia dei popoli.

Sicuramente l'etnicità costituisce uno dei più complessi fenomeni di lunga durata, dal

¹ Le relazioni dei tre antropologi sono state tenute il 2 marzo 2012 nella seconda giornata di studio dedicata a *La dis-unità d'Italia e delle altre nazioni*.

momento che può inaspettatamente sortire effetti sociali e politici dirompenti anche a distanza di secoli. Ce lo insegnano il caso tragico della decomposizione della Jugoslavia e quello, più recente, del successo improvviso dell'ISIS: per secoli i popoli dei Balcani furono governati da imperi e regimi autoritari (ottomano, asburgico, comunista), che per secoli contennero o impedirono l'esplosione dei contrasti e dei conflitti tra serbi, bosniaci, croati, sloveni, montenegrini, albanesi; ma le tensioni etniche anziché scomparire rimasero ibernare per secoli e conservarono tutta la loro forza, che è esplosa in maniera distruttiva dopo il crollo del comunismo. Sotto questo aspetto l'analisi comparata dello stesso fenomeno in diversi paesi e in tempi diversi facilita la riconsiderazione critica delle tradizioni inventate e dei miti delle origini, ogni volta riscritti dalle nuove generazioni in forma di architetture rituali o revisionismi storiografici. Partendo da queste esperienze storiche, anche come sano correttivo al rischio di una lettura sbilanciata in senso economicistico, occorre forse prendere atto della crescita odierna del potenziale simbolico dell'etnicità, chiedendoci fino a che punto essa sia per sua natura o sia oggi diventata, a volte, la veste di un bisogno più profondo, quello del ritrovamento della comunità, nella crisi delle coordinate tradizionali, culturali e politiche, su cui si sono recentemente innestati, sia pure confusamente e a volte strumentalmente, la riscoperta del territorio, degli ecosistemi e delle economie locali, da difendere e proteggere dalle devastazioni prodotte dalla globalizzazione economica.

Culture nazionali e culture locali

Già prima degli effetti della globalizzazione è esistito il problema del rapporto tra cultura nazionale e culture locali: un problema di cui la globalizzazione ha amplificato i confini e la complessità, ma che esisteva almeno dagli anni della nascita degli Stati nazionali. Secondo gli antropologi iberici i tratti universali della cultura andalusa vengono decontestualizzati per essere presentati come elementi della cultura nazionale spagnola a dominanza castigliana, che sotto molti aspetti è per essi un'astrazione. Nella visione di Isidoro Moreno la politica nazionale spagnola ancora oggi non riconosce l'esistenza dell'Andalusia come popolo-nazione e nega l'esistenza di una specifica cultura andalusa: lo Stato spagnolo si appropria di una serie di tratti culturali e di personaggi andalusi di rango universale per presentarli, una volta sradicati e decontestualizzati, come esponenti di una supposta cultura spagnola generica, che in realtà "non esiste o esiste solo in maniera limitata, e alimentare in questa finzione il discorso 'nazionale' spagnolo", che ignora il carattere multiculturale e plurinazionale della Spagna².

Un problema analogo era stato posto in Italia sul piano letterario quasi mezzo secolo addietro, per esempio, da Dionisotti e Fasano³, ma non si è andati oltre la proposta di una lettura policentrica della tradizione letteraria, incapace peraltro di cogliere le connessioni e confrontarsi con quanto andava maturando su questo tema all'interno

² Oltre la relazione tenuta nella giornata di studio sopra ricordata, Isidoro Moreno ha dedicato a questo tema numerosi scritti, che citiamo nella Bibliografia in fondo a queste pagine.

³ C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967; P. Fasano, *Per una nuova angolazione della storiografia letteraria italiana. Il mito unitario e la prospettiva regionale*, in "Il Ponte", a. XXV. N. 11 (1969).

delle scienze sociali. La questione non potrà essere oggi ripresa, alla luce dell'esplosione dei nuovi autonomismi, se non attraverso una analisi di più ampio respiro, che tenga conto dei termini nuovi in cui si ripropone oggi il rapporto locale/globale e restituisca alle differenze locali il nuovo spessore che hanno acquisito nel mondo contemporaneo.

Gli antropologi spagnoli, prendendo posizione a favore degli autonomismi, hanno il merito di costituire una saldatura coraggiosa tra la ricerca scientifica e alcune emergenze forti e drammatiche della vita politica e sociale, che rimane estranea alla maggior parte delle esperienze e dei movimenti autonomisti più recenti. In Italia la Lega Nord ha praticato per parecchi anni una forma moderata quanto chiasosa di razzismo per sostenere la sua battaglia per l'autonomia, che avrebbe potuto invece coinvolgere gli altri autonomismi italiani, con alcuni dei quali è peraltro sprofondata in una rancorosa polemica, che reitera la banalità degli stereotipi tradizionali sulla differenza tra il Nord e il Sud della penisola.

È difficile stabilire quanto questo atteggiamento della Lega Nord abbia distolto e scoraggiato gli intellettuali (e gli antropologi) italiani dalla assunzione degli autono-

mismi come oggetto di studio, in sintonia con una tradizione intellettuale e politica di grande prestigio. Il quasi silenzio degli antropologi su questo problema rimane fino a questo momento inspiegabile, dal momento che solo in pochi scritti essi si sono preoccupati di combattere il secessionismo velleitario dei leghisti piuttosto che approfondire il senso delle spinte autonomiste contemporanee. Se i pochi studi italiani sulla Lega Nord hanno guadagnato rispetto al fenomeno leghista una distanza eccessiva, mutuando dalla cultura politica dei partiti un atteggiamento di critica "dall'esterno" (di fatto estraneo all'esperienza antropologica), gli antropologi iberici trattano l'autonomismo andaluso e catalano in maniera radicalmente opposta, quella della condivisione al limite dell'identificazione. Questa scelta di campo ha almeno dischiuso all'antropologia spagnola la possibilità di una comprensione olistica e non ideologica dell'oggetto di studio, con l'approfondimento delle radici storiche dell'autonomismo, delle connessioni dei problemi dello sviluppo e del mercato del lavoro con i problemi identitari, della deformazione ispanocentrica che la cultura nazionale spagnola ha operato sulle culture regionali⁴.

⁴ L'elemento comune alle analisi degli antropologi spagnoli è la loro focalizzazione sul momento critico del passaggio dall'autonomia alla domanda di indipendenza. Con la Costituzione del 1978 nasce in Spagna l'"Estado de las Autonomias". Secondo Pablo Palenzuela in questo periodo fino ad oggi l'antropologia spagnola ha studiato i marcatori di identità, che dimostrano l'esistenza nel territorio spagnolo di diverse nazioni culturali e rivendica i diritti storici all'autogoverno, riconosciuti nella Costituzione Repubblicana del 1932 a quei territori che la stessa Costituzione spagnola oggi in vigore denomina "nazionalità storiche". In questo modo l'antropologia spagnola, cui non è estranea una significativa influenza gramsciana, dà un contributo, come disciplina applicata, al "riconoscimento della realtà plurinazionale dello Stato spagnolo". Questo orientamento rappresenta una rottura epistemologica rispetto al "colonialismo antropologico" di cui parla Moreno, a proposito dei folkloristi spagnoli e dei viaggiatori stranieri, che avevano rappresentato la realtà regionale come una "alterità lontana ed esotica". Da parte sua Isidoro Moreno, in contrasto con la storiografia ufficiale, che fa nascere la Spagna nel secolo XV, grazie all'"unità nazionale" realizzata dai re cattolici, data la prima costruzione dello Stato unitario in Spagna sul finire del secolo

Dai nazional-liberalismi agli etnonazionalismi

L'ultimo periodo della nostra storia, coincidente presso a poco con l'ultimo ventennio, si è aperto con l'esplosione dei nuovi nazionalismi e paradossalmente si va progressivamente chiudendo con gli ultimi sviluppi di un fenomeno per molti versi apparentemente opposto, ossia l'indebolimento degli Stati nazionali. Mentre le etnie sono sempre esistite, gli Stati-nazione sono nati negli ultimi due secoli, in cui i movimenti nazionalisti hanno lottato per dare uno Stato a popoli-nazione che esistevano da tempo. Questa integrazione è avvenuta attraverso le lotte per l'unificazione nazionale, la liberazione dalla dominazione straniera, dagli

imperi multi-etnici e dai regimi autoritari, che ha aperto la strada allo sviluppo industriale e ai processi di modernizzazione. Essendo questi movimenti quasi sempre liberali, aperti allo sviluppo della democrazia, il nazionalismo ha vissuto una fase liberatoria, mentre nei paesi a sviluppo industriale ritardato (Italia, Germania, Giappone), l'aspetto economico risultò dominante e in questi casi lo Stato ha esercitato il suo controllo sull'economia nazionale e ha condizionato in senso autoritario il funzionamento delle istituzioni democratiche.

Anche le nazioni di recente fondazione sono nate dall'esplosione di movimenti che hanno preso la forma dei nazionalismi per lo più a base etnica. La dissoluzione dell'U-

XVIII, con la instaurazione della monarchia borbonica. È da allora che si afferma il proposito della costruzione dell'identità nazionale spagnola, a dominanza castigliana, utilizzando i meccanismi di coazione e di persuasione di cui dispone il potere politico per negare le altre identità, quelle della Catalogna, dei Paesi Baschi, dell'Andalusia, della Galizia, delle Canarie. Questa politica si è rafforzata negli ultimi 150 anni, assumendo un carattere etnocida durante la dittatura franchista. La più recente esplosione delle domande autonomiste e indipendentiste in Spagna è un prodotto, oltre che della presa di coscienza dello sfruttamento economico delle regioni iberiche da parte dello Stato spagnolo a dominanza catalana, della vitalità e forza delle culture non castigliane, che hanno trovato il modo di esprimersi anche nei momenti di dura repressione, mentre il rifiuto del nazionalismo spagnolo di accedere a soluzioni federali o confederali ha di fatto rafforzato le spinte centrifughe. La storia della Spagna è stata così segnata dalla tensione permanente tra il centralismo del nazionalismo madrilenno, sia nella versione integrista, conservatrice e ultracattolica, sia nella versione giacobina, e le identità culturali e politiche dei diversi popoli della Spagna, che si sono espresse in misura maggiore o minore in forma di nazionalismi periferici o etnonazionalismi. L'attuale "Stato delle Autonomie", nato dalla Costituzione del 1978, è stato un tentativo, ora esaurito, di disincentivare i principali focolai di nazionalismo non spagnolista attraverso un decentramento amministrativo e la concessione di un livello significativo di autogoverno ai popoli riconosciuti come "nazionalità storiche", la Catalogna, i Paesi baschi e la Galizia, ma anche concedendo quasi la medesima autonomia a regioni e addirittura a province prive di identità politica e in qualche caso anche culturale. La situazione catalana è illustrata da Montserrat Clua nella relazione pubblicata in questa rivista, che colloca la Catalogna all'interno della categoria delle "nazioni senza Stato" presenti ancora oggi su scala planetaria, per avere conservato la sua identità e la sua fisionomia storica anche dopo la guerra civile spagnola e la dittatura franchista. Fino al 2004 la Catalogna sembrava soddisfatta dell'autonomia che le garantiva la Costituzione del 1978, nel quadro di appartenenza allo Stato spagnolo, in cui trovava sufficientemente assicurato un livello elevato di autonomia legislativa e ampie libertà e diritti in settori importanti quali l'educazione, la giustizia, la sanità. Nel 2004 i catalani cominciano a porre il problema della sovranità e a parlare di indipendenza politica, supportati da un ampio favore popolare certificato dai sondaggi. Montserrat Clua individua le ragioni di questa svolta, oltre che nell'arrivo degli immigrati e nella crisi economica, nei cambiamenti prodotti nella coscienza politica dal passaggio dal governo socialista di Zapatero al governo conservatore, che ha fatto maturare una diversa rappresentazione della nazione spagnola. Sull'autonomismo andaluso si possono vedere ancora i saggi indicati in nella Bibliografia di G. Cano Garcia et alii, I. Navarro Moreno, J. Prat et alii, R. Josep Llobera.

nione Sovietica ha segnato l'inizio di un fenomeno che si è esteso alle altre parti del mondo, in particolare all'Europa orientale e all'Asia centrale: la nascita di spinte disgregatrici, che hanno portato alla formazione di un numero consistente di nuovi stati (serbi, sloveni, ucraini, tartari ecc.), e che probabilmente daranno vita ad altri Stati indipendenti (Andalusia, Catalogna, Paesi Baschi, ecc.) e a nuovi nazionalismi periferici. Anche se queste nuove formazioni reiterano in parte i modi dei vecchi nazionalismi, sotto molti aspetti costituiscono un fatto nuovo: hanno una base etnica assai più forte dei nazionalismi ottocenteschi e si fondano o presumono di fondarsi su una conclamata rinascenza etnica (dove la denominazione di "etno-nazionalismi"). I vecchi nazionalismi erano funzionali alla costruzione di Stati-nazione a debole o immaginaria base etnica (Italia, Germania, Grecia ecc.), che di fatto era una costruzione dei gruppi dirigenti e degli intellettuali; gli etnonazionalismi odierni aspirano invece alla loro disgregazione per dar vita a nuovi Stati a base etnica più reale, più ampiamente condivisa, alimentandosi ora di valori democratici, ora di populismo radicale, ora di fondamentalismo religioso. L'elemento comune sembra essere il fondamento etnico, con la differenza che il vecchio nazionalismo costruiva identità etniche astratte, per lo più letterarie (Italia, Spagna, Germania, Jugoslavia ecc.) al servizio dell'espansione e dell'egemonia di uno Stato regionale (Piemonte, Castiglia, Prussia, Serbia) sugli altri stati regionali (il

Lombardo-veneto, il Regno delle Due Sicilie, la Catalogna, i Paesi Baschi, la Slovenia, la Croazia, gli Stati tedeschi), o della potenza e del dominio delle loro élites a spese delle altre regioni o delle comunità indigene o di minoranze periferiche e deboli (paesi dell'America latina).

I nuovi nazionalismi costruiscono o aspirano a costruire Stati regionali di maggiore compattezza culturale e a liberare le regioni dallo sfruttamento economico e dal dominio culturale attraverso la conquista dell'indipendenza. Quelli che invece conferiscono ancora una certa importanza alla coesione nazionale nello scenario della società globalizzata, in cui chi è più piccolo sembra condannato all'irrelevanza, per lo più limitano le loro pretese alla rivendicazione di una autonomia sostanziale all'interno di una riproposta aggiornata della tradizione federalista. Precedentemente, dal secondo dopoguerra in poi, avevamo assistito a conflitti tra sistemi politici e ideologici (nazifascismo, comunismo ecc.); ora ritornano i conflitti tra nazioni. Le nuove nazioni minacciano l'integrità degli Stati da cui nascono (si parlò inizialmente di "vendetta delle nazioni"⁵. Non a caso i Russi indicano questo nazionalismo aggressivo come "nuova minaccia globale"⁶, per legittimare la repressione che aspira a stroncarlo.

Come abbiamo anticipato, sulla nascita dei nazionalismi recenti converge una ogni volta mutevole molteplicità di cause. Comune sembra il "rifiuto di essere trattati come cittadini di seconda classe"⁷: una domanda di

⁵ A. Minc, *La vendetta delle nazioni. La rinascita dei nazionalismi*, Milano, Sperling & Kupfer Editori, 1993 (or. 1990), p. 40.

⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁷ *Idem*, p. 30.

uguaglianza e di riconoscimento che, dopo avere vanamente abitato le dimore dei partiti politici e le organizzazioni di classe, oggi si trasferisce alle rivendicazioni etniche per la semplice ragione che la gente ha acquistato la consapevolezza che su base etnica sono distribuite le risorse e i privilegi. Di solito il risveglio delle tensioni interetniche rimaste a lungo ibernata ha agevolato la saldatura tra la domanda di riconoscimento di diritti e le rivendicazioni etniche e ne è stato a sua volta incoraggiato. Per gran parte del secolo XX si pensava che la lotta di classe potesse eliminare le disuguaglianze e le forme di dominio indipendentemente dalle differenze etniche, ma il fallimento dei movimenti rivoluzionari ha consentito il trasferimento delle istanze di giustizia sulle stesse rivendicazioni etniche, previa la rinuncia dell'egalitarismo classista a vantaggio di un interclassismo solidarista, che trasforma la lotta di classe in lotta di popoli, di etnie e di religioni.

Le concause e le modalità del fenomeno sono ogni volta di diversa importanza. L'indebolimento degli Stati nazionali sul piano planetario, soprattutto nelle decisioni economiche e la perdita del loro controllo sulla società, oltre ad alimentare le spinte disgregatrici e i nuovi nazionalismi, è parso fortemente connesso con la crisi delle rappresentanze, per il discredito che ha travolto le élite al potere e l'intera classe politica. Falliti gli Stati, rimangono le comunità. Il ritrovamento della comunità ha anch'esso una non facilmente decifrabile complessità, di cui il risveglio etnico, con le sue domande di riconoscimento e di riscatto, ma anche con le sue pericolose derive fondamentaliste, costituisce un elemento decisivo.

Ci si deve chiedere, per esempio, se gli etnonazionalismi nelle versioni autonomi-

sta, separatista, indipendentista, fondamentalista, liberale, possano essere il riflesso di una arcaica paura dello straniero, attualizzata dalle immigrazioni degli ultimi decenni e percepita come una minaccia ai posti di lavoro e alla propria sicurezza, e fino a che punto questa paura diffusa venga enfatizzata e utilizzata strumentalmente per ragioni politiche. In Italia l'atteggiamento della Lega Nord non risulta estraneo a tentazioni o derive razziste e xenofobe. Per quanto concerne la Spagna, come abbiamo visto, Clua Monteserrat individua tra le ragioni fondamentali della svolta indipendentista del 2004 l'arrivo, in un breve lasso di tempo, di un numero eccessivo di immigrati, che alla gente comune è sembrato una minaccia alle risorse materiali della regione, alla propria cultura e al proprio stile di vita.

Intanto una riflessione su questa antropologia spagnola potrebbe fornire elementi per dimostrare concretamente che non è sempre inevitabile che gli etnicismi e le domande di autonomia e di indipendenza, come rivendicazione della propria identità culturale, immaginaria o "oggettiva", si associno alle chiusure particolaristiche, all'etnocentrismo e all'intolleranza razzista, se assunti da movimenti progressisti, tradizionalmente democratici, liberali o libertari. Sono scelte di questo tipo che consentono ai movimenti etnici di fare un balzo in avanti, trasformando la difesa delle proprie tradizioni e la rivendicazione delle risorse in una difesa consapevole e moderna del territorio, minacciato dalle devastazioni di uno sviluppo senza regole. Ma è anche vero che nella cultura progressista, tradizionalmente laica, cosmopolita, tollerante e al tempo stesso politicamente centralista l'orgoglio etnico viene assorbito dalla preoccupazione

prioritaria di salvare l'ambiente, difendere la democrazia, proteggere l'ecosistema su scala planetaria: preoccupazioni che sostanzialmente collocano in posizione subalterna comunitarismi e indigenismi, mentre separatismi, localismi e nazionalismi esasperati finiscono per alimentare invece i movimenti di destra, che non solo strumentalmente si mostrano capaci di conciliare separatismo e unitarismo, ribellismo e autoritarismo. È quanto sta accadendo non solo in Italia, ma su scala planetaria, in Francia, in Inghilterra, in Ucraina, ecc.

Certamente, i movimenti etnici sono anche specchio della complessità della situazione prodotta dalla globalizzazione. I processi di alienazione generati dalla internazionalizzazione della merce, delle forme di vita e delle idee (denazionalizzazione, sradicamento, crisi identitarie, individualismo, solitudine) possono avere alimentato il ritrovamento delle realtà piccole e familiari, in cui ricostruire solidarietà, empatie e forme collettive di gestione e controllo. Al tempo stesso questi "ritorni al campanile" hanno potuto creare un terreno favorevole ai particolarismi fondamentalisti, creando l'atmosfera nella quale matura l'ostilità non solo nei confronti dell'estraneo che sembra minacciare il proprio piccolo mondo tranquillo, ma anche verso i poteri centrali tendenzialmente cosmopoliti, accusati di essere troppo tolleranti.

Stati, nuova sovranità, diritti umani

Il Convegno ha anche avviato la discussione sulla forma dello Stato, che i movimenti autonomisti e indipendentisti non sempre sviluppano con la necessaria chiarezza. Sotto questo aspetto i fenomeni odierni rappresentano a volte un arretramento rispetto alle più interessanti tradizioni di pensiero federaliste e autonomiste otto-novecentesche, che associavano la domanda di decentramento all'idea dell'autogoverno dei comuni e alla democrazia diretta. L'attualità di quella lezione (mi riferisco in particolare al pensiero politico di Proudhon e all'uso che di esso ha fatto la tradizione autonomista italiana e francese, dal federalismo personalista degli anni trenta al personalismo cristiano di Olivetti), dovrebbe aiutare gli autonomisti odierni a liberarsi di una impostazione statocentrica, che è l'esatto contrario della tradizione autonomista. Il problema dello Stato rimane cruciale: non c'è un mutamento reale se dalla disgregazione di uno Stato-nazione nascono Stati-nazione minori che rischiano di ripetere le caratteristiche del precedente. Occorre invece partire dalla democrazia diretta, da realizzare nelle piccole realtà e da estendere nella forma del principio di sussidiarietà a tutta l'organizzazione dello Stato e del potere, riscrivendo la concezione della cittadinanza in funzione della persona e della concretezza dei suoi bisogni⁸.

⁸ È nota l'esigenza di superare la concezione tradizionale dello Stato presente in altre proposte, rimaste estranee alle tematiche delle nostre Giornate, che può essere utile evocare. Esse vanno nella direzione di due modelli diversi: partono dalla constatazione della crisi dello Stato nazionale, per approdare alla prospettiva di un governo mondiale, oppure privilegiano la considerazione dell'interdipendenza globale di tutti gli Stati e favoriscono la nascita del "diritto internazionale dei diritti umani". Entrambi i modelli conferiscono una importanza eccessiva all'idea dell'indebolimento degli stati tradizionali e non sembrano fornire risposte capaci di abbracciare la complessità della crisi contemporanea, in cui si accampano domande identitarie, conflitti di culture e problemi di giustizia distributiva. Per un altro verso il nuovo contesto internazionale, che ha visto la fine della guerra fredda, la disgregazione dell'im-

La globalizzazione determina la fine della sovranità delle nazioni-Stato, che hanno avuto origine con l'indipendenza degli Stati Uniti nel 1783 e con la Rivoluzione francese nel 1789 e sono stati sostituiti da un nuovo modello politico, da un nuovo ordine mondiale retto da corporazioni private o da istituzioni transnazionali o internazionali. Questa analisi, ormai ampiamente condivisa, è anche il nodo centrale del saggio di Gilberto Lopez Rivas, etnomarxista, docente di Antropologia all'Istituto di Antropologia e Storia del Messico. Lopez Rivas condivide però solo in parte la tesi della dissoluzione dello Stato-nazione, implicante la perdita del controllo delle risorse naturali del territorio, delle materie prime, dell'energia, della salute, della politica economica e finanziaria, a favore di un potere privato globale che ha trasformato i politici in gestori al servizio delle grandi corporazioni: se è morto lo Stato Benefattore, con i suoi obblighi sociali (salute, educazione, sicurezza pubblica, pensioni, casa, servizi, etc.), è ancora vivo uno Stato che, mentre smantella alcuni dei suoi apparati, ne rafforza altri, quelli che svolgono una funzione repressiva e di controllo sociale, e

in modo particolare gli apparati mediatici, funzionali alla creazione di consenso, le forze armate, la polizia, i servizi di intelligence, locali e globali. In questo modo, da una parte il capitalismo si sviluppa in un orizzonte globale; dall'altra gli Stati nazionali, sotto il suo dominio e al suo servizio, controllano localmente i conflitti. È la novità del sistema capitalistico nell'era della globalizzazione: una universalità che passa attraverso differenze, che esso stesso produce e rafforza, e che assumono una funzione di complementarità alla sua espansione planetaria; il capitalismo sorpassa tutti i confini, ma al tempo stesso ha bisogno di limiti che segmentano economicamente e politicamente il mondo.

Il ruolo dei popoli indigeni nella formazione della nazione e la sua relazione con lo Stato è diventato un tema privilegiato dell'antropologia messicana a partire dagli anni della sollevazione dei Maya zapatisti nel Chiapas. Gli studi antropologici hanno dato un contributo importante alla conoscenza dei modi di esclusione dei Maya dallo Stato, rivelando la profondità delle disegualianze sociali, la rivendicazione dei diritti indigeni, le autonomie, gli impatti del multiculturali-

pero russo, l'indebolimento della sovranità nazionale e il superamento dei blocchi e schieramenti tradizionali sembrano favorire il ruolo delle organizzazioni universalistiche e in primo luogo dell'ONU. Ma intanto si è andata formando una sorta di "società civile nazionale transnazionale", che comprende associazioni non governative, operatori culturali, docenti delle scuole e delle Università, imprenditori ecc. che possono essere chiamati a intervenire su questioni quali la pace e le persecuzioni politiche, e promuovere la solidarietà. Proprio la solidarietà deve fungere da limite e correttivo alla nozione tradizionale di sovranità degli Stati, intimamente connessa con la formazione degli Stati-nazione, ormai messa in discussione, per via dell'interdipendenza globale di tutti gli Stati. La sovranità si deve conciliare col principio di solidarietà, che si fonda sull'affermazione dei valori universali. In questo quadro "si è affermato un vero e proprio corpus di diritto internazionale dei diritti umani e non bisogna fare altro che trovare gli strumenti efficaci per applicarlo". Esso deriva dalla Carta delle Nazioni Unite e delle altre convenzioni sui diritti umani e gode di un riconoscimento giuridico vasto, ma non totale. Parte "non dal principio di sovranità degli Stati, ma dal principio di sovranità originaria, pro quota, delle singole persone umane, assunte tutte uguali, tutte titolari di diritti umani che preesistono alla legge scritta". Le norme istituzionali sui diritti umani vanno fondando perciò un transnazionalismo attivo e organizzato, diverso dal transnazionalismo delle imprese multinazionali e delle organizzazioni finanziarie dominanti (G. Picco-G. Delli Zotti (a cura), *International Solidarity and National Sovereignty*, Gorizia, ISIG, 1995, pp. 119 e 116-118).

simo e gli effetti delle politiche neoliberali nei territori indigeni. La relazione conflittuale degli indigeni messicani con lo Stato è illustrata in tutta la sua ampiezza da Alicia Castellanos, docente di Antropologia all'Università Autonoma Metropolitana di Città del Messico. La sua tesi di fondo è che la condizione subalterna che questi popoli occupano nella nazione è segnata dalle logiche e dalle relazioni con l'Altro che impongono le classi dominanti nelle forme dell'universalismo e del differenzialismo, dalle teorie e ideologie razziste, liberali, nazionaliste, neoliberali dello sviluppo, che orientano le politiche dello Stato per "fare nazione e legittimare il suo potere: le stesse che, a loro volta, rispondono prevalentemente alle richieste del capitale per la sua espansione e riproduzione". La crisi, che minacciava la stessa esistenza di queste popolazioni, ha segnato il momento della sua ribellione e della difesa delle sue autonomie.

Riferimenti bibliografici

- AA. VV., *Antropología e indigenismos: reflexiones desde Brasil*, in "Desacatos", mayo-Agosto 2010, n. 33.
- P. Ansard, *La sociologia di Proudhon*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1972 (1967).
- B.R. Barber, *Guerra santa contro il mondo*, tr. it., Milano, Pratiche Editrice, 1998.
- I.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- G. Biffi, *Risorgimento, Stato laico e identità nazionale*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- N.G. Canclini, *Culture ibride. Strategia per entrare e uscire dalla modernità*, tr. it., Milano, Guerini, 1998 8OR. 1989).
- G. Cano Garcia et alii, *La identidad del pueblo andaluz*, Siviglia, Defensor del pueblo andaluz, 2001.
- J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 2000 (or. 1994).
- P. Chiozzi (a cura), *Etnicità e potere*, Padova, Cluep Editore, 1986.
- M. Dousse, *Dieu en guerre. La violence au coeur des tres monothéismes*, Parigi, Albin Miche, 2002.
- M. Edelman, *Gli usi simbolici della politica*, tr. it., Napoli, Guida, 1987.
- N. Ferguson, *Occidente. Ascesa e crisi di una civiltà*, tr. it., Milano, Mondadori, 2012 (or. 2011).
- R. Galissot-M. Kilani-A. Rivera, *L'imbroglione etnico*, Bari, Dedalo, 2001.
- E. Galli della Loggia, *La crisi dell'idea di nazione*, in "Nuova Antologia", a. 128, f. 2188 (1993, pp. 130-42).
- E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1987 (1983).
- E. Gellner, *Antropologia e politica*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1999 (1995).
- M. Graziano, *Guerra santa e santa alleanza*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- M. Graziano, *Italia senza nazione? Geopolitica di una identità difficile*, Roma, Donzelli, 2007.
- G. Grillo, *Nation and State in Europe: Anthropologica Perspectives*, London, 1981.
- M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia a nazionalismo*, tr. it., Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2003 (1997).
- S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it., Milano, Garzanti, 1997 (or. 1996).
- G. Kepel, *La rivincita di Dio*, tr. it., Milano, Rizzoli, 1991 (or. 1991).
- D. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, tr. it., Bari, Laterza, 1988 (1987).
- E. Krotz, *La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad*, in G.L. Ribeiro - A.E. Escobar (ed.), *Antropologías del mundo*, tr. sp., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009 (or. 2009).
- C. Lévi-Trauss, *L'identità*, tr. it., Palermo, Sellerio, 1990 (1977).

- G. Li Causi, *Uomo e potere. Una introduzione all'antropologia politica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993
- R. J. Llobera, *The Myth of Primitive Spain*, in "Anthropology Today", 1989, 5, (5),
- C. Magris, *Nazionalismi e micronazionalismi*, in "Nuova Antologia", a. 128, f. 21-88 (1993). pp. 143-154.
- L. Meldolesi (a cura di), *Federalismo e altre contraffazioni*, Napoli, Guida, 2011.
- N. Merker, *Il sangue e la terra. Due secoli sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti, 2001.
- A. Minc, *La vendetta delle nazioni. La rinascita dei nazionalismi*, Milano, Sperling & Kupfer Editori, 1993 (1990).
- I. Moreno Navarro, *La identidad andaluza en el marco del estado español*, in G. Cano García et alii 2001.
- I. Moreno Navarro, *Cultura del trabajo y ideología: el movimiento campesino anarquista andaluz*, in E. Sevilla Guzmán-M. Gonzales de Molina, *Ecología, campesinado e historia*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1993.
- A. Musi – L.M. Migliorini (a cura di), *L'Europa e l'Altra Europa*, Napoli, Guida, 2011.
- S. Narotzky, *La producción de conocimiento y de hegemonía. Teoría antropológica, y luchas políticas de España*, in *Antropologías del mundo*, tr. sp., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009 (or. 2009).
- E.J. Obsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, tr. it., Torino, Einaudi, 1991 (1980).
- G. Picco – G. Delli Zotti (a cura), *International Solidarity and National Sovereignty*, Gorizia, ISIG, 1995.
- D. Ribeiro, *Il dilemma dell'America lattina*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1976 (or. 1971).
- G. Sartori, *Pluralismo multiculturalismo e estranei*, Milano, Rizzoli, 2007.
- S. Sassen, *Globalizzati e scontenti*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 2002 (or. 1998).
- A.D. Smith, *Il revival etnico*, tr. It., Bologna, Il Mulino, 1984 (1981).
- R. Stavenhagen, *Conflictos étnicos y estado Nacional*, Siglo Ventuno Ed., 2000 (or. 1996).
- f. Toso, *Frammenti d'Europa*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996.
- A. Turaine, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, tr. it., Milano, il Saggiatore, 1998 (1997).

Italia. Una penisola in frantumi?

SIMONA PIERA DE LUNA

Una nazione non può definirsi tale se non realizza al suo interno una relativa omogeneità culturale, capace di garantire certezza di diritti, opportunità per tutti e rispetto delle differenze all'interno di un sistema dei valori comuni e l'avvaloramento di esse che produce ricchezza materiale e spirituale. Uno Stato viene meno alle sue funzioni e mette a repentaglio la sua stessa esistenza quando non riesce ad evitare che le differenze diventino radicali e producano indifferenza ai valori condivisi, estraneità e ostilità. Le attuali spinte disgregatrici degli Stati nazionali trovano in alcuni casi, come quello italiano, la loro genesi storica nel modo stesso in cui la loro unificazione è stata realizzata. Se in Italia, nel confronto, per esempio, con la Germania, appare relativamente maggiore la forza delle identità e dei particolarismi locali, certificata dal fenomeno del leghismo e dal rivendicazionismo del Meridione, le tensioni tra nazioni e Stato non sono del tutto estranee alla Germania, almeno nel senso che i tedeschi amano sentirsi un popolo, assai più che uno Stato¹. Germania e Italia hanno in comune il fatto di essere pervenuti in ritardo

all'unificazione nazionale e di essere stati, insieme al Giappone, paesi a sviluppo industriale ritardato. In questi casi notoriamente la forza dello Stato dipenderà dal maggiore controllo che esercita sulla vita economica e sui limiti che pone alle istituzioni liberali, ma, almeno in Germania e in Italia, la letteratura e il teatro hanno fatto la loro parte – questo il nodo centrale della tesi di Helga Finter, docente all'Università di Gisen – nella costruzione dell'identità spirituale dei due popoli: Dante, Petrarca e Boccaccio da una parte, Lessing, Schiller e Goethe dall'altra, nella letteratura, sono le figure emblematiche che, assunte come modelli anche linguistici, hanno contribuito a creare il “legame sociale unificatore” che fonda la coscienza nazionale. Allo stesso scopo hanno collaborato in maniera importante il teatro e l'opera, Verdi in Italia e Wagner in Germania. La studiosa approfondisce in particolare la funzione importante svolta dal melodramma in Germania, di cui lo stesso Wagner teorizzò la funzione sociale, e “in Italia il melodramma sembra avere avuto la stessa importanza”². Ma non solo l'alta cultura ha collaborato agli sforzi per la formazione della coscienza naziona-

¹ A. Minc, *La vendetta delle nazioni*, Milano, Sperling & Kupfer, 1993 (or. 1990), p. 250.

² O. Finter, relazione tenuta il 2 marzo 2012 nella seconda giornata di studio su *La dis-unità d'Italia e delle Altre nazioni*.

le e del sentimento patriottico. Tutta la ritualità civile e il sistema festivo del periodo postunitario e di quello successivo hanno svolto un ruolo analogo, con una regia più politicamente motivata e con effetti di propaganda più incisivi nella vita delle masse³. Le stesse feste tradizionali si muovevano in questa direzione, trasformandosi in funzione del progetto politico, o comunque subendo modifiche e alterazioni come effetto del nuovo clima prodotto dall'unificazione. Ma bisognerebbe tenere conto di altri fattori, come la scuola, la caserma, le forme della ritualità civile e parareligiosa, e forse soprattutto la lunga permanenza e la vita comune dei soldati di tutte le regioni nelle trincee della prima guerra mondiale.

Tutto questo evidentemente non è bastato. Può essere letta come una dimostrazione della debolezza identitaria degli italiani e complementariamente come una prova della vivacità e forza delle identità regionali dopo quasi un secolo dall'unificazione, la preziosa relazione di Andrea Spini. Analizzando la filmografia italiana tra il 1945 e il 1962, il sociologo dimostra come in essa l'unità nazionale, intesa come riconoscibile appartenenza ad una identità condivisa, non abbia trovato una rappresentazione adeguata, e come invece vi abbiano trovato spazio le appartenenze regionali o cittadine, oppure i personaggi sono identificati per appartenenze politiche. Solo il boom economico determina una prima forma di omologazione, con la trasformazione degli italiani in un popolo, anche se si tratta di un popolo di consumatori.

Il Risorgimento ha fallito?

La coesione nazionale fin verso la fine degli anni Ottanta si dava per scontata, ma si trattava più della rimozione di una preoccupazione che di una salda convinzione. Ce ne siamo accorti quando è esplosa la "bomba" della Lega Nord, il cui inatteso successo è stato il terremoto che ha scosso le più saldamente radicate certezze sulla solidità e compattezza dello Stato nazionale nato dalla rivoluzione liberal-nazionale dell'Ottocento. Revisionismi storiografici e autonomismi non erano mancati nei centocinquanta anni di vita unitaria, all'interno di élite intellettuali e di tradizioni di pensiero etico-politico. Ma si trattava di solito di posizioni interne ai partiti stessi o comunque ad essi connesse. Quello che ora fa la differenza è la nascita di un partito politico bene organizzato che fa dell'autonomia o della secessione lo scopo prioritario se non unico del suo programma, sul fondamento di una analisi estremamente semplificata e riduttiva, ma politicamente efficace nel conferire una centralità assoluta al problema delle risorse e della fiscalità, e di radicarla nella sensibilità collettiva e nella vita dei territori settentrionali attraverso un'organizzazione capillare e con l'adozione di una retorica che trasferisce le rivendicazioni su un piano simbolico e mitico-rituale, utilizzando prima gli stereotipi antimeridionali di un razzismo mai spento nel Nord d'Italia e ora sfruttando le preoccupazioni suscitate dall'immaginazione biblica degli ultimi mesi.

Sono veramente franati i centocinquanta anni di faticosa costruzione della nazione

³ Su fenomeni di questo tipo ved. I. Porciani, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, Il Mulino, 1997.

italiana? Molti storici di conclamata moderazione, forse incalzati da una pubblicistica superficiale ma ansiosa di cavalcare il nuovo che avanza, si sono spinti a scrivere che “l’idea che il popolo italiano abbia creato l’unità è un mito” e che “il movimento nazionale italiano fu, in massima parte, un’impresa delle classi colte e agiate, mentre nella maggioranza del popolo la coscienza nazionale era ancora da creare mediante un grande sforzo di educazione civica”⁴: parole sacrosante, già pronunciate negli anni dell’unificazione da Massimo D’Azeglio e altri, che, riprese dopo centocinquanta anni di vita unitaria e di acculturazione pressoché coatta, non possono non risuonare come una clamorosa dichiarazione di fallimento del progetto unitario. In genere, a questi limiti della classe dirigente vengono associati, come corresponsabili del ritardo dell’“integrazione mentale delle popolazioni nella nazione” l’arretratezza del Meridione e delle plebi in particolare, e altre difficoltà, quali l’opposizione dei cattolici allo Stato italiano, la crisi delle istituzioni liberali di fine secolo, gli insuccessi militari. Qualcuno però, con maggiore perspicacia, ha sostenuto la necessità di chiedersi se gran parte di quelle difficoltà “non sia forse aderente al progetto stesso di intervenire arbitrariamente nel corso regolare del processo di formazione di una nazione moderna” e che “ci si può domandare come la nazione italiana sarebbe evoluta con una struttura federale simile [a quella della Germania unificata], e quali effetti avrebbe avuto sul divario tra Nord e Sud, se il Regno delle Due Sicilie fosse stato integrato in una struttu-

ra federale”⁵. Possiamo andare oltre anche noi, constatando che problemi e difficoltà di questo tipo ed altre ancora possono rendere ragione di un mancato sviluppo o di uno sviluppo distorto, di ritardi o di regressioni; ma, se una nazione accenna a disintegrarsi, la spiegazione più plausibile non può essere che questa nazione è stata costruita male.

La parabola della Lega Nord

La parte vincente degli autonomismi e federalismi moderni, cresciuti dal basso, in Italia è rappresentato dal leghismo padano. Nella prima fase della sua esistenza la Lega Nord si presentava come un bellicoso partito di opposizione, di fatto l’unico, se si considera il consociativismo che dominava in quegli anni nella politica italiana. Nel proposito di difendere il denaro pubblico e i propri soldi, oltre che per autentiche istanze moralizzatrici, i leghisti si trovarono ad essere sostenitori di “mani pulite” e contribuirono al successo delle inchieste dei giudici. A differenza degli autonomismi meridionali e insulari, il problema delle risorse economiche è stato l’argomento decisivo nel determinare la nascita del leghismo e nel compattarlo nella forma di un partito a base democratica, capillarmente diffuso nel territorio. L’obiettivo polemico più forte dei primi lustri è stata la contestazione linguisticamente virulenta della pressione fiscale e della spoliazione del Nord esercitata da “Roma ladrona”, cui si associava la critica radicale allo statalismo e alla partitocrazia. L’altro bersaglio polemi-

⁴ V. Sellin, *Ripensare la storia dell’Italia unita*, in AA.VV., *L’Europa e l’altra Europa*, Napoli, Guida, 2011, p. 204.

⁵ Ivi, p. 209.

co, il clientelismo, serviva ai leghisti anche per colpire il Meridione, considerato il principale beneficiario delle finanze sottratte al Nord: un altro elemento di novità che connota l'antimeridionalismo odierno del Nord.

Come ha dimostrato Fiorenzo Toso, le componenti principali del pensiero e del programma del leghismo provenivano dai fenomeni di localismo politico presenti al Nord dal Piemonte al Veneto negli anni Settanta: il regionalismo con connotazioni antimeridionali come reazione "alla pressione demografica ed economica proveniente dal Sud" e la rivolta all'oppressione fiscale romana: questi elementi comuni avevano già incoraggiato la nascita di forme ideologiche di solidarietà tra le regioni dell'Italia settentrionale, che preludevano all'invenzione bossiana della Padania e la resero possibile. L'invenzione della presunta origine celtica delle regioni del Nord, indipendentemente dal problema della sua fondatezza storica, con tutto il suo armamentario rituale paganescente ha avuto la capacità, propria di molte tradizioni inventate e dei miti di fondazione, di esercitare una forte pressione sul linguaggio e sull'immaginario della prima generazione leghista, conferendole la forza e la capacità di compattamento e di mobilitazione, propria dei movimenti etnici, ai quali soprattutto nella prima fase il leghismo era assimilabile.

Ai suoi inizi il programma della Lega non era secessionista. Bossi lo spiegò lucidamente in una intervista, citando Cattaneo, Salvemini e Durando, in cui negò di "volere fare a pezzi l'Italia": "Ricordo che Giacomo Durando nel suo saggio della nazionalità

italiana ha scritto testualmente: 'Se la violenza o il capriccio degli uomini divise e suddivise l'Italia in tante frazioni quante ne annovera la nostra storia, dalla natura l'Italia non ebbe che tre regioni costitutive: la parte continentale, la peninsulare e l'insulare. Or bene, proprio su queste tre divisioni determinate dalla natura e quindi dalla volontà di Dio noi pensiamo potersi ricostituire politicamente la nostra nazionalità". La nuova nazione secondo il Bossi di allora sarebbe dovuta nascere dalla federazione delle tre regioni, e il federalismo avrebbe dovuto essere "la struttura portante della democrazia e dello stato di diritto"⁶. La restituzione alle tre macroregioni dei poteri che ad esse competerebbero, a cominciare da quelli fiscali, avrebbe smantellato la struttura centralista dello Stato italiano, imposto alle popolazioni della penisola dall'unificazione nazionale.

Il federalismo nell'ottica leghista si presentava allora come un movimento europeista, che, prendendo atto dell'indebolimento degli Stati nazionali e della crisi delle rappresentanze tradizionali, prevedeva la possibilità di una diversa unione europea (con compiti soprattutto di politica estera e difesa), come risultato della libera aggregazione di aree geografiche omogenee e affini, anche al di là dei tradizionali confini nazionali. Per questa via si arriverebbe a una trasformazione radicale della forma tradizionale dello Stato nazionale, a vantaggio dei poteri locali all'interno e del potere sovranazionale europeo all'esterno, che rafforzerebbe la democrazia, ponendo fine al modello di Stato accentratore nato dalle rivoluzioni giacobine. Questa idea di Europa aveva dalla sua parte il vasto

⁶ U. Bossi, *Il Risorgimento sbagliato*, in L. Greco, *Piemontesi, Briganti e Maccaroni*, Napoli, Dick Peerson, 1993, p. 301.

ceto dei piccoli e medi produttori, che avevano fatto la ricchezza del lombardo-veneto, ma si trovava a fronteggiare i sostenitori di un'Europa diversa, in quel momento (e ancora oggi) espressione delle "leads politiche nazionali", delle lobby internazionali e della politica americana. Negli ultimi tempi la Lega Nord sembra avere abbandonato l'idea delle tre macroregioni (Nord, Centro, Sud) per una "Euroregione del Nord", guardando maggiormente a una Europa rifondata, che unificandosi, avrà i suoi punti di riferimento non più negli Stati nazionali, ormai destituiti delle funzioni più importanti, ma nelle aree regionali liberamente aggregate.

La Lega Nord sugli altri movimenti autonomisti italiani ha il vantaggio di essere diventata un partito fortemente radicato nella realtà regionale e di essere arrivato a svolgere un ruolo importante, che già in qualche momento è sembrato egemonico, nella vita nazionale, ed oggi più apertamente si candida a governare l'Italia, dopo aver attraversato una complessa parabola di arretramenti e di avanzate fulminee. Esaurita la prima fase della sua storia, in cui diede un importante contributo moralizzatore, che favorì le inchieste di "mani pulite", alleandosi con Berlusconi la Lega Nord ha sperimentato la difficoltà di conciliare gli interessi popolari, espressi in un solidarismo organicista a livello regionale e antinazionale, con il liberalismo rampante e immorale della cultura berlusconiana, non del tutto attenuato dalla comune fiducia nella libertà del mercato. La sua contraddizione più forte è il rifiuto del centralismo a livello nazionale e il suo riproporlo a livello locale, con l'affidamento al potere indiscusso del

capo e la formazione di gruppi di potere sempre più ristretti. Il legame forte col territorio, l'accorto pragmatismo e l'attivismo intenso che, almeno fino all'emarginazione del gruppo dirigente bossiano, hanno segnato la vita del movimento, non sono riusciti a compensare la povertà teorica dei leghisti, che non sono andati oltre un recupero superficiale e parziale di Cattaneo, filtrato attraverso l'antimeridionalismo razzista di Miglio, mentre la concentrazione del potere decisionale in un cerchio magico di sodali compattati da interessi familiari e personali nonché da equivoche connivenze, ha fatto crollare il mito del Settentrione laborioso e onesto. Il resto lo hanno fatto le infiltrazioni mafiose e camorristiche negli apparati amministrativi. Il modello settentrionale, che sembrava imporsi come una alternativa alla degenerazione delle istituzioni nazionali, ha cominciato a perdere credibilità nell'ultimo lustro. Per dirla con le parole di Vito Teti, il Nord si è 'meridionalizzato' con l'arrivo della criminalità organizzata, e "gli integerrimi imprenditori e uomini politici del Nord (la stessa Lega) si sono rivelati più clientelari, familisti, tangentisti dei meridionali"⁷. I fatti che hanno segnato il declino del sistema Bossi consentono di scoprire, razzismo a parte, un Nord non estraneo al familismo amorale rimproverato al Sud, esposto anch'esso alla corruzione pubblica, spesso complice dei guasti inflitti al territorio, delle strategie omologhe al sistema politico.

Ma fino a che punto le due Italie "sono diventate 'uguali' sotto il segno della negatività?". Sembra rendere giustizia alla realtà la saggezza dell'uomo della strada, quando dice che "al Nord si ruba e si opera; al Sud si ruba

⁷ V. Teti, relazione tenuta il 2 marzo 2012 nella seconda giornata di studio su *La dis-unità d'Italia e delle altre nazioni*.

lo stesso, e non si fa niente”. Il problema è assai più complesso, anche se in questi ultimi tempi in molti italiani è stata messa a dura prova quella voglia di Nord che per decenni anche al Sud ha incoraggiato a sperare sin dai tempi di Lombroso. L'Italia ha ancora bisogno del Nord per la costruzione di una società nazionale, articolata nelle diversità locali e al tempo stesso omogenea e sana, e siamo perciò ancora portati a chiederci fino a che punto la corruzione sia anche di tutti i cittadini del Settentrione e non soltanto della sua classe politica. Sono veramente sepolte le tradizioni civiche, l'efficienza organizzativa delle loro città? Quanto ha a che fare con il lascito culturale di un Cattaneo, e più in generale con la più autentica cultura delle popolazioni settentrionali, una classe politica che, dopo la contestazione di “Roma ladrona”, ha assimilato valori e disvalori di una cultura nazionale tutt'altro che edificante, anche per essere stata profondamente segnata in passato dalla Democrazia Cristiana, da Comunione e Liberazione, da Berlusconi e dalle connivenze con imprenditori corrotti? I fatti successivi ci restituiscono una realtà in movimento, segnata da evoluzioni impreviste, da continuità e strappi sorprendenti, proprio a partire dal momento critico in cui la crisi del leghismo sembrava toccare il fondo. La Lega ha superato la crisi perché la sua base è rimasta convinta del suo ruolo e del suo programma e per via del suo forte radicamento nel territorio e per la capacità di governarlo nella maggior parte dei casi con onestà ed efficienza. I leghisti si sono rivelati migliori dell'élite che li aveva portati sull'orlo del precipizio e capaci di liberarsi di essa. Il resto lo ha fatto Salvini, che è riuscito a far dimenticare le magagne e le furberie del cerchio magico, e di cavalcare in maniera spregiudicata e innovativa la ripresa del movimento.

Salvini è riuscito a mettere in soffitta quello che non funzionava più o non funzionava bene del programma e dell'ideologia della Lega di Bossi, puntando su temi più in sintonia con i problemi della crisi economica e con la paura dell'“invasione” delle popolazioni di colore e degli zingari. Si mette nell'ombra l'antistatalismo viscerale degli anni passati, si comincia a parlare sempre meno di secessione e perfino – soprattutto nella comunicazione mediatica – di federalismo, che ora viene con più forza presentato come un progetto che concerne l'intera penisola. Salvini espande il successo della Lega nell'Italia centrale, si libera della zavorra dell'antimeridionalismo popolaresco del vecchio leghismo, e cerca proseliti nel sud della penisola e nelle isole. Da partito espressione di un territorio la Lega Nord è diventato un partito nazionale, consacrato come tale da un successo elettorale senza precedenti nella sua storia: un partito moderato istituzionale, con in più un dinamismo e un'aggressività (anti-immigrazione, anti-rom e anti-euro) che si fa carico delle preoccupazioni e dei bisogni dei ceti medi e guadagna una dimensione europea conquistando attenzione e la simpatia, sul fondamento di parziali sintonie, con la destre populiste.

Radici lontane e vicine del razzismo

Cosa c'entra con la storia della Lega Nord il razzismo – un razzismo che ha cambiato ogni volta il suo oggetto: prima i meridionali, poi gli stranieri e in particolare i musulmani, ora gli africani e mediorientali venuti dal mare e nello stesso tempo, ma soprattutto negli ultimi anni, i rom? Lo scontro culturale tra Nord e Sud è stato un effetto dell'unificazio-

ne nazionale, quando gli italiani del Nord e quelli del Sud si sono più intimamente conosciuti, ma non si sono piaciuti quando hanno scoperto la loro diversità, e si sono confrontati militarmente in un conflitto decennale, che costò un numero di morti maggiore dei caduti di tutte le guerre del Risorgimento. Il pregiudizio antimeridionale si formò in mezzo alla inaudita violenza della guerra civile, alimentato dalle contraddizioni culturali, religiose, politiche, amministrative, che in mezzo secolo di dominazione “piemontese” aggravarono drammaticamente le condizioni del Mezzogiorno, e si radicò sia nella classe dirigente che nei ceti popolari del Settentrione, trasformandosi gradualmente in razzismo. A questo esito collaborò la psichiatria criminale di Lombroso e dei lombrosiani, che, avvalendosi del consenso di cui godeva la loro antropologia criminale, contribuirono a rendere credibile in vasti contesti sociali, non esclusi quelli meridionali, l'idea dell'inferiorità delle popolazioni del Sud del paese. A questa creduta inferiorità atavica e al presunto malgoverno borbonico venne addebitata l'arretratezza economica, civile, morale del Mezzogiorno, di cui il Nord era in parte responsabile, per legittimare la conquista e occultare il fallimento di mezzo secolo di politica unitaria. Già nel passato unitario il razzismo era un fenomeno culturale, connaturato alle logiche della conquista e del dominio.

In tempi più recenti si aggiunsero altre connotazioni negative, politicamente più attuali ed efficaci, come quella del Sud parassita economicamente sostenuto a spese del Nord laborioso. Tutto si ritrova nella sociologia approssimativa di Gianfranco Miglio, intellettuale di riferimento importante della Lega Nord, in cui il “mantenuto” diventa la cifra capace di rendere ragione di tutta la cultura

meridionale, anzi mediterranea, erede della civiltà del mondo classico: “Quello che è stato determinante per la popolazione del Sud è proprio l'idea che un uomo rispettabile è colui che riesce a vivere alle spalle degli altri. Questa è l'ossatura della civiltà classica. Ulisse è un rapinatore, un ladro, un mentitore, una persona che vive estorcedo con la spada e la furbizia la ricchezza degli altri. Tutto il mondo mediterraneo è orientato verso questa concezione. Una persona che guadagna da sostentarsi col suo sudore è un poveretto, un quaquaraquà. Il vero uomo di rispetto è quello che vive alle spalle degli altri e piega gli altri” (Miglio 1992). Parlando del Sud, Miglio dice di fatto la cultura del Nord, almeno come lui immaginava che fosse: onestà, lavoro, rispetto delle regole, mentre la cultura del Sud sarebbe l'esatto contrario. A torto o a ragione, il Meridione per i leghisti era sinonimo di familismo amorale, spreco del denaro pubblico, incapacità di lavoro organizzato, inefficienza, corruzione, criminalità organizzata, qualcosa con cui riusciva difficile interloquire, senza correre il rischio di rimanere contaminati. Rientrando da questo viaggio presuntamente nel cuore della civiltà classica, Miglio ha perduto perfino il ruolo di ideologo ufficiale del leghismo settentrionale, e Salvini negli ultimi mesi ha quasi liquidato questo antimeridionalismo che ormai costituirebbe un ostacolo alla trasformazione della Lega in partito nazionale. Ma Salvini non ha cessato di dar voce agli umori popolari in fatto di oppressione fiscale e di paura del diverso.

Nella versione più recente la propaganda leghista privilegia il rifiuto dell'accoglienza agli extracomunitari, attenuato dalla distinzione tra clandestini, profughi e immigrati “economici”. Il rifiuto diventa verbalmente aggressivo quando investe le culture più forti. Proprio perché tale, la cultura islamica è la

più bersagliata, come se suscitasse il timore dell'islamizzazione dell'Occidente e la fine della civiltà cristiano-europea. Più recentemente l'enfasi aggressiva si sposta nella direzione delle masse africane e mediorientali in fuga dalla guerra e dalla miseria, che regioni e comuni rifiutano di accogliere, nonostante il governo italiano abbia deciso il contrario. Le argomentazioni elettoralmente più forti del diniego sono quelle dell'africano che viene a togliere il pane agli italiani poveri, le cooperative più o meno rosse che speculano illegalmente sull'accoglienza realizzando guadagni colossali con la complicità delle mafie romane legate al Partito Democratico. Ma non mancano i riferimenti subliminari, in cui si leggono i segni di più profonde preoccupazioni, quelle di un'apocalittica invasione di barbari. La millantata "protezione" accordata dalle leggi e dalla politica agli immigrati e agli stranieri bisognosi, assai detestata dai ceti poveri o impoveriti dalla crisi economica, alimenta anche l'ostilità verso i rom, che ha più lontane radici, che, in situazioni devastate dalla crisi economica, ripropongono l'eterna ossessione dello zingaro ladro, del vagabondo che, protetto dalla legge e dalla politica, vive furfantando, alle spalle di chi lavora. Sono gli argomenti che hanno contribuito al successo popolare di Salvini. I fantasmi della paura e della presunta iniquità del privilegio, alimentando la guerra tra poveri, trasformano la xenofobia in un fenomeno di massa, che paga abbondantemente in sede elettorale.

Al Sud si ripensa la storia

Nelle banalizzazioni correnti l'antimeridionalismo dei leghisti avrebbe suscitato come risposta nel Meridione un "orgoglio

smisurato", che ha spinto a rivendicare la grandezza di un passato mitizzato, che ha ridato fiato ai gruppi tradizionalisti, solitamente di tendenze neoborboniche. A differenza dei leghisti, che trovavano nel presente i loro bersagli polemici, pur non rinunciando a conferire ad essi un minimo di profondità storica, i meridionali individuano nella perdita del Regno e negli ultimi centocinquanta anni circa di vita unitaria le cause del disagio del Mezzogiorno, e riscrivono la loro storia, denunciando la conquista illegale del Sud, il saccheggio delle sue risorse, l'efferatezza della repressione militare della guerra civile, riproponendo una lettura apologetica del cosiddetto brigantaggio come resistenza patriottica all'invasione piemontese, e lamentando la decadenza dell'economia, delle istituzioni e della cultura del Regno nel periodo postunitario: atteggiamenti non del tutto condivisibili, ma comprensibili, dal momento che il discredito che la retorica patriottica ha rovesciato sul Regno delle Due Sicilie per legittimare la sua conquista e poi sulla guerriglia contadina e brigantesca ha proiettato un'ombra buia sull'intera storia del Mezzogiorno italiano, generando quel paralizzante e rovinoso complesso d'inferiorità che Carlo Levi rimproverava agli intellettuali del Sud. Questa visione orientata verso il passato ha dato vita a una pubblicistica a metà strada tra la storia locale e la controstoria, che, con tutti i limiti che ad essa si possono attribuire, rappresenta un modo autonomo e oggettivamente alternativo di leggere il proprio passato alla luce di un presente poco gratificante. Questa storia mitologizzata non ha come destinatario il mondo scientifico, ma la comunità, nella quale ha trovato un consenso che sembra crescente, grazie al quale conferisce visibilità e credibilità a brandelli della storia

nazionale disinvoltamente o diplomaticamente ignorati o occultati. Di norma la ricostruzione ufficiale (ossia, delle classi al potere) del passato in chiave positiva e ottimistica (e perfino provvidenzialistica) regge, finché il malessere collettivo è contenuto entro limiti sopportabili; quando cessa di esserlo, fuoriescono gli scheletri nascosti nell'armadio della storia e ispirano narrazioni diverse.

Al Sud l'anamnesi antiunitaria, tendenzialmente tradizionalista, quasi mai si è tradotta in un progetto politico condiviso da molti e operativo. Nei momenti più alti (sotto in profilo dell'efficacia, più che in quello dell'approfondimento) questa controstoria ha contestato il centralismo degli Stati nazionali nati dalle rivoluzioni giacobine e al tempo stesso il loro indebolimento nell'epoca della globalizzazione. Sono rimaste invece nel vago, quanto all'esplicitazione di mezzi, fini, tempi, i progetti di autonomia, ancora più indeterminato il progetto federalista e quelli, più irrealistici e velleitari, dell'indipendenza.

Il polverone sollevato dalla polemica Nord-Sud, per certi versi paradossale e quasi inutile, è stato in realtà anche un fenomeno mediatico, che si è presto consumato soprattutto nelle pagine dei giornali italiani, prima che la cultura accademica, notoriamente lenta quando deve fare i conti con l'immediatezza della realtà e l'assillo del presente, apportasse elementi di novità all'oramai consueto revisionismo storiografico tradizionale. L'unica novità, non priva di valenze politiche, prodotta dall'esplosione dell'"orgoglio meridionale", è stata una più ampia divulgazione di una rappresentazione più disincantata della storia della formazione dello Stato nazionale italiano: almeno per qualche tempo si è avuta l'impressione che lo sguardo collettivo sulla propria storia degli italia-

ni, tradizionalmente tiepidi ma non del tutto indifferenti alla retorica patriottica e risorgimentale, si fosse orientato diversamente, modificando la percezione di tematiche fino allora patrimonio di una controstoria scritta da alcuni intellettuali ma poco riconosciuta negli ambienti accademici e poco nota nel resto del paese. Tutto questo ha un'importanza che va al di là delle considerazioni scientifiche. anche se leggere l'unificazione nazionale come una conquista piemontese, facilitata dall'appoggio straniero e dal tradimento di alcuni politici e militari corrotti non rispetta in parte la realtà dei fatti: la facilità con cui i "piemontesi" conquistarono il Regno delle Due Sicilie, invece di far pensare a congiure e tradimenti (che pure ci furono, semmai come effetti più che come cause), dovrebbe far riflettere sulle cause che determinano o contribuiscono al crollo degli Stati e degli imperi, mettendo tra le ragioni prime, per esempio, il loro isolamento internazionale, le tensioni e lacerazioni interne, la mancanza di consenso tra le forze emergenti, la perdita del favore popolare, gli effetti della propaganda avversaria, l'arretratezza scientifica e culturale, l'obsolescenza della macchina amministrativa, la mancanza di una concezione moderna dello Stato: e riconoscere che, probabilmente, di deficienze e inadeguatezze di questo tipo non era del tutto immune il regno dei Borboni.

Partiti alcuni decenni addietro da posizioni di localismo tradizionalista con qualche aggancio con gruppuscoli di estrema destra, i gruppi neoborbonici sono passati attraverso trasformazioni che hanno conferito ad essi una nuova complessità, frutto di una lenta maturazione, incoraggiata da fatti decisivi quali la dissoluzione delle barriere che conferivano agli schieramenti politici

tradizionali identità e senso, la decadenza dei ceti medi, l'indebolimento dei valori nazionali e la crisi della rappresentanza a tutti i livelli. Il legittimismo sentimentale filoborbonico e la rivendicazione della grandezza napoletana si sono così arricchiti di contributi critici maturati all'interno di quella che una volta era l'area della sinistra estrema, antagonista e anticapitalista, quali la colonizzazione piemontese illustrata in una storiografia minore ma non priva di forza e di attualità. Per un altro verso, sullo sfondo delle rivendicazioni identitarie si innesta a volte, almeno nell'opinione e nella sensibilità degli intellettuali del movimento, un tradizionalismo di più ampio respiro, che si alimenta di letture importanti, da Spengler a Eliade a Pound e più recentemente a Benoit, per avallare una visione ipercritica della modernità e dell'alienazione tecnologica, che aspira ad essere trasversale agli schieramenti tradizionali, e fa proprie tematiche come l'espansione dei poteri forti e della finanza internazionale, responsabile dell'impoverimento e della degradazione dei territori, con la perdita del controllo delle risorse locali e della dislocazione dei centri di produzione.

Non si è ancora riflettuto abbastanza sulla debolezza dell'identità meridionale, nonostante sia sotto gli occhi di tutti la perdurante incapacità di tradurre il disagio e l'"orgoglio" in una visione chiara ed eventualmente in un progetto politico comune sia sul problema delle regioni che sulla questione meridionale più in generale. L'identità meridionale è debole, perché, tra le altre ragioni, le è mancato un punto di riferimento istituzionale. I meridionali non sono andati oltre l'idea di una identità regionale, calabrese, lucana, campana e così via, ma la connivenza delle borghesie locali con i gruppi di potere nazionali (e più recente-

mente internazionali) ha fatto sì che le regioni non costituissero un decentramento reale, essendo una emanazione del potere centrale, che di questo potere ripeteva i tratti fondamentali: il centralismo, il clientelismo, la corruzione, la connivenza con i poteri criminali.

Due culture?

A sinistra (se ancora così si può dire) è nata, su un piano sofisticatamente accademico, la consolatoria invenzione di un "pensiero meridiano" ispirato, sulla scorta dei viaggiatori tedeschi dell'Ottocento, da una presuntamente mediterranea classicità e lentezza, nonché dalla filosofia del "piccolo è bello", che aveva segnato gli anni del "riflusso": il Sud sarebbe portatore di una cultura "meridiana" proiettata su un vasto e caldo orizzonte mediterraneo, quasi dimentica dei forti legami che uniscono l'Italia al resto dell'Europa. Si parte dal lazzarismo degli scrittori teutonici amanti dell'Italia, cogli aggiornamenti moderni suggeriti da Kundera, Handke, Romiz, Langer, Heller e l'onnipresente Bauman, per approdare, passando per l'elogio del mare e della lentezza (le grandi forze plasmatrici della cultura meridionale), ai valori che restituirebbero al Sud "l'antica dignità di soggetto di pensiero", quali l'amore e la cura dell'altro, la riflessione, l'educazione alla convivialità, laddove l'"accelerazione", che, illusoriamente identificata col progresso, governa la vita e il sistema dei valori delle società moderne, deforma e mutila l'esperienza, distrugge le strutture che generano sicurezza e affidabilità, e produce danni alla memoria sociale, compromettendo la trasmissione del sapere intergenerazionale. Il "pensiero meridiano" restituisce a Ulisse la dignità che Miglio gli aveva tolto, facendone

l'emblema di una parte importante dell'anima mediterranea: l'attrazione dell'avventura e la nostalgia del ritorno.

Certamente la lentezza non denota inferiorità, ma la distinzione tra culture veloci e culture lente (in cui si avverte anche un'eco della distinzione tra società "fredde" e società "calde" di Lévi-Strauss) è manichea, perché ci sono società lente che sono veloci per alcuni aspetti e culture veloci che sono anche lente in alcuni momenti e circostanze. Le mediterraneità è un'invenzione dei viaggiatori stranieri del Grand Tour, che del Meridione conobbero quasi soltanto le marine, perché i luoghi dell'interno e le loro popolazioni erano pressoché irraggiungibili: soprattutto nelle rappresentazioni di queste ultime la paura del mare era più presente e dominante della sua attrazione e fascinazione ("guarda lu mare, ma tienete a la taverna", ammoniva Pulcinella). Quanto all'antichità classica, chi non ricorda il "pie' veloce" Achille? Confrontati con la realtà, certi miti della mediterraneità solare e beata rivelano facilmente il loro carattere di costruzioni letterarie che testimoniano la sensibilità degli scrittori più che quella delle popolazioni meridionali, oltre a prestarsi a considerazioni parodiche, come questa di La Capria: "Noi mediterranei discendenti di Ulisse siamo in realtà, come lui, navigatori di piccolo cabotaggio: dieci anni per arrivare ad Itaca!". Non a caso il Sud, se si toglie qualche importante eccezione, è povero di approdi.

La fragilità di questa fine imagery mitografica, che, paradossalmente non contrastava la povertà del sociologismo razzista di Miglio e della Lega Nord, ma semmai per qualche verso, suo malgrado, lo confermava, rimaneva peraltro un fenomeno intellettuale estraneo alla reazione diffusa, frustrata e rancorosa, all'"insulto" del Nord, che aveva almeno il

pregio di una popolare passionalità. Ma sia l'orgoglio popolare che l'ideologia "meridiana" hanno alimentato per qualche lustro una chiacchiera che ha nascosto la vera natura del rapporto culturale tra il Nord e il Sud italiano, ed ha segnato l'arretramento della coscienza meridionale rispetto agli anni, ormai lontani, di *Cristo si è fermato ad Eboli*. In altri termini, tutta la rissa tra Meridione e Settentrione si è alimentata di pregiudizi del/sul Nord e pregiudizi del/sul Sud, che contrappongono una immaginaria cultura meridionale e una altrettanto immaginaria cultura del Nord, una storia del Mezzogiorno che si sarebbe incrociata con quella del Settentrione solo per scopi di conquista e operazioni di rapina. Opposizioni che sembrano il corrispettivo, localistico e provinciale, dello "scontro di civiltà", che la moda storiografica colloca all'origine dei grandi conflitti dei nostri giorni. Ripensando a tutte le tensioni degli ultimi lustri, che ancora non si sono del tutto smorzate, vien voglia di chiedersi: è veramente pensabile che gli italiani del Nord e quelli del Sud arrivino a detestarsi per l'immagine largamente erronea che gli uni hanno degli altri e di se stessi? Occorre semmai chiedersi cosa c'è dietro/dentro questa artificiale e superficiale enfiagione del conflitto culturale, integrando l'analisi culturale con una più ampia apertura alla storia, all'economia e alla politica.

Diversa la rivisitazione sarda del passato, che, mettendo in discussione le costruzioni mitografiche della storiografia ufficiale, parte da origini remote arrivando fino ai nostri giorni per dimostrare la pressoché totale estraneità della storia e della civiltà della Sardegna alla storia italiana. Ma nelle analisi più equilibrate dei sardi la prospettiva acquista maggiore importanza, con l'ipotesi di una soluzione federalista da realizzare tenendo conto dell'or-

dinamento giuridico esistente e procedendo con accorta gradualità; ma c'è anche una piccola ala fortemente minoritaria, che approda a un separatismo radicale, che guarda semmai all'Europa senza passare per l'Italia.

Più vicini ai napoletani nel loro rapporto con la storia risultano i veneti: si comincia con le sanguinose insorgenze del periodo napoleonico, per arrivare alla italianizzazione violenta del Veneto dopo la "truffa del plebiscito". Intanto da anni si è avviato un intenso lavoro di recupero della propria lingua e della propria tradizione culturale, una ricerca di radici e di antiche sintonie con le terre d'oltreoceano colonizzate, a volte massicciamente, dalla presenza e dal lavoro degli italiani del Veneto. La nota più realistica del pensiero veneto rimane però la difesa della propria economia, anche in polemica con la Lega Nord. Si vuole un Veneto garantito nel suo modo di produzione all'interno di una Italia autenticamente federale e dentro gli Stati Uniti d'Europa con una seconda camera delle Regioni, eletta direttamente dalle comunità regionali.

Autonomismi contro autonomismi

Il contrasto tra Nord e Sud è stato il paradosso più sconcertante di questo periodo, che ha visto contrapposte due parti dell'Italia, entrambe attraversate da tensioni e rivendicazioni autonomiste, e che in teoria avrebbero dovuto incontrarsi e per lo meno serenamente confrontarsi. Il Nord vedeva nel Sud il "mantenuto" dello Stato centralizzato, che era il vero destinatario dell'aggressione leghista, oltre che il pilastro storico della Democrazia Cristiana, principale sostegno del centralismo statale e prima palestra dell'inefficienza e della corruzione della classe poli-

tica. La reazione irritata quanto altrettanto spropositata dei meridionali era invece una risposta indignata al razzismo del Nord, che si avvaleva dei guasti della conquista e della dominazione "piemontese", senza porsi il problema se fosse ancora possibile vedere nei settentrionali, dopo centocinquanta anni di vita unitaria, l'immagine sempre attuale dell'invasione del Sud e l'origine prima di tutti i suoi mali. Il revisionismo dei meridionali (come il razzismo della Lega) era un gioco di maschere e di fantasmi, che sovrapponeva ai leghisti la maschera dei "piemontesi" che avevano trasformato il beato e florido Regno borbonico in una colonia da dominare e sfruttare, legittimando la conquista e lo sfruttamento con la divulgazione dell'immagine in larga misura falsa di un Meridione disastroso e deviante, maldestramente riproposta e attualizzata dalla retorica leghista.

Ma giustamente Vito Teti spiega che la distruzione del patrimonio e la devastazione del paesaggio, naturale, storico e umano, è il risultato di uno sviluppo distorto, che coinvolge le responsabilità sia del Nord che del Sud. Il punto più coraggioso (Teti è calabrese) della sua analisi è quello che denuncia le responsabilità dei meridionali nella devastazione delle risorse territoriali, evocando "i fatti di Rosarno, la caccia agli africani, sfruttati per la raccolta delle arance", come una "ferita aperta, un episodio vergognoso che non vede estranee e incolpevoli le popolazioni locali".

Conclusivamente, i movimenti autonomisti e federalisti popolari si sono trovati divisi al più importante appuntamento con la storia dell'ultimo mezzo secolo, oltre che organizzativamente inefficaci e politicamente irrilevanti, con la sola eccezione della Lega Nord. La quale peraltro nella sua fase bossiana si è mostrata poco interessata a costruire cogli altri

movimenti autonomisti italiani un comune progetto condiviso. I sardi sembrano dotati di capacità di analisi maggiori degli altri movimenti autonomisti italiani, ma, a differenza della Lega Nord, non hanno una vera base popolare, sono divisi in estremisti separatisti e autonomisti moderati incapaci di una politica comune. I veneti, pur avendo una identità culturale forse più forte dei lombardi, sono di fatto egemonizzati da questi ultimi, con i quali peraltro non avrebbero nemmeno molti interessi economici comuni almeno secondo quanto è emerso dalla relazione del veneto Ettore Beggiato. La diversità veneta ha prodotto non poche tensioni tra la Lega Nord e Lega veneta. Le contraddizioni covavano come fuoco sottocenero, contenute soltanto dall'abilità di Bossi, che era riuscito a bloccare sul nascere i politici della Lega ogni volta che cominciavano ad emergere in seno alla Lega Nord, e sono esplose soltanto, sia pure in maniera obliqua, in questi ultimi mesi, prendendo la forma del conflitto tra Tosi e Zaia. Anche il futuro presenta forse qualche incertezza, perché il Veneto è moderato e storicamente democristiano e non potrebbe seguire fino in fondo un politico spregiudicato come Salvini.

A partire dagli anni della nascita dell'unificazione, la ricerca antropologica in Italia ha dato un contributo importante alla conoscenza della varietà e complessità culturale della nazione: scegliendo di circoscrivere il loro campo di indagine al comune o alla regione, folkloristi, storici delle tradizioni regionali, dialettologi hanno rappresentato le diversità interne a una società che si raffigurava solidamente identica nelle sue parti, e lo hanno fatto a volte con una piena consapevolezza delle identità locali, fino a maturare a volte idee autonomiste e a difendere le specificità locali da forme di acculturazione coatta e di

colonizzazione culturale. L'assenza degli antropologi dal dibattito contemporaneo sulla crisi identitaria italiana e sui particolarismi locali rappresenterebbe un elemento vistosamente negativo nella storia degli studi antropologici italiani e contraddirebbe uno degli elementi più peculiari della nostra tradizione scientifica. L'antropologia potrebbe, tra l'altro, fornire una base empirica all'attuale dibattito, che rischia di rimanere su un astratto livello politologico e giornalistico, sottraendo agli opinionisti tematiche e questioni di vitale importanza per il futuro della nostra società.

Il posizionamento degli intellettuali e antropologi italiani è notevolmente diverso da quello degli spagnoli. Come si può leggere nelle relazioni presentate, gli antropologi spagnoli, prendendo posizione a favore degli autonomismi, hanno il merito di costituire una saldatura coraggiosa tra la ricerca scientifica e alcune emergenze forti e drammatiche della vita politica e sociale, che rimane estranea alla maggior parte dei movimenti autonomisti più recenti. Scegliendo la via della secessione, con l'aggravante razzista e antimeridionale, la Lega Nord fino alla svolta di Salvini ha rotto i ponti col resto dell'Italia dalla Toscana in giù, isole comprese, alienandosi tutti gli autonomisti italiani non "padani", mentre il conformismo becero e l'alleanza con Berlusconi gli hanno guadagnato l'ostilità e spesso il disprezzo dei progressisti e di quasi tutta la sinistra. È difficile stabilire quanto queste scelte e atteggiamenti dei leghisti, a parte qualche eccezione, abbiano distolto e scoraggiato gli intellettuali e gli antropologi italiani dalla assunzione, come oggetto di studio, di quanto c'era di nuovo e di valido negli autonomismi, in sintonia con una tradizione intellettuale e politica di grande prestigio. Il quasi silenzio degli antropologi su questo problema rimane sotto molti aspet-

ti inspiegabile, dal momento che essi si sono preoccupati di combattere il razzismo e il minacciato secessionismo dei leghisti piuttosto che approfondire il senso delle spinte autonome contemporanee. Se i pochi studi italiani sulla Lega Nord hanno guadagnato rispetto al fenomeno leghista una distanza eccessiva, mutuando dalla cultura politica dei partiti un atteggiamento di critica “dall'esterno” (di fatto estraneo all'esperienza antropologica)⁸, gli antropologi iberici trattano l'autonomismo andaluso e catalano in maniera radicalmente opposta, quella della condivisione al limite dell'identificazione. Questa scelta di fondo ha almeno dischiuso all'antropologia spagnola la possibilità di una comprensione olistica e non ideologica dell'oggetto di studio, con l'approfondimento delle radici storiche dell'autonomismo, delle connessioni dei problemi dello sviluppo e del mercato del lavoro con i problemi identitari, della deformazione ispanocentrica che la cultura nazionale spagnola ha operato sulla cultura andalusa.

Bibliografia

AA.VV., *Parole chiave. Globale/locale*, Roma, Carocci, 2001.

- M. Alfieri, *Nord terra ostile*, Venezia, Marsilio, 2008.
- A. Accardo (a cura di), *La Sardegna tra utopia, federalismo e Unione Europea*, Roma, Carocci, 1999.
- F. Alberti, *Il nuovo Regno di Napoli*, Napoli, Alfredo Guida, 1996.
- P. Aprile, *Terroni. Tutto quello che è stato fatto perché gli italiani del Sud diventassero “meridionali”*, Milano, Piemme, 2010.
- I.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- G. Biffi, *Risorgimento, Stato laico e identità nazionale*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- U. Bernardi, *Comunità come bisogno. Identità e sviluppo dell'uomo nelle culture locali*, Milano, Jaca Book, 1981.
- Anonimo Lombardo, *Della guerra dei politici contro il nord e contro l'Italia*, Milano, Sperling & Upfer, 1991.
- G. Balandier, *Anthropologie politique*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1969.
- B.R. Barber, *Guerra santa contro il mondo*, tr. it., Milano, Pratiche Editrice, 1998.
- O. Bauer, *La questione nazionale*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1999 (or. 19°4).
- E. Beggiano, *1809: L'insorgenza veneta*, Rimini, Il Cerchio, 2009.
- E. Beggiano, *1866: la grande truffa*, con una prefazione di Sabino Acquaviva, Venezia, Editoria Universitaria, 1999.
- G. Bocca, *L'inferno. Profondo Sud, male oscuro*, Milano, Mondadori, 1992.

⁸ Sono pochi e tutti recenti gli studi di carattere antropologico sul fenomeno leghista. La francese L. Dematteo, *L'idiota in politica. Antropologia della Lega Nord* (2012) individua la novità della Lega Nord nelle performances arlecchinesche di Umberto Bossi, che veste i panni della Commedia dell'Arte per consentirsi di fare impunemente l'“idiota” e veicolare un particolarismo razzista “sotto la maschera dell'elogio della differenza”. L'analisi è condotta quasi esclusivamente sul piano simbolico, dove è stato facile cogliere la dimensione fittizia e perfino irreali del movimento, mentre quello che emerge dall'osservazione delle pratiche quotidiane dell'“uomo leghista” consiste nell'individuazione di un comunitarismo arcaizzante e xenofobo. Nella ricerca di A. Albarello, *Non nelle mie contrade. Un'etnografia padana per le società complesse* (in P. Sacchi – P.P. Viazzo, *Più di un Sud. Studi antropologici sull'immigrazione* (2003/2011)) si opera un rovesciamento del metodo antropologico, con la proposta polemica di un'“osservazione partecipante di tutto ciò che Lega non è”. Se è più che legittimo ed utile sottolineare i limiti e denunciare i difetti dell'esperienza leghista sarebbe anche necessario approfondire nella cultura antropologica e politica dei “padani” il senso dello Stato e della comunità, il rapporto con la tradizione federalista, lombarda e italiana, le nuove forme di organizzazione politica. Il saggio di Marco Aime, *Verdi tribù del Nord* (2011), parte dalle categorie del tribalismo e del fondamentalismo identitario, per indagare l'intero significato storico, culturale e politico del movimento autonomista padano.

- F. Braudel, *Il Mediterraneo*, tr. it., Milano, Bompiani, 1987 (or. 1985).
- A. Buffa, *Tre Italie*, Palermo, ESA, 1961.
- G. Buttà, *Edoardo e Rosolina o le conseguenze del 1861*, Brindisi, Trabant, 2011 (or. 1880).
- S. Cannarsa, *Etnografia ed etnos. L'etnografia sovietica di fronte alle questioni delle nazionalità e delle religioni*, Milano, Unicopli, 1994.
- F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Bari, Laterza, 1993.
- P. Chiozzi (a cura di), *Etnicità e potere*, Padova, Cluep, 1986.
- E. Ciconte, *Ndrangheta padana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.
- J. Cliford, *Prendere sul serio la politica delle identità*, in "aut aut", 312, 2002.
- A. Contu, *Archeologia militante e questione nazionale sarda*, Cagliari, Biplano, 2006.
- J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, tr. it., Torino, SEI, 1979 (or. 1978).
- M. Della Luna, *Basta con questa Italia. Secessione, rivoluzione o emigrazione?* Bologna, Arianna, 2008.
- S. De Luna, *Ultima tellus. Temperamento, crimine, follia nelle pagine calabresi di Lombroso e Levi Bianchini*, Cava de' Tirreni, Marlin, 2008.
- G. De Luna (a cura di), *Figli di un benessere minore. La Lega 1979-1993*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.
- M. Demarco, *Terrorismo*, Milano, Rizzoli, 2011.
- E. Di Brango, *L'Italia si cerca e non si trova*, Vibo Valentia, Qualecultura, 2012.
- I. Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Roma, Donzelli, 1993.
- C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967.
- M. Edelman, *Gli usi simbolici della politica*, tr. it., Napoli, Guida, 1987 (or. 1976).
- D. Held-A. McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, Il Mulino, 2001 (or. 2000).
- P. Fasano, *Per una nuova angolazione della storiografia letteraria italiana. Il mito unitario e la prospettiva regionale*, in "Il Ponte", a. XXV. N. 11 (1969).
- N. Ferguson, *Occidente. Ascesa e crisi di una civiltà*, tr. it., Milano, Mondadori, 2012 (or. 2011).
- F. Ferrarotti, *L'Italia tra storia e memoria*, Roma, Donzelli, 1997.
- T. Fiorenzo, *Frammenti d'Europa*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996.
- R. Gallissot et alii, *L'imbroglione etnico*, Bari, Dedalo, 2001.
- E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1997 (or. 1983).
- E. Gellner, *Antropologia e politica*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1999 (or. 1995).
- E. Gentile, *Né Stato né nazione, Italiani senza meta*, Bari, Laterza, 2010.
- Gino & Michele, *Il pianeta dei Bauscia. Viaggio al centro della Lega*, Milano, Baldini & Castoldi, 1993.
- M. Graziano, *Italia senza nazione? Geopolitica di una identità difficile*, Roma, Donzelli, 2007.
- G. Grillo, *Nation and State in Europe: Anthropologica Perspectives*, London, 1981.
- E.J. Hobsbawm, *Intervista sul nuovo secolo*, tr. it., Bari, Laterza, 1999.
- E.J. Hobsbawm-T. Ranger Terence, *L'invenzione della tradizione*, tr. it., Einaudi, Torino, 1987.
- M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia a nazionalismo*, tr. it., Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2003 (1997).
- S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it., Milano, Garzanti, 1997 (or. 1996).
- M. Huysseune, *Modernità e secessione. Le scienze sociali e il discorso politico della Lega Nord*, Roma, Carocci, 2004.
- D.I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, tr. it., Bari, Laterza, 1989 (or. 1988).
- C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1999 (or. 1979).
- C. Lévi-Trauss, *L'identità*, tr. it., Palermo, Sellerio, 1990 (1977).
- L. Levi-G. Montani-F. Rossolillo, *Tre introduzioni al federalismo*, Napoli, Guida, 2005.
- M. Mann, *Has Globalization ended the rise and rise of Nation-State?* In "Review of International Political Economy", 4.
- E. Mazarella-R. Bonito Oliva, *Identità e persona nello spazio mediterraneo*, Napoli, Guida, 1999.
- L. Maroccu-M. Brigaglia, *La perdita del Regno. Intel-*

- lettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento*, Roma, Editori Riuniti, 1996.
- P. Matvejevitc, *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, Milano, Garzanti, 1998.
- P. Matvejevitc, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Milano, Garzanti, 1991.
- "Meridiana", *Poteri locali*, settembre 1988.
- L. Meldolesi (a cura di), *Federalismo oltre le contraffazioni*, Napoli, Guida, 2011.
- L. Meldolesi, *Il nuovo arriva dal Sud*, Venezia, Marsilio, 2009
- N. Merker, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti, 2001.
- G. Miglio, *Io, Bossi e la Lega*, Milano, Mondadori, 1994.
- G. Miglio, *Come cambiare: le mie riforme per la nuova Italia*, Milano, Mondadori, 1994.
- A. Musi-L.M. Migliorini (a cura di), *L'Europa e l'Altra Europa*, Napoli, Guida, 2011.
- G. Passalacqua, *Il vento della Padania. Storia della Lega Nord 1984-2009*, Milano, Mondadori, 2009.
- S. Patriarca, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Bari, Laterza, 2010.
- L. Patruno, *Alla riscossa terroni. Perché il Sud non è diventato ricco. Il caso Puglia*, S. Cesario di Lecce, Manni, 2008.
- L. Patruno, *Ricomincio da Sud*, Soveia Mannelli, Rubbettino, 2012.
- S. Paulis, *La costruzione dell'identità*, prefazione di A. Buttitta, Sassari, Edes, 2006.
- M. Petruszewicz, *Come il Meridione divenne una questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il Quarantotto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998.
- M. Petruszewicz-J. Schneider-P. Schneider (a cura di), *Conoscere, capire, cambiare*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Questione Settentrionale e Questione Meridionale*, inserto di "Quaderni del Sud", n. 23.
- F. Reviglio, *Lo Stato imperfetto*, Milano, Rizzoli, 1996.
- G.L. Ribeiro-A. Escobar (Ed.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, tr. sp., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009 (or. 2009).
- R. Romano, *Paese Italia. Venti secoli di identità*, Roma, Donzell, 1997.
- C. Rossi, *Comunità immaginate tra Nord e Sud*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", II, ½ (1999), pp. 159-69.
- G. Rossi, S. Spina, *Lo spacon. L'incredibile storia di Umberto Bossi il padrone della Lega*, Roma, Editori Riuniti, 2004.
- P. Rumiz, *La secessione leggera. Dove nasce la rabbia del profon do Nord*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- I. Sales, *Leghisti e sudisti*, Bari, Laterza, 1993.
- S. Salvi, *L'Italia non esiste*, Firenze, Camunia, 1996.
- Sartori, *Pluralismo multiculturalismo e estranei*, Milano, Rizzoli, 2007.
- S. Sassen, *Globalizzati e scontenti*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 2002 (or. 1998).
- R. Saviano, *Vieni via con me*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- A. Signore-A. Trocino, *Razza padrona*, Milano, Rizzoli, 2008.
- D. Schmidt-G. Palutan, *Il noi politico del Nord Est*, Milano, Franco Angeli, 2010.
- A.D. Smith, *Il revival etnico*, tr. It., Bologna, Il Mulino, 1984 (1981).
- A.D. Smith, *Nazioni e nazionalismi nell'era globale*, tr. it., Trieste, 2000 (or. 1995).
- A.D. Smith, *Cultura globale: nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Roma, Seam, 1996 (or. 1990).
- A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1992 (or. 1986).
- T. Spybey, *Globalizzazione e società mondiale*, tr. it., Trieste, Asterios Delithanassis, 1997 (or. 1996).
- R. Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado Nacional*, Siglo Ventuno, 2000 (or. 1996).
- V. Teti, *Maledetto Sud*, Torino, Einaudi, 2013.
- V. Teti, *La razza maledetta*, Roma, Manifestolibri, 2011.
- A.M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2001 (or. 2000).
- A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1998 (or. 1997).
- M. Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1993 (or. 1991).
- Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, tr. it., Laterza, Bari, 2003.

Sull'identità delle nazioni

ANTONINO BUTTITTA

Per cominciare è opportuno prendere in considerazione cosa intendiamo con il termine *Nazione* e, implicitamente, poiché se ne fa uso sinonimico, con *Stato*. La *Nazione* è una realtà politica che dalla *polis* aristotelica ai più recenti lessici è stata variamente intesa, non essendo tra l'altro semplice definirla prescindendo dalla storia di ciascuna di esse. È significativo che nel Cappuccini, la cui prima compilazione è del 1916, alla voce *Nazione*, è detto: "tutte le persone che hanno origine e lingua comune, siano o non siano unite politicamente"; ed è anche previsto uno "Stato composto di varie nazioni" (Cappuccini, s.v.).

Anni prima nel suo *Dizionario*, Sergent, sempre alla voce *Nazione*, scriveva: "complesso dei parlanti la stessa lingua e governati dalle stesse leggi" (Sergent, s.v.). Nella edizione 2012 del *Vocabolario della lingua italiana* di Devoto e Oli, alla stessa voce è detto: "gruppo di individui cosciente di una propria peculiarità e autonomia culturale e storica, specialmente in quanto premessa di unità e sovranità politica". Non mancano, però, sotto la stessa voce, i richiami a *Stato*, *Gente*, *Origine*, con riferimento alla famiglia o alla patria, *Generazione*" (Devoto, Oli, s.v.).

A fronte di tanta disparità di significati e di referenti, è d'obbligo considerare che lo *Stato*, diversamente dalla *Nazione*, è una società regolata da una organizzazione giu-

ridica coercitiva spazialmente determinata. In sostanza, anche se utilizzati come sinonimi, il termine *Stato* si riferisce a una entità sempre geograficamente perimetrata mentre quello di *Nazione* ha più una valenza antropologica. Leggiamo quanto alla voce *Nazione* scrive Zingarelli: "il complesso degli individui legati da una stessa lingua, storia, civiltà, interessi, aspirazioni, specialmente in quanto hanno coscienza di questo patrimonio comune" (Zingarelli, s.v.). Parrebbe un significativo passo avanti rispetto a quanto si dice alla stessa voce in un lessico scolastico assai in uso negli anni precedenti, il Petrocchi. In questo compare infatti un termine che né nello Zingarelli né in altri troviamo: *Razza*. Leggiamo difatti: "Popolo della stessa razza, unito di sentimenti, di lingua, di leggi" (Petrocchi, s.v.).

Siamo evidentemente di fronte a un notevole orizzonte referenziale. Risulta assai arduo pertanto cosa intendere per identità di una *Nazione*. Anche se scegliessimo una sola delle proprietà che ne indicherebbe la specificità, la risposta al nostro interrogativo sarebbe quantomeno approssimativa, non potendo prescindere dal fatto che nessun appartenente a una comunità è mai uguale agli altri ed egli stesso è una unità plurale (Buttitta, 2003, 41 ss).

Stiamo discutendo in realtà di un problema che, malgrado si sia soliti tentare, non è

risolubile, per il fatto che trascuriamo la natura sistemica della realtà. Quanto chiamiamo identità delle *Nazioni*, non diversamente dal resto delle realtà “è di fatto un sistema molto complesso in cui i fenomeni fisici, chimici, biologici e sociali sono indissolubili” (Ekeland, 2010, 37). Tenendo conto di questo potremmo, come si faceva in passato, comprendere nel concetto di identità etnica il dato razziale. Così facendo, tuttavia, poiché le cosiddette razze sono una realtà scientificamente inesistente, non faremmo altro che offendere la genetica e la storia (Dobzhansky, 1965; Cavalli-Sforza).

Considerazioni analoghe valgono anche per tutte le supposte marche di identità nazionale. La difficoltà di pervenire a una definizione plausibile è data dal fatto che ciascuna *Nazione* e più in generale quanto chiamiamo umanità, è il risultato, per altro non definitivo, dall'essere un sistema caotico, cioè un sistema che moltiplica le differenze in modo esponenziale. Per di più soggetto a quanto si è soliti chiamare, seguendo Eduard Lorenz, effetto farfalla: “il battito di ali di una farfalla in un alpeggio diventerà una corrente d'aria, che diventerà una brezza, che si trasformerà in un ciclone che affonderà un'imbarcazione nel Golfo del Messico” (Ekeland, cit., 40).

Esistono di fatto più *Stati* plurilingue, con più fedi religiose e con tratti culturali diversificati da territorio a territorio, perfino tra livelli sociali diversi. Ci troviamo quindi in presenza di *Stati* con più identità nazionali? Sarebbe il caso della Repubblica Elvetica, atteso che in questa sono parlati e ufficialmente riconosciuti il tedesco, il francese, l'italiano, il romancio; mentre abbiamo per di più il 42% di cattolici, il 35,3% di protestanti, il 4,3 di musulmani e il 18,4 di atei o di altre fedi.

A questo punto non possiamo sfuggire a due quesiti: 1) È proprio vero che una lingua rappresenta l'identità di un popolo? 2) Una lingua in sostanza che cosa è? Per quanto riguarda la prima domanda la risposta non può che essere problematica. È scontato infatti che in ciascuna lingua si materializza l'assiologia dei suoi parlanti. Ciò non significa però che rappresenta la loro identità, essendo questa un fatto personale, mentre la lingua un fatto sociale. Per la seconda domanda la risposta non può che essere: il codice linguistico di cui si servono gli appartenenti a una comunità per comunicare tra loro. A questo punto è ovvio chiedersi: quanti sono questi codici e dunque quante le identità nazionali? L'entità dei codici, trascurando la distinzione scientificamente insostenibile tra lingue e dialetti, anche a non tenere conto della loro natura diacronica, è pressoché impossibile da misurare quantitativamente. Già nel 1929 l'Académie française valutò il numero delle lingue del mondo in 2796. Secondo stime più recenti si tratta di una valutazione molto riduttiva: l'*Ethnologue Languages of the World* del Summer Institute of Linguistic di Dallas, aggiornato quasi ogni quattro anni, nel 2005 registrava infatti 6912 lingue.

Il *The Linguasphere Register of the World's Languages and Speech Communities*, edito nel 2000 dall'Osservatorio linguistico di Hebron, nel Galles, ne contava 4994 “esterne” includenti 13840 “interne” e 8881 dialetti. È lingua “esterna” quella che include “diverse lingue al suo interno e queste a loro volta, più dialetti” (Breton, 2010).

La situazione linguistica in moltissimi Paesi è assai diversificata. Limitiamoci a considerare quella dell'India dove (quale risultato dell'art. 29 della Costituzione del 1950:

“Qualunque gruppo di cittadini residente sul territorio dell’India, aventi una lingua, un alfabeto o una cultura propria avrà il diritto di conservarli.”). Esistono dodici Stati con una lingua propria e dieci con la cosiddetta Hindi Bell. Alle ventidue lingue registrate nella Costituzione del 2003 successivamente altre quattro lingue sono state riconosciute nazionali. Tenendo conto anche di altri territori, in sostanza in India si parlano circa 30 lingue, tante quante in Europa.

Né la lingua né la fede religiosa sono sufficienti a definire le identità nazionali. A conclusione non diversa perveniamo qualora scegliamo altro dato, per esempio il territorio. A parte il fatto che individui che si riconoscono più o meno accomunati dalla stessa identità, i Sinti, non hanno un preciso luogo in cui identificarsi: quale sarebbe l’identità nazionale degli *Stati* sudamericani essendo i loro abitanti in grande maggioranza discendenti da coloni provenienti da Paesi europei? Potremmo rispondere assumendo quale matrice identitaria gli *Stati* di provenienza, per altro verificata dall’uso del Castigliano e del Portoghese quali lingue ufficiali. Se consideriamo la situazione etnica degli U.S.A. la risposta non appare altrettanto semplice. Non solo perché è molto più varia la provenienza dei suoi abitanti, ma anche perché è significativamente diversificata da Stato a Stato.

La ricerca di una identità comune da parte di appartenenti a singole società, le si chiami *Nazioni*, *Stati*, *Territori*, *Patrie* o meno che mai *Razze*, non può avere esito positivo dato che nessun elemento dell’universo naturale o sociale delle comunità nelle quali viviamo è perfettamente uguale a quello di altre (Ekeland, cit.). Non stiamo tuttavia parlando di un qualcosa di inesistente. È l’angolatura

della ricerca a vanificarlo. Ciò che cerchiamo non è *in sé* ma *in intellectu*. L’identità nazionale infatti non è un dato oggettivo bensì un’idea accettata come fatto reale e concreto da coloro che vi si riconoscono. Ne è una evidente denuncia quanto abbiamo letto nello stesso Zingarelli: “il complesso degli individui legati [...], *specialmente in quanto hanno coscienza di questo patrimonio comune*” [il corsivo è mio] (Zingarelli s.v.). Né si trascuri che anche nel Devoto Oli è detto tra l’altro: “gruppo di individui cosciente di una propria peculiarità e autonomia culturale e storica” (Devoto, Oli, cit.).

Nello Zingarelli alla voce Nazionalità si afferma che si tratta di “un principio sorto verso la fine del Settecento e sviluppatosi nell’Ottocento, in base al quale ogni *Nazione* dovrebbe costituirsi in unità politica indipendente” (*ivi*). Se le cose stessero così il numero delle *Nazioni* riconosciute come tali dovrebbe essere dunque ridotto notevolmente. È comunque importante aver inteso che la Nazionalità, non diversamente dalla *Nazione*, è un prodotto storico e non una realtà oggettiva, la cui esistenza si deve alla supposizione di un patrimonio culturale unico da parte degli appartenenti a ciascuna comunità. Ciò che chiamiamo identità nazionale è insomma un convincimento ideologico che, come tutte le idee, quando investite da aspirazioni, valenze, sentimenti e passioni, trascina i confini del pensiero logico-razionale esondando nel territorio del simbolico, spesso sostanziato dalla sacralità del mitico. Da qui la concezione della propria *Nazione*, la *Patria*, come sacra: la cui difesa conseguentemente impone perfino l’accettazione della morte.

La concezione dello spirito sacro delle *Nazioni* si afferma in maniera radicale con

la Scuola di pensiero tedesca del secolo XIX. Nei *Discorsi alla nazione tedesca* Fichte attribuiva alla Provvidenza il futuro del popolo tedesco, il “solo che ha diritto di chiamarsi popolo”: da ritenere pertanto superiore agli altri rami che da questo si separarono. Si deve a Hegel l’affermazione più decisa del concetto di Nazione indissolubile da quello di popolo. “Lo spirito di un popolo - egli affermava - è un tutto concreto: deve essere riconosciuto nella sua determinatezza. [...] Esso si sviluppa in tutte le azioni e in tutti gli indirizzi di un popolo e si realizza sino a giungere a godere di sé e a comprendere se stesso. Le sue manifestazioni sono religione, scienza, arte, destini, eventi”. E aggiungeva: “Tutto questo e non il modo in cui un popolo è determinato per natura (come potrebbe suggerire la derivazione di *natio* da *nasci*) fornisce al popolo il suo carattere” (*Phil. der Geschichte*, ed. Sasson, p. 42, trad. it., p. 49; Abbagnano, cit. 746).

Sostanzialmente, commenta Abbagnano, secondo Hegel “Nello spirito di un popolo si incarna di volta in volta lo Spirito del mondo, la Ragione universale che presiede ai destini del mondo e determina la vittoria del popolo che è la migliore incarnazione di se stessa”. Molto giustamente osserva ancora Abbagnano: “In questo concetto dello spirito del popolo come incarnazione o manifestazione di Dio nel mondo e quindi del carattere finale e provvidenziale della vita storica della nazione, sono già compresi tutti gli elementi del Nazionalismo europeo del secolo XIX e di qualsiasi nazionalismo” (Abbagnano, cit., 746). Dobbiamo a questa idea di *Nazione* come entità spirituale, sacra, tutte le guerre e i crimini che si sono consumati negli ultimi due secoli (nazismo, fascismo, i diversi fondamentalismi) e la loro persisten-

za ancora alimentata oggi da quanto viene chiamato *revival etnico*, acriticamente connotato in positivo.

Ricordando opportunamente Kant (*ogni nostra conoscenza ha inizio dall’esperienza*, intr. alla *Critica della ragione pura*) Rudolf Otto ha notato che quello che egli chiama *numinoso* si genera *soltanto da impressioni dei sensi*. Da qui l’aura magica e sacrale da cui sono avvolte determinate personalità e pensati certi avvenimenti, che finiscono con l’essere in fiabe, leggende, miti (Otto, 1976, 1113 ss.). È significativo che le origini delle *Nazioni* siano spesso narrate in termini mitici. E qui val bene menzionare Berlin allorché sostiene che il concetto mitico di etnos-nazione elaborato dal Romanticismo ha inferito alla ragione una pugnalata da cui l’Europa non si è più ripresa (I. Berlin). È proprio questo concetto ad avere impedito e distorto la comprensione della genesi storica delle *Nazioni* non solo europee. Sono stati esiziali inoltre due preconcetti: la supposta omogeneità genetica e culturale dei processi migratori che fin dall’origine hanno interessato l’area che chiamiamo Occidente; la pretesa superiorità razziale delle genti appartenenti alla famiglia indoeuropea, della cui realtà nei termini supposti in passato oggi si comincia a dubitare (Semerano).

È falsa l’idea dei nazionalisti che “le entità nazionali sono sempre esistite”. È ormai acquisito dalla storiografia più recente che “le identità nazionali emerse nell’Europa del XIX secolo erano una creazione storica e in quanto tali non potevano certamente rappresentare il prolungamento di un qualche nucleo originario rimasto a lungo sommerso [...]. Dal primo millennio in avanti, l’Europa non è stata popolata da gruppi umani consistenti e consapevoli di una specifica

affiliazione nazionale, capace di imprimere una fisionomia inequivocabile alla loro vita e alle loro attività. Le affiliazioni nazionali del XIX e del XX secolo non possono essere proiettate nel passato” (Heather, 2010, 36-82). Per altro a proposito del passato tutti sappiamo il peso determinante e in qualche caso addirittura esclusivo che nella formazione degli Stati europei ha avuto, nella incostante loro estensione, la concezione del territorio quale proprietà personale di famiglie aristocratiche, e i conflitti conseguenti, che di fatto spesso nulla avevano a che fare con le specificità etniche delle comunità interessate.

Naturalmente questo non significa negare la formazione etnicamente omogenea di alcuni Stati europei. Pensiamo alle *Nazioni* appartenenti, quale esito di un comune flusso migratorio, al complesso linguistico ugrofinnico: Ungheria, Estonia, Finlandia. Ma che dire dell'identità nazionale del Regno Unito di Gran Bretagna che ha visto succedersi nei secoli sul proprio territorio Celti, Pitti, Scoti, Galli, Angli, Sassoni, Danesi e, ancora altri? E chi è disposto a spiegare agli Austriaci che la loro identità è germanica in quanto parlanti tedesco? E quella degli Svizzeri quale è, dato che, come abbiamo visto, pur risultato di una storia comune, riconoscono quali ufficiali quattro lingue?

Sono domande alle quali è possibile rispondere persuasivamente soltanto riproponendo il tema che stiamo discutendo in termini diversi. È pur vero che sono stati studiosi, anche di Antropologia, a formalizzare con dizionari e grammatiche le lingue nazionali, a individuare usi e costumi, a raccogliere canti, fiabe e leggende, a sottolineare appartenenze etniche. Né meno vero è che si deve a loro “la stesura di programmi di istruzione scolastica che istituzionalizzando quegli stessi

elementi della cultura nazionale, li inserivano in un complesso di nazioni capace di autoriprodursi in quanto materia di insegnamento nelle scuole” (Heather, *ivi*, p. 17).

Non si può tuttavia, come inclina a credere Heather, attribuire agli antropologi l'affermarsi dei nazionalismi europei. Sono stati antropologi a mostrare, mediante l'applicazione del metodo comparativo, le parentali culturali tra popoli diversi e dunque la genesi e l'osmosi unitarie delle civiltà. Non è un caso, come riconosce lo stesso Heather, che a mettere in crisi i fondamenti dei nazionalismi siano gli esiti delle scienze sociali più avanzate. Basterebbe ricordare i presupposti ideologici e metodologici dello strutturalismo che, seguendo Vico, vero fondatore, con i *Principi di Scienza Nuova*, dell'Antropologia, tende a individuare le strutture comuni delle diverse culture. Per Vico infatti conoscere era trovare connessioni tra i fenomeni della realtà.

In termini corretti è giusto dunque precisare che “una globale riconsiderazione del fenomeno nazionalista” si è avuta soprattutto grazie alle scienze sociali. È significativo che si sia prodotta “una svolta fondamentale grazie all'antropologo Edmund Leach” (*ivi*, p. 38), il quale ha dimostrato che “persone accomunate da un determinato complesso di fatti culturali osservabili (comprese le lingue, il grande simbolo della identità di gruppo all'epoca dei nazionalismi) potevano percepirsi come appartenenti a gruppi sociali differenti, mentre individui di culture diverse potevano percepirsi come appartenenti al medesimo gruppo sociale. L'identità, dunque, è essenzialmente una questione soggettiva, non coincidente con un insieme di elementi suscettibili di osservazione empirica. L'identità era la percezione che il sin-

golo aveva di se stesso, e insieme la percezione che di quel singolo avevano gli altri” (Ivi, p. 38; cfr. Leach, 1954).

È un errore pertanto considerare l'identità di un popolo la sommatoria delle identità dei suoi componenti del presente e del passato. L'io di ogni uomo è solo grammaticalmente singolare, di fatto è plurale e dinamico. Ciascuno di noi è quale in situazioni e condizioni date si viene a trovare. È almeno quattro io mutevoli: come di fatto è, come si rappresenta, come gli altri lo rappresentano, come vorrebbe essere (Buttitta, cit.). Quanto chiamiamo identità nazionale è più che un fatto ideologico. È un sentimento che si possiede per *fedè*. Da questa ci è data la certezza, secondo Paolo, di quanto speriamo e la prova delle cose che non vediamo (*Ebrei*), cioè, come ha ripetuto con non minore forza Dante: “Fedè è sostanza di cose sperate e argomento delle non parventi” (*Commedia*). Basti ricordare, quale prova del suo potere, le decine di migliaia di uomini che, per fedè in una realtà assolutamente immaginaria quale è l'identità nazionale pertanto hanno ucciso e ancora continuano a uccidere.

È errato comunque ignorare e deprezzare le peculiarità culturali di un popolo, anche immateriali. Che le si chiami identità nazionali o altro, se riconosciute, sono il suo *essere*: l'unico suo patrimonio. Purché non lo, si viva in termini esclusivistici e dunque conflittuali con le altre culture e come dato appiattente *ne varietur*; piuttosto come eredità *in progress*, dunque creativa, ogni cultura deve essere tutelata. Non dobbiamo tuttavia mai dimenticare che ciascuna di esse è sempre frutto di costante negoziazione tra soggetti che nei millenni si sono trasferiti da un territorio all'altro, mescolando e modificando caratteri naturali e culturali. Per que-

sto dobbiamo insistere a ribadire la condanna di tutti i conflitti combattuti in nome di supposte esclusività etniche arbitrariamente assunte a marche di fantasiose nobiltà immaginarie (cfr. Amartya Sen, 2006).

Bibliografia

- AA.VV., *Atlante Storico. Cronologia della storia universale*, Garzanti, Milano 1966-2003.
- AA.VV., *Mito, storia e società. Atti del III Congresso internazionale di studi antropologici*, Palermo 7-9 dicembre, Palermo 1987.
- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, n.e. Feltrinelli, Utet, Torino 2001.
- Acquaviva J.S., *Leclissi del sacro nella società industriale*, Milano 1966.
- Amselle J.-L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (1990).
- Bacchiega M., *Il pasto sacro*, Padova 1971.
- Barth F. (cura), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston 1969.
- Benveniste E., *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976, voll. 2.
- Berlin I., *Le origini del Romanticismo*, Adelphi, Milano 2001.
- Bottero J. – Noah Kramer S., *Uomini e dei della Mesopotamia*, Torino 1992.
- Breton R., *Atlante mondiale delle lingue*, Vallardi, Milano 2010 (2003).
- Bruner J., *La mente a più dimensioni*, Laterza Bari 1988.
- Buttitta A., *Dei segni e dei miti, una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996.
- Buttitta A., *Escursioni intorno all'io*, in *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma 2003, pp. 41 ss.
- Callari Galli M., *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, 2 ed., Sellerio, Palermo 2006,

- Cardini F., *L'invenzione del nemico*, Sellerio, Palermo 2006.
- Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, voll. 3, Firenze 1966-67.
- Cocchiara G., *L'eterno selvaggio*, 2 ed. Sellerio, Palermo 1972.
- Cox G., *Mythology of the Arian Nations*, London 1870.
- Cronaca degli avvenimenti di Sicilia. Dal 4 aprile ai principi dell'agosto 1860, Palermo 1863*, Editoriale Insubria, Syntesis Press, Milano 1981.
- Dobzhansky Th., *L'evoluzione della specie umana*, trad. it., (3 ed.), Einaudi, Torino 1975.
- Dumont L., *Essais sur l'individualism. Une perspective antropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983.
- Eco U. (cura), *L'Alto Medioevo*, Federico Motta, Milano 2009.
- Ekeland I., *Come funziona il caos. Dal moto dei pianeti all'effetto farfalla*, Bollati Boringhieri, 2010 (2006).
- Eliade M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1969 [1947].
- Epstain A.L., *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino 1983 [ed. or. 1978].
- Fabiotti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia, Roma 1995.
- Heather P., *L'impero e i barbari. Le grandi migrazioni e le nascite dell'Europa*, Garzanti, Milano 2010 (2009).
- Hobsbawm E.J., Ranger T., *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987 (1983).
- Huxley J., *Il mito della razza*, in "Altri sei mesi", raccolta completa dei primi sei numeri de "Il Mese", vol. II, nn. 7-12, London 1944, 695 sgg.
- Kardiner A., *L'individuo e la sua società*, Milano 1965.
- Kilani M., e altri, *L'imbroglione etnico in dieci parole-chiave*, Dedalo, Bari 1997.
- Kohn H., *The Idea of Nationalism*, New York 1944.
- Leach E.R., *Nuove vie dell'antropologia*, Milano 1973.
- Leach E.R., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London 1954.
- Leakey R., Lewin R., *Origini*, Laterza, Bari 1979 (1977).
- Lévi-Strauss C., *L'identità*, Sellerio, Palermo 1986.
- Matte Blanco I., *L'inconscio come insieme infinito*, Torino 1981.
- Montague M.F.A., *La razza. Analisi di un mito*, Einaudi, Torino 1966.
- Morgan D.H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the human family*, Washington 1871.
- Otto R., *Il Sacro*, 2 ed., Feltrinelli, Milano 1976 (1936).
- Petrocchi P., *Novo dizionario scolastico della lingua italiana*, Fratelli Treves, Milano 1920.
- Poutignat T., Steff-Fenart, *Teorie dell'etnicità*, Mursia, Milano 2000 (1995).
- Remotti F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari 1996.
- White L.A., *La scienza della cultura. Uno studio sull'uomo e la civiltà*, Sansoni, Firenze 1969.
- Sabella A., *Sulla crisi dello "stato-nazione"*, in *Rivista Abruzzese* (LXIV) 2011, n. 4, pp. 293 ss.
- Sayad A., *L'immigration ou le paradoxe de l'identité*, De Back e Lacier, Paris 1991.
- Sen A., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Signorelli A., *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo 2006.
- Simuni da Lentini, *La conquista di Sicilia fatta per li Normandi*, [Rossi-Taibbi G. cura], Centro studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1954.
- Zingarelli N., *Il nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1983, 4 ed.

Identità

GIULIO ANGIONI

La nostra specie può vivere solo in società e ha pensieri e sentimenti di appartenenza, di gruppo, identitari. Tutti i gruppi umani devono poter rispondere senza troppi problemi alla domanda del chi siamo, oltre che da dove veniamo, dove siamo e dove stiamo andando. Nella contingenza dei nostri tempi, la fine della guerra fredda ha rimesso in questione la geopolitica dei sentimenti identitari. L'attenzione a ciò che si dice variamente identità ha prodotto molti discorsi di vari specialismi e anche interdisciplinari. Non è il caso di tentarne una rassegna. Loggetto problematico di ogni antropologia, si sa, è la pluralità e insieme l'unicità o identità culturale dell'umanità: la coppia inscindibile di invarianza-variazione culturale. Così ha sempre detto a modo suo anche il senso comune, come quando afferma che più il mondo cambia e più è la stessa cosa. La pluralità delle forme di vita fa l'identità e l'unicità della nostra specie, predisposta a vivere mille vite diverse, che però nei singoli individui si riduce sempre a una troppo spesso senza nemmeno riuscire ad apprezzarne o a immaginarne altre. Sempre implicati in convivenze e vicinanze tra più o meno diversi universi culturali, l'esperienza della diversità di modi di vivere porta spesso a giudizi di valore, sulla base del sapere garante dell'identità del proprio gruppo, su di noi rispetto agli altri e sugli altri rispetto a noi.

All'ingrosso oggi si distinguono, si competrono e si confrontano nel mondo, comunque in Occidente, almeno due modi di sentire la molteplicità delle forme di vita in compresenza più o meno armonica, o in competizione più o meno acuta. Da una parte si considera la molteplicità culturale come un valore, anche quando problematico, e quindi un disvalore l'omologazione culturale. Ciò può portare a considerare sacrosanta la difesa della propria identità insidiata dall'omologazione o globalizzazione o mondializzazione. La mondializzazione, dall'altra parte, almeno con cose come i diritti dell'uomo e anche della natura, si rifà positiva ogni volta che si ha a che fare coi guai di etnicismi egoistici, per esempio alla maniera delle leghe padane, o violenti, per esempio alla maniera recente dei popoli ex jugoslavi, e più in generale ogni volta che si ha a che fare con le diversità asimmetriche anche planetarie del potere economico, politico, militare, mass-mediatico, religioso, linguistico e così via.

Oggi lo stato del mondo, riguardo alle situazioni e ai sentimenti di appartenenza e di identità che più contano, tende a dividersi e a dividerci in due grandi appartenenze fondamentali, ma troppo implicite e ovvie per essere tenute abbastanza in conto anche in tema di identità e del suo uso inflazionato, due grandi appartenenze (dentro una ancora più grande) che è utile esplicitare proprio per vedere meno sfocate situazioni particolari e

locali, come quella sarda, o anche come quelle, poniamo, palestinese o curda, in quanto casi differenziati di una fenomenologia varia ma anche unitaria. Mentre palestinesi o curdi hanno probabilmente soprattutto dubbi e incertezze, è abbastanza sicuro che baschi o sardi oggi nel mondo si sentono e si qualificano come occidentali, sebbene con qualche incertezza. Un'isola un tempo remota ed esotica come la Sardegna sta e vuole stare nel Nord del mondo, libero e civile, parte dei paesi ricchi; mentre c'è tutta un'altra parte da cui anche i sardi o i baschi o i corsi si sentono e vogliono sentirsi diversi, che diciamo Terzo Mondo e giù di lì, paesi poveri, Sud, popoli in via di sviluppo e così via distinguendo.

In una situazione bipolare di questo genere, che cos'è il problema delle varietà e delle appartenenze minori e minoritarie perché incorporate in formazioni statuali più ampie? I loro modi d'essere e di sentire possono essere visti meglio nella loro importanza e nelle loro dinamiche se oggi le identità minori si guardano dal punto di vista dei problemi complessi che derivano dalla necessità di fare i conti con le due grandi differenze e appartenenze al Nord o al Sud nel mondo globale. Non è neanche un fatto nuovo, ma è nuovo per la sua portata, che concerne tutto il pianeta e tutta l'umanità: è nuovo per la sua enormità che chiamiamo globalizzazione. È relativamente nuovo il fatto che oggi nel pianeta terra siamo costretti nel bene e nel male a sentirci parte di una delle due grandi partizioni, vaghe ma non per questo prive di forza identificatrice, anche armata.

Da decenni in Europa non si lesinano la pubblica simpatia e le misure di tutela verso gruppi minoritari in convivenza problematica coi maggioritari più o meno esclusivisti. Il tema delle identità o appartenenze culturali

o etniche pone il problema preliminare che così si designano di solito le identità locali o minori, e tendenzialmente solo esse, per cui i giamaicani di Londra hanno una loro identità etnica, gli inglesi forse no, ma non importa, mentre gli scozzesi e i gallesi invece sì, e importa. Oggi poi il problema delle identità o etnie o diversità minoritarie interne agli stati europei integrati nell'Unione Europea è posto in modo nuovo. Dalla caduta di frontiere a Occidente e dalla costituzione di una Europa unita non pochi prevedono l'emergere sempre più rilevante di un mosaico di identità locali o minori sia rispetto all'Europa, sia rispetto agli stati che la compongono o la comporranno. È un'idea e una speranza che il nuovo assetto europeo unitario liberi dalle varie pastoie le identità locali o minori e le destini a ruoli nuovi e importanti.

La generica ed elusiva nozione di identità, della coscienza di sé, e la difficoltà di definirla e soprattutto la difficoltà della sua intersoggettività, della sua comunicazione ad altri, non le impediscono di diventare forza dirompente, nel bene e nel male. Soprattutto non le impediscono di essere fondante: gli uomini devono sempre imparare a essere uomini non genericamente ma in un determinato modo, che dà loro l'*imprinting*, li fa sentire al mondo in un certo modo, anche secondo uno stile etnico e certi *habitus* che li fanno essere e sentire europei di oggi o cinesi di tremila anni fa. È di natura poco definibile e difficilmente comunicabile la coscienza o il sentimento di essere parte di entità umane singole, e per di più incapsulate a scatole cinesi, man mano più vaste o più ristrette, dalla famiglia al parentado al rione al paese al gruppo coetaneo al mestiere o professione ai parlanti la stessa lingua, ai fedeli della stessa religione e così via fino a compendiare tutte o in parte le identità

precedenti nel sentimento sintetico e inverso di popolo o nazione o etnia o tribù o patria o cristianesimo o civiltà occidentale e altro ancora, in una sorta di allargamento e restringimento di cerchi concentrici o eliocoidali, a partire dall'identità individuale del singolo, che però non esisterebbe senza questo allargamento concentrico più o meno ampio, in quanto centro delle varie concentricità.

Oggi nel senso comune colto, in luoghi come l'Italia, appare desueto il sentimento d'appartenenza familiare e parentale, quando non in privato e nel domestico, come anche quel complesso di modi di sentire detto patriottismo riferito agli stati detti nazionali. Certo che i nazionalismi-patriottismi, occidentali o no e vecchi e nuovi, hanno minor forza anche perché il mondo oggi è sempre più un tutt'uno, ed è tutt'uno l'umanità che ci vive, sebbene l'ecumene sia diviso *grosso modo* in zone e paesi ricchi e dominanti, da una parte (l'Occidente, il Primo Mondo), e zone e paesi poveri e subordinati, dall'altra: quindi due forti macroidentità di sviluppati e sottosviluppati, di ricchi dominanti e poveri dominati su scala planetaria. Tali relative novità spiegano anche come negli ultimi decenni vecchi sentimenti e rivendicazioni classiste si intreccino anche ambigualmente a sentimenti e movimenti interclassisti o transclassisti di tipo etnico, dove in modi nuovi una parte egemone riesca "a rappresentare il suo interesse come interesse di tutti i membri della società", come scriveva Marx. Ma ciò non avviene in generale, bensì specie nel caso di minoranze etniche o di identità locali o minoritarie alle prese con maggioranze o metropoli di solito non qualificate come etniche in quanto non minoritarie. Fa problema infatti che per etnie si intendano di solito quelle minori, quasi che le maggiori non avessero coscienza di sé e

senso di appartenenza identitaria, non fossero comunità immaginate di solito meglio delle minoranze etniche. I valori decaduti e sospetti del patriottismo e del nazionalismo paiono rinascere con valenze positive tra le minoranze nazionali, linguistiche, religiose e così via, più o meno esplicite e vivaci. E nel caso dei piccoli in Occidente non si lesina la simpatia esplicita o una benevola indifferenza, se non si arrivi al terrorismo basco o corso o nordirlandese, restando in Europa occidentale.

Ci sono dunque ragioni condivise di simpatia verso identità minoritarie, verso minoranze conculcate (o maggioranze conculcate da minoranze). La situazione di svantaggio per identità conviventi con identità maggiori e con maggior potere è ancora un grosso problema dei nostri tempi, sebbene in grande misura ereditato da altri tempi anche primordiali, dato che la storia conosce dappertutto situazioni di convivenza sbilanciata tra gruppi differenziati. Ma con differenze importanti. Oggi per esempio tra situazioni come quella corsa o sarda e quella palestinese o curda, o basca o nordirlandese. Convergenze e differenze come queste marcano la gravità delle singole situazioni.

Ma le identità che oggi contano di più non sono quelle che diciamo etniche, da modulare da situazioni gravi come quella palestinese o curda a situazioni come quelle dei corsi o dei friulani. Ma delle varie situazioni locali si coglie di più il senso e l'importanza se viste all'interno della macro-identità planetaria e quindi delle due identità di Occidente e Terzo Mondo, prima vigenti in forme embrionali, come nelle grandi religioni del cristianesimo o dell'islam, con aspirazioni o pretese salvifiche per tutta l'umanità, oppure se si considera che ciò che noi diciamo modernità è qualcosa che ha dentro di

sé la nozione di superiorità della modernità occidentale. Anche in altri tempi e luoghi esistevano sentimenti di appartenenza all'umanità come totalità o per micro-identità, salvo poi essere anche più convinti di oggi che il modo migliore o unico possibile di essere uomini era quello proprio.

L'idea, il sentimento, la constatazione di un'umanità come tale (umanità globale) e come totalità planetaria è qualcosa di nuovo, di oggi, forse mai sentito prima con altrettanta cosmica evidenza. Non ha torto chi vede maturare il sentimento di appartenenza all'umanità come specie quando la nostra intera specie, la stessa vita, la stessa terra è minacciata, cioè nel momento in cui la possibilità di autodistruzione è diventata realistica, a partire dalla seconda metà del '900 con la bomba atomica, acquisendo nuova consapevolezza di sé dal constatare le ambivalenze dei modi umani di usare il mondo.

In fatto di identità, di appartenenza, questo pare ciò che più conta, per poco che si guardi allo stato del mondo: prima di tutto la consapevolezza più o meno lucida e preoccupata di appartenere all'umanità che vive in un pianeta che ha i suoi problemi di sopravvivenza, dove il destino dell'uomo è sempre più visto legato al destino dell'ambiente locale e globale; e insieme il sentimento vario di appartenere a una delle due parti in cui si divide oggi l'umanità: quella ricca, dominante, di maggiore prestigio, anche democratica, che non ha problemi fondamentali di sopravvivenza quotidiana e di applicazione quotidiana dei diritti umani; e l'altra parte di umanità, che è la maggiore, con più o meno forti questi problemi di povertà, dipendenza, subordinazione, sfruttamento, negazione di democrazia e di diritti individuali e di gruppo. Le appartenenze 'minori' sono da vedere

e da sentire nella complessità della grande appartenenza all'umanità e quindi alle due grandi appartenenze planetarie in qualche modo inedite di umanità ricca e dominante e dell'umanità povera e dominata. Un progetto che osasse una rilevazione dell'identità curda o palestinese direbbe poco se non riuscisse a ricavare qualche dato intorno al modo di sentire dei curdi o dei palestinesi rispetto a queste due macro-identità odierne vissute localmente. E cioè, trovando le risposte prevalenti alla domanda di quali siano i modi con cui i curdi o i palestinesi oggi si devono variamente situare rispetto all'Occidente e al Terzo Mondo, che non è la stessa cosa di quando un friulano o un sardo se la prende con l'assessore al traffico per lamentare servizi da Terzo o Quarto Mondo.

Tutti siamo testimoni della tendenza a considerare sempre positive, giuste e sacrosante le proprie appartenenze, più o meno problematiche in un'entità geo-politica. E ciò anche se basta ricordare, per esempio, le recenti mattanze interetniche jugoslave, o anche solo certe chiusure del leghismo padano, e capire come non sempre i sentimenti di appartenenza identitaria siano accettabili sul piano dei diritti umani di base, o di una generica base culturale dell'Occidente odierno. Oggi si è costretti più che mai a misurare ciò che i sentimenti di appartenenza suggeriscono alla stregua di altre misure e di altri valori, che non siano solo quelli della mera appartenenza.

I torti dei conculcatori sono sempre ragioni e diritti dei conculcati. Oggigiorno i curdi o i palestinesi non hanno ragione perché invocano l'essere curdi o palestinesi, ma i diritti umani universali, o le costituzioni dei paesi in cui sono implicati. Difficile pensare che possano chiedere più di ciò che qualunque altro popolo chiede per sé. Storia e

antropologia insegnano che i sentimenti di appartenenza a una collettività comunque individuata (dall'umanità planetaria al campanilismo) è qualcosa che gli uomini creano perché in gruppo, e il senso di appartenenza è qualcosa di elementare che suggerisce azioni e reazioni varie, auto-legittimanti solo in quanto identitarie. La situazione dei piccoli popoli in convivenza politico-territoriale con grandi popoli è problematica, anche quando il grande non tenda a conculcare il piccolo, per il fatto stesso che il grande ha più forze del piccolo. Da cui la nozione di tutela, che ha importanza non solo su misura locale.

Non è abbastanza del senso comune l'idea che l'appartenenza etnica produca valori e disvalori, e che dunque i comportamenti etnici debbano valutarsi sulla base di criteri esterni alla pura appartenenza. Che acquista valore o disvalore a seconda di come, di chi, di quando agisce nel nome della propria appartenenza. Ma obbedendo a sentimenti e a risentimenti di appartenenza etnica si alzano bandiere e parole d'ordine di fronte a situazioni sempre in movimento, in un'incertezza dove il sentire etnocentrico esclude la ragione confrontante.

Anche gli antropologi, come il senso comune, si concentrano nel considerare i problemi dell'identità etnica quasi come esclusivi di minoranze a disagio, trascurando le grandi appartenenze, come l'appartenenza all'umanità e quindi, anche, o alla parte ricca o alla parte povera dell'umanità. Le appartenenze che più contano restano nell'ovvio, inosservate, come l'essere europei, o italiani o inglesi o parigini: nozioni identitarie potenti, tranquille e ovvie, così com'è potente e ovvia l'identità occidentale, pur con tutte le sue vaghezze geoantropiche immaginarie, ma efficaci come poli di attrazione identitaria, come mostra, per esempio, la celebre denuncia, alla fine de-

gli anni settanta del Novecento, dell'eurocentrismo orientalista di Edward Said.

Le identità che contano di più, anche all'interno della grande e forte identità occidentale, sono quelle che non pongono problemi, non hanno crisi acute o croniche di identità, a cominciare dal sentirsi più o meno tranquillamente occidentali ricchi superiori e dominanti. Nessuno meglio degli antropologi sa e ha mostrato che le appartenenze, sempre multiple e complesse, a scatole cinesi, giocano in modo vario i loro ruoli. Se oggi c'è il problema di un'identità europea, che non è ancora ovvia e quindi è problematica, ci sono anche all'interno dell'Unione Europea delle identità che continuano a funzionare, implicite e ovvie, e forti in quanto ovvie. Così forti che ricercatori più quantitativi, come i sociologi e gli psicologi sociali, di solito le danno anch'essi per scontate e le lasciano in uno sfondo indistinto quando raccolgono dati contabili sui sentimenti e gli atteggiamenti di appartenenza etnica o culturale minore o locale, come quella di essere tirolesi in Italia o corsi in Francia.

I nazionalismi europei del passato non sono più di moda. Gli italiani non usano più nemmeno la parola patria, così come i tedeschi politicamente corretti con la parola *Vaterland* o espressioni come quella nell'inno nazionale *Deutschland über alles*. Ma pare senso comune considerare veri e degni problemi identitari quelli delle minoranze. E sembra che solo quelle pongano problemi. Ma le identità minoritarie hanno problemi perché ci sono le identità maggioritarie, e che perciò hanno difficoltà a raggiungere lo stato di ovvietà non problematica, mentre le identità ovvie e forti sono tali anche perché riescono a fare bene i conti con le proprie identità e anche con le altre identità interne

alla compagine di appartenenza. Le identità ovvie godono del tranquillo oblio dell'ovvio, specie se maggioritarie, e non sono identità minoritarie conculcatrici di maggioranze come, nel vecchio Sudafrica pre-Mandela, l'agguerrita minoranza di origine europea.

Per le appartenenze minori pare difficile notare che le rivendicazioni, gli orgogli e le proclamazioni identitarie sono manifestazioni di un fenomeno che merita o demerita a seconda delle circostanze e rispetto ad altri valori. Che si tratta in fondo e in origine della stessa cosa sia in chi domina e discrimina o uccide in nome della propria identità, sia in chi in nome della propria identità viene discriminato o subordinato o ucciso. Bisogna forse scandalizzare, proponendo di analizzare che cosa c'è di comune negli atteggiamenti dei discriminatori e dei violenti in nome della loro etnia e negli atteggiamenti dei maltrattati a causa della propria etnia, fino alla bestemmia di chiedersi quanto c'è all'origine di comune tra il sentimento di appartenenza germanico che sfociava negli orrori del nazismo e il sentimento di appartenenza del popolo ebraico così spesso condannato all'emarginazione e alla persecuzione. E ritenere che non è accettabile (dall'attuale *consensus gentium*, ovvero dal senso comune internazionale, dalla morale pubblica espressa anche in istituzioni internazionali, in dichiarazioni di diritti individuali e dei popoli, con una giurisprudenza di tribunali internazionali) che *right or wrong, my country*, cioè che quando è per la patria anche il male è bene, perché invece, alla luce di quel consenso e di quel senso comune, il male è male anche se fatto per la patria.

Non è inutile nemmeno in luoghi come la Sardegna o la Corsica o la Catalogna, per non dire in luoghi ancora più etnicamente

problematici come le vicine ex Jugoslavia o Irlanda del Nord, considerare che ciò che l'appartenenza etnica suggerisce non è più positivo quando entra in contrasto con appartenenze e solidarietà più vaste, via via fino all'appartenenza di tutti all'umanità, in un pianeta sempre più piccolo, interrelato e minacciato da egocentrismi e da etnocentrismi. Non sono infatti né un bene né un male di per sé né l'assimilazione né l'omologazione culturale, così come non è sempre e dappertutto un bene la preservazione e la valorizzazione di caratteristiche locali. Non è difficile vedere che se la diversità quanto la convergenza culturale sono spesso un bene, altrettanto spesso sono un male.

La varietà e l'omologazione culturale sono state ambedue causa di guai e di benefici, e in quanto meri dinamismi il differenziarsi e l'omologarsi sono neutri. Il Mediterraneo è un grande testimone storico ed etnografico sia dei guai sia dei benefici del contatto omologante, sia dei guai sia dei benefici della differenziazione, della persistenza quanto della mutazione culturale. Nel mondo moderno, del resto, non ci sarebbero stati certi orrori di cinque secoli di colonialismo europeo se non ci fossero state così grandi differenze culturali, che risultavano e risultano differenze di potere tecnologico, economico, politico, militare, ideologico, religioso, linguistico, mass-mediatico.

Le identità si potrebbero un po' paragonare al vino, buono quando è buono: ma non sempre, tanto che è meglio un astemio che un alcolista. Migliore ancora sarebbe paragonarle a misture plurime ben dosate, per dire che, dovendo scegliere, come spesso accade, si può rivelare migliore la commistione della differenziazione, l'omologazione meglio del radicamento, il globale meglio del locale, il meticcio meglio della genuinità, il bastar-

dume meglio del più rigido pedigree. Ma la storicizzazione a posteriori e più ancora l'uso attuale dei sentimenti elementari come quelli identitari sono cose difficili, che però non possono restare nell'ovvio indisturbato. Cinquant'anni fa, anticipando lo "sguardo cosmopolita" alla Ulrich Beck (2004), Antonio Pigliaru, pensando all'identità sarda, ha scritto che bisogna evitare sia l'etnicismo ristretto (lui scriveva regionalismo chiuso) sia il cosmopolitismo di maniera, cioè sradicato e quindi inservibile come supporto al comprendere e all'agire pratico-politico (Pigliaru).

Scegliere, come suggerisce Amartya Sen, una sorta di ragionata via di mezzo è difficile, ma è anche ovvio e necessario almeno allo studioso, anche quando la via di mezzo esponga al rischio di essere malvisto sia dagli entusiasti che dagli scettici delle varie identità. Come probabilmente accadeva, per esempio, negli ambienti risorgimentali dell'Italia del secolo scorso, guai a proclamarsi prima di tutto lombardi o siciliani piuttosto che italiani. Oggi in Italia siamo avanti sulla via del sentire al contrario, nel bene e nel male. Chi ricerca su questo tema si sporca le mani, o meglio ci impegna il cuore e altri organi interni e spesso rischia di venire alle mani, perché spesso si è implicati esistenzialmente anche quando si cerca solo di capire, di studiare, di distinguere e di unificare, mentre intorno si levano vessilli e si proclamano slogan che invocano certezze su questo terreno che diciamo dell'identità, territorio quanto mai incerto, mutevole, problematico, ma più congeniale allo scontro e all'affronto piuttosto che al confronto, alla pretesa di certezza piuttosto che al dubbio e all'ipotesi, all'esame, all'analisi, alla raccolta e alla discussione di dati intersoggettivi di ricerca.

Nella foresta intricata di discorsi anche solo italiani recenti intorno all'identità ci

sono ampie radure e vie che vi conducono. C'è soprattutto una convergenza su due idee importanti: il carattere processuale dell'identità, sempre in flusso e in riaggiustamento più o meno rapido; e il carattere di solito plurale delle identità in cui si è implicati sia individualmente sia collettivamente; con la complicazione che invece è bisogno o pretesa di molte forme di identità la rivendicazione di unicità e di contenuti immutabili e perenni, la proclamazione dell'irrinunciabilità a essere sempre stati quel si vuole continuare a essere per sempre. Sono molti gli scritti che mettono in guardia contro i pericoli o i mali dell'identità – uno per tutti in Italia, il provocatorio *Contro l'identità* di Francesco Remotti (2001) – discorsi innescati soprattutto da fenomeni gravissimi come i genocidi jugoslavi o africani, passando per i fondamentalismi religiosi o di altro genere fino ai leghismi padani.

Anche l'economista Amartya K. Sen ha più volte trattato del problema dei risvolti negativi dell'identità, preoccupandosi di individuare le modalità per intendere, sentire e quindi vivere razionalmente in nuovo modo l'identità, che e gli sottopone alla ragione, in un periodo della storia del mondo in cui i conflitti identitari sono numerosi, massicci e violenti e innescano dibattiti dove le vedute di Sen si inseriscono in presa diretta con vicende in corso. Sen non può non impegnarsi in una critica dura di certi comportamenti, ma anche non prendere sul serio vedute come quelle notorie di Samuel Huntington, che da subito dopo la fine della divisione del mondo nei due blocchi contrapposti, ragionando forse meglio del Francis Fukuyama che riproponeva il mito de *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), sosteneva allora che "sotto la spinta della modernizzazione, la politica planetaria si sta ristrutturando secondo linee

culturali. I popoli e i paesi con culture simili si avvicinano. Le alleanze determinate da motivi ideologici o dai rapporti tra le superpotenze lasciano il campo ad alleanze definite dalle culture e dalle civiltà. I confini politici vengono ridisegnati affinché coincidano con quelli culturali... Le comunità culturali stanno sostituendo i blocchi della Guerra Fredda e le linee di faglia tra civiltà stanno diventando le linee dei conflitti nella politica globale”.

Criticando questa visione di scontro di civiltà, Sen si preoccupa di individuare i caratteri culturali, e quindi anche geopolitici mondiali, in particolare della cultura occidentale rispetto a quella islamica, ma rifiutando il metodo di classificazione per civiltà, come fa l'approccio simile di altri studiosi che “dividono le popolazioni locali in gruppi conflittuali, con culture diverse e storie distinte, che tendono, in modo quasi ‘naturale’, a produrre inimicizia reciproca”.

Nel saggio *Identità e violenza*, Amartya Sen esamina le teorie sull'identità e il loro rapporto con la violenza nel mondo e introduce anche la questione del multiculturalismo, un atteggiamento forse troppo genericamente ‘progressista’, in uso in America e in Europa nell'elaborazione di politiche socio-culturali per la convivenza di pratiche di culture differenti, emersa con l'incremento delle interazioni globali e dei movimenti migratori di massa nel mondo contemporaneo. Ma al multiculturalismo, avverte Sen, esistono sostanzialmente due approcci nettamente distinti: l'uno “si concentra sulla promozione della diversità come un valore in sé”, l'altro “sulla libertà di ragionamento e di decisione, e celebra la diversità culturale nella misura in cui essa è liberamente scelta (per quanto possibile) dalle persone coinvolte”.

I presupposti teorici di questi due approcci sono da ricercare soprattutto nel “modo di ve-

dere gli esseri umani”. Ci sono coloro, come i cosiddetti *comunitaristi*, che classificano gli esseri umani in base alle tradizioni, più spesso in base alla religione, “ereditate” dalla comunità in cui si è nati, perché ritiene che queste formino una sorta di identità se non innata, più forte di qualsiasi altra. Nella teoria comunitarista le scelte e le preferenze razionali sono ritenute secondarie rispetto all'inculturazione, alle dinamiche di incorporazione dei tratti culturali, delle tradizioni socialmente apprese dal e nel gruppo di appartenenza, dell'identificazione con i valori e i modi di vita assunti tramite una ‘consapevolezza spontanea’, non dipendente da riflessione esplicita e che trascende la consapevolezza. Ci sono coloro, invece, come gli *universalisti*, che, secondo Amartya Sen, considerano gli esseri umani come “individui dalle tante affiliazioni e associazioni, sulla cui importanza e priorità sono loro stessi a dover prendere una decisione (e ad assumersi le responsabilità che derivano da una scelta ragionata)”. Per gli universalisti quindi la scelta razionale individuale è preliminare e prioritaria rispetto a qualunque influenza socio-culturale.

Come i presupposti teorici, anche le pratiche multiculturaliste nei paesi occidentali sono differenti: ci sono coloro che praticano un multiculturalismo esclusivo o escludente, cioè ‘lasciando in pace’ gli individui di origine culturale differente, e coloro invece che praticano un multiculturalismo inclusivo cercando di coinvolgere nel progresso socio-politico ed economico del paese coloro che appartengono a culture diverse o minoritarie. Vede bene Sen quando considera la prima pratica solo una pseudo-forma di multiculturalismo, molto diffusa in questi tempi, che egli preferirebbe definire “monoculturalismo plurale”, perché legata ad una concezione delle culture come “compartimenti stagni” che debbono rimanere

separati, senza tenere in conto la “libertà culturale” dei suoi componenti. Si tratta quindi di una teoria sostanzialmente riduzionista, che tende a ignorare o a non tenere in debito conto che tutti abbiamo più identità, più affiliazioni o appartenenze, che riguardano non solo la religione o l’etnia, ma anche la classe sociale, il genere, la lingua, la professione e così via.

La questione del multiculturalismo, che sembrò inizialmente la soluzione alla convivenza stretta nel mondo ormai globalizzato, in realtà nasconde, ma non più di tanto, un’idea di cultura stereotipa, cristallizzata. In questo libro si è utilizzato spesso il concetto di cultura antropologico ormai parte del linguaggio quotidiano, notando varie definizioni, e qui notiamo ancora che la cultura così connessa all’identità (individuale e sociale insieme) privilegia un’immagine sostanzialista di dinamiche e pratiche sociali più o meno complesse, fluide e messe in discussione. Non si ha infatti una sola cultura di appartenenza, ma si è partecipi di più collettività e contesti culturali, dalla famiglia all’ecumene, con confini fluidi e labili che paiono addensarsi in una unica e continua linea d’ombra solo in momenti di eccessi identitari.

Gli ‘eccessi’ il più delle volte nascondono e sono il prodotto di conflitti di potere per il controllo delle risorse. La distinzione stessa fra Occidente e il resto del mondo costruita retoricamente in buona parte sul primato delle democrazie occidentali nasconde agli occhi delle masse non una concezione banalmente etnocentrica, ma la legittimazione delle azioni di guerra e di pace per il controllo e lo sfruttamento economico delle risorse globali e locali a beneficio di pochi e a detrimento dei più, che a livello mondiale ha portato alla divisione gerarchica fra paesi ricchi (consumatori del 78% delle risorse della Terra) e paesi poveri (nei quali si tro-

va circa l’80% della popolazione mondiale), fra ‘primo mondo’ e ‘terzo mondo’, fra paesi sviluppati o industrializzati e paesi sottosviluppati, con il gradino di passaggio dei cosiddetti ‘paesi in via di sviluppo’.

Per tornare infine al tema, caro a Sen, della “necessità di dare il giusto riconoscimento al ruolo della scelta razionale nel pensiero identitario”, e quindi dell’importanza della scelta razionale nelle nostre affiliazioni, va adeguatamente rilevato che le nostre scelte individuali possono essere non di rado in parte o del tutto confliggenti con le identità e affiliazioni che nolenti o volenti ci vengono proiettate dagli altri, che siano singoli o gruppi più o meno dominanti. L’identità è non di rado l’immagine più o meno stereotipata che le istituzioni oggettivano in carte di soggiorno, di riconoscimento o di identità, quando pure questo accade e non si è relegati nel limbo sempre più popolato delle non-persone, un ambito subumano e disumano in cui sono gettati razionalmente esseri umani di ogni età e sesso, ‘clandestini’ e lavoratori ‘in nero’, una volta varcati i confini di quella parte del mondo che detiene i mezzi di produzione nel vasto mondo globalizzato odierno, una volta varcati i confini venuti meno quasi solo per merci e capitali.

Le Antille francesi, come e forse meglio di altri altrove, hanno prodotto un loro ‘pensiero creolo’ esposto soprattutto in *Éloge de la Créolité* dei martinicani Jean Bernabé, Raphaël Confiant e Patrick Chamoiseau (1989). Il pensiero creolo o *créolité* sorge anche in polemica col precedente movimento letterario della *négritude* condotto da Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Damas e altri, che negli anni Trenta del Novecento vollero identificarsi nei loro legami culturali, storici e razziali con l’Africa delle loro origini,

in contrasto con la colonizzazione e il dominio francese, valorizzando l'eredità nera degli schiavi africani come fonte di auto-apprezzamento e di contropotere degli oppressi dal colonialismo. La prospettiva della negritudine è stata poi criticata e rigettata come unica fonte di identificazione e di valore da altri scrittori come il martinicano Edouard Glissant, che negli scorsi anni Ottanta propose la nozione di *antillanità*, ampliando e articolando la nozione monolitica di identità africana degli ex schiavi verso una caratterizzazione originariamente e originalmente mista, meticcica o mulatta delle popolazioni caraibiche, con la considerazione del passato indigeno antillano o caraibico formatosi anche con la presenza di coloni europei e di forzati dall'India e dalla Cina. Della negritudine rimane il rigetto della dominazione francese.

Eloge de la créolité vede nella nozione di creolità il venir meno di una falsa universalità, di un falso monolinguismo e di una falsa purezza impliciti nella dominazione franco-europea e perciò, tra l'altro, valorizza l'uso del franco-creolo nei vari usi a cominciare da quelli letterari e scolastici. Non volendo più essere identificati dallo sguardo altrui ed esotizzati, gli antillani rivendicano caratteri propri, originali e autentici, e gli scrittori si prendono lo spazio di una propria letteratura originale creola: "Né europei, né africani, né asiatici, ci proclamiamo creoli", cioè risultato di quel loro particolare incontro di razze e popoli diversi in un unico spazio geografico, oltre la negritudine, oltre la dominanza francese e la violenza epistemica dell'Occidente, all'insegna del meticcicato caraibico-europeo-africano-asiatico, di una complessità capace di rivelare i caratteri di complessità di tutte le culture del mondo, forse in ogni tempo e spazio. Con forse anche qualche eccesso

di perentorietà, spesso rilevata sia all'interno che all'esterno dei Caraibi francesi.

Della *Créolité* o *Créolisation* sono stati criticati limiti e insidie anche con riferimento al pensiero di antropologi, da Claude Lévi-Strauss a Tzvetan Todorov, per il quale la propria cultura 'materna', fatta di memoria collettiva interiorizzata, è essenziale per comprendere le altre culture, il resto del mondo, verso il quale la cultura d'origine è un passaporto con cui ognuno accede alla sua piena umanità. Ma una cultura che incita i suoi membri a prendere coscienza delle proprie tradizioni e insieme anche a saperne prendere le distanze è migliore e superiore, più civile, e questo distanziamento è possibile quando si esaminino le proprie tradizioni con sguardo critico, confrontando la propria con altre culture, ampliando così gli orizzonti della propria. Si tratta di saper tenere debito conto sia della diversità dei modi di vivere, sia dell'universalità di un basilare modo umano di vivere. Ma nel concentrarsi sulla diversità, propria o altrui, sono possibili derive identitarie di confinamento nella propria, marcando in eccesso limiti e confini. Per i teorici della creolità nessuna cultura è mai compiuta, ma è in perpetuo dinamismo e osmosi con altre. Nel concentrarsi invece sull'universalità, il pericolo è far assurgere certi modi e concezioni di vita a una sorta di invarianza ottimale, di pietra di paragone, come quella pretesa dall'Occidente che, forte della sua supremazia techno-economica e politica, sussume le differenze locali promuovendo a universali i suoi modi e concezioni di vita, per imporre al mondo, come scrive Glissant, "i suoi sistemi di pensiero, il suo pensiero di sistema") Dunque è possibile sia una falsa idea di diversità sia una falsa idea di universalità, entrambe molto negative.

Edouard Glissant propone la nozione di *diversalità*, cioè l'unione dicotomica di *diversità* e *universalità*, che supera l'unilateralità delle due esperienze del mondo. Il conio del termine *diversalità* è speculare e coevo a quello di *glocale*, che unisce globale e locale. Questi intellettuali antillani sono spesso anche artisti, scrittori soprattutto, e la visione *diversale* è stata usata nella sua vitalità estetica, aprendo gli orizzonti etnocentrici e le pretese di universalità a proprio vantaggio: preoccupati però di una anche etica e razionale unità non totalitaria delle diversità culturali, e anche del giusto ed equo confronto tra la propria cultura e quelle altrui, “sussistendo nella diversità” mediante l'esplorazione delle proprie particolarità culturali, con la ricognizione approfondita della propria tradizione, storia, identità, ma nell'incontro con le altre culture e con le inevitabili influenze reciproche, senza squilibri di potere. E ciò in un'eccezione permanente di una sorta di desiderio conviviale che riconduce al “naturale del mondo”, alla “armonizzazione cosciente delle diversità preservate”. Per Glissant la *diversalità* è ingresso alla “piena umanità”, ricomposizione del mondo nella sua totalità caleidoscopica. Tutto ciò è in consonanza con posizioni degli *studi culturali* e *postcoloniali*, e con la critica costruttiva all'eurocentrismo come ideologia dell'egemonia dell'Occidente condotta da Gayatri Chakravorty Spivak sotto l'urgenza di una riformulazione identitaria nella pluralità culturale.

Per quanto sappiamo del processo ininterrotto di omizzazione, che dura da diversi milioni di anni, tutti i modi di vita ci appaiono risultato non solo di un'evoluzione bio-culturale più o meno rapida, ma anche di una commistione per contatti culturali di vario genere, dall'incontro arricchente allo scontro cruento. Il mescolamento e il sin-

cretismo sono ‘regola’ di sterminati millenni di modi umani di vita, delle cui eccezioni qualcuno va etnograficamente ancora in cerca senza fortuna, come accadeva tra '700 e '800 per i “fanciulli selvaggi” alla maniera di Tarzan. Ci sono oggi come nel passato luoghi dove la mescolanza di genti e di culture è particolarmente evidente, caratterizzante, come le Americhe dalla scoperta in poi, in particolare le cosiddette Indie Occidentali; o come anche le Indie Orientali, che non sono da meno, per esempio nella loro creazione millenaria di una società, plurale anche per origini e invasioni e mescolanze, in una società di caste. Ma oggi la varietà culturale del mondo si riproduce in ogni sua parte, forse soprattutto in Occidente, meta di migrazioni planetarie, dove chiunque può constatare che, come si scrive spesso su Facebook, se il tuo Cristo è ebreo la tua democrazia è greca, se la tua scrittura è latina i tuoi numeri sono arabi. Se mai ci sono, i frutti puri impazziscono.

Non sempre l'antropologia ha saputo distinguersi dalle logiche classificatorie dominanti nel pensiero occidentale che hanno costruito e costruiscono confini culturali, fino a quasi naturalizzarli, attraverso approcci riduzionisti o decontestualizzanti. Lo stesso concetto di cultura non di rado è stato oggetto di processi di reificazione, da parte degli antropologi stessi, per poi sfuggire loro di mano e diventare strumento di distinzione o di affermazione nell'interazione fra le forze in campo. La “ragione etnologica” – come Jean-Loup Amselle (in *Logiche meticce* del 1999) definisce la prospettiva discontinuista che estrae, isola, seleziona e classifica individuando tipi, società, culture, etnie e ha contribuito, in particolare durante il colonialismo (ma non solo), a generare nuove forme di identità. Le monografie etnografiche che estraevano il gruppo umano

oggetto di studio dal suo contesto di relazioni spazio-temporali per descrivere i suoi modi di vivere, la sua struttura socio-economica e le pratiche di culto, tracciavano di fatto confini culturali trascurando i *continua* socioculturali. A questa ragione etnologica Amselle oppone una “logica meticcica”, cioè un approccio continuista che accentua l’indistinzione o il sincretismo originario, o in fondo ciò che Amselle più di recente chiama connessioni, cioè “l’universalità delle culture”.

La decostruzione dei concetti di etnia, cultura e identità, o meglio lo svelamento dei processi di costruzione, oggettivazione ed essenzializzazione di tali concetti, è premessa obbligata a un approccio antropologico adeguato, oltre che per promuovere una riflessione critica sulla corrente del culturalismo, di cui è figlia la nozione di società multiculturali. Il rischio, secondo Amselle, è che si affermi e si avvalori una sorta di razzismo culturale altrettanto esclusivista e pericoloso quanto il razzismo biologico. Quanto sta avvenendo attualmente in Francia, con la politica di espulsione in massa degli zingari, comprensiva della raccolta delle impronte digitali degli espulsi, per non parlare di similari pratiche più o meno istituzionali in Italia, fa condividere la riflessione di Amselle che “Isolare una comunità sulla base di un certo numero di «differenze», conduce al suo possibile confinamento territoriale se non all’espulsione. L’attribuzione di differenze o l’etichettamento etnico – profezie autorealizzatrici – non traducono solo il riconoscimento di specificità culturali, sono anche correlativi dell’affermazione dissennata di una identità, quella dell’etnia francese. In tal modo la problematica della società multiculturale, se non si presta attenzione, conduce ad uno sviluppo separato analogo all’*apartheid* sudafricano, il

quale a sua volta deriva in parte dall’applicazione deviata della nozione di cultura”.

È necessario esaminare forza e ambiguità delle operazioni di classificazione e le relazioni tra potere e sapere. I processi di legittimazione di politiche e pratiche gerarchizzanti si avvalgono di logiche non meticce per affermare e rafforzare unicamente logiche di dominio politico ed economico. Logiche che ritroviamo spesso anche nei gruppi assoggettati o minoritari quali forme di autodifesa collettiva, per cui si accetta e si introietta lo sguardo esterno essenzialista per rivendicare la propria diversità etnica o culturale, le cui origini vengono fatte sconfinare nei secoli e nei millenni della storia, quando non anche della preistoria, fino a presentarle come connaturate da tempo memorabile al proprio gruppo.

L’irrigidimento delle identità e il rafforzamento dei confini culturali possono essere armi di offesa e di difesa che arrivano a uccidere, secondo una nota espressione di Sen. Ma l’operazione di fissare differenze culturali, celando intenzionalmente somiglianze e continuità, mira alla costruzione di un rapporto contrastivo di relazioni fra due o più gruppi, deviando di fatto l’oggetto del contendere dall’ambito dei rapporti di potere, di dominio e dipendenza/subalternità a quello più genericamente culturale o addirittura di carattere unicamente religioso. Come è stato più volte ipotizzato in diverse analisi dei *Cultural Studies*, a partire da Stuart Hall, l’accentuazione e la proliferazione delle differenze culturali nel mondo globalizzato attuale è funzionale all’occultamento del controllo economico di poche grandi multinazionali, un modo, fra le altre cose, per naturalizzare e stabilizzare i rapporti di potere attuali, riversando sulle diversità etniche o culturali il malessere di coloro che vengono schiacciati dall’egemonia del capitale internazionale.

Algunos factores explicativos del reciente auge del nacionalismo catalán*

MONTSERRAT CLUA

La histórica des-unidad española

En los últimos años el mundo está viviendo una serie de importantes transformaciones, resultado de lo que se ha dado en llamar la globalización. Estos procesos de cambios económicos, políticos y demográficos están haciendo más complejas y diversas las realidades sociales, generando ámplios debates sobre el propio concepto de globalización y su realidad (Sassen 2003). Pero especialmente parece que reactivan viejos debates y movimientos que se suponía superados en esta nueva era que llamamos postmodernidad. Como el nacionalismo, que ya desde el siglo XIX algunos pensadores (como los

marxistas) afirmaban que se trataba de un fenómeno obsoleto que desaparecería con la modernidad (Haupt, Löwy, and Weill 1982). Pero resulta que sigue ahí, como fundamento ideológico y político del estado-nación moderno y como reivindicación política de comunidades étnico-nacionales que reclaman el derecho a gestionar su especificidad nacional a través de la obtención de un estado propio, precisamente, como argumentaban los teóricos modernistas, como un producto de la modernidad y sus efectos (Gellner 2008; Hobsbawm 1991). Parece que como contrapunto a los procesos de homogeneización y aparente unificación cultural que conlleva la globalización, aumentan las reivindicaciones de identidad y diversidad a nivel local.

* Este texto fue presentado en forma de comunicación en la Seconda Giornata di Studio “La dis-unità d’Italia e delle altre Nazioni” celebrada en Nápoles en marzo de 2012. Desde entonces y hasta hoy, la situación de desencuentro en la relación Cataluña-España ha sufrido un acelerado proceso de radicalización del enfrentamiento y se ha producido un aumento considerable del apoyo ciudadano a las posturas nacionalistas independentistas. Este apoyo se expresó públicamente en la multitudinaria manifestación del 11 de septiembre de 2012 en Barcelona, así como en los resultados electorales de las elecciones en el gobierno regional catalán del 25 de noviembre que se derivaron de esa manifestación. Este proceso sigue acelerándose a un ritmo vertiginoso en el momento del redactado final del texto y es difícil prever hasta dónde llegará en los próximos tiempos.

La investigación que sustenta este documento ha sido posible gracias a la financiación recibida como miembro del grupo de investigación AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción Social de Identidades Sociales y Políticas, de la Universidad Autònoma de Barcelona), de una ayuda del Plan Nacional I+D+I, del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN) del Gobierno de España (HAR-2008-04582) y de la Generalitat de Catalunya (SGR-0658). La autora agradece los comentarios realizados a una primera versión de la comunicación por parte de Aurora González Echevarría y Josep Lluís Mateo Dieste, investigadores y docentes del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UAB.

A todo ello hay que añadir la situación actual de profunda crisis económica en la mayoría de países occidentales (más grave todavía en ciertos países del sur europeo, como España). Es evidente que las tensiones sociales y políticas que genera la actual crisis pueden acentuar todavía más las demandas nacionales y nacionalistas, ya sea en forma de proclamas de independencia, ya sea en forma de aumento del discurso patriótico-nacional de corte racista y xenófobo (tal y como se está mostrando en el auge de partidos de extrema derecha populistas que se ha producido en Europa en los últimos años). Puesto que la historia nos muestra como en momentos de escasez y competición por los recursos, el repliegue en el propio grupo étnico-nacional y la vinculación del acceso a los derechos ciudadanos a la pertenencia nacional es un recurso siempre disponible y fácilmente activable (San Román 1996).

Si en algún país europeo la cuestión nacional y nacionalista ha formado parte inherente del debate político es precisamente en España, que a pesar de los intentos a lo largo de su historia moderna de construirse como un estado homogéneo y unificado lingüística y culturalmente, nunca ha conseguido completar esa anhelada unidad nacional. Son sobradamente conocidos los movimientos de reivindicación identitaria y/o nacionalista que se han dado históricamente en distintas regiones de España desde el siglo XIX. Los más conocidos internacionalmente (por distintos motivos y vías), han sido el caso Vasco y el Catalán, pero no hay que olvidar tampoco la especificidad de Galicia y Andalucía (Castells Arteche et al. 2007; Moreno Luzón 2007; Pérez Ledesma 2007; Boyd 2000; de Riquer i Permanyer 2001).

El objetivo de esta comunicación es ha-

cer una breve aproximación a los elementos que puedan dar sentido a la situación actual del nacionalismo catalán, donde el sentimiento y la reivindicación nacionalista se ha reactivado de una manera destacada. El caso catalán es un ejemplo histórico internacionalmente conocido del tipo de nacionalismo llamado de “nación-sin-estado”, con un significativo peso político y con una considerable continuidad en el tiempo, elementos que le han convertido en un nacionalismo ampliamente conocido y estudiado (de Riquer i Permanyer 1996; Balcells 2003; Llobera 2004; Guibernau i Berdún 2004). Lo que es una novedad es la forma que ha tomado la reivindicación nacionalista catalana en la última década, aumentando de forma considerable el apoyo a un modelo político secesionista que hasta ahora, se había mantenido en un nivel minoritario dentro del catalanismo político. Es la intención de esta comunicación precisamente hacer referencia al proceso de reforzamiento del sentimiento y las demandas nacionalistas independentistas que se ha producido en Cataluña en los últimos años, proponiendo tres factores de cambio (demográfico, político y económico) que desde mi punto de vista son fundamentales para entender la situación actual en Cataluña. Aunque no me atrevería a afirmar que sean directamente los únicos factores causales de la reactivación nacional catalana, puesto que esta tiene unas raíces sociales y culturales profundas que se remontan a tiempos anteriores a los que se van a tener en cuenta en este análisis; unas bases identitarias y unos procesos históricos previos que es necesario tener en cuenta para poder comprender los cambios y adaptaciones que ha sufrido el nacionalismo catalán contemporáneo.

La aparición y desarrollo histórico del nacionalismo catalán

Para entender la situación actual del nacionalismo catalán es de menester hacer una breve referencia a su origen y desarrollo histórico previo. Originado a mediados del siglo XIX, el desarrollo del nacionalismo catalán sigue las pautas clásicas descritas por Hroch para la mayoría de nacionalismos minoritarios y de Risorgimento que se dieron en la Europa decimonónica (Hroch 1985). Empezó con una primera fase de “despertar” cultural siguiendo las pautas propias del Romanticismo, donde la recuperación de la lengua propia, el catalán, y el desarrollo de actividades de tipo literario y folklórico se desarrollaron en la llamada *Renaixença*. Este primer movimiento culturalista encabezado por las intelectualidades fue asumido políticamente por la creciente burguesía industrial que se estaba desarrollando en Cataluña durante el cambio de siglo. La misma clase social que demuestra su poder económico en el diseño urbano y la edificación modernista de los emblemas del poder industrial (como las conocidas casas diseñadas por Gaudí, pero también emblemas de catalanidad como el Teatro del Liceo o el Palau de la Música), empieza a reclamar una capacidad de decisión política acorde con su peso económico y se empiezan a crear entidades de gestión política autónoma o regional, durante las primeras décadas del siglo XX (Termes & Colomines; de Riquer i Permanyer 1977).

El nacionalismo catalán llegó hasta la tercera fase descrita por Hroch, aquella en que las demandas políticas de independencia son asumidas por la mayoría de la población rural y empieza a ser tomadas

en cuenta por parte del proletariado de izquierdas en las ciudades industrializadas (Termes 1999; Moreno Luzón 2011). Hasta el punto que en 1931 fue proclamada de manera unilateral “*la República catalana a la espera que los otros pueblos de España se constituyeran como Repúblicas para formar la Confederación Ibérica*”, pocas horas antes que en Madrid se procediera a proclamar la Segunda República española, que incorporaba la autonomía catalana dentro de ella (Balcells 1992). Para el imaginario nacionalista catalán, estas horas de existencia de la República Catalana son el referente más inmediato y reciente de la posibilidad de una existencia (aunque efímera) como estado independiente.

En todo caso, la República Española terminó con el alzamiento militar y el estallido de la guerra civil, que terminó con el triunfo de Franco y los cuarenta años de dictadura franquista, durante los cuales toda expresión de diversidad política, cultural o lingüística en España fue duramente perseguida (Benet 1973). Durante este tiempo, la identidad, la lengua y el nacionalismo catalanes se mantuvieron básicamente en el ámbito privado familiar y se transmitieron a gracias a la acción clandestina de la sociedad civil a través de entidades de asociacionismo de tipo cultural y/o religioso, en un proceso que todavía no ha sido estudiado con la profundidad que requeriría (Guibernau i Berdún 2004; Delgado et al. 2012).

Después de la muerte del dictador en 1975, España entra en el llamado proceso de transición hacia la democracia. Se restaura la monarquía y en 1978 se pone en marcha el actual sistema administrativo de división del Estado español en 17 comunidades autónomas, con distintos niveles de autogobierno

entre ellas. Parecía que con la construcción de la España de las autonomías la identidad catalana había encontrado la fórmula de encaje dentro del Estado Español. El sistema de autogobierno regional a partir de la descentralización de ciertas competencias del estado – que pasaban a ser gestionadas directamente por el gobierno específico de cada comunidad autónoma –, significó para Cataluña conseguir altos niveles de autonomía en sus decisiones legislativas y plenas competencias en temas tan importantes como la educación, la justicia o la sanidad. Y muy especialmente, le proporcionó la capacidad de actuar como un “casi-estado”, gestionando temas importantes para la construcción política y simbólica de la nación como la defensa y promoción de la lengua catalana a través del sistema educativo (y la práctica de la llamada “inmersión lingüística” en catalán en las escuelas) o como la creación de medios de comunicación públicos propios como televisiones y emisoras de radio (que emiten principalmente en lengua catalana y que son un elemento fundamental en la creación de la comunidad imaginada de Anderson (1993). Todos estos elementos, conjuntamente con una política claramente nacionalista de celebración de símbolos y fechas de reivindicación nacional y que promovía la creación de museos “nacionales” catalanes, teatros “nacionales”, selecciones

deportivas “nacionales”, etc., contribuían a normalizar la particularidad cultural y lingüística sentida en Cataluña y más o menos tolerada por el estado español siempre y cuando no salieran del territorio catalán.

Este modelo político de la España de las autonomías se ha mantenido aparentemente sin muchos problemas durante más de 25 años. A lo largo de este tiempo el debate político entre Cataluña y España se centraba en la gestión de las competencias autonómicas o en la demanda de mayores niveles de autogobierno, pero parecía que la sociedad catalana estaba suficientemente cómoda con ese encaje dentro del marco jurídico español. Había algunas voces que reclamaban la independencia de España, pero eran proporcionalmente minoritarias en el espectro político catalán e incluso desde la sociedad catalana se contemplaban más bien como demandas poco realistas de pequeños grupos considerados radicales.

Pero en los últimos años, la cuestión de la soberanía política y las demandas de independencia se han convertido en un tema presente en el debate político catalán y se han expresado de forma tan activa que estas reivindicaciones independentistas han tenido repercusión incluso a nivel internacional. Especialmente desde el año 2009, cuando se puso en marcha un movimiento social, generado desde una parte de la sociedad civil,

¹ El movimiento de la sociedad civil empezó con una primera consulta no-vinculante sobre la independencia de Cataluña en un pequeño pueblo de unos 8.000 habitantes, Arenys de Munt. Pero la importancia simbólica de ese acto inició un movimiento social y político de imitación que ha implicado más de 947 municipios y que terminó con la consulta realizada el 10 de abril de 2011 en Barcelona, la ciudad más grande y capital política de Cataluña. El nivel de participación en todo el proceso fue muy desigual: fue mayor en las ciudades pequeñas y zonas rurales (con un porcentaje de más del 90% de participación), mientras que descendió considerablemente cuando el referéndum se llevó a cabo en los centros urbanos de más de 50.000 habitantes o en el cinturón industrial cercano a la zona metropolitana de Barcelona. Sin embargo, la consulta de la misma ciudad de Barcelona ganó con una de las participaciones más altas, con un porcentaje de hasta un 21.37% del censo electoral.

que promovió la realización de distintos referéndums consultivos de carácter local sobre la creación de un estado independiente catalán dentro de la Unión Europea (Clua i Fainé 2011). Las consultas soberanistas, que no tenían valor legal, solo consultivo y simbólico, en un año movilizaron a más de 800.000 votantes (casi un 19% del censo). Y además de su eco internacional, implicaron la visibilizaron pública de la voluntad separatista de una parte de la población catalana, situando la cuestión de la independencia en el centro de la agenda política catalana¹. Desde entonces el tema forma parte del lenguaje de los partidos políticos, que tienen que definir públicamente su posición ante la cuestión de la autodeterminación. Los partidos de tipo independentista se han escindido y multiplicado, y los sondeos de la opinión pública muestran que el número de ciudadanos partidarios de la realización de una consulta sobre la independencia ha ido en aumento. El último sondeo al respecto realizado en octubre de 2011, afirmaba que un 45,4% de los catalanes votaría a favor de la independencia si se realizara un referéndum; el 24,75 votaría en contra y un 23,8% se abstendría.

El último gran acto de reivindicación nacionalista en Cataluña fue la multitudinaria manifestación que se realizó en Barcelona el 10 de julio de 2010, que también tuvo repercusión mediática internacional. Desde la perspectiva catalana esta manifestación se equipara a la primera manifestación multitudinaria nacionalista que se realizó el 11 de septiembre de 1977² también en Barcelona (justo cuando empezaba la transición de-

mocrática después de la muerte del General Franco en noviembre de 1975). Estas dos manifestaciones son de un gran valor simbólico en el imaginario nacionalista catalán y son denominadas en Cataluña las manifestaciones del “millón”, porque se afirma que en ambas se manifestaron hasta un millón de personas (y sirven de referencia para calcular el éxito de otras convocatorias). La diferencia entre estas dos manifestaciones del “millón” es que mientras en 1977 se agitaba la bandera nacional catalana (denominada *senyera*) y se gritaba el lema de “Libertad, amnistía y estatuto de autonomía”, en 2010 el grito mayoritario era “Independencia” y se ondeaba principalmente la bandera independentista llamada “estelada” (una *señera* que contiene una estrella en su dibujo).

¿Qué es lo que ha sucedido que explique esta deriva hacia unas demandas nacionalistas más independentistas en Cataluña?

Creo que hay que tener en cuenta tres cambios en el contexto que pueden explicar el porqué de este actual reforzamiento del discurso nacionalista catalán: cambios en el contexto sociodemográfico, en el contexto político y en el contexto económico. Vamos a verlos brevemente.

a) Cambios en el contexto sociodemográfico

Cataluña ha sido un territorio tradicionalmente receptor de población inmigrante, hasta el punto que los demógrafos aseguran que la inmigración forma parte integral del sistema catalán moderno de reproducción (Cabré 1999). De hecho, a pesar de su hi-

² El día 11 de septiembre es la fecha en que se celebra el Día nacional catalán y conmemora la derrota militar y política de la nación catalana en la Guerra de Sucesión de 1714, cuando el territorio y el gobierno catalán quedaron en manos de los monarcas españoles borbónicos (Llobera 2004).

stórica baja tasa de natalidad, en el último siglo Cataluña ha aumentado su población en más de un 300%. A principios del siglo XIX no sobrepasaba los 2 millones de habitantes. A principios del XX se estima que está sobre una población de 7 millones.

Esta migración ha sido continua a lo largo del siglo XX, pero ha tenido dos momentos históricos en los que ha sido especialmente fuerte. Una primera oleada migratoria se produjo en los años 60s, cuando llegaron a Cataluña un millón de personas en poco más de 15 años, la mayoría procedente de la inmigración interna española; población de las áreas rurales de Andalucía, Extremadura, Murcia y Aragón, que iba a constituir la mano de obra necesaria para la industria catalana que estaba en plena expansión (Santemeses 2009; Risques 2006).

Esa población se concentró en los suburbios proletarios y las ciudades industriales cerca de Barcelona, construyendo una zona metropolitana con un alto porcentaje de población inmigrante que no se “integró” fácilmente en los barrios y ciudades catalanes. A pesar de ello, los años de expansión económica española facilitaron la integración e incluso ascenso social de esa población inmigrante. Según un estudio presentado en diciembre de 2011, en los últimos 50 años el 47% de los catalanes han mejorado su clase social (Martínez Celorrio & Marín Saldo 2011). Aunque el mismo estudio advierte que en los últimos años se está parando este ascensor social.

Justamente es en estos últimos años cuando en Cataluña se ha vivido una segunda ola migratoria, iniciada en los años 90 y que ha ido en aumento hasta el estallido de la crisis económica. En la última década (2000-2010) han llegado al territorio catalán

más de 1 millón de inmigrantes procedentes de fuera de la Unión Europea, especialmente del norte de África, Sudamérica y más recientemente de China y Europa del Este (Pascual i Saüc 1993; Aja, Arango, & Oliver Alonso 2008; Lacomba & García Roca 2008; Sarrille Pedroni 2005). Esta población se ha repartido de forma desigual en las distintas localidades, básicamente en función de la demanda laboral y del efecto llamada del proceso migratorio. Pero esta importante cantidad de población culturalmente diferente (y en algún caso fenotípicamente distinta y distinguible) llegada a Cataluña en tan poco tiempo, ha generado ciertos retos a la sociedad catalana en relación a su identidad cultural y lingüística, y a su capacidad de integración social (Garreta i Bochaca 2009; Rius 2011; Casals 2006).

De hecho la sociedad catalana se considera a sí misma una sociedad tolerante con la diversidad y altamente integradora. Y teniendo en cuenta el volumen migratorio recibido a lo largo de su historia, en gran medida así ha sido. Pero en los últimos años, se ha ido generando un discurso en contra del Islam (especialmente después de los atentados terroristas del 11S en Nueva York y del 11M en Madrid), que se ha reflejado, por ejemplo, en un intenso debate sobre la prohibición del uso del Burka en el espacio público. O en las reticencias por parte de muchos ayuntamientos y/o partidos políticos a la construcción de oratorios para el culto musulmán, a pesar de ser un derecho reconocido por ley. De esta manera, poco a poco se ha ido desarrollando un discurso populista y xenófobo contra la inmigración como amenaza a la identidad catalana y al bienestar económico y social, que posiblemente toma elementos pre-existentes en el

imaginario colectivo, como la reproducción intergeneracional de estereotipos coloniales reforzados por la nueva cultura de masas (Mateo Dieste 1997). Sea como sea, estos discursos xenófobos de inclusión-exclusión nacional en algunos momentos se solapan con el discurso de identidad nacionalista y se retroalimentan (Rius 2011; Aramburu Otazu 2002).

b) *Cambios en el contexto político*

Precisamente el desarrollo de un discurso populista y en ciertos momentos de extrema derecha es una de las novedades en el contexto político catalán. Esto no significa que este discurso no existiera anteriormente, sino que por primera vez se ha articulado políticamente a través de la aparición en 2002 de un partido populista y xenófobo llamado *Plataforma per Catalunya* (PxC). Un partido que entre sus méritos tiene el haber sido nombrado como ejemplo a elogiar en el manifiesto de Breivik, el autor de los atentados de Oslo de julio 2011.

Es evidente que la aparición de este partido refleja el proceso actual de deriva hacia posiciones de derecha populista más amplia que se está dando en estos momentos en toda Europa. Pero hay que tener en cuenta que, a pesar de su carácter radical y su supuesta limitación a la ciudad donde se originó, en las últimas elecciones al gobierno catalán PxC obtuvo más de 75.000 votos y por muy poco no entró en el Parlamento de Cataluña. Igualmente, en las últimas elecciones municipales de marzo de 2011, expandió su área de influencia consiguiendo colocar 67 regidores repartidos entre 28 ciudades distintas.

Y lo que es más importante, aunque ostenta la etiqueta de partido racista y

xenófobo, algunos de sus argumentos que vinculan la inmigración con la delincuencia y el terrorismo son expresados y compartidos públicamente por parte de políticos considerados de centro-derecha moderada y sus votantes. E incluso en algún caso por parte de representantes municipales de la izquierda socialista en algunas de las localidades donde se dio el debate público sobre la prohibición del uso del burka en los espacios públicos (en verano de 2010).

Se ha acentuado, pues, la expresión de un discurso de reafirmación del “nosotros” nacional y de los derechos ciudadanos limitados a los ciudadanos del país por oposición a un “otro” que se entiende distinto, culturalmente incompatible y que no forma parte del nosotros nacional, tenga o no una situación legal de nacionalidad regularizada. A este discurso xenófobo, que hasta ahora se centraba básicamente en cuestiones de diferencia cultural y de amenaza a la identidad nacional y lingüística, se añade ahora la lucha por los recursos escasos en plena crisis económica.

c) *Cambios en el contexto económico*

La aguda crisis económica que está afectando al mundo occidental tiene en España una gravedad especial. Y ha generado un problema grave de deuda pública y privada y elevadas tasas de paro en muy poco tiempo (que en enero de 2012 llegaba a los 5,3 millones de parados, un 22.85% de la población activa).

Esta situación también se está viviendo en Cataluña. Pero a estos problemas económicos se suma la cuestión del déficit fiscal, según el cual Cataluña contribuye económicamente más a España que lo que

España luego reinvierte en Cataluña. En estos momentos de presión política europea para el recorte del déficit y de medidas de austeridad que se aplican jerárquicamente desde el nivel europeo al nivel del estado español, y de éste al gobierno autonómico, aparecen dos elementos clave:

- por un lado se visibiliza en todos los niveles, la capacidad real del poder político ante los constreñimientos económicos. En el caso catalán esto significa poner en evidencia los límites reales del gobierno autonómico regional cuando éste depende de los recursos económicos que tendrían que venir de Madrid y no llegan. La sociedad catalana ha descubierto de golpe que todo su ideal de autogobierno como un “casi-estado” era en realidad una ficción, puesto que las competencias políticas, sin los recursos para activarlas, no tienen ningún sentido. Esto ha puesto sobre la mesa el debate sobre el déficit público y los límites de la solidaridad catalana con el resto de España, generando una demanda política de establecer un nuevo pacto fiscal más beneficioso para Cataluña.
- y por el otro lado, también con criterios económicos, se ha sustentado un nuevo discurso independentista, que en lugar de basarse en los argumentos emocionales de nación y identidad clásicos, busca la complicidad del ciudadano a través de la racionalidad económica y la demostración de que le sale económicamente más a cuenta la independencia de España. En este sentido es de remarcar la creación en 2008 del llamado Centro Catalán de Negocios, una asociación independiente de empresarios, directivos y profesionales que tienen por objetivo ser un grupo

de presión en defensa de la independencia de Cataluña, una cosa absolutamente nueva en un nacionalismo donde el empresariado era claramente autonomista y que entendía que su mercado es España.

Esta plataforma se creó justo antes de la crisis y ha sido muy activa en el uso de las nuevas tecnologías y de internet para la difusión a nivel nacional e internacional de sus datos sobre el déficit fiscal y sobre la riqueza económica de Cataluña que garantizaría su supervivencia como estado independiente.

Es evidente que la crisis económica pone de relieve los límites de la política en todos los ámbitos. No solo en el autogobierno catalán. El gobierno español también depende de las decisiones europeas. Y parece que todo el planeta está regido por decisiones económicas que actúan al margen de la política. También es evidente que la independencia económica no es en sí misma garantía de que las cosas van a cambiar o mejorar por el simple hecho de no formar parte de España. Pero lo que es seguro es que, en un contexto de fuerte crisis económica, la tentación de reducir la complejidad social y política a la cuestión del “nosotros” ante todo, a la demanda del derecho a la autodeterminación es muy fuerte. Si además, el nacionalismo catalán se encuentra delante a un gobierno español de derechas que también utiliza el discurso nacional, de la unidad y la homogeneidad, para evitar el conflicto social y de clase, que empieza a reproducir el discurso que el sistema de las autonomías es caro y es el culpable del elevado déficit público, que la unidad lingüística sale más barata que el uso de las diferentes lenguas reconocidas oficialmente en el Senado... etc., todo ello tensiona todavía más el discurso hacia una posición nacionalista todavía más radical.

A modo de clausura

Es difícil prever donde terminará el proceso de desencuentro político con España que se ha iniciado en los últimos años en Cataluña. En parte porque los acontecimientos se están desarrollando con una rapidez vertiginosa, con actos, declaraciones y contradecaraciones en los dos lados del conflicto, que se suceden en días u horas, alimentando y retroalimentando la confrontación por ambos lados. La modernidad y la importancia que en ella tienen los medios de comunicación virtual y las redes sociales, permiten la difusión “viral” y la multiplicación casi *ad infinitum* de la información, los juicios y los prejuicios que sobre la realidad catalana y española se producen y se reproducen en los medios públicos y privados. Por otro lado, al tratarse de una relación simbiótica entre el nacionalismo catalán y el español, el desarrollo de los acontecimientos depende en gran parte de la forma como España responda a las demandas nacionalistas, favoreciendo el intento de diálogo o acentuando el desacuerdo (como más bien parece que está sucediendo).

Evidentemente en un texto tan breve no se puede intentar explicar con profundidad un fenómeno tan complejo como el nacionalismo catalán, ni pretender dar con la explicación última de las causas de cómo se ha llegado hasta aquí. Nuestro objetivo era señalar aquellos elementos de cambio más significativos que se han producido en los últimos años en Cataluña y que creemos que pueden tener algo que ver con lo que está sucediendo. Pero el análisis también quiere mostrar como las circunstancias coyunturales económicas, políticas y demográficas tienen que ser interpretadas en un substrato histórico e identitario previo, que es el que

les da la forma y sentido que está tomando el nacionalismo catalán actual. En este sentido, el análisis realizado en los últimos años del nacionalismo catalán muestra como las reivindicaciones secesionistas actuales no se pueden interpretar *solamente* como un efecto de la crisis económica. Sin negar la importancia que ésta tiene en la configuración sociopolítica general mundial y en la sociedad catalana contemporánea en concreto, los datos obtenidos (y sobre los cuáles todavía estamos trabajando) muestran que el ascenso del nacionalismo catalán es anterior a la crisis y que la sociedad civil catalana empezó a movilizarse en defensa de un discurso más nacionalista e independentista desde un poco antes de 2006, cuando la crisis económica todavía no se había iniciado pero si el desencuentro del catalanismo con el gobierno español (a partir del debate sobre el nuevo estatuto de autonomía de Cataluña y su implantación). Aunque es evidente que el radicalismo nacionalista se ha acentuado a partir de 2009, cuando la crisis estalló con fuerza en Cataluña. Posiblemente, pues, lo que encontramos es la conjunción entre elementos histórico-estructurales-identitarios previos y circunstancias económico-políticas coyunturales que explican por qué la crisis económica y política mundial actual ha tomado la forma de reivindicación independentista en Cataluña. Habrá que seguir de cerca sus pasos para ver hacia dónde va y hasta donde llega.

Referencias

- Aja, Eliseo, Joaquín Arango, & Josep Oliver Alonso, eds. 2008. *La inmigración en la encrucijada. Anuario de la inmigración en España 2008*. 1st ed. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aramburu Otazu, Mikel. 2002. *Los otros y nosotros: Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Balcells, Albert. 2003. *Breve historia del nacionalismo catalán*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1992. *Història del nacionalisme català: Dels orígens al nostre temps*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Benet, Josep. 1973. *Catalunya sota el règim franquista: Informe sobre la persecució de la llengua i la cultura de catalunya pel règim del general franco*. París: Edicions Catalanes de París.
- Boyd, Carolyn P. 2000. *Historia patria: Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor.
- Cabré, Anna. 1999. *El sistema català de reproducció: cent anys de singularitat demogràfica. La mirada*. 1a ed. Vol. 35. Barcelona: Proa.
- Casals, Xavier. 2006. *Ultracatalunya: L'extrema dreta a Catalunya: De l'emergència del búnker al rebuig de les mesquites (1966- 2006)*. Barcelona: L'Esfera dels Llibres.
- Castells Arteche, Luis, Arturo Cajal Valero, Fernando Molina Aparicio (eds.). 2007. *El País Vasco y España: Identidades, nacionalismos y estado (siglos XIX y XX)*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Clua i Fainé, Montserrat. 2011. Democràcia i participació ciutadana. Les consultes sobiranes a Catalunya. In Cucó Giner, Josepa & Santamarina, Beatriz, (eds.). *Políticas y ciudadanía: Miradas antropológicas*. València: Editorial Germania, p.67-86.
- Santesmases, Josep. 2009. Els processos migratoris a les terres de parla catalana: De l'època medieval a l'actualitat. Actes del VII Congrés de la Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana.
- de Riquer i Permanyer, Borja. 1977. *Lliga regionalista: La burgesia catalana i el nacionalisme, 1898-1904*. 1a ed. Barcelona: Edicions 62.
- de Riquer i Permanyer, Borja. 1996. *Per a una història social i cultural del catalanisme contemporani*. París: Éditions Hispaniques.
- de Riquer i Permanyer, Borja. 2001. *Nacionalismos y pluralidad de identidades en la España de final del milenio*. Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio.
- Delgado, Manuel, Jofre Padullés Plata, Gerard Horta, Andrés Antebi. 2012. *Lluites secretes: Testimonis de la clandestinitat antifranquista*. Historia-perspectiva. Vol. 5. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
- Risques, Manel (dir.). 2006. *Història de la Catalunya contemporània: De la guerra del francès al nou estatut*. 2a actualitzada ed. Barcelona: Pòrtic.
- Garreta i Bochaca, Jordi. 2009. *Sociedad multicultural e integración de los inmigrantes en Cataluña: Discursos y prácticas*. Lleida: Universitat de Lleida.
- Gellner, Ernest. 2008. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Guibernau i Berdún, M. Montserrat. 2004. *Catalan nationalism: Francoism, transition and democracy*. London etc.: Routledge.
- Haupt, Georges, Michael Löwy, & Claudie Weill. 1982. *Los marxistas y la cuestión nacional: La historia del problema y el problema de la historia*. 2ª ed. Barcelona: Fontamara.
- Hobsbawm, E. J. 1991. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Historia del mundo moderno. Barcelona: Crítica.
- Hroch, Miroslav. 1985. *Social preconditions of national revival in Europe: A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller european nations*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Lacomba, Joan, and Joaquín García Roca (eds.). 2008. *La inmigración en la sociedad española: Una radiografía multidisciplinar*. Serie general universitaria. Vol. 79. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Llobera, Josep R. 2004. *Foundations of national identity: from Catalonia to Europe*. New York: Berghahn Books.
- Martínez Celorrio, Xavier & Antoni Marín Saldo. 2011. *Educació i mobilitat social a Catalunya*. Col·lecció Polítiques ed. Barcelona: Publicacions Fundació Jaume Bofill.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. 1997. *El "moro" entre los primitivos: El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Moreno Luzón, Javier. 2011. *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*. Madrid: Pablo Iglesias.
- . 2007. *Construir España: Nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Estudios políticos. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Pascual i Saüc, Jordi. 1993. *La immigració estrangera a Catalunya*. L'estat de la qüestió. Vol. 3. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Pérez Ledesma, Manuel (dir.). 2007. *De súbditos a ciudadanos: Una historia de la ciudadanía en España*. Historia de la sociedad política. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rius, Xavier. 2011. *Xenofòbia a Catalunya*. De bat a bat. Vol. 19. Barcelona: Edicions de 1984.
- San Román, Teresa. 1996. *Los muros de la separación: Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos.
- Sarrible Pedroni, Graciela Delia. 2005. Cataluña: De la migración interna a la internacional. In Carlota Solé, Antonio Izquierdo (eds.). *Integraciones diferenciadas: Migraciones en Cataluña, Galicia y Andalucía*. Rubí: Anthropos. P.39-55.
- Sassen, Saskia. 2003. *Contra geografías de la globalización: Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Termes, Josep. 1999. *Les arrels populars del catalanisme*. Barcelona: Empúries.
- Termes, Josep & Agustí Colomines i Companys. 1992. *Les bases de Manresa de 1892 i els orígens del catalanisme*. Textos i documents. Vol. 10. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions.

Globalizzazione e crisi dello Stato-nazione, dal Sud

GILBERTO LOPEZ RIVAS

Recentemente, Esteban Cabal ha pubblicato un articolo la cui tesi centrale si deduce già dal titolo: “La fine della sovranità nazionale e le nazioni-Stato”¹. Si sostiene che la globalizzazione economica sta provocando la nascita di un nuovo modello politico destinato a sostituire quello vecchio delle nazioni-Stato, che ha avuto origine con l’indipendenza degli Stati Uniti nel 1783 e la Rivoluzione Francese nel 1789. Spogliati sempre di più gli Stati dall’attributo della sovranità, si considera che si sta configurando un sistema di *governanza mondiale*, un “*Nuovo Ordine Mondiale*” retto da corporazioni private o istituzioni transnazionali o internazionali.

Lo smantellamento dello *Stato Benefattore* e la sua transnazionalizzazione di fronte alla crisi di accumulazione degli anni ’70, segna l’inizio delle politiche neoliberali, di mondializzazione capitalista o di *globalizzazione*, assieme alla rivoluzione informatica

e delle comunicazioni che si svolge in quel decennio, e all’apertura dei mercati dell’antico blocco socialista, inclusi la Cina e il Vietnam. Per questo non ci deve sorprendere che la globalizzazione stessa si converta in un tema di ricerca specifico per antropologi come Marc Abéles² o Arjun Appadurai³, che approfondiscono temi come Stato-nazione, cittadinanza, società civile, terrorismo, violenza etnocida, tra gli altri. I nostri vicini sociologi, dal canto loro, fanno addirittura riferimento ad una mutazione delle scienze sociali⁴.

La globalizzazione capitalista ha bisogno di un’umanità indifferenziata, assoggettata alle leggi del mercato, sequestrata dall’individualismo competitivo che proclama la legge del più forte (darwinismo sociale), alienata dal consumismo e dall’egoismo possessivo. Il capitalismo neoliberale ha anche bisogno, nell’ambito ideologico, della diffusione generalizzata di un cosmopolitismo che neghi l’identità nazionale, che rifiuti catego-

¹ Comunicazione per il congresso *La dis-unità d’Italia e delle altre nazioni: spinte disgregatrici e nuovi miti di fondazione identitaria*. Salerno, Italia, del 2 al 6 de marzo de 2012. Traduzione di Giovanna Gasparello.

² Ricercatore, Istituto Nazionale di Antropologia e Storia, Messico.

³ Esteban Cabal, “El fin de la soberanía nacional y las naciones-Estado”, *RevistaRebelión*, 21-11-2011, <www.rebelion.org>

⁴ Marc Abéles. *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot, 2008.

ricamente la difesa della sovranità, il diritto all'autodeterminazione, la salvaguardia delle risorse strategiche e naturali, le autonomie indigene, le democrazie partecipative, e una forma rinnovata di socialismo. Tutto ciò per raggiungere il "paradiso terrestre", che sarebbe la società statunitense, proiettata come l'ideale da raggiungere per una massa informe di consumatori declassati, apolidi e apolitici. Si pretende che il mondo offerto dalla mondializzazione neoliberale, nelle sue varianti statunitense ed europea, sia l'unico possibile, senza alternativa concretizzabile, e che le sole opzioni realiste debbano essere il conformismo sociale e la rassegnazione politica.

Ostaggio dei poteri costituiti – si afferma – le nazioni-Stato non controllano più la gestione delle risorse naturali (acqua inclusa), delle materie prime, dell'energia, della salute, della politica economica e finanziaria, e sono state private anche della sovranità alimentare. In più, sottolinea Cabal, la NATO, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU (e, aggiungerei, il sistema imperialista mondiale egemonizzato dagli Stati Uniti), limitano la sovranità degli Stati nell'ambito della sicurezza e tendono apparentemente a formare un esercito mondiale unico. Si afferma rotondamente: "non sono più necessari gli eserciti nazionali... Di fatto esiste un processo silenzioso e silenziato di smantellamento delle strutture militari, sempre più subordinate a organismi globali".

Nel terreno della politica, si argomenta che "i politici non governano più, amministrano solamente, sono semplici gestori al servizio delle grandi corporazioni che, d'altra parte, sono quelle che finanziano le loro campagne elettorali". Per concludere, Cabal vaticina: "vuote di contenuto, di competenze effettive, le nazioni-Stato sono gusci vuoti,

cadaveri, un emergente potere privato globale ha decretato la loro scadenza e tenderanno a sparire progressivamente".

Parallelamente, da una prospettiva politica che potrebbe avere degli obiettivi interventisti, si fa riferimento allo *Stato Fallito* o collassato. L'organizzazione *Fund for Peace* e la rivista *Foreign Policy* usano il termine di *Stato Fallito* per riferirsi ai paesi caratterizzati da: perdita del controllo fisico del suo territorio, erosione dell'autorità governativa, incapacità di interagire con altri Stati della comunità internazionale, impossibilità di elargire i servizi pubblici in modo razionale, alti indici di corruzione e gravi condizioni economiche. È stato proprio il Comando delle Forze Congiunte degli Stati Uniti che ha diffuso, nel 2009, un rapporto che enfatizza le sfide che, in un futuro prossimo, si dovranno affrontare in materia di sicurezza. Il rapporto sottolinea che il Messico e il Pakistan sono i paesi che più rischiano di collassare; per le implicazioni nella sua sicurezza nazionale, il governo statunitense dovrebbe prestare maggior attenzione proprio a questi paesi.

Coincido con Cabal nella diagnosi sulla perdita di sovranità di alcuni Stati nazionali (soprattutto, quelli articolati subalternamente nella mondializzazione capitalista attuale), e condivido la volontà critica anticapitalista della sua analisi, che tocca un tema trascendente che nel marxismo fa parte della cosiddetta "questione nazionale". Ciononostante, discordo con varie delle sue derivazioni argomentative.

Ad esempio, le idee sullo smantellamento dello Stato, la tendenza alla sua scomparsa o sostituzione nel capitalismo neoliberale, così come quelle che si riferiscono agli stati "falliti", sono vere solo parzialmente. È vero che, quando scompaiono gli elementi costitutivi

dello Stato Benefattore, tutti i suoi obblighi sociali (salute, educazione, sicurezza pubblica, pensioni, casa, eccetera) – e pertanto le istituzioni legate a questi – si deteriorano o privatizzano. Nonostante ciò, con il neoliberalismo si rafforzano le funzioni repressive e di controllo sociale dello Stato (soprattutto gli apparati mediatici) e, di conseguenza, diventano politicamente predominanti le forze armate, la polizia ed i servizi di *intelligence*, locali e globali. Ciò vuol dire che la violenza e l'autoritarismo – intrinseci nel sistema statale capitalista – assumono un ruolo preponderante. Quando si transnazionalizzano le loro classi dominanti, gli Stati *nazionali* si trasformano in semplici guardiani dell'ordine e della riproduzione del sistema mondiale di sfruttamento. Così, mentre lo Stato “smantella” alcuni dei suoi apparati, dà forza ad altri⁵.

In particolare dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 negli USA, e come risultato della cosiddetta “lotta al terrorismo” ed ora “contro il narcotraffico” e la derivazione di entrambe, ossia “contro il narcoterrorismo” – che sono continuate con rinato vigore durante la presidenza di Barak Obama –, si globalizzano le condizioni di eccezione in cui i diritti civili sono virtualmente sospesi per dare spazio a processi di militarizzazione, controllo delle frontiere e degli aeroporti, persecuzione della popolazione migrante con o senza documenti, super-vigilanza dei

cittadini, arresto di persone senza ordini di cattura, criminalizzazione delle lotte sociali, uso massiccio e “legittimato” della tortura, sequestro di cittadini che sono poi trasferiti in prigioni clandestine, cambi nelle legislazioni per introdurre il delitto di “terrorismo” ed altri derivati, che in pratica possono essere applicati ad un'ampia fascia di oppositori ed attivisti nelle lotte sociali.

Si installa il cosiddetto “terrorismo globale di Stato” in cui la legislazione internazionale smette di essere vigente per cedere il passo ad una extraterritorialità di riforme giuridiche, di programmi operativi e di pratiche amministrative che facilitano il lavoro dei servizi di *intelligence*, militari e paramilitari. Nei fatti, si realizza una sorta di *internazionalizzazione della repressione* e del controllo delle opposizioni anticapitaliste, democratiche, nazionaliste o di qualunque altro segno, che si manifestino contro gli Stati Uniti e contro i governi favorevoli a questo nuovo ordine mondiale⁶. Pablo González Casanova⁷ afferma, in questo senso, che ogni crisi implica un aggravamento delle lotte e dei riaccomodi; una concentrazione delle contraddizioni nazionali e di classe, e che queste si manifestano nella politica, nell'economia, nell'ideologia e nella repressione. I governi degli Stati Uniti, e coloro che li appoggiano e si appoggiano a loro in America Latina, applicano per lo meno la politica della democrazia limitata, e la politica della

⁵ Arjun Appadurai. *El Rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. México: Barcelona: Ensayo Tusquets Editores, 2007 e dello stesso autore: *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo, Trilce, FCE, Buenos Aires.

⁶ Michel Wieviorka. *Les sciences sociales en mutation*, Paris: Sciences Humaines, 2007.

⁷ Dani Rodrik, nel suo articolo “Il mito della fine dello stato-nazione”. (Correo del Sur-La Jornada del Morelos, 19 febbraio 2012), si chiede, che ha salvato le banche iniettare liquidità, impegnata a uno stimolo fiscale...? Ma chi fornirà le norme e i regolamenti del mercato, ma lo stato-nazione?... Lo Stato-nazione può essere una reliquia che poniamo la Rivoluzione francese, ma è tutto quello che abbiamo. “

repressione selettiva e di massa, coperta ed aperta, con forze ed eserciti speciali e convenzionali. La repressione velata corrisponde al cosiddetto *terrorismo di Stato* nelle sue diverse versioni.

Per questo è vitale comprendere la doppia dimensione (nei contesti nazionali e mondiali) delle lotte sociali del nostro tempo, le trasformazioni e le crisi degli Stati nazionali (ma non il loro smantellamento o scomparsa) ed il nuovo ruolo che questi Stati assumono nella lotta di classe contemporanea. Soprattutto, è necessario identificare chiaramente il ruolo portante dell'imperialismo statunitense (e dei suoi alleati europei e Israele), come scrutatori permanenti e

partecipanti attivi in beneficio degli interessi propri e delle borghesie transnazionalizzate.

In America Latina gli eserciti nazionali, lontani dallo scomparire, mostrano invece una modernizzazione in tutti i campi, il potenziamento della capacità di fuoco, una maggiore tecnificazione, l'addestramento intensivo in funzioni di *contrainsurgencia*, la trasformazione delle loro missioni militari per diventare forze di occupazione interna delle popolazioni, con la giustificazione ideologica, come succede in Messico e in Colombia, della "lotta contro il narcotraffico ed il terrorismo"⁸.

D'altro canto, autori come Leopoldo Mármora⁹ e Ana María Rivadeo¹⁰ hanno in-

⁸ Vedi "Terrorismo *made in USA* en las Américas", <www.terrorfileonline.org>

⁹ Pablo González Casanova "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina: problemas y perspectivas", in *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, CLACSO-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2009.

¹⁰ Il libro di Marcello Colussi, *El narcotráfico: una arma del imperio* (Edizioni elettroniche di Argenpress, 2010), è imprescindibile per l'analisi del tema nel contesto mondiale e, in particolare, per la comprensione della tragica situazione che vive attualmente il Messico.

Considerando il suo lavoro come un apporto ad un campo dove c'è troppa menzogna, l'autore considera che sul narcotraffico ci sono una versione ufficiale, proposta instancabilmente dai mezzi di comunicazione di massa, ed una verità occulta. Osservando la dimensione inaudita del giro d'affari delle droghe illegali, afferma che questo circuito commerciale muove circa 800 miliardi di dollari annuali, superando la vendita del petrolio ma rimanendo inferiore ai ricavati della vendita di armi, che continua ad essere il mercato più redditizio in tutto il mondo.

L'ipotesi principale di Colussi è che il potere egemonico guidato dagli Stati Uniti ha trovato in questo nuovo campo di battaglia un terreno fertile per prolungare ed adeguare la sua strategia di controllo universale. "Come lo ha trovato anche nel cosiddetto 'terrorismo', una nuova 'piaga biblica' che ha reso possibile la nuova strategia imperiale di dominio militare unipolare con le iniziative delle guerre preventive". Si afferma che gli stessi fattori del potere che muovono la macchina sociale del capitalismo globale hanno creato l'offerta di stupefacenti, hanno generato la domanda, e sulla base di questo circolo hanno tessuto il mito di mafie malefiche e super potenti che si scontrano con l'umanità, causando l'agitazione e l'angoscia degli onesti cittadini, ragion per cui si giustifica un intervento militare e di polizia a scala planetaria.

L'imperialismo statunitense sta sostenendo un'ipotetica lotta al traffico delle droghe illecite, il cui obiettivo reale è permettere agli Stati Uniti di intervenire dove vogliono, dove abbiano interessi, o dove questi appaiano in pericolo. Mettere fine al consumo è assolutamente fuori dai loro propositi. Dovunque ci siano risorse che hanno bisogno di sfruttare - petrolio, gas, minerali strategici, acqua dolce, eccetera -, o nuclei di resistenza popolare, appare il demone del narcotraffico. Si tratta di una politica consustanziale ai loro piani di controllo globale, grazie alla quale il governo USA ha un'arma di dominio politico-militare. In realtà, la presunta lotta al narcotraffico è la messinscena di un sanguinoso spettacolo teatrale. È una lotta frontale contro il campo popolare organizzato, dove in Colombia ed in Messico, per esempio, le oligarchie ed i governi si sono sottomessi docilmente alle strategie degli Stati Uniti, e rappresenta la piattaforma per la *contrainsurgencia*, la criminalizzazione delle resistenze, la militarizzazione e la para-militarizzazione dei nostri paesi. Il consumo indotto di droghe è un elemento centrale nel mantenimento del sistema capitalista, così come lo è la guerra, ragion per cui l'autore propone nella sua conclusione la stessa alternativa di Rosa Luxemburg: socialismo o barbarie.

sistito nella natura contraddittoria inerente al capitalismo. Rivadeo lo espone in questo modo:

Già nel concetto semplice del capitale si annida una determinazione doppia e contraddittoria: la tendenza all'universalizzazione e all'omogeneizzazione della vita sociale in tutti i suoi aspetti, e la tendenza, opposta e simultanea, alla disarticolazione ed alla particolarizzazione. In questo modo la prima si realizza per mezzo della seconda: la matrice spaziale presupposta – prodotta e riprodotta – dalle relazioni sociali di produzione e dalla divisione sociale del lavoro capitalista, ospita al suo interno due dimensioni: è composta di spazi diversi e limitati, di segmentazioni in serie. Di limiti e di frontiere; ma, allo stesso tempo, non ha fine... Così, lo spazio moderno è uno spazio in cui è possibile muoversi all'infinito, ma a condizione di attraversare separazioni... Da qui che l'imperialismo non possa essere che inter-nazionale, o, più esattamente, transnazionale, e pertanto cosostanziale alla nazione... questa contraddizione del capitalismo tra il suo carattere sociale-universale, ed allo stesso tempo privato-individuale, condiziona la necessità dello Stato nazionale borghese (2003:84-91).

Avendo un sostrato economico che apre le frontiere nazionali al capitale transnazionale, e in particolare alla sua frazione finanziaria speculativa, per garantire condizioni di rendimento ottime, la mondializzazione capitalista neoliberale si manifesta in tutti gli spazio politici, ideologici e culturali delle nostre società nazionali, attraverso l'intervento permanente e decisivo dello Stato.

In questo contesto si dà una doppia determinazione: da una parte, lo sfruttamento capitalista si sviluppa in un orizzonte mon-

diale; dall'altra, gli Stati nazionali controllano localmente i conflitti e le contraddizioni della forza-lavoro e dei gruppi subalterni in generale. Così, nell'Europa del capitale, per esempio, le condizioni di dominio mantengono in ogni paese le proprie peculiarità nazionali, la correlazione dei gruppi politici, le alternanze, le forme della resistenza e della lotta di classe.

Anche il cosiddetto “*stato di diritto*” nel capitalismo neoliberale si trova sempre più determinato dagli interessi generali del potere politico-economico, nel contesto della specificità storica dell'aggravarsi della lotta di classe e l'esacerbarsi delle contraddizioni tra questo carattere mondiale dell'accumulazione e la forma nazionale della dominazione borghese, che sono sempre state immanenti al capitalismo¹¹.

Alla maggior coscienza e conflitto sociale, legati ad un maggior grado di sfruttamento della forza-lavoro, sta una maggior violazione dei diritti umani ed il deterioro dello stato di diritto. La destrutturazione permanente del diritto pubblico, privato, civile e penale, e soprattutto del diritto costituzionale, proviene fundamentalmente dai potenti che possono produrre, utilizzare o ignorare le leggi a proprio piacimento, che hanno il controllo reale dell'apparato giudiziario, che orientano le azioni dei “costituenti permanenti” (Congressi o Parlamenti) e detengono il monopolio della violenza considerata legale. Nell'attuale tappa neoliberale si distingue la violazione, da parte delle autorità stesse, dei sistemi giuridici vigenti, tanto nell'ambito nazionale come in quello intrinazionale.

¹¹ Leopoldo Mármora, *El concepto socialista de nación*, México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1986.

Le costituzioni, espressione formale di una determinata correlazione di forze sociali e quasi sempre prodotto di processi rivoluzionari cruenti o di sconvolgimenti socio-politici, sono state modificate sistematicamente durante gli ultimi 30 anni, in funzione degli interessi corporativi transnazionali e dei loro soci. Questi lavorano diligentemente all'interno dei nostri paesi per riformare o, se necessario, violentare le leggi per favorire il profitto privato e mantenere un contesto stabile per il capitale transnazionale. È paradigmatico il caso messicano con la riforma all'articolo 27 della Costituzione, che mette in vendita delle terre *ejidales* e comunali¹², le proposte di privatizzazione dell'azienda statale *Petróleos Mexicanos* (PEMEX), e la contro-riforma alla legge sulle miniere, grazie alla quale attualmente le *corporations* minerarie straniere controllano il 26% del territorio nazionale.

La violazione allo stato di diritto ha un effetto discendente e assume caratteristiche corporative e clientelari. I primi a violentare lo stato di diritto sono la classe politica e imprenditoriale, i cosiddetti poteri di fatto, e lo Stato stesso; pertanto, i gruppi corporativi, i sindacati e le istituzioni assumono spesso comportamenti di violazione alla legge: occupano spazi pubblici in beneficio proprio, non rispettano le disposizioni amministrative elementari per la convivenza cittadina e rurale, corrompono e sono corrotti.

La supremazia degli interessi privati su quelli collettivi prende il posto della responsabilità civile e dell'*empowerment* collettivo;

si costruisce una cultura *popolare* della corruzione nella quale *onestà* è sinonimo di *stupidità*. Questa realtà indotta dal potere non ha un'intenzionalità morale, ma politica. Si tratta di combattere le resistenze non solo per mezzo della repressione, ma anche attraverso la cooptazione. L'obiettivo di questa doppia politica è intimorire i movimenti popolari anti-neoliberali, oppure farne i propri complici ed alleati minori nell'occupazione dei nostri paesi.

La globalizzazione neoliberale ha provocato anche un profondo degrado della politica ed uno svuotamento della democrazia rappresentativa, che ha ridotto a pura procedura. Questo implica la crisi e il discredito dei processi elettorali, delle istituzioni e dei partiti politici, inclusi quelli della "sinistra istituzionalizzata" che diventano utili e funzionali al potere capitalista; perdono ogni capacità di contestazione e trasformazione, e assumono un ruolo di legittimazione del sistema politico imperante¹³. Questa democrazia è limitata e si potrebbe definire *democrazia tutelata* dai gruppi di potere, dalle corporazioni, dai monopoli mediatici ed anche, in misura sempre maggiore, dal narcotraffico e dalla delinquenza organizzata. Ana María Rivadeo propone in questi termini la problematica della democrazia nella globalizzazione neoliberale: "lo Stato nazionale è strutturalmente attraversato e dominato dalla trasnazionalizzazione del capitale, così come dalla disarticolazione, l'esclusione e la violenza. E in questa situazione, l'universalismo che si impone non è quello della de-

¹² Ana María Rivadeo, *Les Patria. Nación y globalización*, México: UNAM, 2003. Recentemente, la Dott.ssa Rivadeo mi ha dato un eccellente testo: "Democracia y globalización neoliberal", in cui approfondisce molte delle tesi esposte nel volume citato.

¹³ Vedi Ana María Rivadeo, *Les Patria, Nación y Globalización*, *Op.cit.*

mocrazia, ma quello del capitale che si globalizza”¹⁴.

Nel terreno delle coincidenze con Esteban Cabal, ne sottolineo una di singolare importanza, con cui conclude il suo stimolante testo:

Il capitalismo può e deve essere sostituito perché è incompatibile con la pace ed i diritti umani. Ma l'alternativa alla “sovranità nazionale” di Sieyéz continua ad essere la “sovranità popolare” di Rousseau, la democrazia diretta, trasparente, partecipativa, e in nessun modo ci possiamo affidare al governo plutocratico delle *élites*. Alla società del consumo può seguire solamente la società della conoscenza.

In questo senso il Gruppo *Paz con Democracia*, nel suo “Appello alla nazione messicana”¹⁵, segnalava:

Controcorrente alla propaganda neolibérale, la nazione continua ad essere lo spazio delle nostre lotte di resistenza, e la base strategica della nostra articolazione con le resistenze al capitalismo delle nazioni e dei popoli del mondo intero. La contesa per la nazione passa per la difesa delle sue risorse naturali e strategiche, per la lotta contro l'occupazione neoliberale dei nostri paesi. La resistenza patriottica è il fondamento delle trasformazioni democratiche e sociali di lungo respiro, di cui il nostro paese ha urgentemente bisogno.

Conclusioni

Il capitalismo, dalla sua origine e durante i secoli successivi, si è costituito e sviluppato in due dimensioni inseparabili e correlate, indissolubili e contrapposte: 1) come una struttura di classi all'interno degli Stati nazionali, a partire dal quale si stabilisce un sistema di egemonia, e si danno il dominio e la resistenza delle classi subalterne; 2) come sistema mondiale tra nazioni che dà adito alle diverse strutture di sfruttamento coloniale, neocoloniale ed imperialista.

In questo modo, se l'accumulazione del capitale è universale, la forma nazionale di dominio conferisce la particolarità storica e geografica, ossia la matrice spazio-temporale. Lo spiega Leopoldo Mármora:

Il capitale può esistere solo nella forma di molti capitali individuali che realizzano la loro determinazione interna quando si trovano e si relazionano tra loro nel libero mercato. Tale contraddizione, tra il carattere universale della temporalità capitalista – da una parte – e la necessaria esistenza del capitale nella forma di molti capitali individuali, in una relazione di concorrenza reciproca e pertanto refrattari ed ostili tra loro – dall'altra parte –, condiziona la necessità dello Stato nazionale borghese. Solamente in esso e attraverso di esso è possibile l'unificazione e l'universalizzazione definitiva della temporalità capitalista¹⁶.

¹⁴ Tanto l'*ejido* come la comunità sono due regimi legali di proprietà collettiva della terra. La proprietà comunale riconosce il diritto di proprietà dei popoli indigeni e originari sui territori che occupano da secoli; la proprietà *ejidal* si stabilisce su terre di nuova colonizzazione e si concede ad un gruppo organizzato di almeno 20 famiglie. Fino al 1992 (anno della riforma costituzionale) la proprietà collettiva era inalienabile e indivisibile, caratteristiche che sono state cancellate nella nuova legge [N.d.T.].

¹⁵ Vedi: Gilberto López y Rivas. “Los límites de la democracia neoliberal”, 17-06-2006, e “Democracia tutelada versus Democracia Autonomista”, 28-03-2006, entrambi in Rivista *Rebelión*, <www.rebellion.org>.

¹⁶ Ana María Rivadeo. *Op. Cit.*, p. 37.

In questa relazione contraddittoria e complementare troviamo le tendenze universaliste, integrazioniste, globalizzanti o mondializzanti *versus* le tendenze particolariste, differenzialiste o segregazioniste del capitalismo, che si esprimono anche all'interno delle proprie frontiere nazionali. Gli Stati nazionali sono l'ormeggio del capitalismo; la mediazione tra le due tendenze contraddittorie e complementari. Da qui sorgono, ripeto, le contraddizioni tra il carattere mondiale dell'accumulazione e la forma nazionale del dominio. Il capitalismo cerca di superare queste contraddizioni con il colonialismo, l'espansionismo militare, l'imperialismo, le guerre sociali contro i popoli ed il terrore di Stato. Da parte loro, le classi subalterne si appropriano delle diverse manifestazioni di ribellione e delle trasformazioni, a partire da quella che Boaventura de Sousa Santos definisce un'*epistemologia del sud*: questa propone la costruzione di Stati plurinazionali e interculturali, l'uso contro-egemonico¹⁷ degli apparati statali "con l'obiettivo di spingere le loro agende politiche oltre la dimensione politica ed economica dello Stato liberale e dell'economia capitalista", ma anche partendo dalla messa in moto di processi autonomici di popoli indigeni e di altri attori sociali¹⁸.

Nell'epoca attuale, caratterizzata da un

approfondimento delle tendenze universaliste del capitale, ci troviamo, paradossalmente, in transito verso una nuova concezione che possa dissolvere il vincolo tra nazione e borghesia e che prenda in considerazione il fracasso del socialismo reale. I vari gruppi politici democratici devono ora pensare in che termini sarà possibile l'esistenza di una nazione di nuovo tipo: una nazione popolare, pluralista e democratica.

Fin dalla nascita delle società nazionali si configura un soggetto sociopolitico, composto dalle classi sfruttate e impoverite, dagli operai, dai contadini, da settori del mondo intellettuale e dai gruppi socio-etnici subordinati. Tale congiunto di classi e gruppi sociali subalterni che compongono il *popolo*, si unisce ai processi di formazione della nazione in una permanente lotta per sopravvivere e svilupparsi, per rompere gli schemi di dominio e sfruttamento capitalisti¹⁹. In un precedente lavoro, ho usato la categoria di "nazione-popolo" per fare riferimento al processo di costruzione di una nazione alternativa a quella egemonicamente esistente, e in cui possono partecipare potenzialmente tutti i soggetti socio-politici che in un modo o nell'altro sono sfruttati, marginati, esclusi o negati dallo Stato globalizzato²⁰.

Traduzione di *Giovanna Gasparello*

¹⁷ Quotidiano La Jornada, 16 novembre del 2007.

¹⁸ Marmor, *Op.cit.*, pag. 107.

¹⁹ Che "significa l'appropriazione creativa da parte delle classi popolari". Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur.*, México: Siglo XXI Editores - Universidad de los Andes, 2010, pag. 68.

²⁰ Sousa Santos, *Op.cit.* pag. 68.

I popoli indigeni nella nazione e la loro relazione con lo Stato

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO

Lo spazio dei popoli indigeni nella formazione della nazione e la loro relazione con lo Stato ha costituito un tema privilegiato dall'antropologia messicana dopo la sollevazione – nel 1994 – dei maya zapatisti in Chiapas¹. I contributi che si apportano, in particolare dal Dialogo di San Andrés² in poi, aiutano a capire i modi di esclusione messi in atto dalla nazione degli *eguali*, la profondità delle disegualanze sociali, i diritti indigeni e le autonomie che si costruiscono, gli impatti del multiculturalismo e le politiche neoliberali che avanzano nei territori indigeni.

Questo spazio dei popoli indigeni nella nazione è storicamente conteso e la sua relazione con lo Stato è intrinsecamente conflittuale. In quest'articolo sostengo che la posizione subalterna che questi popoli occupano nella nazione è caratterizzata dalle logiche e forme possibili di relazione

con l'Altro (universalismo/differenzialismo) imposte dalle classi dominanti; dalle teorie e ideologie (razziste, liberali, nazionaliste, sviluppatiste, neoliberali) che orientano le politiche dello Stato per *fare la nazione* e legittimare il proprio potere, le stesse che, a loro volta, rispondono prevalentemente alle esigenze del capitale per la sua espansione e riproduzione. Tale subalternità è rifiutata da un soggetto che, soprattutto in un tempo di crisi che minaccia la sua continuità, si ribella e organizza in difesa delle sue autonomie e costruisce un discorso di rifondazione della nazione.

Per pensare il posto assegnato ai popoli indigeni nella nazione, recupero due prospettive di analisi che possono essere complementari: una a livello delle forme di relazione con l'Altro, a seconda del progetto di nazione; l'altra parte dal presupposto che la nazione è un spazio di egemonia contesa tra diversi e contrapposti progetti nazionali.

¹ Organizzati nell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN).

² Nel 1996 inizia un importante processo di negoziato tra gli indigeni dell'EZLN insorti ed il governo messicano. Il dialogo si svolge principalmente nel villaggio maya di San Andrés Sakamch'en, e riunisce centinaia di intellettuali, accademici, attivisti e rappresentanti di organizzazioni indigene di tutto il paese, invitati dall'EZLN come propri "assessori" durante il Dialogo. Nell'agenda di discussione erano previsti temi di rilevanza politica nazionale, tra cui la definizione di una nuova relazione tra lo Stato, i popoli indigeni e la società, che superasse i retaggi coloniali che ancora soffrivano gli indigeni. Dopo aver firmato un primo documento, gli Accordi sui Diritti e la Cultura Indigena, il governo rompe il negoziato. Gli Accordi sono rimasti incompiuti [N.d.T].

A questo proposito, considero un punto di partenza la particolarità che Taguieff, Wieviorka y Schnapper attribuiscono alla società moderna riguardo alla relazione con l'Altro, la quale "con forme storiche diverse e rinnovate" si iscrive in "due modi fondamentali di concepire l'altro o, in termini durkheimiani, due forme elementari di relazione con l'Altro". La prima constata e ammette la differenza dell'Altro, interpretata partendo dal binomio superiorità/inferiorità, che si traduce in un'attitudine di tolleranza con disprezzo, la cui forma politica è quella liberale e, precisiamo, soprattutto coloniale, la quale si esprime nel governo indiretto che rispetta il diritto alla differenza, se l'Altro non attenta contro il potere coloniale. Tale logica differenzialista può essere più aggressiva e procedere all'esclusione, o nella sua forma estrema, allo sterminio; vale a dire, che può tradursi in una politica segregazionista e di sterminio.

La logica e l'attitudine opposte si iscrivono nel principio dell'universalismo che afferma l'unità del genere umano, il quale può derivare nell'assimilazionismo, per la difficoltà "di pensare allo stesso tempo l'eguaglianza e la differenza", come segnala Schnapper. Di conseguenza, l'Altro deve convertirsi ed assimilarsi alla cultura di un *noi*. La politica assimilazionista pretenderà così "sradicare la cultura dell'Altro ed assorbirla". Nella sua logica politica aggressiva, precisa l'autore, "si converte in una logica del razzismo imperialista/colonialista o assimilazionista".

Queste distinzioni di ordine analitico, in contesti storici specifici, si combinano e si integrano e, in realtà, sono indissociabili; a partire da principi differenti rifiutano

l'Altro³. Ciò che si produce, in sintesi, è una contraddizione e tensione permanente tra le due logiche legate all'assimilazionismo-differenzialismo, che possono corrispondere alle tendenze all'omogeneizzazione ed alla differenziazione. Queste, secondo Marmora, stanno alla radice stessa della riproduzione del capitale, e spiegano da un lato l'esistenza del capitalismo nel piano universale, e dall'altro la sua frammentazione in stati nazionali. Così, se lo sfruttamento di questo sistema è universale, le forme di dominio e di lotta sociale sono, essenzialmente, nazionali.

La natura antitetica di nazione ed etnie, che Najenson ha segnalato da tempo, dà origine al confronto storico tra i progetti di nazione che includono i popoli indigeni partendo dal riconoscimento del diritto all'autodeterminazione e delle loro autonomie, e quelli che stabiliscono la propria egemonia partendo dallo sfruttamento delle classi subalterne.

Seguendo questa linea di pensiero, lo spazio dei popoli indigeni durante il XIX secolo è stato caratterizzato dall'universalismo, che nell'ideologia del liberalismo si rappresenta con il principio dell'eguaglianza davanti alla legge, e dalle teorie razziste dell'epoca che affermavano un'ipotetica superiorità/inferiorità di alcune razze rispetto ad altre, molto diffuse tra l'intellettualità e le alte sfere del potere. L'impronta del "dogma dell'eguaglianza" e del biologicismo presuppone relazioni diverse con l'Altro, complementari nel momento di definire le politiche per la costruzione della *nazione di eguali*. L'indio, categoria sociale coloniale, è uno *stigma* per una società di eguali; da qui la necessità imperiosa di abolire il sistema di

³ Vedi Taguieff (1989); Wieviorka (1992); Schnapper (2001).

gerarchie socio-razziali e la distinzione basata sulla razza e sulla casta. Ciononostante, né lo Stato né le classi al potere hanno cancellato dal loro immaginario tali divisioni e distanze socio-razziali e, in cambio, hanno diffuso l'immagine di un essere *inferiore* a causa dell'eredità coloniale e di una presunta *arretratezza* fisica e culturale.

Per *fare la nazione* bisognava raggiungere l'eguaglianza formale a partire dal riconoscimento costituzionale; sbiancare gli indigeni per mezzo del meticcio biologico e culturale, attraverso l'emigrazione europea; civilizzare ed assimilare i diversi per mezzo dell'educazione e l'eliminazione della diversità culturale; far prevalere la proprietà privata, far scomparire la proprietà comunale e privatizzare la terra dei popoli indigeni per dare spazio al progresso e allo sviluppo della nazione. Ciò significava dissolvere la differenza razziale e culturale, abolire le basi di riproduzione degli indigeni confiscando i beni comunali per mezzo delle Leggi di Riforma, ma anche separare, in vista di una presunta incompatibilità razziale e culturale, ed eliminare gli indigeni in caso di insubordinazione o ribellione.

Durante il XIX secolo, l'esilio, la persecuzione e la politica di eliminazione degli indigeni ribelli sono state una pratica dello Stato in diverse regioni del territorio nazionale. La legittimità e le espressioni discorsive che giustificano questa pratica non sfuggono all'uso del razzismo, "meccanismo di potere

dello Stato" secondo Foucault, per giustificare l'eliminazione dell'Altro.

La memoria delle guerre e ribellioni indigene aiuta a comprendere nel presente le linee di continuità del conflitto tra Stato, nazione e popoli indigeni.

Nazione e processi nazionalitari

Il periodo post-rivoluzionario, all'inizio del secolo scorso, vede la consolidazione della nazione messicana, ma non la trasformazione del ruolo subalterno che occupano i popoli indigeni in questa nazione di "eguali". Lo Stato stabilisce un limite al processo di saccheggio, mentre la lotta agraria dei contadini influisce nella restituzione della terra e nel contenuto originario dell'articolo 27 della Costituzione del 1917. Questo esprime legalmente il riconoscimento della specificità dei diritti collettivi e contribuisce a preservare la proprietà *ejidal* e comunale⁴ della terra, che sostiene le economie contadine e le forme di organizzazione comunitaria, e segna i territori che danno continuità ai popoli.

Il discorso del "nazionalismo rivoluzionario" si stabilisce come l'ideologia del regime del partito di Stato; esalta l'indio del passato civilizzato⁵ e vede l'indio vivo come appartenente ad una cultura "arretrata", considerata un ostacolo per il progresso. Le politiche dello Stato, coadiuvate dal discorso antropologico, si propongono la distruzione

⁴ Tanto l'*ejido* come la comunità sono due regimi legali di proprietà collettiva della terra. La proprietà comunale riconosce il diritto di proprietà dei popoli indigeni e originari sui territori che occupano da secoli; la proprietà *ejidal* si stabilisce su terre di nuova colonizzazione e si concede ad un gruppo organizzato di almeno 20 famiglie. Fino al 1992 (anno della riforma all'articolo 27 della Costituzione) la proprietà collettiva era inalienabile e indivisibile, caratteristiche che sono state cancellate nella nuova legge [N.d.T.].

⁵ Il passato precolombiano [N.d.T.].

ne delle lealtà comunitarie per forgiare una patria. L'immagine dell'Altro interno e la concezione universalista di come costruire la nazione ammettono solamente la cultura nell'omogeneità, per cui si pensava inevitabile il meticcianto, sotterfugio ideologico che occulta il razzismo, per dissolvere le culture indigene attraverso politiche di assimilazione forzata. Da diverse prospettive teoriche, politiche e ideologiche, discorsi e pratiche giustificano la *de-indianizzazione* per mezzo di istituzioni, programmi e strategie di *castiglianizzazione*, processi di acculturazione e proletarizzazione, promuovendo allo stesso tempo forme di organizzazione comunitaria che esonerano lo Stato, in parte, dalla sua funzione sociale nello sviluppo di infrastruttura nelle regioni indigene.

Alla fine degli anni Settanta del secolo scorso, il modello di nazione omogenea inizia a perdere la sua egemonia nel discorso indigenista, per passare ad un modello di nazione multietnica e pluriculturale. Tale cambio si produce nella misura in cui il soggetto etnico e razziale si organizza politicamente, rappresentato da un'intellettualità indigena che si converte in intermediaria, grazie alla sua condizione "biculturale". I concetti di *etnosviluppo* e del diritto alla differenza appaiono nel lessico istituzionale, così come l'idea del patrimonio dei popoli indigeni per costruire una nazione multietnica e multiculturale, ispirando nuove politiche che nella pratica si limitano ad alcuni programmi produttivi e culturali.

Tutte queste ridefinizioni delle politiche statali nei confronti dei popoli indigeni succedono nel contesto di una crisi agricola che

aggrava le disegualianze sociali e colpisce soprattutto i contadini indigeni, spingendoli verso le città, situazione che si acuisce con la caduta del prezzo del petrolio e con le riduzioni alla spesa pubblica imposte dal Fondo Monetario Internazionale.

Con tali discorsi e concetti rinnovati, le politiche multiculturali tutelate introducono un indigenismo presuntamente "partecipativo" che fa suo il discorso del diritto alla differenza, promuove incontri regionali e nazionali di medici indigeni ed assemblee in cui si discute di diritti e di amministrazione della giustizia, appoggia lo sviluppo di radio emittenti in lingue indigene per rivalorizzare i saperi e le forme di organizzazione socio-etnica, e impianta programmi di sostegno alla produzione, come i fondi regionali canalizzati dall'Istituto Nazionale Indigenista. Non si esprime nelle politiche economiche, dal momento che il modello neoliberale che si stabilisce in questi anni subordina l'interesse politico e della nazione alla logica del capitale privato "nazionale" e internazionale. Questo discorso della differenza è una risorsa che riduce il problema delle disegualianze sociali e del razzismo ad una questione di carattere culturale, può disattivare le alleanze di classe, e tende ad ignorare la sovrapposizione tra etnia, classe e razza. Il multiculturalismo è "disperso", come lo definisce Wieviorka, quando le politiche si riferiscono all'ambito culturale e lo dissociano da quello sociale.

A questi programmi basati nel multiculturalismo come politica di Stato, seguono riforme costituzionali contraddittorie rispetto ai popoli indigeni⁶: una con aspirazione *dif-*

⁶ Secondo Shnapper, dal Rinascimento e dai tempi delle scoperte di altri mondi, la discussione sull'Altro si produce in termini astratti (da "l'Uno ed il Multiplo, si tratta di una relazione ontologica tra le specie e gli individui, o di

ferenzialista, e l'altra di taglio *universalista*. La politica della differenza si sancisce con la riforma all'articolo 4 della costituzione nel 1991, che riconosce la composizione multi-etnica e pluriculturale della nazione messicana, opponendosi – formalmente – al discorso dell'eguaglianza e del meticciato ed occultando il razzismo, il vecchio binomio di omogeneità-unità della nazione/assimilazione-progresso-sviluppo che ha legittimato per molto tempo lo Stato nazionale.

Le riforme promosse dal governo del presidente Carlos Salinas sono state contraddittorie e limitate. L'articolo 4 della Costituzione riconosce i diritti culturali dei popoli indigeni, ma il programma *Solidaridad* (lotta alla povertà) nega la loro specificità etnica includendoli nella categoria di emarginati. Nella stessa logica di negazione della specificità culturale, la riforma all'articolo 27 della Costituzione legalizza la vendita e l'amministrazione delle terre *ejidales* e comunali, prima inalienabili, inconfiscabili e imprescrittibili dei contadini indigeni e non. La riforma non canalizza risorse per l'infrastruttura produttiva, materie prime, crediti, meccanismi di controllo per evitare lo scambio diseguale dei prodotti, e nemmeno garantisce l'appoggio tecnico; in cambio, apre al mercato il patrimonio storico e la radice culturale indigena, che è la terra.

La globalizzazione neoliberale dell'economia trova nella controriforma all'articolo

lo 27 della Costituzione (versione moderna della legge di espropriazione dei beni comunali del 1857) la via per frammentare nuovamente le comunità ed i territori indigeni.

Il nazionalismo di Stato perde fisionomia con l'avanzare della privatizzazione delle risorse strategiche ed a partire dalle politiche economiche neoliberali. Il vecchio nazionalismo rivoluzionario declina la propria egemonia come conseguenza delle nuove forme di inserimento e subordinazione nel mercato mondiale. La concentrazione del potere in blocchi economici a livello mondiale, ed il crescente spostamento dei centri di decisione economica e politica, usurpano e trasformano le sovranità nazionali, mentre le funzioni ed i limiti degli Stati nazionali si ridefiniscono a scapito degli stessi interessi nazionali.

La sollevazione indigena nello stato meridionale del Chiapas, nel 1994, si iscrive in questo contesto. Le riforme neoliberali, l'approfondimento delle disuguaglianze sociali, il razzismo e l'esclusione – secondo gli indicatori di emarginazione e povertà – così come l'alta politicizzazione e l'esperienza di lotta delle organizzazioni indigene: sono fattori che spiegano questa particolare forma di irrompere nello scenario politico di un conflitto socio-etnico e nazionale che ciclicamente si esacerba, particolarmente in periodi di crisi economica⁷, dopo aver usato tutte le risorse legali e di resistenza a cui i popoli

una reazione logica tra l'ideale morale e le virtù pratiche"); successivamente, con la scoperta di altri mondi (si legga processo di colonizzazione), di "civiltà non europee", "il dibattito in Europa si concretizza, interponendo tra le specie e gli individui un *moyen terme*: i gruppi e le loro culture [...] Il secolo XVIII aveva insistito sull'individuo in astratto, caratterizzato dalla propria ragione e libertà, ed ha ispirato la concezione del cittadino. Il pensiero romantico del XIX secolo tenderà ad invertire i valori segnalando il peso ed il valore della dimensione etnica ed i suoi particolarismi, invocando lo spirito del popolo" (Dominique Schnapper 2001:38). La relation a l Autre, Gallimard, Paris, 1998.

⁷ Vedi Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Siglo XXI, México, 2000.

indigeni ricorrono a difesa del loro diritto a vivere degnamente. Il dialogo e il negoziato, che culminarono con la firma degli Accordi di San Andrés Sakamch'en, annunciavano forse la fine di questo storico conflitto.

Ma le forze politiche ed economiche del capitale nazionale e transnazionale si posizionarono a favore di un ruolo subalterno per i popoli indigeni e della guerra di *contrainsurgencia* organizzata dallo Stato, opponendosi alla proposta di pace con giustizia e dignità avanzata dagli indigeni e da settori ampi della società civile. Le istanze di mediazione e di accompagnamento scompaiono e sono neutralizzate. Si ricorre, come in altri tempi, alla "soluzione" della forza dello Stato quando gli indigeni si sollevano in difesa dei loro territori e dell'autonomia.

Un nuovo posto per i popoli indigeni

I maya zapatisti ed il Congresso Nazionale Indigeno, composto da diversi gruppi ed organizzazioni, approfondiscono un'identità ed una coscienza nazionale che si contrappone al nazionalismo rivoluzionario in crisi, ad un multiculturalismo di Stato che promuove la differenza e diventa escludente

perché riduce i diritti dei popoli, e al cosmopolitismo che proclama il mercato transnazionale. La lotta per il riconoscimento dei diritti collettivi dei popoli, per una cittadinanza piena e per l'esercizio delle loro autonomie nell'ambito dello Stato, ha un contenuto di affermazione nazionale.

Le Dichiarazioni della Selva Lacandona dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN), così come le risoluzioni del Congresso Nazionale Indigeno (CNI) e le iniziative politiche dello zapatismo, confermano la volontà delle comunità e dei popoli indigeni di avere un luogo degno nella nazione, e di una *cittadinanza etnica* e nazionale. Le condizioni che favoriscono la produzione di questi nuovi discorsi e i diversi processi *nazionalitari* e di ricostruzione nazionale sono in parte risultato – paradossalmente – degli effetti della globalizzazione neoliberale⁸, delle strategie egemoniche basate nella guerra preventiva, messe in pratica dalle potenze mondiali e le loro politiche economiche monopolizzatrici, che significano la crescente perdita di sovranità degli Stati nazionali.

L'emergere di progetti di rifondazione nazionale di qualunque segno, evidenzia che il sentimento nazionale non è un fenomeno

⁸ "Globalizzazione significa che lo Stato non ha più peso né volontà per mantenere il suo solido e inespugnabile matrimonio con la nazione. Si permette e fomenta la civetteria extraconiugale [...] Ceduta la maggior parte dei compiti che esigono capitale e mano d'opera intensiva per i mercati globali, gli Stati hanno molta meno necessità di somministrare fervore patriottico. I sentimenti patriottici –il bene più gelosamente conservato di moderni Stati-nazione- sono stati concessi alle forze del mercato perché li redistribuiscono, aumentando così i benefici dei promotori sportivi, del mondo dello spettacolo, dei festeggiamenti di anniversario e dei beni industriali di interesse. Nell'altro estremo, i poteri statali (che ormai possiedono esigui resti di quella sovranità nazionale che un tempo fu [...] indivisibile) offrono poche aspettative affidabili, ed ancor meno con garanzia infallibile, ai cercatori di identità. Ricordando la famosa "triade dei diritti" di Thomas Marshall: i diritti economici non sono più nelle mani dello Stato, i diritti politici che gli Stati possono offrire si limitano strettamente e sono circoscritti a quelli che Pierre Bourdieu ha battezzato come il *penseé unique* del meticolosamente sregolato stile neoliberale del libero mercato, mentre i diritti sociali sono stati sostituiti dall'obbligo individuale della cura di sé stessi e dall'arte di superare gli altri". Zygmunt Bauman, *Identidad*, Losada, Madrid, 2005, pagg. 65-67.

anacronistico, e che non assistiamo alla “fine dell'era del nazionalismo”⁹. Le manifestazioni di questo sentimento nazionale segnano piuttosto la violenza e l'esclusione con cui si produce l'integrazione degli Stati nel processo di trasnazionalizzazione, e l'intolleranza delle forze politiche razziste e di carattere imperialista.

I movimenti nazionalisti storici e contemporanei differiscono tra di loro per la composizione sociale delle classi e dei gruppi che li compongono; le condizioni storiche e strutturali in cui emergono sono diverse, così come lo sono i contenuti politici, economici e culturali. A partire dalle molteplici forme che adotta il fenomeno nazionale, è indispensabile superare l'etnocentrismo negli studi sulla nazione ed i nazionalismi, studiare la crisi del modello dello Stato-nazione egemonizzato dalla borghesia che lo ha creato, i nazionalismi che sorgono nella geografia mondiale, e i movimenti *nazionalitari* e di “liberazione nazionale” che lottano per i diritti dei popoli e per la ricostruzione nazionale.

Da una prospettiva latinoamericana, Barrientos Pardo¹⁰ distingue e riconosce che il punto in comune tra le istanze nazionaliste e indigene è la relazione conflittuale con lo Stato. Penso che, più in là delle loro somiglianze, differenze, particolarità e anche della possibilità di usare una stessa teoria

analitica, *i movimenti indigeni si sono nazionalizzati attraverso le loro autonomie e le proposte per la rifondazione nazionale*. Il carattere multidimensionale dell'identità etnico-nazionale è una condizione di appartenenze e iscrizioni a diversi gruppi che si articolano tra di loro e non sono escludenti per definizione. Questa condizione è un processo che non significa estraneità dell'Altro in termini razziali e culturali¹¹, ma piuttosto supera la distanza creata dalla nazione civica e da una società razzista; è una dichiarazione di adesione a questa *comunità immaginata*, con diritti di cittadinanza e diritti collettivi, individuali e dei popoli, che appartengono, a loro volta, ad una gran varietà di culture. Il movimento indigeno, nel contesto latinoamericano e nelle sue espressioni nazionali, si struttura a partire dall'appartenenza e dalla difesa delle sue risorse e territori, e dal reclamo di uno spazio nella nazione – che è gli stato storicamente negato.

Nel caso messicano, si aspira ad una trasformazione dello Stato nazione che garantisca un posto degno per tutti nella società. Paradossalmente, i popoli indigeni – presumibilmente arretrati tanto sul piano biologico quanto culturale, considerati ostacoli del progresso e dello sviluppo, gli incivili, gli emarginati, gli esclusi dalla nazione, i de-territorializzati¹² – si trasformano dalla fine del secolo scorso in attori strategici del processo

⁹ Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, New York, 1991, capitolo 6.

¹⁰ Ignacio David Barrientos Pardo: “¿Nacionalismo indígena? El tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional”, *Incontro di Latinoamericanisti Spagnoli: 12/2006*, Santander, España, disponibile in <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104731/es/>>.

¹¹ Alicia Castellanos Guerrero e Mariano Báez Landa: “Encuentro de miradas. encuentro de tareas”, in Margarita Suzán (ed.) *El documental del siglo XXI, Voces Contra El Silencio*, Video Independiente, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2006.

¹² Gilberto Giménez: «Identidades étnicas: estado de la cuestión», in Leticia Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones Superiores de Antropología Social, México, 2000.

di ricostruzione nazionale. *Per la loro relazione materiale e simbolica con un territorio, gli indigeni sono i più coinvolti nella difesa delle risorse naturali, della sovranità e del patrimonio nazionale, di fronte ad uno Stato transnazionalizzato e neoliberale che “attenta contro la nazione”.*

La specificità del carattere nazionale che soggiace al discorso e alle azioni dell'EZLN e della *Otra Campaña* risiede nel tentativo di ricostruzione della nazione messicana partendo da una prospettiva democratica e anticapitalista. L'EZLN e le organizzazioni del movimento indigeno trascendono la loro propria specificità: non passano dall'identità etnica a quella nazionale e di classe, ma le congiungono e ribadiscono le loro molteplici appartenenze, che includono una nuova forma di integrazione alla nazione. Non abbandonano la lotta dei popoli indigeni: cercando alleanze e spazi di costruzione in comune con altre forze politiche e sociali, affermano la propria condizione di “cittadini messicani indigeni”.

Da altre realtà, alcuni studiosi pensano che il movimento indigeno messicano non ha una coscienza nazionale, per cui non esiste un *nacionalismo indigeno* e le rivendicazioni di questo non sono nazionaliste. L'autonomia – segnala Navarro – si cerca all'interno dello Stato, il suo sentimento nazionale è parte della nazionalità statale alla quale sentono di appartenere tutti i “messicani”. Pertanto, la richiesta è di ricostruzione e nuova definizione dello Stato nazione, posizione che fondamentalmente¹³ condividiamo. Ciò non toglie che lo zapatismo, e altre organizzazioni nel mo-

vimento indigeno, *esprimono una coscienza e delle rivendicazioni nazionali; queste non sono esclusive delle nazioni senza Stato o con Stato, in quanto trascendono la propria specificità etnica e condividono sentimenti nazionali sui generis, come membri della nazione in condizione subalterna e, senza questa coscienza, il reclamo di autonomia mancherebbe di senso.* Chiediamo: com'è possibile che, senza coscienza nazionale, il movimento indigeno rivendichi la ricostruzione della nazione?

Fin dalla Prima Dichiarazione della Selva Lacandona, i maya zapatisti esibiscono il carattere etnico e nazionale della loro lotta nella simbologia che li identifica, annunciando, in discorsi e pratiche, nuove relazioni, una nuova cultura e una nuova forma di fare politica, così come una Convenzione Nazionale. Si sancisce in questo documento che “la soluzione alla questione indigena sarà possibile solo con la trasformazione radicale del Patto nazionale” partendo da un movimento di “liberazione nazionale”. Nella Dichiarazione che precede il Dialogo di San Andrés si rende più esplicita la lotta per l'autonomia dei popoli indigeni. La Quinta Dichiarazione rivendica una “legge nazionale per tutti gli indigeni”, “l'unità dei popoli” riconosce gli “indigeni [come] attori nazionali”. La Sesta Dichiarazione della Selva Lacandona segna un punto di inflessione proponendo, dietro uno schema anticapitalista, la conformazione di un nuovo tipo di nazione; ciò costituisce una rottura con la sinistra istituzionale, che ha avvallato la controriforma costituzionale in materia di diritti indigeni. Lo stesso succede con il

¹³ Vicente Marc Navarro, *¿Es el movimiento indígena mexicano un nacionalismo? Desarrollo Humano e Institucional en América Latina*, Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya, Barcelona.

CNI¹⁴ nella sua Dichiarazione del IV Congresso del maggio 2006 e nelle prospettive di rappresentanti indigeni.

Che rappresentatività hanno questi documenti nell'ampio spettro di organizzazioni ed etnie? Chi sono gli intellettuali che producono questo pensiero? Si tratta di indigeni e non indigeni che hanno molti nomi: sono un gruppo eterogeneo nell'aspetto sociale, politico, culturale e identitario; in particolare gli zapatisti, i partecipanti nel Congresso Nazionale Indigeno e in altri processi autonomici.

La coscienza e le rivendicazioni nazionali segnano il discorso nelle Dichiarazioni. L'assenza della lotta dell'EZLN è etnica e nazionale. "La nazione dove ci sia posto per tutti"; "la nazione, luogo per tutti"; "luogo degno per tutti nella nazione"; "che metta fine al razzismo"; che articoli "l'unità e le differenze". La figura della Patria si indianizza, quando nel discorso si sottolinea che "una Patria senza cuore indigeno" non è una Patria, questa dev'essere una Patria "con cuore indigeno". Senza popoli indigeni non c'è futuro come nazione. Il Messico, la gran nazione, la nostra nazione, patria messicana. Radice della nazione messicana. Non ci sarà transizione alla democrazia senza i popoli indigeni¹⁵.

Parafrasando Giménez quando tratta l'identità nazionale, pensiamo che la metafora della "patria senza cuore indio" che non è patria, designa il "componente matri-pa-

triottico che comprende una componente fraterna [tra figli della stessa patria] ed un sentimento molto intenso della patria come casa e famiglia"¹⁶. La constatazione che questi fratelli indigeni costituiscono il centro vitale¹⁷ della Patria funziona come un simbolo che si collega all'idea che la nazione senza indigeni non ha futuro.

I modi di integrazione alla nazione, d'accordo con la letteratura¹⁸ che li identifica, possono avere un carattere *strumentale* e *sentimentale*, ma soprattutto *politico* e *di integrazione*. Con la loro partecipazione, i popoli indigeni danno forma a quella nazione in cui vogliono godere di pieni diritti. Nelle loro aspirazioni non prevale "l'illusione dell'omogeneità", come Eriksen segnala che succede in processi di costruzione nazionale molto diversi, né quella del meticcio di segno razzista, ma prevale invece l'"illusione" del riconoscimento della diversità della nazione, con diritti specifici per l'insieme delle identità culturali. La *matrice culturale* di queste rappresentazioni nazionali è la diversità stessa, con enfasi nelle culture indigene, e la somiglianza che deriva dalle appartenenze di cittadinanza e di classe, che conferiscono la categoria politica e quella socioeconomica: quella di messicani poveri ed esclusi, espressioni di una ricerca che integra le logiche e le forme possibili di relazione con l'Altro.

¹⁴ "La palabra de la resistencia indígena. Pronunciamientos y Declaraciones del Congreso Nacional Indígena (2001-2005)", in *Cuadernos de la resistencia 2*, Jalisco, México, aprile 2006. Documento, *La Declaración del Cuarto Congreso Nacional Indígena*, Estado de México, maggio 2006.

¹⁵ Declaraciones de la Selva Lacandona: I, II, III, IV, V y VI, 1993-2006, in *Cartas y Comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, <palabra.fzln.org.mx>

¹⁶ Citato in Gilberto Giménez, "Apuntes para una teoría de la identidad nacional", *Revista Sociológica, Identidad Nacional y Nacionalismos*, Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, num. 21, México, 1993, p. 15.

¹⁷ Jean Chevalier e altri, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1982, pp. 263-266.

¹⁸ Gilberto Giménez, op. cit.

In questo processo *nazionalitario* la parentela, componente dell'identificazione nazionale, è multietnica e pluriculturale, la fratellanza di una nazione che riconosce la diversità dei suoi membri. L'uso frequente del termine "fratelli" definisce il vincolo di una comunità etnica, regionale e nazionale. Gli "altri messicani" sono i "contadini", "coloni", "operai", e sono anche gli "indigeni messicani", gli "altri indigeni". È un linguaggio che afferma la parentela in un senso etnico e nazionale. Il discorso degli zapatisti istituisce miti di fondazione ed eroi nazionali, fa una lettura propria della storia nazionale riscattando il carattere popolare delle lotte per la formazione della nazione. Seguendo Gellner e Anderson, la nazione ed il nazionalismo sono un fenomeno moderno che esalta e ricodifica la tradizione atavica dei membri della nazione, processo realizzato dai maya zapatisti del Chiapas quando ricordano i propri antenati originari di queste terre, locali, regionali e nazionali.

Il discorso zapatista propone di costruire il progetto di nazione a partire dalle comunità e dai popoli. I *non-nazione*, quelli che prima erano i *fuori dalla nazione*, gli *antinazionali*, sono oggi una forza morale e politica che propone la democrazia partecipativa fondata nel principio del servizio alla comunità, la revoca del mandato, la rotazione e l'apprendimento delle cariche, il governo come servizio. La storia nazionale è interpretata a partire dal ruolo dei settori popolari, in cui la visione regionale e gli eroi etnici costruiscono una prospettiva per fare la na-

zione democratica. Come segnala Horch, "la nazione moderna non si è formata attraverso il costrutto dell'identità nazionale, ma attraverso l'interazione di diverse circostanze e di compromessi nella sfera sociale e culturale: solo questi ultimi hanno reso possibile il cambio di identità; o anche la decisione a favore o contro l'identità nazionale"¹⁹.

È stato un periodo straordinario, contrassegnato da tempi di corta durata ma di grande profondità ideologica, culturale e politica, tempi che hanno rinnovato speranze ed utopie; con il *sogno zapatista*²⁰ si intravedevano nuove relazioni tra lo Stato, i popoli indigeni e la nazione, ed una democrazia partecipativa di nuovo tipo. Durante il dibattito sulla questione indigena si è fatta ascoltare la voce della Comandante Esther (donna indigena tzotzil) che, in quella che è considerata l'"alta tribuna della nazione" (la Camera dei Deputati), ha pronunciato un discorso contro-egemonico, esigendo che si riconoscesse la differenza con rispetto e pace, ed anche il riconoscimento costituzionale dei diritti e della cultura indigena²¹. Con quest'atto simbolico, si profilava una politica nazionale che poteva tradursi in un multiculturalismo democratico.

A maniera di conclusione: è tempo di guerra contro i popoli indigeni e contro la nazione

Dopo più di due decenni di mobilitazioni indigene e della società civile, di riforme

¹⁹ Miroslav Horch, «La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna», *Revista de Occidente*, num.161, Madrid, 1994, p. 60.

²⁰ Così il sociologo Yvon LeBot ha denominato il progetto zapatista.

²¹ Vedi il discorso della Comandante Esther nel Congreso de la Unión, 28 marzo 2001, in <www.revistachiapas.org/No.11/ch11congreso.html>

costituzionali, di dibattiti nel Parlamento, di lunghe sessioni del Congresso Nazionale Indigeno e di molteplici azioni e consultazioni a comunità e popoli da parte dei dirigenti indigeni, la risposta giuridica dello Stato messicano è stata la riforma all'articolo 2 della costituzione che ignora ciò che era stato sancito negli Accordi di San Andrés Sakamch'en. Il multiculturalismo si esprime nelle riforme della Costituzione a livello locale e nella continuità della tutela dell'indigenismo istituzionale, anche se ridotto nella sua struttura e discorso – prima strategico nella costruzione della nazione –. Così l'assimilazionismo rimane dominante nelle istituzioni socializzatrici per eccellenza (la scuola e i mezzi di comunicazione).

Intanto, la militarizzazione si incunea nel paesaggio delle città, delle campagne e delle regioni indigene. Lo sviluppo di un'infrastruttura militare risponde all'egemonia degli interessi di grandi imprese per le risorse strategiche, che oltrepassa l'interesse nazionale e quello dei popoli indigeni.

Nel campo delle politiche economiche si acquisiscono le tendenze alla privatizzazione del capitalismo neoliberale, con uno Stato che ritorna alla dipendenza strutturale già vissuta nel passato, e denazionalizza settori strategici dell'economia, aprendo nuovamente le frontiere agli investimenti stranieri –privati e nazionali-. La costruzione di strade, così come i programmi federali quali il Programma di Certificazione di Diritti Comunali (PROCECOM) e di Diritti Ejidales (PROCEDE), creano le condizioni per favorire progetti di energia eolica e di sfruttamento minerario in territori sacri, monti e villaggi, provocandone la distruzione delle basi di riproduzione materiale e simbolica.

Da quando viene varata la controriforma

all'articolo 27 della Costituzione, si modificano leggi secondarie che condizionano l'occupazione dei territori indigeni da parte di progetti corporativi e statali, che nella pratica ne saccheggiano delle risorse. È il caso delle miniere – la maggior parte canadesi – che hanno già in concessione il 26% del territorio nazionale; che sono favorite da pratiche amministrative veloci e non sono obbligate a consultare i popoli danneggiati.

La cultura, le identità e l'ambiente sono coinvolte in un processo di mercificazione per un mercato turistico sempre più complesso nelle proprie necessità ed esigenze. Parallelamente, vengono presentate ed approvate proposte di legge sulla cultura, sui mezzi di comunicazione e sul turismo, che ostacolano le comunità ed i popoli indigeni nell'esercizio del diritto a sviluppare le proprie lingue nello spazio pubblico locale e regionale, per esempio usando le radio comunitarie. Decantando retoricamente gli effetti virtuosi quali la creazione di posti di lavoro e la sostenibilità, anche se la ricerca ne ha dimostrato i limiti (lavoro nero e temporale, benefici limitati per le comunità), lo Stato investe nello sviluppo di poli turistici nel sud-est e nel nord-est. Questi hanno un gran impatto demografico, ambientale e culturale nelle città e nelle regioni dove si installano, strettamente controllati dalle imprese private, nazionali e transnazionali.

Allo stesso modo, i programmi sociali assistenzialisti, caratteristici del regime del partito di Stato (Partido Revolucionario Institucional, PRI), continuano con i governi del Partido de Acción Nacional, mentre il bilancio si riduce e divide comunità e forze politiche.

Lo Stato confisca e mette a repentaglio le risorse strategiche – patrimonio della na-

zione e dei popoli – sempre più controllate e sfruttate dalle corporazioni, con metodi aggressivi, incluso il narcotraffico. La “politica sociale” che doveva essere una direttrice della gestione del governo attuale, l’aiuto a chi “non ha nulla” e “la certezza che potrà andare avanti grazie al suo lavoro”²² sono state promesse del presidente Felipe Calderón che superano il limite della perversione. Questa politica *sociale* dello Stato in realtà è drasticamente diminuita; comunità “che non hanno nulla” sono spogliate dei propri beni, mentre quelle che possiedono risorse strategiche e naturali (minerali, acqua, terra, boschi, biodiversità) sono invase dagli speculatori delle miniere, delle imprese che estraggono il legname, da progetti di grandi dighe e così via. Ciò che non hanno potuto toglierli è la volontà di continuità che perdura nei secoli, e la loro capacità di organizzazione autonoma.

Di fronte a queste politiche dello Stato e delle corporazioni, le comunità indigene e le loro organizzazioni decidono di ripiegare nelle autonomie. Ciò significa che la lotta costituzionale per il riconoscimento dei diritti non è più al centro delle loro rivendicazioni, mentre sviluppano le pratiche di autonomia di fatto e difendono con questi processi i loro territori. In questa guerra a tutti i livelli, la resistenza indigena si esprime nella costruzione e nel rafforzamento delle autonomie, con portata diversa nelle comunità. Gli zapatisti sviluppano e consolidano i loro autogoverni, l’educazione interculturale, approfondiscono il riconoscimento e la

partecipazione delle donne nella vita sociale e politica, nonostante i complessi ostacoli creati dalla crisi economica mondiale.

Come in tutte le comunità e le regioni etniche, le migrazioni forzate e volontarie delle comunità in resistenza hanno dato origine a un arduo dibattito tra coloro che vedono nella migrazione un tradimento all’impegno con la comunità e il progetto zapatista, e chi invece, nonostante le pressioni della collettività e senza tradire gli ideali di una società con pace e giustizia, decide migrare per la necessità e la stanchezza della militanza e la disciplina che esigono una grande responsabilità con il collettivo, inglobando la sfera privata e certe libertà individuali²³.

Le esperienze e le pratiche di autonomia si moltiplicano e apportano molto alla costruzione di una nuova democrazia. Nella Montaña dello stato del Guerrero, la Polizia Comunitaria – multietnica e pluriculturale – ha diminuito drasticamente il livello di violenza nella regione, diventando una forza che dà impulso alla comunicazione attraverso le radio comunitarie, e capace di opporsi all’avanzata dei progetti di sfruttamento minerario. Più recentemente la comunità di Cherán, nello stato del Michoacán, a fronte del disboscamento indiscriminato dei propri boschi, della persecuzione alle proprie donne e della violenza di gruppi criminali, si organizza e conquista il riconoscimento degli “usi e costumi” [come procedimento amministrativo, N.d.T.] per eleggere le proprie autorità.

Il posto degli indigeni definito nelle costituzioni e nelle riforme liberali, post-rivo-

²² Claudia Herrera Beltrán, nel quotidiano *La Jornada*, 7 aprile 2008.

²³ Bruno Baronnet e altri(ed.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM-X, CIESAS, UACH, México, 2011. Vedi anche Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (ed.), *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, UAM-I, 2010.

luzionarie, nazionaliste e neoliberali, nelle politiche pubbliche, negli spazi del potere e nei modi di riproduzione del capitalismo, esprime la tensione permanente tra l'universale e il particolare. Un posto che è sempre meno determinato dalle forze politiche ed economiche degli Stati "nazionali" e sempre più dai poteri economici centrali nell'ambito mondiale.

Mentre all'interno delle nazioni le crescenti disuguaglianze, i privilegi di classe e le gerarchie socio-razziali rendono impraticabile l'uguaglianza nella differenza all'interno del modello che combina politiche multiculturaliste ed assimilazioniste, in entrambi i

casi ed a partire da logiche distinte si minacciano e distruggono culture millenarie.

Così, il posto degli indigeni nella nazione rimane conteso tra due forze storicamente antitetiche. Il cammino è tracciato per indigeni e non indigeni: rifondare una nazione democratica; per questo le comunità ed i popoli indigeni sono, in questo momento, uno dei soggetti politici più organizzati ed articolati, meno frammentati e presi da incertezza nel piano nazionale, di fronte alla crisi economica che si vive, e davanti alla perdita di sovranità nazionale ed alla profonda crisi dello Stato.

Traduzione di *Giovanna Gasparello*

La terra del rimorso e le terre del rifugio

ENZO SEGRE

“**M**eglio vivere amici in dieci case che discordi in una sola”, così rispondeva, con gergo popolare, molto eccentrico rispetto alla sua colta prosa, Carlo Cattaneo a chi criticava la sua proposta federalista come soluzione istituzionale determinata dal passato storico plurale dell'Italia nascente. Questi critici consideravano la sua proposta inadeguata in confronto agli stati-nazione centralisti d'Europa. Mazzini aveva fatto proprio un nazionalismo accentratore di ispirazione giacobina, a cui avrebbe sacrificato le sue idee democratiche e repubblicane optando per l'unità anche se sotto la guida della dinastia sabauda.

La proposta federalista di Cattaneo sembrava ai suoi critici in contrasto con le aspirazioni di potenza degli stati-nazione d'Europa. Un “risorgimento” di piccoli stati, di “repubbliche”, ancora una volta deboli rispetto ai grandi stati nazione europei. Cattaneo considerava che la storia di Italia fosse troppo diversa nelle sue componenti locali per terminare in una sola storia, in una sola cultura nazionale. Entrambe non avrebbero potuto essere che costruzioni artificiali. Inoltre riteneva, in linea con Machiavelli, che la presenza della Chiesa Cattolica fosse stata la

principale ragione delle debolezze politiche italiane. La formazione d'Italia, a suo avviso, doveva essere basata sulla democrazia e partire dai ceti produttivi e dalla borghesia, dalla loro storia concreta e non da élites aristocratiche, che infine consideravano gli Stati-nazione solo nella logica dei propri interessi più stretti. Vedeva nelle istituzioni politiche più vicine al popolo, come i municipi, le fonti per una formazione nazionale federalista, forte proprio per le sue radici popolari diverse, autentiche e reali.

È questo un punto molto importante: si tratta di autonomie che non portano alla disgregazione nazionale, alla difesa di meri interessi locali (come spesso accade in alcune correnti del federalismo di oggi) ma ad una maggiore integrazione nazionale. Il suo sguardo si posa sulla Svizzera e sugli Stati Uniti d'America, di cui Cattaneo, come Tocqueville, intuisce con anticipazione il futuro ruolo protagonista mondiale. Un'Italia ispirata dalla integrazione dei Cantoni svizzeri e dagli Stati che costituiscono il fondamento degli Stati Uniti d'America. Altro che “repubbliche”.

La questione meridionale è per lui un punto essenziale per la critica del centralismo sabauda dominante. Se si potesse utilizzare uno strumento critico e propositivo come quello attuale di Stato-nazione multi-

culturale, si direbbe che Cattaneo lo anticipa col suo concetto di pluralità storiche che confluiscono in un solo stato-nazione ma non possono e non devono azzerrare i loro differenti profili in base ad un criterio di valori di superiorità essenzialmente emanato dal centro del potere. Qui sta il punto della questione meridionale: la svalutazione della sua storia e perciò del suo futuro (come non ricordare Benedetto Croce e la non storia del regno di Napoli?).

Quando Carlo Levi scrisse il libro *Cristo si è fermato ad Eboli* a Firenze, dopo il confino ad Eboli impostogli dal fascismo, questo paese diviene l'oggetto su cui riversa la passione del suo umanesimo illuminista, solidale con i reietti, reso ancora più sensibile dalla origine familiare ebraica e dai movimenti politici antifascisti, protesi alla emancipazione sociale ed economica nel secolo XX. Questo progetto di emancipazione è quello che Ernesto De Martino definisce "l'irruzione delle masse subalterne nella storia". La solidarietà di Levi, come poi quella di De Martino, verso il mondo contadino meridionale è alimentata da "fiumi profondi" di sentimenti e di pensieri, a volte, e forse più in apparenza che in realtà, contraddittori. Le differenze di origine dei due autori sono forti: Levi medico torinese e De Martino storico delle religioni nato a Napoli. Levi è apparentemente sicuro nella sua fiducia del progresso, della democrazia e della responsabilità sociale che infine lo condurranno all'adesione al Partito Comunista Italiano. Certo è che l'avvento del fascismo, del nazismo e del franchismo, del razzismo trionfante e dell'autoritarismo in molti stati d'Europa, lo rendono cauto ma, allo stesso tempo, più tenace nel rispetto del valore della narrazione illuminista. Anche per Levi, come per De

Martino, il mondo che vale la pena di riedificare è quello sorto dal Rinascimento (per De Martino già dal Cristianesimo), da Galileo, Newton e Kant, dalla Rivoluzione francese, dalla industrializzazione e dai movimenti socialisti. Eppure vi è in Levi una solidarietà umana che va oltre i processi storici con le loro configurazioni specifiche, è una solidarietà antropologica che nasce dalla stessa condizione umana al di là della storia. "Noi – scrive Levi parlando dei contadini – non siamo cristiani (essi dicono) Cristo si è fermato ad Eboli". Commenta così Levi questa splendida metafora: "Cristiano vuol dire, nel loro linguaggio, uomo e la frase proverbiale che ho sentito tante volte ripetere, nelle loro bocche non è forse più che l'espressione di uno sconcolato complesso di inferiorità. Noi non siamo cristiani, non siamo uomini, non siamo considerati uomini, ma bestie, bestie da soma, e ancora meno che le bestie, i fruschi, i fruschilicchi, che vivono la loro libera vita diabolica o angelica, perché noi dobbiamo invece subire il mondo dei cristiani, che sono di là dell'orizzonte, e sopportarne il peso e il confronto".

Fino a quando Levi riporta quello che dicono i contadini di Eboli che non sono cristiani, che non sono uomini ma bestie e ancora meno, questo modo di esprimersi sembra proprio il loro linguaggio; ma quando Levi scrive che non hanno nemmeno la libertà dei fruschi di scegliere una vita diabolica o angelica, del disprezzo del mondo dietro l'orizzonte, allora parla anche la *Erlebnis* di Levi dolorosamente forgiata dalla campagna razziale antisemita e dagli orrori della II guerra mondiale, e questo vissuto si esprime così, attraverso la bocca dei contadini di Eboli, oltre Eboli, fino a giungere alle stesse orecchie dei "cristiani".

Nella ristampa de *Il mondo magico* edita nel 1978 da Boringhieri sono state pubblicate le recensioni di illustri autori a questo libro del 1948: quelle di Benedetto Croce, di Enzo Paci, di Raffaele Pettazzoni e di Mircea Eliade. Per i fini di queste pagine si tralasciano quelle più accademiche. Nel clima politico e culturale dell'epoca la recensione improntata all'esistenzialismo di Enzo Paci, sebbene fosse la più pertinente, fu quella che al momento impressionò meno De Martino, ma non la sua opera successiva (si pensi, tra l'altro, a *Furore, simbolo, valore*, 1962, o all'opera postuma, curata da Clara Gallini, *La fine del mondo*, 1977). Come osserva Cesare Cases nell'introduzione, le due recensioni di Benedetto Croce ricevettero tutta l'attenzione di De Martino e con essa il suo apparente rientro nell'ortodossia crociana, incompatibile con la storicizzazione delle categorie crociane, che è uno dei fondamenti del nesso tra mondo magico e crisi della presenza. Vi è in Croce un ottimismo storicista vorace che, pur essendo idealista, non diverge molto dall'ottimismo del progresso illuminista e dall'evoluzionismo. Un ottimismo che crede nelle sorti progressive dell'umanità tanto sul piano della libertà come su quello socio-economico. Per usare un tocco di surrealismo, De Martino descrive il meridione italiano dall'alto della Torre Eiffel o del campanile della Basilica di Superga a Torino, che infine dovranno essere la meta moderna del Sud d'Italia.

Il meridione è composto da terre del rimorso (il morso della mitica tarantola che congela chi morde e lo lascia nella stessa condizione animica per sempre) risultate dalla assenza della storia che ha condotto alla modernità, all'Europa moderna. Eppure il giovane De Martino aveva mosso i primi

passi nel huzinghiano crepuscolo europeo facendo studi di parapsicologia, impressionato dal potere dei miti e dell'irrazionalismo nazista. La nozione di presenza e di crisi della presenza provengono da Heidegger e da Jaspers. Il solare ottimismo mediterraneo di Palazzo Filomarino non può nulla contro le tenebre del magismo, ma offre la reintegrazione della presenza dello stesso De Martino, quasi uno sciamanesimo crociano, che tanta parte ha avuto nel giustificare e nel restaurare la coscienza della borghesia italiana. Ma De Martino sa bene che il magismo non è proprio solo dell'umanità ai suoi albori, ma che è presente nel mondo moderno, nelle grandi città di Europa, e tra i suoi ceti colti, non solo nelle classi popolari.

La questione politica del meridione, il suo riscatto morale ed economico nell'ottica della modernità occidentale, gli sembrano la unica scelta degna di un intellettuale come lui, da qui la sua iscrizione prima al Partito Socialista Italiano e poi al Partito Comunista Italiano. Questa adesione mostra che la modernità che auspica per il Sud non è quella del capitalismo alimentato dallo sfruttamento e dalla alienazione (quasi un proseguimento dello sfruttamento e della alienazione arcaica del Sud tra magia, Chiesa Cattolica e latifondisti), ma un rinnovamento nella prospettiva indicata da Antonio Gramsci, in cui il riscatto meridionale è un compito della storia italiana, del "Risorgimento" incompiuto. È questo uno dei prezzi pagati dai partiti socialisti quando, in virtù del realismo politico, diluiscono, se non proprio abbandonano, la loro vocazione internazionalista, che è parte essenziale del marxismo: la denuncia dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, più in là delle nebbie nazionaliste ed etniche, ma pur conservando

la propria storia individuale (diceva Vittorio Vidali che non si poteva essere internazionalisti senza portare sotto il tacco delle scarpe un poco di terra nativa). La scelta dei partiti comunista e socialista di essere partiti nazionali, soprattutto o esclusivamente nazionali, sebbene nella congiuntura storica forse inevitabile, li ha portati a salvaguardare gli interessi nazionalisti rispetto a problemi che non erano solo nazionali, dello Stato-nazione d'appartenenza. Questa opzione non ha retto alla critica del tempo.

La questione meridionale non è solo dello Stato-nazione italiano, ma è una questione europea, come l'Andalusia o la Catalogna sono una questione europea e non solo spagnola. Non si può rimproverare a nessuno di essere uomo della sua epoca. Essere uomo del proprio tempo è una condizione ed una virtù. Eppure De Martino, come Carlo Levi, prova per il Sud, per i contadini meridionali, uno sgomento più universale, come se la loro situazione estrema, non cristiana, avesse la capacità di rappresentare il dramma esistenziale umano condiviso da tutti gli uomini.

Ogni civiltà ha le sue Eболи, che sono i confini della sua forza espansiva. È possibile segnalare le Eболи dell'Antico Egitto o dell'impero romano. Nel XIX secolo gli antropologi diffusionisti sostenevano che nel centro di una cultura si dava la sua forma più pura, ma che muovendosi verso le periferie, ai suoi confini, le culture divenivano più ibride a contatto con altre culture o con i deserti che sempre le circondano e le compenetrano. Anche la civiltà mesoamericana aveva le sue Eболи, ma non solo a nord e sud o tra i due oceani, quello Atlantico e quello Pacifico, ma dentro i suoi propri confini. L'"indirect rule" dell'impero azteco, il tributo pagato dai vinti per conservare i loro dei, i

loro governatori, i loro costumi indigeni, nascono dalle Eболи di quel territorio che ora è il Messico.

In un suo lavoro dal titolo "Fichi d'India" (2006), l'autore di queste righe si è posto una domanda, durante un viaggio in Sicilia, visitando un mercato a Palermo pieno di fichi d'India. Ma perché li chiamano fichi d'India? È vero che le agavi che danno le "tunas" in Messico, i fichi d'India, si sono acclimatate benissimo in Sicilia e nel Meridione italiano, fino a divenirne un simbolo, ma che c'entrano con i fichi mediterranei? Perché assimilarle ai fichi? È vero che per la forza del passato tutte le novità si riportano a qualcosa di già conosciuto, anche se la somiglianza è molto vaga: si dice che il riconoscimento precede la conoscenza. Le "tunas" spinose e in fiore possono vagamente ricordare i fichi per la forma ovale, eppure le piante che producono questi frutti sono assolutamente diverse. Ma i fichi d'India venivano dall'America la cui natura, avrebbero detto i botanici dell'Illustrazione, era recente, appena emersa dalle acque oceaniche, un Nuovo Mondo quasi infantile rispetto al Vecchio Mondo.

Nell'introduzione a *La terra del rimorso*, De Martino ricorda la conversazione di due giovani gesuiti che avevano appena terminato il seminario a Roma e che si apprestavano ad andare a rievangelizzare il meridione italiano e a evangelizzare le terre d'America appena scoperte. "A te dove ti hanno mandato, nelle Indias de para Acá o nelle Indias de para Allá?", dove per Indias de para Acá si intende il meridione, le terre da rievangelizzare a partire da Eболи, e, per Indias de para Allá, la Nuova Spagna. Vi è in questi giovani gesuiti la comune idea di equiparare il paganesimo, le popolazioni, ai loro occhi, incivi-

li con le Indie. Si potrebbe dire che, in una specie di Rorschach culturale, le Indie rappresentano la alterità. D'altronde lo stesso Octavio Paz aveva intuito certa convergenza storica tra Meridione e Messico, quando asseriva che nel fallito incontro tra Spagna e modernità, la Spagna aveva trascinato con sé i due punti estremi del suo impero: il Meridione italiano ed il Messico.

Fra i tanti paradossi della storia vi è quello dei paesi decolonizzati che invece di tornare alle proprie forme politiche precedenti alla loro colonizzazione, hanno adottato i modelli statuali dei colonialisti. Il Messico successivo alla Indipendenza, dopo aver superato la tentazione di farsi impero al tempo di Iturbide, ha adottato il modello politico federalista degli Stati Uniti d'America, insieme con il centralismo tipico della rivoluzione francese e del pensiero giacobino-napoleonico. Facendo propri i criteri della storiografia ispanofila, come quella di Oviedo, il Messico ha tralasciato il passato indigeno per iniziare la sua storia dal 1521, anno della caduta della capitale azteca México-Tenochtitlan. È vero che l'Impero azteco durò solo un secolo e che la sua breve durata non fu sufficiente per legittimare il predominio dei vincitori sui popoli che avevano vinto, ma l'interpretazione che ne diede la Nuova Spagna e poi il Messico indipendente cancellava la storia preispanica che continuava invece ad essere viva ed attuale, non solo durante la colonia ma perfino ai nostri giorni. Altrimenti come spiegare Yucatan, Chiapas, Oaxaca? Le rivalità tra Nahuas, Mayas, Zapotecos, Yaquis?

La storia reale di Mesoamerica è stata reinterpretata e distorta per adattarsi alla escatologia cristiana, in cui l'Impero azteco svolge lo stesso ruolo dell'Impero romano

per rendere possibile la evangelizzazione. Lo schema storico è quello di Sant'Agostino, dove tutto accade per volontà della Divina Provvidenza nelle prospettive di un solo finale di tutte le storie, il Giudizio Universale e la seconda Parusia di Cristo.

México profundo, una civilización negada di Guillermo Bonfil Batalla fu pubblicato nel 1987. È un testo polemico contro l'ideologia del meticciato che a partire dalla Rivoluzione messicana tanta parte ha avuto nella legittimazione dello stato, risultato di questa sintesi tra Mesoamerica e Spagna. Manuel Gamio aveva elaborato questa operazione politica col suo concetto di razza cosmica, risultato dall'incrocio di europei e di indigeni americani. Ma attraverso questa ideologia che costituisce una specie di terza via tra modernità occidentale e radici autoctone americane, si dava impulso sempre più al modello di sviluppo capitalista, la industrializzazione, la urbanizzazione, mentre la agricoltura, il campo, radice profonda di Mesoamerica, veniva trascurato e negletto. Bonfil Batalla, in contrasto con la teoria del meticciato, divide Messico in due: il Messico immaginario, che non è che un simulacro dell'Occidente ed il Messico profondo, negato però reale, di ascendenza india. Infine per lui il meticciato rappresenta "El intento de aceptar la maquinaria de imposición y expansión del México imaginario".

Dal tempo delle presidenze di Manuel Ávila Camacho (1940-46) e di Miguel Alemán (1946-52) e con i requisiti politici elaborati fin da Plutarco Elías Calles, il Messico ha perseguito l'industrializzazione, ha aspirato ad avere la sua Detroit. Con questa linea si è affrontata la questione indigena. Anche se Ernest Gellner non era stato ancora letto, il problema della produttività si im-

poneva come quello dominante e con esso la formazione di uno Stato-nazione basato su una popolazione omogenea. Insomma una economia nazionale sorretta da una monocultura nazionale.

Gonzalo Aguirre Beltran è stato probabilmente il maggior antropologo messicano del secolo passato. Considerava che la questione indigena, seppure con metodi umani, doveva risolversi nella proletarianizzazione degli indios, nella loro messicanizzazione. Ma se la scelta era la monocultura nazionale per conseguire una economia occidentale, la stigmatizzazione della cultura indiana era inevitabile. Una stigmatizzazione moderna innestata su quelle storiche, prima fra tutte la stratificazione sociale e razziale. Tuttavia Aguirre Beltran, seppure con un itinerario intellettuale diversissimo da quello di De Martino, elabora una concezione simile a quella delle terre del rimorso, "las tierras del refugio", dove appunto si rifugiano o trovano scampo i gruppi etnici perseguitati dalla modernità occidentale: "las tierras del refugio" sono dove sono le Eboli messicane.

L'implosione della Unione Sovietica e la caduta del muro di Berlino nel 1989 assieme alle politiche neoliberali applicate a partire dal presidente Miguel De La Madrid (1982-88) sono tra le principali ragioni che hanno indotto i presidenti Carlos Salinas De Gortari e Vicente Fox a dichiarare Messico come Stato-nazione multiculturale (ovviamente più a parole che nei fatti). Questi avvenimenti di rilevanza mondiale hanno, tra l'altro, rese obsolete o ridimensionate le ideologie politiche

(nazionalismo e socialismo) ed hanno trasformato le identità etniche o religiose in veicoli di partecipazione politica. Ma il pensiero politico che offrono queste identità è limitatissimo, forse solo un prerequisito soggettivo di un pensiero politico maturo, cosciente delle complessità e delle articolazioni.

Nella edizione alla versione in spagnolo del *Dizionario Politico* di Norberto Bobbio si aggiungono due concetti che nella versione italiana non sono presenti: quello di agrarismo e quello di questione agraria. Il primo è una elaborazione zapatista che si risolve nel diritto alla terra di chi la lavora ed ad una maggiore indipendenza ed autonomia dei poteri locali, specie il municipio. Ma gli agraristi, mentre costituiscono un indubitabile passo avanti nella presa di coscienza dei loro diritti e doveri quali contadini, si incontrano di fronte a difficoltà insuperabili, quando devono individuare il loro ruolo rispetto ai problemi nazionali e internazionali di cui solo sono una parte. È questo compito della questione agraria.

Le identità etniche o religiose, nel migliore dei casi, soffrono gli stessi limiti dell'agrarismo.

Il Messico non sogna più la sua Detroit, vive delle rimesse degli emigrati, di Cancun che ha preso il posto di Detroit e del petrolio. Una economia che non ha bisogno di una monocultura nazionale, ma di nuove omogenizzazioni culturali, facendo i conti con le Eboli messicane e con le identità culturali secondo le valutazioni delle leggi imperanti del mercato.

Messico violento: autonomia indigena e costruzione della pace

GIOVANNA GASPARELLO

Il Messico è stato sempre terra di grandi contrasti: paese della disuguaglianza, come rilevava Alexander Von Humboldt già nel 1811, la sua storia è segnata dalla radicalità dei movimenti rivoluzionari e di protesta (1910, 1968, 1994), ma anche dall'elevata violenza che ha caratterizzato la società ed il comportamento dello Stato.

Oggi il Messico sta attraversando una vera e propria emergenza umanitaria legata alla guerra tra i cartelli del narcotraffico e lo Stato per il controllo del territorio e dell'economia illegale e legale, conflitto che in meno di dieci anni ha causato più di 100.000 morti; la disputa per il controllo territoriale comporta una crescente vulnerabilità sociale, economica e culturale della popolazione. Quella che viene chiamata "lotta alla delinquenza organizzata" appare sempre più chiaramente come una guerra di alcune strutture dello Stato, spesso colluse con la delinquenza, contro l'intera società, in cui si sospendono i diritti fondamentali e si allargano gli "stati di eccezione": le esecuzioni extra-giudiziarie, la tortura e la privazione illegale della libertà sono strumenti di uso comune tra polizia e forze armate.

La società messicana mostra risposte diverse a tale contesto. Da una parte, inserirsi

nelle reti della delinquenza organizzata è l'opzione per coloro che hanno interiorizzato la violenza. D'altro canto, alcuni settori della società hanno cercato, in modo congiunturale e non sempre trasparente, di assumere il compito abbandonato dallo Stato di garantire la sicurezza dei cittadini, dando vita al fenomeno delle autodifese. In terzo luogo, per molti la violenza ha un effetto paralizzante, dando origine a emergenze sociali come i profughi interni e l'aumento della migrazione.

Esistono poi molteplici risposte positive alla violenza, che cercano di disattivarla senza ricorrere ad una risposta ugualmente violenta, costruendo spazi alterni al potere corrotto dello Stato, rivitalizzando radici culturali che si basano sulla collettività e il consenso. Tali processi mirano a rafforzare i legami e le strutture sociali di solidarietà, mettendo in gioco la volontà affermativa che ha caratterizzato tanti momenti della storia messicana: la forza che Susana Devalle (2000) ha definito *cultura della resistenza* (in opposizione alla cultura dell'oppressione) e che è alla radice delle esperienze di autonomia indigena.

L'*autonomia*, vale a dire governarsi secondo norme proprie, è un diritto collettivo ed individuale che implica la libertà di azione – economica, politica, giuridica e socia-

le – della collettività all'interno dello Stato nazionale, ed i suoi diritti alla partecipazione ed alla rappresentazione politica. L'autonomia, come espressione interna dell'autodeterminazione, è un diritto riconosciuto alle popolazioni indigene dalla legislazione internazionale e nazionale; ma è anche, e soprattutto, una pratica quotidiana di organizzazione, un processo di resistenza, volto alla trasformazione delle relazioni sociali ed alla costruzione di un modello alternativo al sistema neoliberale. In tal modo, "le etnie o popoli sotterrati, negati o dimenticati rafforzano o recuperano la loro identità attraverso la rivendicazione della loro cultura, dei diritti e delle strutture politiche ed amministrative proprie" (López y Rivas 2010).

È notevole la vitalità dei processi di autonomia che, a fronte della doppia aggressione economica e culturale (Houtart 2008) perpetrata dalle politiche neoliberiste ed estrattive, fioriscono in vaste regioni del continente latinoamericano. I popoli indigeni costruiscono così alternative di convivenza, di governo, di risoluzione dei conflitti, di comunicazione, di produzione: alternative di vita. Queste forme *altre* di vivere sono innovative per la capacità di trasformare la realtà quotidiana che, per molti popoli indigeni, è stata storicamente segnata dall'esclusione, lo sfruttamento e la violenza, diretta e strutturale. Si tratta di processi di costruzione di società ed allo stesso tempo di resistenza alle molte facce della dominazione, resistenza che però non significa una difesa immobile ma un lento camminare verso un destino proprio.

La radicalità (intesa come forza che nasce dalle radici collettive) insita nei processi di autonomia, che si basano sull'organizzazione collettiva, dimostra essere altresì una

delle forme più efficaci per contrarrestare la penetrazione degli attori violenti (criminalità organizzata, forze militari e paramilitari, gruppi armati al soldo di corporazioni ed imprese estrattive) nei territori indigeni. Ciò spiega l'emergenza dei processi di organizzazione autonoma precisamente nei contesti sociali più conflittuali e violenti, che apparentemente lasciano meno spazio alla costruzione di nuovi modelli di società e di convivenza. L'autonomia praticata dai popoli indigeni, e la strenua difesa dei propri territori culturali, rappresentano in questa lettura un ostacolo all'appropriazione della terra e della forza-lavoro contadina, elementi che fanno gola tanto alle economie legali come a quelle illegali.

I processi di autonomia indigena sono estremamente dissimili tra loro, dal momento che nascono all'interno di contesti sociali, politici, culturali sempre diversi, sulla base di problemi ed esigenze concrete, la cui risoluzione da parte dei popoli organizzati costituisce la forza delle istituzioni autonome. Ogni processo sviluppa in modo diverso l'autonomia nei vari ambiti della vita sociale: le dimensioni dell'autogoverno e la giustizia, dell'educazione e la salute, della sostenibilità economica ed ambientale, e della riproduzione culturale, il cui equilibrio costituisce l'ideale di un'autonomia integrale, hanno solitamente uno sviluppo diseguale, d'accordo alla necessità ed alla relazione intessuta tra il processo di autonomia, la società nel suo congiunto e lo Stato.

In quest'articolo dedico particolare attenzione a quei processi che, nascendo in qualche modo come risposta organizzativa a contesti violenti, sono riusciti o per lo meno hanno cercato di trasformare la situazione e creare spazi e processi di pace, intesa come

la possibilità per gli individui e la collettività di vivere in assenza di violenza e sviluppare le proprie potenzialità e la propria vita in modo positivo, in un contesto di giustizia sociale che garantisca le necessità basiche e una vita degna.

Le Giunte di Buon Governo, progetto politico e sociale dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale nello stato del Chiapas, sono un'esperienza esemplare nel panorama delle autonomie indigene. Dal 1994, nel contesto di militarizzazione e paramilitarizzazione imposto dallo Stato con la strategia di *guerra integral de desgaste* contro l'EZLN, gli indigeni zapatisti hanno sviluppato l'autonomia a livello regionale, dotandosi di un complesso sistema di governo proprio che include a più di 250 mila maya tzeltales, tzotziles, choles, mames e zoques (il 21% della popolazione indigena dello stato), organizzati in 27 Municipi Autonomi. Nel territorio zapatista esistono circa 500 scuole elementari e medie autonome; trasmettono quotidianamente dieci radio comunitarie; funzionano decine di ospedali e cliniche autorganizzate, cooperative di produzione e di commercio e due banche autonome. L'autonomia zapatista è nata come rivendicazione dei diritti della popolazione indigena, sottomessa storicamente ad un complesso sistema che si basava sullo sfruttamento sistematico degli indigeni e dei loro territori, esprimendosi in una situazione di violenza strutturale che si mantiene fino ai giorni nostri. I servizi sociali autonomi suppliscono a un'assenza storica dello Stato nella regione, che aveva sistematicamente escluso gli indigeni dall'accesso ai diritti civili e sociali. Dopo l'insurrezione del 1994, l'autonomia zapatista si è sviluppata controcorrente ad un'esperata violenza militare

dello Stato e dei latifondisti, in una regione di frontiera che è attraversata da ogni tipo di traffico illegale (persone, armi, droga). Ciononostante, i villaggi zapatisti sono riusciti ad elevare significativamente il loro livello di vita, favorendo la partecipazione di settori anteriormente esclusi dalla vita politica come le donne ed i giovani; il sistema autonomo di risoluzione dei conflitti, che privilegia la conciliazione al castigo, permette di controllare la violenza interna.

L'esperienza zapatista mostra come, frequentemente, i processi di autorganizzazione che nascono come risposta alla violenza si sviluppino in contrasto con le politiche dello Stato, e addirittura in conflitto con il progetto politico dominante. Secondo Hebert (2006) "le vittime delle violenze sociali – come la violenza strutturale, economica o simbolica – si adattano e trovano strategie per eludere tali violenze [...] Ciononostante, le strategie delle vittime si appartano spesso dal contesto normativo e legale che funge da impalcatura ideologica al progetto di pace perpetua che si vuole imporre a questi individui".

La costruzione dell'autonomia in contesti violenti implica la riappropriazione del potere di decidere sul proprio futuro come popoli, e la costruzione di nuove forme di potere più orizzontale e plurale.

Ne è un esempio l'esperienza di Cherán, municipio abitato da indigeni purépecha, nello stato di Michoacán. La popolazione è insorta nel 2011 contro il saccheggio delle risorse forestali di proprietà collettiva, ad opera di imprese legate alla delinquenza organizzata, che avevano imposto un racket di estorsioni ed omicidi. Attraverso la rivitalizzazione di strutture organizzative proprie della società indigena (in particolare la Ronda Comunitaria, composta da

civili armati investiti dalla collettività del compito di garantire la sicurezza nell'area urbana e circostante), la popolazione riuscì a ristabilire il controllo sul territorio, in una sanguinosa lotta che portò alla morte di 17 abitanti. Finalmente, la riappropriazione di una dimensione di "pace" collettiva ed individuale ha spinto la popolazione ad andare oltre, rifiutando il sistema elettorale partitico, come afferma un abitante di Cheràn: "Credo che l'autonomia abbiamo cominciato a conquistarla nel momento in cui decidemmo affrontare queste persone [i trafficanti]. Perché non vogliamo presidenti municipali e tutto ciò? Perché sappiamo che sono collusi. Se li accettassimo, accetteremmo nuovamente che i nostri boschi si distruggessero più di ora. I politici camminano mano nella mano con il *narco*" (cit. in Caraballo 2012). La comunità puntò, per la via istituzionale, al riconoscimento della propria autonomia di governo: dopo un lungo processo legale, ottenne la facoltà di eleggere le proprie autorità secondo "usi e costumi". Dal 2012 il Municipio di Cheràn é governato dal Consejo Mayor, organo collegiato che si occupa dell'amministrazione, la rappresentanza, la giustizia, le politiche sociali ed ambientali.

Quest'esempio mostra che c'è una relazione inversamente proporzionale tra l'organizzazione collettiva e comunitaria e la violenza, pertanto si impone la necessità di rafforzare le strutture di governo proprie, che hanno la funzione di coesione. La diminuzione della violenza interna permette lo sviluppo di una maggiore capacità di affrontare le molteplici violenze che attraversano le regioni indigene: il narcotraffico e la violenza strutturale, la militarizzazione e la violenza politica, ecc. Ciononostante, in molte occasioni i poteri violenti supera-

no la capacità di resistenza dell'autonomia, provocandone l'implosione. È il caso del Municipio Autonomo di San Juan Copala, nello stato di Oaxaca, creato dagli indigeni triqui come esercizio di un potere popolare, alterno agli interessi politici dominanti nella regione, ma che non resistette ai colpi della violenza paramilitare; o della comunità nahua di Ostula, in Michoacán, che nella lotta per riappropriarsi del proprio territorio, espropriatogli da tempo, rivendicò il diritto all'autodifesa come parte dell'autonomia. Il progetto autonomo di Ostula, che instaurò una polizia comunitaria ed un governo collettivo nelle terre recuperate, è stato schiacciato dalla violenza scatenatagli contro dalla delinquenza organizzata, dai narcotrafficienti e dai promotori dei progetti minerari nella zona.

Queste esperienze mostrano chiaramente la necessità di garantire la difesa del proprio territorio e della popolazione coinvolta nella lotta per l'autonomia, che in quasi tutti i casi significa la difesa agguerrita delle risorse naturali, della qualità della vita, della cultura e della dignità dei popoli, a fronte dei poteri fatti e depredatori più o meno istituzionalizzati, più o meno criminali. Rispecchia quest'esigenza il Pronunciamento sul Diritto all'Autodifesa Indígena, proclamato dal Congresso Nazionale Indígeno nell'Assemblea svoltasi nel giugno del 2009, proprio ad Ostula. Nel documento si dichiara che: "i nostri popoli indigeni, tribù e nazioni, così come le comunità che li compongono, hanno l'inalienabile diritto, derivato dall'articolo 39 della Costituzione, di organizzarsi e realizzare la difesa della propria vita, della sicurezza, delle libertà e dei diritti fondamentali e della loro cultura e territori [...] mentre ciò non comprometta il rispetto dei diritti uma-

ni; pertanto la creazione, nel contesto della nostra cultura ed organizzazione tradizionale, di polizie comunitarie, guardie comunali ed altre forme organizzative collettive per l'autodifesa indigena, sono legali, legittime e, soprattutto, necessarie a fronte della profonda corruzione e decomposizione delle istanze incaricate di amministrare la giustizia”.

In tale contesto si inserisce la creazione delle Guardie Forestali e di Vigilanza di Milpa Alta, zona montuosa alla periferia di Città del Messico, dove i popoli originari hanno dato vita a gruppi di vigilanza comunitaria volti a proteggere il bosco dalle segherie clandestine e a riaffermare il controllo collettivo sul territorio che, ricco di sorgenti d'acqua, è oggetto di progetti di sfruttamento intensivo da parte del governo locale.

Elementi basilari in qualunque tentativo di organizzazione autonoma sono dunque la sicurezza e la risoluzione autonoma dei conflitti. Fermare la violenza significa restituire la libertà agli individui ed alla collettività. Una volta ricostituite le relazioni di convivenza e di fiducia, è possibile edificare il futuro: organizzarsi per costruire le proprie istituzioni educative, di salute, di produzione e di commercio. La traiettoria degli indigeni nasa organizzati nel Consiglio Regionale Indigeno del Cauca (CRIC), in Colombia, è esemplare in tal senso: in un contesto di guerra, in cui attori armati in lotta tra loro utilizzavano i territori indigeni come campo di battaglia e gli indigeni come carne da cannone, il CRIC si è conformato come soggetto politico forte nella regione, impugnando la bandiera dell'autonomia radicale come resistenza alla violenza. La Guardia Indígena nasa, che realizza azioni di vigilanza e protezione, è stata definita come un meccanismo umanitario e di resistenza civile. L'identità

etnica è utilizzata come strategia di potere in uno spazio di conflitto, mentre la giustizia indigena è usata, in modo innovativo, per processare membri dell'Esercito e delle guerriglie, responsabili entrambi di omicidi di indigeni nella regione.

Attualmente, i processi di autonomia stanno confrontando conflitti nuovi e di difficile soluzione, che minano la sopravvivenza delle stesse strutture organizzative indigene. In diversi casi, la dinamicità delle autonomie ha permesso di far fronte a tali conflitti ed elaborare strategie innovative, oppure misurare e ricalibrare le possibilità ed i limiti della giustizia e dell'organizzazione autonoma.

Ne è esempio il Sistema di Sicurezza, Giustizia e Rieducazione Comunitaria (SSJRC), sorto nel 1995, che raggruppa diversi popoli indigeni nelle regioni Costa e Montagna dello stato del Guerrero, zone caratterizzate da alti indici di marginalità. Il Sistema è conosciuto per la sua efficacia nel generare alternative di pace sociale e di ricostituzione del tessuto comunitario attraverso l'istituzione di strutture autonome per la sicurezza e l'amministrazione della giustizia. Negli ultimi anni il Sistema è però minacciato dalla penetrazione del narcotraffico nel territorio e da progetti estrattivi. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, istanza collettiva di giustizia e cuore del SSJRC, ha arrestato in alcune occasioni trafficanti di droga che agivano nel territorio indigeno ed ha rivendicato il diritto a processare i colpevoli detenuti in flagrante. In seguito però ha deciso di non affrontare direttamente il problema, che supera le possibilità della sicurezza e della giustizia comunitaria e popolare, dedicandosi piuttosto ad attività di prevenzione.

In conclusione, è innegabile che le autonomie rappresentano uno degli esempi più forti e radicati di resistenza al dilagare della violenza ed alla sua normalizzazione nella società messicana. La costruzione della pace, sempre incompiuta, passa attraverso processi contraddittori e difficili, ma trova nelle autonomie un punto di forza che è costituito dall'organizzazione collettiva e dalla difesa di valori di convivenza che prefigurano una società nuova.

Bibliografia

- Caraballo, Andrea (2012), "Cherán K'eri, caminando firme hacia la autonomía...", ALAI-América Latina en Movimiento, 02/06/2012, <<http://www.alainet.org/>>
- Devalle, Susana (2000), "Violencia: estigma de nuestro siglo" in Devalle, S. (comp.) *Poder y cultura de la violencia*, El Colegio de México, México, pp. 15-31
- Hébert, Martin (2006), "Présentation: paix, violences et anthropologie" en *Anthropologie et sociétés*, vol.30, núm.1, pp. 7-28
- López y Rivas, Gilberto (2010), "Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios", *Rebelión*, 29/05/2010.

Esercizi di memoria

ANDREA SPINI

Il 25 marzo 1961 Giovanni Gronchi, Presidente della Repubblica, inaugurava in Parlamento le celebrazioni del 100° anniversario dell'Unità d'Italia.

Concludeva la sua allocuzione con le seguenti parole: l'unità d'Italia segnava "l'avvento di un'era più prospera e pacifica" per il nostro popolo. Accanto a lui si distingue, nelle immagini bianco e nero appena sgranate della Settimana Incom¹ un imbronciato Fanfani, Presidente del Consiglio dei ministri. Verrebbe da pensare che forse il "vulnus" della presa di Porta Pia non era ancora stato metabolizzato dal cattolico Fanfani oppure, più presumibilmente, che stesse ancora pensando all'avventura del governo Tambroni di appena un anno prima alla quale doveva il ruolo di Presidente del Consiglio che ancora occupava².

Delle immagini di quell'estate 1960, emerge, infatti, un'Italia che da Genova a Palermo,

passando per Reggio Emilia, appare assai diversa da quella cui ancora pensava il partito dominante. Nonostante le tre M (mestiere, moglie, macchina) con le quali i mass media del tempo connotavano *l'italiano del boom*, con gli eventi del luglio '60 la società italiana appariva molto più complessa, articolata e differenziata, irriducibile ad una qualsiasi delle etichette utilizzate per descriverle. Si era di fronte ad una fenomenologia sociale che, soprattutto nelle nuove generazioni, sembrava priva di memoria, indifferente ad ogni retorica patriottica o resistenziale, tesa solamente a soddisfare bulimicamente i desideri indotti da un sistema di consumi fino a quel momento solo sognato attraverso il cinema americano³. Da qui la difficoltà a definirne l'identità. Prese a prestito dagli USA o dalla Francia, anche *teddy boys* o *blusons noir* o, sulla scorta del successo del film interpretato

¹ INCOM, acronimo di Industria Cortometraggi Milano era un rotocalco settimanale che veniva proiettato nella sale cinematografiche prima del film. Fino al 1965 (anno in cui cessa la produzione) ha costituito per gli italiani una delle fonti informative più rilevanti. Quella cui si riferisce è la n. 2055 (diretta da Giovanni Pallavicini) del 30.03.1961.

² Per ricordare il contesto in cui maturò la "svolta" degli anni '60 e iniziò la successiva esperienza dei governi di centro-sinistra: dopo l'incarico a Tambroni per formare un nuovo governo in Parlamento si verificò un'inattesa maggioranza, Votarono a favore del governo – e furono determinanti – monarchici e missini (neofascisti raccolti sotto la sigla Movimento Sociale Italiano-MSI. Curiosità: nelle *Parrocchie di Regalpetra*, Sciascia – da maestro elementare – scrive "misini"); nel giugno il MSI annuncia che il proprio Congresso Nazionale si terrà a Genova – città medaglia d'oro della Resistenza – e che sarà presieduto dall'ex-prefetto della RSI (la "repubblica" dell'ultimo Mussolini) Emanuele Basile, responsabile della deportazioni degli antifascisti genovesi nei lager nazisti. Da qui gli eventi sopra ricordati.

³ Brunetta, G.P., *Storia del cinema italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1993, II ed., vol. III e l'invasione della cinematografia americana.

da James Dean, *gioventù bruciata*⁴ neppure queste definizioni – per quanto riprese e rilanciate dai mass-media del tempo – trovano nessuna credibile traduzione nell’Italia degli anni Cinquanta.

In realtà, l’immagine delle “magliette a strisce”⁵ – unico segno identificativo comune ai giovani dell’epoca – si sovrappone ad altre, fino a costituire un’*identità puzzle* in cui, senza che ciò costituisse problema per l’individuo, l’identità del militante politico e sindacale conviveva con quella del nuovo consumatore, quella dell’aspirante libertario sessuale con quella del difensore della famiglia tradizionale, quella dell’impegnato nel “salto di classe” con quella dell’orgoglio di classe. Potremmo continuare a lungo, a significare le diverse dimensioni con le quali si declinò il primo quindicennio della seconda metà del “secolo dei giovani”⁶.

Per questo lo stupore che colse tutti – compresi sindacati e partiti – di fronte al movimento di massa che in quell’estate del ’60 invase le piazze d’Italia. Non che fossero mancate altre occasioni dal 1945 in poi per marcare gli anni difficili di una ricostruzione del Paese segnata da miseria, disoccupazione, emigrazione, diseguaglianze feroci fra sud e nord, città e campagna. Basta anche solo scorrere uno qualunque dei saggi dedicati al quindicennio 1945-1960 per averne cognizione.

Alcuni dati possono, tuttavia, essere utili per comprendere il processo di cambiamen-

to che in quell’estate sanzionò definitivamente il tipo di sviluppo “a macchia di leopardo” che conduce, attraverso altri traumatici passaggi, all’oggi nel quale siamo confitti.

Il decennio si era aperto con *l’anno della purezza* proclamato da Pio XII nel 1950 mediante la canonizzazione di Maria Goretti e, con la diligenza censoria dei governi democristiani, si adottarono tutti i dispositivi politici e culturali per controllare i costumi degli italiani.

Dalla “guerra ai bikini” alla messa all’indice dei libri di Alberto Moravia, alla scomunica dei coniugi Bellandi a Sesto Fiorentino comminata nel 1956 per essersi sposati con il solo rito civile⁷, al carcere della “dama bianca”⁸, alla richiesta di illibatezza per essere assunte come segretarie d’azienda, alla censura esercitata nei confronti degli spettacoli (teatro, cinema, varietà) e delle stesse canzoni del Festival di Sanremo⁹, insomma i governi dell’art. 7 fecero di tutto perché la società si conformasse al messaggio delle “Madonne pellegrine” che attraversavano il Paese. Ma, se le camionette bruciate in piazza De Ferrari a Genova e i “morti di Reggio Emilia” avevano mostrato una inaspettata forma di “nuova resistenza” di fronte al potere, allo stesso tempo gli italiani stavano iniziando ad adottare modelli di comportamento e ad ispirarsi a stili di vita che nulla avevano a che vedere con i paradigmi etico-morali che – per quanto possa sembrare paradossale allo strabismo di chi ancora scambia l’ideologia

⁴ Com’è noto il film *Gioventù bruciata* il cui titolo originale è *Rebe Without Cause*, apparve sugli schermi nel 1955 per la regia di Nicolas Rey.

⁵ Piccone Stella, S., *La prima generazione. Ragazze e ragazzi nel miracolo economico italiano*, Angeli, Milano, 1993.

⁶ Sorcinelli, P., Varni, A. (a cura di), *Il secolo dei giovani. Le nuove generazioni e la storia del Novecento*, Donzelli, Roma, 2004.

⁷ “Pubblici concubini” furono definiti da Monsignor Fiordelli.

⁸ Con questo nome fu definita la signora Giulia Occhini, compagna di Fausto Coppi.

⁹ Al festival di Sanremo del 1959 fu sanzionata l’interpretazione offerta da Jula de Palma della canzone *Tua*.

con la realtà – erano a fondamento della “pedagogia” dei grandi partiti di massa. E che, per un ventennio la TV si incaricherà (inutilmente) di riproporre e legittimare.

Lo sviluppo esponenziale dell'economia che, nel giro di appena quindici anni, ha quasi quintuplicato i salari degli operai (da 10.000 lire nel 1946 alle 47.000 del 1961) aveva, in realtà, creato le condizioni per l'erosione di quei paradigmi penitenziali. Dal 1955 tutti possono acquistare una “600”, la nuova utilitaria FIAT, la prima, vera *volkswagen* italiana. Basta firmare 23 cambiali da 30.000 lire oppure di minore entità per l'acquisto di una “vespa” o di una “lambretta”, i due nuovi scooter utilizzabili anche dai giovanissimi.

Utilitaria e scooter sono, insieme all'abbigliamento “alla moda”, i nuovi oggetti del desiderio ma non si trattava – nonostante l'apparenza subito utilizzata dall'ipocrisia moralistica dei “grandi” rotocalchi – di omologazione consumistica. Nonostante Pasolini, in quella manciata di anni che dalla metà dei '50 conduce ai primi anni '60, si trattò di uscita dal “paese della fame”¹⁰ e di affermazione di libertà individuale. Che ciò avvenisse attraverso un processo di sviluppo incapace di trasformare l'identità degli italiani nel verso di una *reale* modernizzazione diverrà chiaro solo nel lungo periodo. Allora, pochi si accorsero delle derive etico-morali cui stava conducendo il “miracolo economico”. Né i grandi partiti di massa, né i sindacati seppero – escluse poche eccezioni

individuali – offrire letture del processo in corso diverse da quelle consentite dal ruolo cui le avevano destinate le rispettive appartenenze ideologiche. Da qui la mancanza di una dialettica fra *reali* progetti economico-politici alternativi ugualmente credibili e praticabili. Prevalse la “politica dei blocchi” con la conseguenza che il governo del processo di sviluppo si risolse in una estenuante pratica compromissoria *stop and go* determinata dagli esiti del conflitto sociale.

Per slittamenti complessivi ci si avviò, così, verso una società dei consumi “disarmati” (per così dire) di fronte agli *animal spirits* che animarono, fino ad esserne i soli protagonisti, la scena. Gli effetti – a seconda delle letture che se ne fecero (e si continua a fare) – furono culturalmente “devastanti” o “rivoluzionari” per l'identità degli italiani. Sicuramente nella “società affluente” si scoprirono come individui più liberi ma, progressivamente, anche sempre più irresponsabili verso ogni istituzione che non potesse essere utilizzata per proteggere o soddisfare le esigenze dell'*hortus conclusus* dei propri interessi individuali¹¹. In altri termini, invece di declinare la libertà come *social commitment* (per utilizzare la definizione di Sen), si iniziò a declinarla sempre di più come *anomia legittimata*. Così, mentre si cristallizzava, per poi persistere ed aggravarsi, il divario fra Nord e Sud, iniziava anche quella “mutazione antropologica” denunciata poco dopo da Pasolini.

¹⁰ Camporesi, P., *Il paese della fame*, Garzanti, Milano, 2000.

¹¹ Banfield, E., *The Morals Basis of Backward Society* viene pubblicato nel 1978. Si tratta, com'è noto, dei risultati della ricerca condotta dall'antropologo americano a Chiaromonte in Basilicata (Montegrano nel libro) nel quale viene proposto il concetto di *familismo amorale* per spiegarne l'arretratezza. Una spiegazione “culturalista” molto contestata ma che, a mio avviso, ha visto crescere nel tempo il suo valore euristico in maniera direttamente proporzionale alla crisi dei paradigmi strutturali e funzionalisti. Cfr. comunque Sciolla, L., *Italiani. Stereotipi di casa nostra*, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 14-36.

Mani avanti

Le poche, estremamente succinte e sicuramente omissive note che precedono costruiscono un percorso storico-sociale di cui si propone un'interpretazione che credo poco si discosti dalle ultime opere storiografiche del periodo preso in esame¹². Orbene, di questo percorso il cinema quale immagine ha fornito? E ancora, e soprattutto, quale ruolo ha avuto nelle trasformazioni sociali, economiche, politiche che abbiamo visto caratterizzare il periodo che dall'immediato secondo dopoguerra conduce agli anni del cosiddetto "boom" dei primi anni '60? A quale funzione sociale ha assolto? Di arma di distrazione di massa o di coscienza critica della nazione? Quando ha fornito skinneriani stimoli di rinforzo e quando, al contrario, ha messo in crisi le certezze più consolidate? Oppure ha sempre assolto, contemporaneamente, a tutt'e due le funzioni?

Se le domande appena formulate hanno senso, quali indicatori utilizzare per giungere a formulare ipotesi interpretative non casuali o affatto arbitrarie? Utilizzando solo il successo al botteghino e il numero degli spettatori calcolato sul costo medio del biglietto¹³ è possibile rispondere alle domande sopra formulate?

Rinviando ad altro momento e sede la trattazione delle problematiche teorico-epistemologiche, diciamo soltanto che nelle

note che seguono cercheremo di vedere se e in che misura l'utilizzazione del criterio del successo possa rendere conto di ciò che si produce nel cortocircuito fra il film e lo spettatore.

Come prodotto industriale, infatti, il film è una merce che deve soddisfare lo spettatore-cliente ma, quando si escludano quelli dichiaratamente propagandistico-pedagogici, siamo di fronte ad un prodotto-merce anomalo. Non sai, prima della proiezione-offerta, se sarà acquistato o meno. Il successo diviene allora uno degli indicatori che – correlato con altri extra-filmici – ci permette di comprendere quanto la società rappresentata sia, per qualche aspetto rilevante, congruente con il grumo di desideri, aspettative, bisogni che si agitano nella società vissuta. E, allo stesso tempo, in che misura funzionino come skinneriani "stimoli di rinforzo" del capitale culturale posseduto dai clienti-spettatori o, al contrario, ne siano fattore di crisi.

Non diversamente deve essere considerato l'insuccesso. Con esso, infatti, si misura la distanza della *società filmica* dalla *società vissuta* o, più esattamente, dai linguaggi e dai comportamenti con i quali essa si esprime. E, poiché la società è segmentata, disuguale per possesso di capitale economico e culturale, l'insuccesso può funzionare da indicatore non tanto (o non solo) per identificare il segmento sociale per il quale un film appare rilevante, ma anche – ed è a nostro avviso

¹² In particolare Crainz, G., *Storia del miracolo italiano*, Donzelli, Roma, 2009, la cui lettura della ricostruzione e del "boom" mi sono apparse le più convincenti.

¹³ Per il reperimento dei dati: <http://boxofficebenful.blogspot.it>; <http://www.mymovies.it>; Rondolino, G., Levi, O. (a cura di), *Catalogo Bolaffi del Cinema Italiano /1, 1945/1965*, G.Bolaffi, Torino, 1977; per la storia del cinema: Brunetta, G.P., *Storia del cinema italiano. Dal neorealismo al miracolo economico 1945-1959*; per sociologia del cinema: Sorlin, P., *Sociologia del cinema*, tr.it. Garzanti, Milano, 1979; Casetti, F., *Locchio del Novecento*, Bompiani, Milano, 2005; Alpini, S., *Sociologia del cinema*, ETS, Pisa, 2008; Fantoni Minnella, M., *Non riconciliati. Politica e società nel cinema italiano dal neorealismo a oggi*, UTET, Torino, 2004.

di ancor maggior interesse – per interrogarci sulle motivazioni e le letture che di uno stesso film se ne danno nei diversi contesti socio-culturali.

E qui ci fermiamo. Ciò che segue sono soltanto frammenti per una “pista” di ricerca sulla costruzione dell’identità degli italiani fra la fine della seconda guerra mondiale e gli anni del “boom”, così come si espresse nei cortocircuiti fra società rappresentata e società vissuta nel periodo 1945-1963. Un adeguato paradigma transdisciplinare – cosa di cui non siamo in possesso – dovrebbe essere in grado di far parlare le cose stesse, come si dice, come è riuscito a fare magistralmente Scola nel 1983 con *Ballando Ballando*. Sarà per un’altra volta.

Dalla realtà all’utopia e ritorno

Il 1945, com’è noto, si apre con il successo di *Roma città aperta*. Tutti, infatti, hanno vissuto l’angoscia dell’occupazione nazista, le paure della delazione, i rischi reali della deportazione. Non è difficile riconoscersi nella corsa disperata di Anna, provare disprezzo per il tradimento, odiare i torturatori nazisti.

In quei primi mesi dalla fine della guerra, il film ebbe la funzione di sciogliere quei

grumi di sentimenti che fino ad allora erano stati costretti al silenzio. Il fischio dei ragazzi che avvertono Don Pietro della loro presenza nel momento in cui il parroco sta per essere fucilato divenne – più di qualunque retorica – il segno della “moralità nella Resistenza”¹⁴. Insieme al cielo di Roma dell’ultima inquadratura non alludono solo alla speranza del domani; sono il *memento* per la ricostruzione di una Italia diversa.

Ma il film di Rossellini non si riduceva ad una espressione corale di sentimenti. Con esso, non diversamente da quanto stava facendo Vittorini a Milano con il “Nuovo Politecnico”, si proponeva una concezione della cultura e del ruolo dell’intellettuale radicalmente diversa da quella proposta nel famoso *pamphlet* di Julien Benda. Se c’era stato un “tradimento dei chierici” – per Vittorini – era consistito non nel rivendicare la propria autonomia dal potere, ma di aver utilizzato questa autonomia e questa libertà per “consolare” e non per “proteggere l’uomo dalle sofferenze”¹⁵.

Fosse intenzionale o meno, il neorealismo cinematografico condivideva una identica poetica. Dopo l’epoca dei “telefoni bianchi”¹⁶, arma di distrazione di massa del fascismo, occorreva ritornare (o andare) verso la realtà sociale per mostrarne le

¹⁴ Pavone, C., *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

¹⁵ Benda, J., *Il tradimento dei chierici*, tr.it. Einaudi, Torino, 2012 (l’ed.or. è del 1926); “Il Politecnico” rivista fondata da Vittorini nel 1945 e pubblicata da Einaudi cessò le pubblicazioni nel 1947 dopo lo scontro con il PCI di Togliatti che lo accusava, nonostante le intenzioni, di “astrattezza” e “intellettualismo”. Non possiamo in questa sede neanche accennare a quella polemica che segnò profondamente il rapporto fra gli intellettuali e il PCI, come si vide nel 1956 con la lettera di abbandono dei “101”, fra cui Italo Calvino. Sul tema dei rapporti intellettuali/PCI cfr. Ajello, N., *Intellettuali e PCI*, Laterza, Bari, 1979 e, dello stesso Ajello, *Il lungo addio. Intellettuali e PCI 1958-1991*, Laterza, 1991.

¹⁶ Espressione mutuata dalla presenza in scena di apparecchi telefonici con quel colore per differenziarlo da quello nero usuale. Si tratto di una stagione del cinema che, iniziato nel 1936 si concluse con il 1941, ovvero con la guerra. Mario Camerini, Alessandro Blasetti, insieme ad altri, ne furono i registi più significativi. Film “leggeri”, finalizzati, negli “anni del consenso” (De Felice) a mostrare il “benessere” realizzato dal regime.

“vere” identità. Si trattava di un invito ad una spregiudicata, anche se dolorosa, auto-analisi della nazione. Una operazione-verità senza la quale il passato, come poi avverrà, sarebbe stato oggetto di rimozione ma non metabolizzato nella costruzione della “nuova Italia”.

Pochi, tuttavia, nonostante il successo (anche internazionale) del film di Rossellini, adottarono la nuova poetica. Già a metà del decennio, la tragedia della guerra e le sue eredità iniziano a trasformarsi in effetti di una ontologica condizione umana. La società italiana – in altri termini – sembra non essere più disponibile a fare i conti fino in fondo con il proprio recente passato. Basta scorrere l’elenco dei film di maggior successo per averne una chiara conferma¹⁷. Si tematizzano i problemi del presente ma, escluse le grandi opere del neorealismo, tutto si traduce in fughe dalla realtà, e comunque in una filmografia che tende a confermare quel mix di provvidenzialismo cristiano e fatalismo atavico espresso da Totò in *Siamo uomini o caporali?* di Camillo Mastrocinque.

Conviene rileggere le parole con le quali Totò espone al medico dell’ospedale la propria filosofia della storia:

“l’umanità (...) è divisa in due categorie di persone uomini e caporali. La categoria degli uomini è la maggioranza, quella dei caporali, per fortuna, è la minoranza. Gli uomini sono quegli esseri costretti a vivere (...) sempre nell’ombra grigia di un’esistenza grama (...). I caporali sono (...) quelli che sfruttano, che tiranneggiano, che maltrattano, che umiliano”. E li trovi dappertutto, perché “a

qualunque ceto essi appartengono, di qualunque essi siano (...) hanno tutti la stessa faccia, le stesse espressioni, gli stessi modi, Pensano tutti alla stessa maniera”. Per questo, conclude, come i nobili, anche “caporale si nasce, non si diventa”.

Difficile, con questa *weltanschauung* passare dallo status di suddito a quello di cittadino; più facile tradurre le possibilità offerte dal processo di modernizzazione in nuove opportunità di esercizio della tavola dei valori tradizionale¹⁸. La persistenza di *script* mentali di questo tipo contribuirà in maniera decisiva a rallentare, a volte ad impedire, e più in generale a trasformarne il senso e il significato del processo di modernizzazione che si avviò nella ricostruzione del Paese. Un altro film – anch’esso di grande successo – del 1947 ne aveva anticipato il tema e le conclusioni. Si tratta di *Come persi la guerra* di Carlo Borghesio interpretato da Macario. Anche qui siamo di fronte al personaggio dell’uomo qualunque che è costretto dai “caporali” a vestire sempre la divisa dell’obbedienza perché “così è sempre stato, così sempre sarà”. In questo modo il passato regime perdeva ogni connotazione specifica per configurarsi come una delle tante incarnazioni del potere. Al quale, comunque, occorre essere ligi. Ma dove il fenomeno della lunga durata e del potere della cultura del “suddito” nel determinare le condotte degli uomini appare con estrema chiarezza è ne *Il mafioso* di Lattuada del 1962. Qui, anzi, nel presentarci la doppia identità del tecnico siciliano, Lattuada offriva una chiave di lettura della mafia insolita e rischiosa per gli

¹⁷ Elenco dei film 1946-1955.

¹⁸ Sulla maschera di Totò e la sua “traversata” del Novecento è qui impossibile trattare adeguatamente. Basti dire che i suoi successi che costellarono tutto il decennio dei ’50 costituisce l’indicatore forse più significativo del cortocircuito fra denuncia e conferma del costume degli italiani del secondo dopoguerra.

equivoci cui avrebbe potuto dar luogo, alimentando il pregiudizio nei confronti dei “terrone”. Certo era sconvolgente assistere al tecnico che si trasforma in regolatore di conti oltreoceano per ricambiare il favore del posto di lavoro procuratogli dal capomafia locale. Ma non fu sicuramente questo il motivo del successo del film: per gli italiani che non fossero siciliani, la mafia era uno scontato tratto dell’arretratezza del Sud. Né questa la lettura che ne fu fatta. Era piuttosto la maschera di Sordi, la risata che ci si attendeva e puntualmente scoppiava di fronte all’incapacità a pronunciare correttamente il nome della moglie lombarda, la depilazione delle donne baffute del Sud, le risate delle figlie di fronte agli abiti neri delle donne.

Del resto, quando si escluda *Salvatore Giuliano* di Francesco Rosi del 1962, della mafia solo *Germi* si era occupato nel 1949 con *In nome della legge*. Anticipando vicende assai vicine al nostro tempo, in quel film *Germi* proponeva infatti l’alleanza fra le istituzioni e la mafia per contrastare il potere dei latifondisti. Un intreccio di cui Rosi, appena tre anni dopo, mostrò lucidamente gli scopi reali: annullare, anche con l’assassinio, il movimento dei contadini. Non a caso il film di Rosi si apre con le immagini della strage di Portella delle Ginestre.

Comunque la mafia, quando si escludano i riferimenti nel dibattito politico, soprattutto nelle denunce della sinistra, per la generalità degli italiani dell’epoca costituiva, più che una reale fenomeno sociale, una delle connotazioni con le quali definire la gente del sud. Ma di ciò non possiamo in questa

sede occuparci. Merita invece riflettere sul fatto che già alla metà degli anni Cinquanta la stagione del neorealismo stava definitivamente esaurendosi, e con essa quel *certain regard* che aveva invitato a *guardare* (e non solo vedere) la realtà della nostra storia comune per cercarne le verità.

Dopo *Paisà* di Rossellini, del 1946¹⁹ e *Sciuscià* di De Sica, *La terra trema* di Visconti e il successo internazionale di *Ladri di biciclette* nel 1948, infatti, la grande stagione della tentata autobiografia in pubblico del nostro Paese si arresta. Né *Germania anno zero* di Rossellini del 1951, né *Umberto D* di De Sica dell’anno successivo saranno in grado di ripetere i successi precedenti.

Nessuno sembra avere più voglia di continuare a interrogarsi sulle ragioni della guerra o sulla desertificazione delle anime delle ultime generazioni. Forse si ha paura di rivelare a se stessi di avere creduto nella “mistica fascista”²⁰ o di porsi il problema dell’indigenza dei pensionati di quello stesso Stato in cui ci si era identificati. Così facendo, infatti, si rischiava di riaprire la questione dell’epurazione e dell’inserimento del Concordato nella Costituzione o, peggio, di denunciare, per traslazione dai pensionati, la reale condizione di quella piccola borghesia impiegatizia che costituiva una delle assi portanti del potere democristiano. Rischi inaccettabili per un popolo che, pur dimidiato ideologicamente, condivideva gli stessi bisogni e mirava allo stesso fine: dimenticare e produrre.

Del resto, accanto alle grandi opere del neorealismo, già nello stesso anno di *Roma città aperta*, e in misura sempre maggiore

¹⁹ Sul quale cfr. Parigi, S. (a cura di), *Paisà. Analisi del film*, Marsilio, Venezia, 2005.

²⁰ In *Germani anno zero* il giovanissimo studente si suicida perché il professore rinnega l’insegnamento delle teorie naziste con le quali aveva formato lo studente.

negli anni successivi, gli italiani affollavano i cinema per assistere ad opere in cui i problemi reali del passato e del presente venivano tradotti in processi individuali di *redenzione*.

In questa opera di autoassoluzione generale si distinguono – secondo i risultati al botteghino²¹ – *Abbasso la miseria* (1945) di Gennaro Righelli con Anna Magnani, doppiato l'anno successivo, con lo stesso regista e la stessa interprete, da *Abbasso la ricchezza* nei quali ci si redime dalla pratica della “borsa nera”. Con *Anni difficili*, di Luigi Zampa, nel 1948 inizia, invece, una serie di film – non molti in verità – dedicati al tema ben più rilevante del comportamento individuale negli anni del regime. Non diversamente dai film di Righelli, anche quello di Zampa e i successivi di Salce e di Risi furono gratificati dal pubblico ma altrettanto ugualmente finirono per proporre una versione “digeribile” del fascismo. Se nel primo, infatti, emerge quella che potremmo definire l’“irresponsabilità da costrizione del potere”, ne *Il federale* e ne *La marcia su Roma* il registro del ridicolo finisce per annullare la denuncia dell’opportunismo vile delle camicie nere. Si ride, talvolta amaro, ma non ci si indigna.

Ma dove l’ambiguità – quando non l’esplicita adesione mascherata da nostalgia – che caratterizza il rapporto degli italiani con il feticcio dei costumi del passato può essere più chiaramente rilevata è nella trattazione delle dinamiche di genere. La partecipazione alla Resistenza, insieme alla gestione solitaria dell’economia domestica durante la guerra e l’impiego nell’industria bellica, avevano, infatti, legittimato una diversa configurazione della donna e del suo ruolo.

Giuridicamente, infatti, per il referendum del 1946 sulla scelta fra monarchia e repubblica, per la prima volta nella storia del Paese, si sanzionava la parità dei due generi. Ma all’uguaglianza formale non corrispose mai la tematizzazione di una figura della donna e del suo ruolo sociale diverso da quello consegnato dalla tradizione. Nella filmografia dell’epoca la donna, infatti, indipendentemente dal ruolo assegnato – madre, moglie, figlia, amante – è comunque e sempre funzione dell’uomo.

Non sfuggono a questo destino neanche le prostitute “liberate” dalla legge Merlin. Anzi, come mostrerà²² Pietrangeli in *Adua e le compagne* l’unica libertà di cui anch’esse possono disporre è quella di trasferirsi sul marciapiede.

Storie di sconfitte, sempre, a continua conferma della estrema difficoltà a cambiare una cultura stratificatasi nei secoli. Dal 1945 al 1963, infatti, l’immagine della “donna liberata” – come si esprimerà il movimento femminista negli anni ’70 – non abita sugli schermi italiani. Poche sono le varianti, anche se, come vedremo, significative come indicatori della lenta, confusa, contraddittoria fuoriuscita – mai compiuta, peraltro – dallo stato di minorità cui aveva contribuito (e ancor più cercava di contribuire) il magistero della Chiesa attraverso il controllo dei comportamenti individuali con la continuamente riaffermata sessuofobia.

Solo le donne della cosiddetta “trilogia della incomunicabilità” di Antonioni non appaiono declinabili secondo il paradigma della tradizionale “donna assoggettata”. Se sono “prigioniera” è della nuova condizio-

²¹ Cfr. <http://boxofficebenful.blogspot.it>; <http://www.mymovies.it>, cit.

²² Bertarelli, M., *Il cinema italiano in 100 film. I cento film da salvare*, Gremese, Roma, 2004.

ne che si è determinata nella borghesia del dopoguerra, a disagio nel mondo della massificazione dei consumi dove i segni della *distinzione* sociale²³ stavano diventando essi stessi merce acquistabile sul mercato. Prima di altri Antonioni coglie e descrive il silenzio delle merci in cui stava naufragando anche l'intellettuale *engagé*²⁴.

Ma non sono questi i riferimenti culturali del grande pubblico, come non lo sarà *Le notti bianche* che Visconti aveva tratto da Dostoevskij nel 1957. Lo mostra il successo delle opere di Matarazzo²⁵. Insieme a quello di *Anna* di Lattuada e di *Core 'ngrato* di Guido Brignone, entrambi del 1951; de *La romana* di Zampa e de *La spiaggia* di Lattuada del 1954 come di *Totò, Peppino e la malaffemina* di Mastrocinque del 1956 e degli stessi *Poveri ma belli* di Dino Risi e de *I mariti in città* di Comencini del 1957 tutti confermano la morale corrente. Divenne un refrain popolare *El negro Zumbon* cantato in *Anna* da Silvana Mangano, come altrettanto popolare – tanto da entrare nel linguaggio comune – divenne il surreale “noio vulevan savuar: per andare dove si deve andare, dove si deve andare?” rivolto da Totò ad uno sbigottito vigile urbano. E forse, in quell'adozione linguistica c'era anche una inconscia rivalsa verso il Nord dove stavano arrivando a migliaia i nostri migranti dal Sud²⁶.

Comunque, anche nella trilogia dei “poveri ma belli”²⁷ inizia a mostrarsi, in maniera appena accennata, una generazione di donne meno conformista, mentre il film di Comencini ha il merito, nella sua estrema leggerezza, di presentare come “normale” il comportamento da “cacciatore” del maschio. Confermava l'immagine tradizionale ma, allo stesso tempo, evitando di giudicarlo, si traduceva in un segnale della progressiva liberazione dal circuito cattolico colpa/redenzione. Diversamente da quanto avverrà con la serie della “bersagliera” iniziata con *Pane, amore e fantasia* di Comencini nel 1953 e conclusa da Javier Seto nel 1958 con *Pane, amore e Andalusia*²⁸ dove l'ordine è addirittura incarnato nel protagonista maschile, il maresciallo dei carabinieri interpretato da De Sica.

Non era stata, tuttavia, solo la bellezza della Lollobrigida a decretarne il successo. Altrettanto rilevante era anche il contesto in cui si svolgono le esili storie del maresciallo e della “bersagliera”. Il paesello arroccato sulle montagne, la vita quotidiana ridotta al soddisfacimento dei bisogni elementari, le relazioni sociali definite da codici comunitari, sono altrettanti motivi di richiamo perché, a differenza di quanto stava accadendo nel processo di modernizzazione del Paese, trasmettono certezze, saldi punti di riferimento.

²³ Bourdieu, P., *La distinction*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979 (tr. it. Il Mulino, Bologna, 2001)

²⁴ I film di Antonioni cui ci si riferisce sono *L'avventura* (1960), *La notte* (1961), *L'ecclisse* (1962). Sulla trasformazione dell'intellettuale prodotta dall'industria culturale cfr. almeno *La vita agra* di Luciano Bianciardi.

²⁵ *Catene* del 1949, *Tormento* del 1950, *I figli di nessuno* del 1951.

²⁶ Ma, anche a quest'ultimo proposito, dopo *Il cammino della speranza* di Germi del 1950, sul dramma dell'emigrazione occorrerà attendere dieci anni, fino a *Rocco e i suoi fratelli* di Visconti perché gli “italiani al cinema” possano vederne una versione meno “sentimentale” di quella offerta da Germi.

²⁷ Gli altri due, sempre diretti da Dino Risi saranno *Povere ma belle* (1957) e *Poveri milionari* (1958).

²⁸ Solo il secondo della serie, *Pane, amore e gelosia* sarà ancora diretto da Comencini; il terzo, *Pane amore e...*, sarà diretto da Dino Risi.

Non a caso appena un anno prima aveva avuto successo *Altri tempi* di Alessandro Blasetti, un'operazione *nostalgia* a episodi in cui non si era esitato a riproporre – contro ciò che Blasetti considerava una deriva antipatriottica – *Il tamburino sardo* di De Amicis e il *dulcis et decorum est pro patria mori*. Insieme alla “patria” si mostrava anche la tracimazione degli altri “valori” che fino a pochi anni prima avevano assicurato il mantenimento e la riproduzione dell'ordine sociale. Fra questi – ciò che qui maggiormente interessa – alcuni relativi al ruolo della donna che nel film si riducono alla bellezza e alla fedeltà. Ma, mentre con la bellezza si può essere assolti dall'accusa di tentato veneficio nei confronti del marito, dalla infedeltà ci si può redimere solo con la morte, magari in forma di suicidio indotto dal marito! Insomma la donna doveva essere bella e fedele, soprattutto assoggettata al maschio dominante²⁹.

Ma questi esercizi di etologia umana sono, tuttavia, solo “scampoli” di una concezione del genere femminile che appare ormai in crisi. Vissuto come dissidio lacerante e incomponibile, il conflitto che emergeva in *Siamo donne*³⁰ del 1954 fra l'essere madre e moglie o “diva”, fra gli affetti semplici e sicuri della famiglia tradizionale e la libertà inquieta della donna di successo, con polarità opposte poteva essere generalizzato a tutto

l'universo femminile costituito dalle giovani generazioni di estrazione popolare e piccolo borghese.

Ancora escluse – nella gran parte – dai percorsi di formazione superiore appaiono, infatti, impegnate in una difficile elaborazione di nuove strategie di promozione individuale e sociale, tutte fondate su una difficile transizione dalla condizione fino ad allora vissuta e la nuova di cui si è presa coscienza ma non si riesce ancora a tradurre nei comportamenti che dovrebbero seguirne. Come mostreranno gli episodi de *Le italiane e l'amore* nel 1961³¹ e *Comizi d'amore* di Pasolini nel 1963, le giovani donne stavano cambiando ma – come scrisse Pasolini a proposito della lingua delle lettere da cui era tratto *Le italiane e l'amore* – leggendole si superava “facilmente l'incrostazione superficiale di modernità” per ritrovare un “tipo di alienazione della donna (...) arcaico”³².

Come si è già notato a proposito de *Il mafioso* il processo di modernizzazione nel quale sono coinvolti gli italiani negli anni '50 rimane sulla superficie, come una patina ancora facilmente asportabile. Così è anche per le donne, che traducono il moderno in un immaginario costituito dalle storie e dalle immagini che ascoltano e vedono al cinema o sui fotoromanzi. E tuttavia, anche quando scambiano la fantasia con la realtà, come la giovane sposa siciliana de *Lo sceicco bianco*

²⁹ Episodi *Il processo di Frine* e *La morsa*. gli altri sono, insieme a *Il tamburino sardo*, *Il carrettino dei libri vecchi* che serve da raccordo fra gli episodi, *Ballo Excelsior*, *Menu di un giorno*, *Questioni di interesse*, *L'idillio*, *Pot-pourri di canzoni*.

³⁰ Si tratta di un film collettivo articolato in quattro episodi e un prologo dedicato al provino di un gruppo di aspiranti attrici. Interpretato da Isa Miranda, Ingrid Bergman, Alida Valli, Anna Magnani e diretto da Luchino Visconti, Roberto Rossellini, Gianni Franciolini, Luigi Zampa, Alfredo Guarini. Nel testo ci si riferisce agli episodi interpretati da Isa Miranda e da Alida Valli.

³¹ Film composto da 11 episodi tratto dal libro di Gabriella Parca, *Le italiane si confessano*, Parenti, Firenze, 1959; la terza edizione sarà pubblicata da Feltrinelli.

³² Introduzione, cit., p. 8.

di Fellini del 1952, esprimono una trasformazione in corso che finirà per mettere in crisi anche la figura maschile. Trovano più nel cinema americano o francese che non in quello italiano i nuovi modelli di donna cui ispirarsi e più della Audrey Hepburn di *Vacanze Romane* del 1953 è la Brigitte Bardot di *Dio creò la donna* del 1956 ad affascinare, anche se nessuna – a meno che non appartenga alle classi alte – oserà assumerne gli atteggiamenti. Come la *Guendalina* di Lattuada che nel 1957 mette in scena la prima adolescente borghese ribelle. Ma il film che segnerà un punto di svolta nella rappresentazione di una generazione di donne ormai disincantate nei confronti della morale tradizionale è *La voglia matta* di Luciano Salce del 1962.

Come *Bellissima* di Visconti aveva mostrato le nuove ambizioni delle madri proletarie per le figlie, così il film di Salce, per quanto metta in scena un gruppo di giovani sicuramente non appartenenti al proletariato, segna la definitiva scomparsa dall'orizzonte delle ultime generazioni del complesso etico-morale e culturale fondato sulla sessuofobia cattolica. Ma prima che si concludesse il decennio, due altri film avevano contribuito a questo passaggio d'epoca, mettendo in discussione l'etica della stessa classe operaia.

Con *Il ferroviere* nel 1956 e *L'uomo di paglia* del 1958, con grande scandalo dei chierici della sinistra e altrettanto successo di pubblico, Pietro Germi mostrava le crepe che la "vecchia talpa" aveva provocato nell'edificio della solidarietà di classe e nella coscienza dei suoi abitanti. Andrea Marcocci con l'azione di crumiraggio e Andrea Zaccari con un amore clandestino concluso tragicamente, i due personaggi non casualmente,

credo, dall'identico nome, strappano il velo dell'ideologia e rivelano il mondo reale dei proletari. Un mondo di individui, ognuno drammaticamente solo ad affrontare i propri problemi. La coscienza di classe è muta di fronte ai linguaggi delle relazioni familiari e a quelli delle passioni.

Con le opere di Germi si conclude la ricostruzione. Protagonisti degli anni successivi saranno altri; la crisi di cui sono stati testimoni il "ferroviere" e l'"operaio specializzato" si ricomporrà in termini radicalmente diversi da quelli sognati da Totò il buono: il miracolo avvenuto a Milano, dieci anni dopo il film della coppia De Sica-Zavattini sarà l'aumento esponenziale dei consumi e degli immigrati dal sud.

Né la rivisitazione del fascismo de *Il federale* di Salce del 1961 e de *La marcia su Roma* dell'anno successivo filmata da Risi aggiungeranno nulla all'operazione di autoassoluzione della nazione. Come pure *I vitelloni* nel 1953 avevano indicato solo lo squallore di certa piccola borghesia di provincia e il desiderio di fuga verso la grande città, come molti stavano già sperimentando sulla propria pelle di accidiosi velleitari. Del film si attendeva solo il gesto dell'ombrello di Sordi, come dell'*Americano a Roma* di Steno dell'anno successivo si rideva del bamboccione un po' cretino che sognava Kansas City senza saper neanche dove fosse. Macchiette più o meno comiche di un'Italia liminale, i cui tratti caratterizzanti erano ben altri.

Del 1961 è il penultimo film della serie di Peppone e Don Camillo; a quell'epoca Brescello era già divenuta uno dei "distretti industriali" della nuova, ricca "Terza Italia" dove il patetico conflitto tra comunisti e clericali ha lasciato il posto all'"economia cittadina".

Dopo che erano tornati *Tutti a casa* (del 1960 di Luigi Comencini) più o meno avventurosamente, *Una vita difficile* di Dino Risì dell'anno successivo aveva certificato la sconfitta definitiva del partigiano-intellettuale, resa ancora più amara dall'inutile, ultimo atto di ribellione. L'intellettuale se vuole mantenere il suo status di privilegiato deve ormai accettare di diventare un funzionario del capitale.

Si ride molto di fronte alle maschere che interpretano i drammi della nostra storia. Divenuti commedie inducono processi di identificazione dai quali sembra sempre più difficile prendere le distanze o comunque è in un rapporto di prossimità e distanza che si declina la relazione che si stabilisce con quanto scorre sullo schermo ma, per la velocità con la quale si è ridefinita – senza alcuna deliberata volontà progettuale – la costellazione identitaria del Paese nel verso di una *deregulation* dei consumi, cambiano le letture e i giudizi che appena dieci anni prima avremmo dato degli stessi film,

Così, della *Banda degli onesti* di Camillo Mastrocinque del 1956 si ride dell'incapacità di spacciare denaro falso perché conferma lo stereotipo dell'*italiano brava gente* ma, allo stesso tempo, la si condanna come occasione mancata. Non diversamente accade con *I soliti ignoti* di Monicelli di appena due anni dopo. La comicità del quintetto non consiste soltanto nelle situazioni all'interno delle quali si vanno a cacciare ma dalla loro assoluta estraneità alle dinamiche reali della società. Sono alieni che abitano in luoghi che attendono soltanto le ruspe dei palazzinari che stanno cementificando ciò che resta del paesaggio romano. Fra poco la gita fuori porta diventerà un *non sense*. Ma non di questo qui ci si può occupare. Piuttosto

del fatto che dai film non si attendono più né giudizi morali sui nostri comportamenti (individuali e collettivi), né defatiganti analisi della complessità differenziata nella quale si è conclusa la ricostruzione, né, infine un cinema di denuncia civile, anche se tutte e tre le modalità verranno meritoriamente utilizzate dai nostri cineasti. Perché, allora, riscuote un successo nazionale un film non certo facile come la *Dolce vita* di Fellini con il quale si chiude il decennio? Dal nostro punto di vista crediamo che per il popolo italiano costituisse la rappresentazione del pot-pourri nel quale si celebrava il “miracolo economico”. Ognuno poteva trovare almeno un motivo per entrare al cinema e vederlo: con il cappello nero di Anita Ekberg che vola a coprire tutta Roma la sinistra laica vedeva gratificate le proprie denunce del potere della chiesa; il giovane di provincia per trovare conferme e stimoli alla sua voglia di prendere “la strada per Roma”; la donna per prendere le distanze o ispirazione dalla galleria di figure femminili che popolano la scena; l'adolescente per vedere lo spogliarello della signora che al suono di *Patricia* giungeva a solleticarne gli ormoni con il seno nudo; l'intellettuale per domandarsi se la verità del “boom” non fosse stata rivelata dal suicidio dello studioso che aveva ucciso le figlie per impedirgli di accedere ad un futuro senza senso. Polimorfo, ma non corale come la *Grande guerra* di Monicelli che l'anno precedente con gli “eroi per caso” interpretati da Vittorio Gassman e Alberto Sordi aveva aggiunto un altro stereotipo alla galleria già esistente, la *Dolce vita* – proprio per la sua struttura narrativa – costituiva il punto geometrico in cui convergevano tutte le contraddizioni, gli equivoci, le ambiguità dello sviluppo del Paese. E, soprattutto, l'erodersi

della speranza che aveva innescato il processo di ricostruzione del Paese. Alla fine ciò che restava era una modernizzazione senza modernità dominata dall'unico potere universalmente riconosciuto: il denaro. È allora che si inizia a consumare per produrre; è da quel momento che si iniziano a generare “mostri” nel quale felicemente rispecchiarsi.

Il successo di tre film forniscono il nuovo mood del Paese: *Il sorpasso* di Dino Risi del 1962, *Il boom* di Vittorio De Sica e *I mostri* di Dino Risi, entrambi del 1963. Anticipati da *A cavallo della tigre* diretto da Comencini nel 1961, in realtà solo i primi tre ebbero successo. Il film di Comencini merita tuttavia di essere ricordato proprio perché, nonostante (o forse proprio per questo) fosse la più radicale denuncia della trasformazione degli uomini in merci, si risolse in un clamoroso *flop*. Troppo indigesta la storia di un evaso che accetta di farsi denunciare dalla moglie e dal suo convivente per riscuotere la taglia con la quale pagare i debiti. Meglio correre sull'Aurelia con Bruno. Chi è, infatti Bruno? Un giovane signore che non conosce – letteralmente – altro che la vita giorno per giorno, capace di demistificare le ipocrisie del perbenismo borghese ma altrettanto incapace di impegnarsi oltre l'orizzonte della propria sopravvivenza. Parodia grottesca dell'*uomo senza qualità* Bruno è un Ulrich nel quale sarà facile identificarsi, soprattutto per i giovani del tempo, perché a differenza del personaggio letterario di Musil è totalmente amorale. Un perdente, sicuramente, ma un perdente di successo.

A differenza del piccolo imprenditore edile impersonato da Alberto Sordi che è costretto a vendere un occhio per non fallire e perdere lo status sociale conquistato. Per quanto immateriale lo status è determinato

dalla materialità dell'appartamento, delle pellicce della moglie, dell'auto che si guida, degli abiti che si indossano, della cerchia di persone da frequentare.

La transazione economica relativa al valore del proprio occhio non ha nulla di diverso da una qualunque altra transazione. Anche gli organi del corpo, come insegna *Il mercante di Venezia*, sono merce. Perché esitare quando il compenso soddisfa i nostri bisogni? Sarebbe da bambini, come viene redarguito dalla moglie-*manager* del grande industriale destinatario dell'occhio

Perché poi, anche i poveri baraccati tengono alle gratificazioni immateriali, come può essere l'assistere alla partita della squadra del cuore. E per questo si è disposti a qualunque sacrificio, anche a spendere gli ultimi spiccioli destinati alle cure del figlio malato.

Il baraccato romano, insieme ad altri diciannove costituisce la galleria dei “mostri” di Risi, una rappresentazione prismatica della identità dell'italiano del boom. Ogni episodio è una delle sue facce, ognuna diversa da ogni altra, ma tutte accomunate dal “furto d'anima” subito nella società-bazar in cui sono collocati. Dall'amore alla solidarietà, dall'educazione alla morte, dalla politica alla memoria dell'olocausto, tutto viene utilizzato da Risi come caso particolare di un universale rattrappimento dell'etica.

Con questa trilogia il cinema italiano mostrava ciò che le cifre dello sviluppo non dicevano e che pure era lì, esibito nei comportamenti di tutti; il successo che fu loro decretato è la migliore testimonianza della perfetta specularità fra società rappresentata e società vissuta. La radicale denuncia della mutazione di cui eravamo oggetto divenne, per il cittadino-spettatore, invito all'imita-

zione, conferma delle scelte effettuate, condanna della mancata omologazione degli altri. La morte di “acquatone”³³ da questo punto di vista assume il significato della fine di ogni resistenza all’impero irresistibile della società dei consumi. Tanto da finire, oggi, “consumati”³⁴.

Ad una sua recente pubblicazione Sabino Cassese ha dato come titolo la seguente domanda: *L’Italia: una società senza stato?*

Forse, ma ho seri dubbi che se l’Italia avesse avuto “fin dal principio” una costituzione “efficiente”, governi duraturi, un severo minimo di governo, leggi che dettano regole e non deroghe, vertici amministrativi selezionati in base al merito e autenticamente imparziali, istituzioni capaci di creare fiducia nello Stato come agente della collettività e di costituire il capitale sociale assente”³⁵ le cose sarebbero andate diversamente.

³³ Il riferimento ovvio è al primo lungometraggio di Pasolini, uscito nel 1961.

³⁴ Barber, B.B.R., *Consumati Da cittadini a clienti*, tr. it. Einaudi, Torino, 2010.

La “memoria condivisa”: autonomie e localismi nel “Bel Paese”

ANNAMARIA AMITRANO

Non voglio nascondere le difficoltà da me incontrate non appena ho cominciato a riflettere su quale taglio dare a questo mio intervento, per necessità breve, nonostante l'impegnativo titolo scelto e il vasto quadro di riferimento in cui esso si colloca. Tematiche così ampie e, oggi, così dibattute da richiedere più incontri seminari e più sedute di confronto tra studiosi.

Perché dis-unità? Il sottotitolo del Convegno chiarisce subito che, in specie nel mondo occidentale, particolarmente in Europa ove più forti sono state le spinte nazionalistiche; ebbene proprio questo stesso mondo sta costruendo forze culturali disgregatrici quasi a negare i precedenti principi unitari; supportato in ciò dal desiderio di riprendere forma in una società uniformante, che porta con sé modi fortemente spersonalizzanti ed omologanti. Il riferimento va alla cosiddetta globalizzazione che sembra essere divenuta la madre di tutti i nostri mali, sicché si tende a recedere dal globale tramite il recupero di una dimensione vetero, che genera revival etnici su base locale-territoriale, e/o grupppale-tribale; peraltro richiamando a sostegno del fenomeno il concetto, superficialmente enunciato, di “identità”.

Ma che cos'è, di fatto, questa identità? E, principalmente, perché è così significativa

da promettere sempre e comunque la tutela della persona (vs. la spersonalizzazione) e la tutela dell'appartenenza e del riconoscimento (vs. la omologazione)? Qualche tempo fa, in un mio studio dal titolo per l'appunto *L'Appartenenza etnica*, a fronte delle differenze che affliggevano già allora l'Europa con rivalità e scontri mai risolti, nonostante il miraggio della universalità etica promossa dal “villaggio globale”, a seguito della caduta del muro di Berlino, indicavo alcuni “misuratori di identità”: lingua, religione e territorio, cui aggiungere la consapevole affezione della propria adesione comunitaria, convalidata nel tempo dalle forme storicamente strutturate di partecipazione; cioè a dire, una identità convalidata nella sua specificità da quelle forme strutturanti che, recuperando varie dinamiche e una molteplicità di proposte culturali, si riconnettono, comunque, ad una sorta di sostrato immateriale assai simile a quel concetto di “personalità di base”, caro alla scuola americana di Cultura e Personalità.

Già negli anni '90, dunque, proponevo un'impostazione che ritengo ancora valida, in specie per quanto attiene ad una analisi circa la natura stessa dell'identità; ma devo dire, anche, che tali indicazioni, in specie alla luce delle odierne dis-unità, non per-

mettono di spiegare il costrutto culturale logico-simbolico-economico assai più complesso a sostegno di una identità che, oggi, nella sua affermazione di singolarità genera il rapporto contrastivo tra Io e Noi e tra Noi e gli Altri e che si attesta, principalmente, sulla base di una chiusura verso l'esterno (movimenti razziali, antimigratori, etc.) e verso l'interno (corporativismi, congregazioni, caste, etc.): così negando, a seconda dei casi, coesione e condivisione, e frantumando le regole essenziali per il riconoscimento di una partecipazione comunitaria sia a livello di micro-Identità etnica che di macro-Identità Nazionale unitaria.

Come è noto nessuna Unità nazionale è esente dal presentare una molteplicità e variabilità di Etnos. Gli Stati/Nazione sono nati, di fatto, da diverse Comunità etniche unitesi su base regionale-areale-distrettuale e così via, in conformità ad esigenze politico-sociali, economiche e culturali, costruendo una Identità Nazionale che trova poi il riscontro simbolico-cognitivo nella definizione di Patria e nei suoi apparati. È come dire che la Nazione/Patria che agisce come Istituzione Unitaria con il suo Spirito, i suoi simboli, con la sua Cultura/Storia, altro non è che la proiezione sistematica delle mediazioni e delle interazioni che si sono instaurate tra le varietà dei sistemi etnici proponenti; sicché l'Apparato deve espungere ogni affermazione di singolarità, pena la caduta stessa della proiezione sistematica unitaria.

Ma è anche vero che ogni Gruppo/Comunità ha il diritto/dovere di autorappresentarsi anche istituzionalmente nella sua realtà intrinseca territoriale con le caratteristiche che gli sono proprie – sicché si possono sviluppare forze e diritti a tutela della sovranità popolare e delle proprie diversità culturali.

Allora, bisogna chiedersi fino a che punto si può spingere tale rivendicazione per evitare che gli elementi costituenti la diversità divengano fattori etnocentrici, accelerando quei distinguo che, in realtà, amplificano le forze etnico-identitarie, e strutturano i revival etnici in forme di veri e propri nazionalismi etnici, che si possono proporre quali forze istituzionalmente competitive.

Lascio, dunque, immaginare a titolo esemplificativo come assolutamente inadeguata e devastante, a livello di analisi antropologica, sia stata la polemica nata nel nostro “Bel Paese”, a seguito della volontà celebrativa, dei 150 anni della Unità d'Italia che, a fronte di una Presidenza della Repubblica totalmente impegnata a salvaguardare la dignità storico-culturale e simbolico-memoriale della Identità Nazionale: ha dovuto proteggere l'idea dell'“Unità”: Stato/Nazione/Patria, dai distinguo delle identità etnico-territoriali, dalle divisioni, dai localismi generati da una “memoria divisa”, articolata sulla diversità dei punti di vista; dibattiti che non si sono limitati, come è giusto, ad esplicitare la varietà delle interpretazioni nella logica delle mediazioni, ma si sono spesso prodotti in accese controversie, dimenticando che, nell'atto cerimoniale, l'equazione funzionale: popolo-territorio-memoria-cultura-identità diviene “sovrana” se celebrativa dei miti, dei riti, dei noumina che la Storia cifra come indiscussi capitali del suo divenire.

Nel mio quadro di riferimento, dunque, negare la “Festa della Unità nazionale”, con l'esaltazione della memoria pubblica del comune patrimonio collettivo, può significare dare spazio a pulsioni de-strutturanti; forze contestative che, sotto l'alibi della legittima dialettica delle idee e della libertà

di espressione e di interpretazione, mirano ad affermare una visione particolare come alternativa a quella generale. In altre parole inevitabilmente l'esaltazione della Identità Nazionale deve trovare formule celebrative dell'Unità perché funzionalmente versus quelle identità etniche che, richiamando strumentalmente la cultura dei folkways (patrimonio comune di memorie storico-culturali e simboli collettivi su base territoriale), intendono adire, in realtà, a speciose forme di autonomia politico-gestionale.

Rimarcare il valore della memoria collettiva pubblica, unitaria, istituzionale, commemorata, in altri termini, rappresenta garanzia contro le forze dis-unitarie: essa, superando i limiti del percorso mnestico individuale e/o generazionale (la citata cultura dei folkways) seleziona, difatti, quei "ricordi" collettivi identificativi che sono essenziali per richiamare le finalità socio-politiche e di potere espresse dalla Nazione/Patria, metafora esemplare di grandi ideali e simboliche virtù. Ebbene: a fronte proprio delle dis-unità e dei nuovi miti di rifondazione identitaria evidenziati dal dibattito sul 150nario dell'Unità d'Italia, ho ritenuto opportuno, allora, leggere tali espressioni alla luce del paradigma Identità Nazionale debole V/S Identità etniche forti, tanto più che la cultura regionale, spesso immemore della reale cultura tradizionale dei territori, si esprime con forme degradate dalla viviscenza di una "terza cultura" mediatica e populista.

Basti l'esempio di Palermo ove si è potuta svolgere di recente – e si direbbe impunemente – il tipo di sceneggiata con il ricordo dell'arrivo dei garibaldini in città, della battaglia e della firma dell'armistizio. Una farsa rappresentativa, peraltro costata ai palermitani 375.000 euro, con scenario la Piazza

dell'Ammiraglio ridotta a palcoscenico per spettatori plaudenti assolutamente estranei alla consapevole partecipazione del valore dell'evento commemorativo. Senza dire che l'impresa garibaldina si è proposta, di fatto, incipit di tante disquisizioni sulla nostra esperienza risorgimentale e sulla nascita di un Risorgimento che ha generato due Italie: il Nord e il Sud, strette da un iniquo patto consociativo. Sicché Garibaldi, eroe nazionale assai "discusso" (specie in Sicilia), ha dato la stura ad: una quantità di disquisizioni sul valore del Risorgimento, la nascita della atavica questione meridionale e della più recente questione settentrionale; sul contrasto federalismo e centralismo. C'è da chiedersi come mai gli Italiani tendano piuttosto a distruggere che a sacralizzare i loro "eroi": mi è molto difficile, infatti, pensare ad un George Washington messo in berlina dagli Statunitensi; oppure ad un Charles De Gaulle privato della sua dignità nazionalistica da parte dei Francesi; laddove in Italia Garibaldi con le sue imprese è divenuto testimonial di una marca di cellulari! E c'è da chiedersi come mai proprio in Sicilia l'atto celebrativo ha, in pratica, richiamato tutto il positivo e il negativo del "Bel Paese" in fatto di revisionismi o multiple nostalgie.

Di fatto, non bisogna dimenticare che la Sicilia che, si è posta terra esemplare di irredentismi indipendentistici, ancora sconta l'idea malata del suo "separatismo", avendo aspirato ad essere la 49° stella della bandiera americana. Vero è che la forte coscienza regionalistica dell'Isola, passata attraverso le idee di Finocchiaro Aprile, e alimentata dalle speculazioni circa la questione siciliana che rientrava in un quadro di complessi equilibri internazionali, ha, di fatto, generato la (a suo tempo positiva) Autonomia siciliana;

ma è pur vero che, contemporaneamente, si sono dovuti combattere ribellismi rinascenti, come quelli già in origine fomentati dall'AM-GOT e acuiti da personaggi (poco noti ai più) quali Charles Poletti o Robert Gayre, che si inserirono a secondo dei casi nei movimenti indipendentisti di destra e di sinistra; fino ai movimenti assai complessi che si tradussero, tanto per fare taluni esempi, nella nascita della Repubblica Siciliana di Comiso (5 gennaio 1944) oppure nella costituzione dell'EVIS (Esercito Volontario per l'Indipendenza Siciliana), e in tante altre questioni.

Vicende tutte isolate che inglobano anche il bandito Giuliano e la strage di Portella della Ginestra e che legano la storia della Sicilia, in un continuum di "frantumazioni" che va dallo sbarco degli Alleati avvenuto nel 1943 fino al maggio 1946, quando il Re Umberto di Savoia sancì l'Autonomia speciale della Regione Sicilia, che ancora mostra – nonostante siano passati 60 anni – molta vivacità nella rivendicazione dei poteri istituzionali (Art. 36 dello Statuto) a lei attribuiti, esito di quel principio che vuole la Regione/Stato vs. la Nazione/Stato.

Posizione revivalistica in realtà mai sopita, questa, non a caso divenuta cavallo di battaglia del recente Movimento per l'Autonomia, partito fondato da Raffaele Lombardo, che è stato anche Presidente della Regione. Oggi, è bene evidenziare come l'idea di una autonomia su base politica, economica e gestionale, recuperata a vario titolo sul concetto di Identità etnico-territoriale, abbia prodotto talune forme di aggregazione più marcatamente fondamentaliste, all'altro, anche, rispetto alla "indipendenza" formalizzata dalle Regioni italiane a statuto speciale. Si pensi all'esperienza della Lega Lombarda (divenuta poi Lega Nord), che, per contra-

stare il centralismo – a suo dire – corrotto della "Roma ladrona", nel 1995 (cioè dopo la caduta nel 1992 della Prima Repubblica), si è inventata la Padania come unità territoriale. Una unità che, non risponde al vero perché frutto della coesistenza di due diverse Unità/Regione, e che richiama, piuttosto, quel Lombardo-Veneto caro alla restaurazione post-napoleonica del 1815. E pure la Padania è nata con le tecniche del revival etnico trasformato in Nazionalismo etnico; non a caso avvalorata da una memoria pubblica commemorativa e una forte rivendicazione su base economica e di potere. E poco importa se la trama simbolica è becerata e immaginifica fatta di mascherate verdi e ampolle con l'acqua del Po; la Regione/Stato del Nord ambisce alla sua autodeterminazione e richiede il separatismo fiscale e territoriale della Regione del Nord (sic!) proprio nell'anno celebrativo dell'Unità italiana.

Ormai in conclusione, non si può che porre l'accento su come l'Italia, in realtà, continui ad essere principalmente quello che è sempre stata, cioè un "Bel Paese" ricco di meraviglie e di cultura, (ed in questo senso estremamente elitario), ma anche ricco di stereotipi e facilmente manovrabile, perché legato a forme di conoscenza ed esperienze tendenzialmente conservative ed individualiste. È ritornato in auge di recente come modello identificativo degli italiani quel familismo amorale studiato da Edward Banfield negli anni Cinquanta, e che vede come motore economico esclusivamente l'interesse privato patologicamente ristretto all'ambito familiare, sicché anche la Res pubblica viene gestita nell'ottica di un personale "ritorno". In pratica non solo vi è una visione localistica che si avvita sul proprio territorio, ma l'avvitamento su se stessi si propone

come esclusiva chiave di lettura dell'interpretazione del mondo.

A questo punto, la scienza che studia la dinamica della cultura ci avverte che, nei termini di radicati regionalismi e nei termini di un radicato tradizionalismo a carattere familistico, non è possibile alcuna apertura foriera di crescita. La dis-unità deve essere di fatto corretta dalla presenza di una unità percepita come collante in grado di superare inevitabili fratture. Non a caso la Sicilia e la Padania, qui richiamate quale esempio di esacerbati regionalismi con forti comportamenti anticentralisti, di fatto continuano a produrre fenomeni revivalistici; – esemplare la recente acquisizione istituzionale del concetto di Identità voluto dalla Regione Siciliana nella denominazione dell'Assessorato ai Beni Culturali, senza chiarirne, però, l'effettiva portata culturale; – oppure disgreganti: si pensi al neonato Movimento siciliano dei Forconi, esito di una mai sopita capacità di "agire le piazze"; o ancora si pensi, per quanto attiene alla Lega Nord, alla balzana idea di costituire le "Ronde Padane", o di spostare a Monza taluni Ministeri.

Esempi questi della "anomalia italiana", che mostra la crisi circa il valore di una unità nazionale non certo recepita univocamente dalle comunità regionali. In altri termini la nazionalizzazione contrastata dell'Italia ha generato non solo un Paese privo di regole, ma anche consapevole di esserne privo; un Paese privo, cioè, dei fondamenti condivisi e legittimi del vivere collettivo, in preda ad una memoria divisa, con forti propensioni alla nascita di etnodemocrazie regionali imperfette e un'idea di affermazione individuale e sociale, principalmente legata alla famiglia. Personalismi e degrado etico che i sondaggi denunciano pericolosamente con-

giunti con la convinzione che, per riuscire nella vita o avere fortuna, la cosa più importante sia "conoscere le persone che contano" o "disporre di un appoggio politico". In sintesi mi sembra che esista attualmente un forte processo di devoluzione della nostra Cultura/Storia che non si riesce ad arrestare per varie motivazioni di inefficienza, incapacità, inconsistenza della classe politica e dirigente; motivazioni che in questa sede sarebbe troppo lungo elencare.

Ha scritto Steve Stern: «la Memoria è il significato che attribuiamo all'esperienza, non semplicemente la rievocazione di eventi ed emozioni di quella esperienza».

La giovane Nazione Italia ha la necessità di rinsaldare la sua entità attraverso la forza di pratiche commemorative durature e comunemente accettate, ma deve contestualmente comprendere anche le cause che in Italia determinano il rifiuto a partecipare. La ricerca sui conflitti e sulle convergenze ci orienta ad un sempre più ampio approccio critico, che contrasta la fragilità acclarata dell'Unità d'Italia, sommersa da fattori locali se non addirittura personali; in palese crisi di legittimazione e priva di quella che si chiama "fedeltà di massa". Di fatto Storia e Memoria comuni sono parte integrante del riconoscersi Nazione, come è importante rendersi conto che può risolversi ogni contrasto tra identità regionale e identità nazionale se si accettano le regole dei rispettivi processi individuanti. Il mondo globale richiede la dimensione locale come correttivo di una uniformità senza tradizioni, senza radici, senza diversità, sicché riconoscersi è il ticket per l'assunzione consapevole di quelle identità plurime che la modernità richiede.

Il rispetto della propria identità etnica e della propria specificità, nel gioco corretto

delle regole, non produce autonomamente né rivolte né scissioni di ordine amministrativo, economico o politico. Lo sapevano bene i nostri predecessori, chiamati nel 1911 a celebrare il Cinquantenario dell'Unità d'Italia, allorché si pose il problema del come fare apparire fondamentale l'Unità Nazionale nonostante i forti regionalismi e le marcate diversità culturali, delle quali, anche all'epoca, si aveva precisa consapevolezza.

Il ricordo delle difficoltà, del dolore, del sacrificio mostrati per far nascere l'Italia erano, allora, forse ancora troppo recenti per essere messi in discussione e non essere riconosciuti. Il Congresso antropologico

del 1911 dette antesignatamente valore alla necessità commemorativa dell'Evento, tentando di dare anche elaborazione e spiegazione alle divisioni. Un vero e proprio "palinsesto" la cui conoscenza avrebbe forse evitato le odierne tristi esperienze di indifferenza e negazionismo, che solo una incipiente "barbarie" nell'interpretare e comprendere il Passato, la Storia, la Tradizione, la Memoria come "antagonismo" ha saputo generare, discutendo quella necessità celebrativa funzionale al "non dimenticare" e ritualità dell'"esserci" come chiave di apertura di un Futuro solidale su cui davvero scommettere.

Razzismo culturale, retoriche localistiche e secessioni

VITO TETI

Negli anni Novanta, le forze politiche “nazionali”, sia di destra sia di sinistra, si rivelavano impreparate a gestire la nuova fase politica e a contrastare la propaganda della Lega, sottovalutata e con cui addirittura si stabilivano rapporti e alleanze, anche sorvolando su valori e principi costitutivi dello Stato nazionale, non soltanto quello nato dall’unificazione nazionale, ma quello che si richiamava alla Resistenza e alla lotta antifascista.

In quel periodo, come nota Guido Crainz, la riflessione sulle macerie del sistema politico del Paese fu accantonata e si diffusero nuovi miti e nuove illusioni¹. La «demonizzazione» della Prima Repubblica, e anche dello Stato nazionale, favoriva la «discesa in campo» di Silvio Berlusconi che ben presto sarebbe diventato punto di riferimento per ceti sociali egoisti, impauriti, rancorosi, desiderosi di abolire regole e controlli. La Lega vide in Berlusconi, magari detestato, la figura che comunque può assicurare l’affermarsi del separatismo leghista e non a caso il patto Bossi-Berlusconi resisterà anche alle prese di distanze e alle critiche interne al blocco di centro-destra. Sia a livello politico

che culturale, la risposta dei meridionali e dei partiti che si proclamano nazionali, ma trovano molti dei loro consensi al Sud e in Sicilia, si rivela inadeguata, contraddittoria, subalterna. Talora angusta e, alla lunga, funzionale al localismo leghista.

L’antimeridionalismo della Lega genera risposte e confutazioni che trovano ampio spazio sui giornali e sui media. Si tratta a volte di “reazioni” argomentate e fondate, altre volte rancorose e retoriche. Dimentica la Lega – obiettavano in molti – che quando nelle regioni meridionali nascevano le città, la filosofia, la matematica, al Nord abitavano popolazioni ancora «primitive» e «barbare». La replica leghista (e non solo) era che il rimpianto della «civiltà classica» rivelava l’incapacità di vivere nella società moderna. Un dibattito già ascoltato a cavallo tra Ottocento e Novecento, non poteva certo contribuire a contrastare tendenze razziste e separatiste.

In quegli anni alle posizioni leghiste molti meridionali rispondevano con sentimenti antileghisti e antisettentrionali. Le cronache giornalistiche d’inizio anni Novanta raccontano di albergatori del Sud che, per ritorsione, pensano di chiudere gli alberghi agli elettori della Lega. Gli emigranti al Nord

¹ G. Crainz, *Il tramonto del demiurgo*, «la Repubblica», 12 nov. 2010, p. 1 e p. 43.

che tornano soltanto per le vacanze esprimono, allora, delusione, disagio e dolore per il razzismo montante in luoghi dove prima erano stati bene accolti e dove si consideravano ormai inseriti.

Il rischio era che alle tendenze secessioniste del Nord, il Sud potesse rispondere, come ricordava Giovanni Russo, con miti e nostalgie filo borboniche, scendendo sul terreno «separatista» prediletto dai leghisti². Isaia Sales temeva che in Italia ci si dividesse in «leghisti» e «sudisti»³. A distanza di un ventennio, possiamo constatare come quei rischi fossero concreti e del tutto fondati. Alla lunga sono affiorate, accanto a risposte serie e aperte, posizioni localistiche fu nazionali al sentimento antiunitario della Lega.

Trappole e paradossi delle retoriche identitarie

Tra fine Ottocento e inizio Novecento il concetto di razza era arrivato come un «bolide» nel dibattito sull'arretratezza del Sud e tra gli studiosi della questione meridionale.

Quasi un secolo dopo, all'inizio degli anni Novanta del Novecento, è il razzismo culturale leghista a irrompere in una società che viveva la scomparsa o l'erosione di quei partiti che, comunque, avevano fatto del Risorgimento, della questione meridionale e dell'antifascismo valori comuni di riferimento. Nel dibattito politico e culturale italiano dilagava, a volte con effetti devastanti, la nozione ambigua dell'identità, in un periodo di contrasti e conflitti etnici a pochi passi da casa, a seguito della caduta del Muro e poi dell'Urss. I meridionalisti avevano risposto, con competenza e passione, con analisi storiche, sociali, etnografiche alle teorizzazioni degli antropologici positivisti, senza prefigurare una divisione tra studiosi del Nord e del Sud. Era uno scontro tra interpretazioni diverse, ma accomunate dal desiderio di creare un'Italia unita e federale. Così come la questione meridionale ha origine con l'unificazione nazionale⁴, il discorso sull'identità, lombarda o meridionale, si afferma quando le idee stesse di nazione e di unità sono messe in discussione.

² Cfr. G. Russo, *I nipotini di Lombroso. Lettera aperta ai settentrionali*, Milano, Sperling & Kupfer, 1992

³ Cfr. I. Sales, *Leghisti e sudisti*, pref. di N. Tranfaglia, Roma-Bari, Laterza 1993.

⁴ L'identità di cui in quegli anni si parlava in Europa e in altre aree del mondo, al Nord era legata quasi sempre con l'aggettivo etnica e assumeva contorni mitici, astorici, "razziali". Non è certo questa la sede per ripensare il concetto d'«identità»; ricordo, tuttavia, che il concetto di identità, nelle più varie accezioni e interpretazioni, è interno alla storia del pensiero filosofico occidentale. A partire della scoperta del Nuovo Mondo e dell'incontro con l'Altro, il concetto passa direttamente nell'antropologia e nell'etnologia. In un certo senso costituisce il paradigma dei modi della nostra tradizione culturale di considerare l'altro e di pensare il noi. L'antropologia classica considerava ogni società come un sistema chiuso su se stesso e assegnava a questa finzione il nome d'identità, etnia, cultura, tradizione. Sarebbe interessante mostrare come gli antropologi più che osservatori delle identità, ne sono stati gli inventori. Proprio negli anni Novanta dall'antropologia arriva la più forte critica al concetto d'identità. La decostruzione radicale di tale concetto porta qualche studioso a liquidarlo come una nozione molto ambigua, vaga, inflazionata, ripetuta in maniera sterile, ideologica. In realtà rispetto a una nozione d'identità statica, chiusa, molti antropologi mettono l'accento sul carattere dinamico, storico, relazionale delle culture, mostrando somiglianze e unità, parlando d'identità aperte, plurali, meticce, di "mescolanze", di sincretismi e ibridazioni. L'altro non è più "lontano" da noi. L'alterità, come mostrano molti studiosi, si è interiorizzata nel noi. La letteratura su tali questioni è vasta e sarebbe impensabile darne conto. Spero che dalle considerazioni che svolgo emerga l'idea di identità a cui sono affezionato.

La narrazione dell'identità lombarda, che peraltro non negava l'identità del Sud, anzi la alimentava strumentalmente, mummificandola, induceva una risposta angusta e localistica, un concetto di identità chiusa, statica, monocromatica. Questo anche perché spesso i sostenitori di un'identità meridionale, spinti da motivazioni ideologiche e politiche, sostanzialmente ignoravano il dibattito antropologico sull'identità e i suoi esiti concreti. Per grandi linee, dagli anni Novanta, si affermano, anche con riferimento all'«identità meridionale», due concezioni principali: l'identità come concetto chiuso, monolitico e astorico, con la vocazione a privilegiare le differenze se non la superiorità e un'identità aperta, plurale, fondata su scambi e incroci di culture, mescolanze e *metisage*, sovrapposizione e combinazione

di appartenenze. Franco Cassano, pur non adoperando il concetto di identità, invita a considerare il Sud «soggetto di pensiero», a non «pensare il Sud alla luce della modernità ma al contrario pensare la modernità alla luce del Sud»⁵, nel periodo in cui, anche a seguito delle posizioni razziste e leghiste, i meridionali vivono una situazione di sfiducia, di insicurezza, quasi di vergogna per le proprie tradizioni. Il leghismo ha avuto effetti devastanti anche sulla percezione di sé delle popolazioni meridionali. Nel proliferare di saggi, articoli e libri sulle culture e le identità, accanto a lavori animati da passione e rigore intellettuale non mancano le approssimazioni e l'uso di fragili categorie storiche e antropologiche. Cassano aveva precisato che «restituire al Sud l'antica dignità di soggetto del pensiero, interrompere una lunga

⁵ Non sono mancati, nonostante la rimozione che il Sud ha conosciuto negli ultimi decenni, anche tra le élites intellettuali e politiche, importanti riflessioni sulla «questione meridionale». Mi limito a segnalare prospettive che mettono l'accento sull'invenzione ideologica e «politica» del Meridione e sulla questione meridionale come rappresentazione costruita dopo l'unità d'Italia con riferimento a precedenti immagini delle regioni meridionali. Cfr., in particolare, M. Petruszewicz, *Come il Meridione divenne una Questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il Quarantotto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998. L'analisi della questione meridionale intesa come un discorso sulla radicale, essenziale, differenza tra Nord e Sud, arriva soprattutto dagli studiosi anglo-americani dell'ambito dei cultural studies. Si veda in particolare il volume J. Schneider, (a cura di), *Italy's "Southern Question": Orientalism in One Country*, Oxford-New York, Berg, 1998. Si veda, anche, J. Dickie, *Darkest Italy: The Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno, 1860-1900*, New York, St. Martin's Press, 1999. Nelson Moe, come segnala Marta Petruszewicz, utilizza l'analisi di E. Said (*Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978; trad. it., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991; n. ed. Milano, Feltrinelli, 1999) per mostrare come la rappresentazione moderna del Mezzogiorno abbia preso forma tra la metà del XVIII e la fine del XIX secolo sotto le pressioni combinate dell'eurocentrismo occidentale, nazionalismo e *embourgeoisement*. Egli esamina l'emergenza del culto del pittoresco nell'Europa tardo-settecentesca, il suo localizzarsi nel contesto italiano e poi in quello meridionale e le sue trasformazioni nei decenni del sociologismo antropologico e positivista. L'interpretazione di Moe della costruzione del dualismo culturale italiano mantiene strettamente connesse la dimensione dell'immaginario a quella del politico. Cfr. N. Moe, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, pref. di P. Bevilacqua, Napoli, l'ancora del mediterraneo, 2004. Cfr., inoltre, C. Petraccone, *Le «due Italie». La questione meridionale tra realtà e rappresentazione*, Roma-Bari, Laterza, 2005. Un'originale e problematica lettura del Sud del passato e del presente, nel più vasto contesto globale e dei Sud del mondo, si trova in M. Petruszewicz, J. Schneider, P. Schneider, (a cura di), *I Sud. Conoscere, capire, cambiare*, Bologna, il Mulino, 2009, dove sono contenuti scritti di Franco Cassano, Maurice Aymard, Edmund Burke III, Marta Petruszewicz, Michel Herzfeld, Francesco Faeta, Vito Teti, Fortunata Piselli, Jane Schneider e Peter Schneider, Fabrizio Barca, Michele Salvati, Leandra D'Antone, Andrea Pisani Massamormile, Giovanni Arrighi, Ravi Arvind Palat, Çağlar Keyder, Mauro Di Meglio. Si veda, anche, G. Viesti, *Mezzogiorno a tradimento. Il Nord, Il Sud e la politica che non c'è*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

sequenza in cui esso è stato pensato da altri» non significa «indulgenza per il localismo, quel giocare melmoso con i propri vizi che ha condotto qualcuno a chiamare giustamente il sud “un inferno”»⁶.

La retorica identitaria, tuttavia, era in agguato. Si affermava, in generale, un'identità difensiva, risentita, che spesso alimentava posizioni localistiche e d'ingenuo rivendicazionismo, prefigurando a volte una «superiorità» o comunque una «diversità» del Sud, inserito quasi sempre nel contesto del Mediterraneo e ignorato nei suoi legami con il Nord e con l'Europa. Il riferimento all'identità del Sud, così rivisitata, rappresentava un arretramento rispetto a precedenti tradizioni culturali aperte. Si parte con l'idea di legittimare il Sud e si finisce per consegnarlo o riconsegnarlo ad anguste visioni separate. Scrive, in maniera incisiva, Lidia Decandia: «Il modo in cui viene trattato il tema dell'identità rimanda a una pericolosa visione dicotomica che, nell'opporre tout-court il bene

al male, il Sud al Nord, semplifica in maniera eccessiva le sfaccettature di una realtà ben più complessa, dove non è così facile operare per schematizzazioni»⁷.

Diversi aspetti della società e della cultura tradizionale – l'alimentazione, le feste, i riti religiosi, la cultura e la pratica dell'ospitalità, il dono –, che erano stati oggetto del pensiero antropologico ed etnologico alle più diverse latitudini, sono ripensati, valorizzati quasi come elementi distintivi, esclusivi di un'identità meridionale non ben definita. Tratti culturali, che erano stati osservati presso popolazioni di tutto il mondo, erano piegati a rivendicare una specifica diversità del Sud. La «dieta mediterranea», l'ospitalità, la lentezza venivano reinventati quali elementi costitutivi delle tradizioni del Sud e del Mediterraneo. Non che questi tratti non avessero una loro forza e una loro peculiarità, è che erano decontestualizzati e mitizzati. Questa mitologia mediterranea, ricordata da Matt Matvejevič⁸, dimenticava

⁶ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 3.

⁷ Il «pensiero meridiano», scrive Cassano, è «uno stupido esclusivismo (quanti settentrionali lo hanno incontrato!), né è seduto su una comoda rendita territoriale». Ibid., pp. 33-34, p. 7. Tra le ricerche che si pongono nell'ottica di rispondere alle «truci demonizzazioni» conosciute in quegli anni dal Sud, cfr. M. Alcaro, *Sull'identità meridionale. Forme di una cultura mediterranea*, pres. P. Bevilacqua, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, un lavoro che provoca un vivace e appassionato dibattito sul tema dell'identità in generale, e su quello dell'identità meridionale, in particolare.

⁸ L. Decandia, *Anime di luoghi*, Milano, Franco Angeli, 2004. La studiosa segnala il ribaltamento dei luoghi comuni e degli stereotipi con cui la realtà sociale del Sud era stata rappresentata e semplificata: un ribaltamento che creava il nuovo stereotipo di un Sud che incarna sempre il buono. È la critica di un'identità considerata come una sfera compatta, senza incrinazioni ed evoluzioni, senza che siano colte contraddizioni, doppiezze, lacerazioni: la critica di un'identità chiusa, astorica, che si trasforma in una sorta di estetizzazione della realtà, a cui Livia Decandia oppone una concezione relazionale e aperta dell'identità (Ibid., pp. 141-160). La scoperta dell'identità si traduceva in una sorta di autocompiacimento e di autocelebrazione e si rinunciava così alla possibilità dello «spaesamento», di una messa in discussione delle proprie ombre e dei propri vizi, e anche alla stessa possibilità di aprirsi all'alterità e di accogliere l'altro. Cfr. anche Id., *Dell'identità. Saggio sui luoghi: per una critica della razionalità urbanistica*, pres. E. Scandurra, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000. Una critica alla nozione d'identità chiusa e autereferenziale, tendente a marcare le differenze e ad accentuare le distanze, spesso con attitudini aggressive nei confronti delle identità limitrofe è portata avanti da D. Cerosimo, C. Donzelli (*Mezzogiorno. Realtà, rappresentazioni e tendenze del cambiamento meridionale*, Roma, Donzelli, 2000, in particolare pp. 251-272), che affermano la necessità di un'identità aperta, costituita da differenze, che può essere pensata come risorsa da proiettare nel futuro. Soltanto

storie di fame, di fatica, di affanni⁹. Anche chi ha una superficiale conoscenza di alcuni capolavori della letteratura italiana ed europea ambientati nell'Italia meridionale (Verga, Alvaro, Silone, Levi, Strati) sa bene che non già l'ozio, ma una fatica ininterrotta ed estenuante, in contesti naturali ed economici quasi sempre sfavorevoli, ha segnato la vita

dei ceti popolari in quelle terre. «E ogni volta bisogna affrettarsi, approfittare delle ultime piogge di primavera o delle prime autunnali, dei primi o degli ultimi giorni buoni. Tutta la vita agricola, e quindi il meglio della vita mediterranea, si svolge sotto il segno della fretta: la paura dell'inverno è là, bisogna riempire continuamente i granai...»¹⁰.

per storicizzare alcuni aspetti del dibattito sull'identità, ricordo come nei miei lavori abbia portato avanti l'idea di un'identità locale, calabrese e del Sud, aperta, dinamica, caratterizzata da una pluralità di caratteri, sempre relazionata a una storia più generale, in rapporto con i contesti ambientali, produttivi, sociali. Cfr. V. Teti, *Il pane, la beffa e la festa*, Rimini-Firenze, Guaraldi, 1976; n. ed. 1978; Id., *Il paese e l'ombra*, Cosenza, Periferia, 1989; Id., *Il colore del cibo*, Roma, Meltemi, 1999; Id., *Il senso dei luoghi*, Roma, Donzelli, 2004; *Storia del peperoncino. Un protagonista delle culture mediterranee*, Roma, Donzelli, 2007, che costituisce l'ampliamento e la rivisitazione de *Il peperoncino. Un americano nel Mediterraneo*, Vibo Valentia, Monteleone, 1995; Id., *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Macerata, Quodlibet, 2011. Del resto la più avvertita tradizione demo-antropologica ed etnologica meridionale ha privilegiato un'idea aperta della cultura popolari e del folklore.

⁹ Matvejević denuncia il fatto che l'Unione Europea si veniva realizzata senza tenere conto del Mediterraneo, «culla dell'Europa», ma segnala la tendenza a confondere la rappresentazione della realtà del Mediterraneo con la realtà stessa e a dimenticare differenze e contrasti in esso esistenti. La patria dei miti ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato e che si sono trasformate in un'«ingombrante zavorra», in invenzioni e retoriche di cui è necessario liberarsi. E difatti nulla autorizza a dimenticare le aggressioni che subisce, anche ad opera delle sue genti, il Mediterraneo: «degrado ambientali, inquinamenti sordidi, iniziative selvagge, movimenti demografici mal controllati, corruzione in senso letterale o figurato, mancanza di ordine e scarsità di disciplina, localismi, regionalismi, e quanti altri "ismi" ancora. Cfr. P. Matvejević, *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, Milano, Garzanti 1998, pp. 22-32. Queste opportune distinzioni e decostruzioni identitarie sono tanto più significative perché arrivano da uno dei maggiori "poeti" e "scrittori" di luoghi e storie del Mediterraneo. Cfr. Id., *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Milano, Garzanti 1991.

¹⁰ Una delle più grandi retoriche è quella relativa alla «dieta mediterranea», intesa come un «ideale culinario» comune a tutti i paesi del Mediterraneo, dal carattere astorico. Non è che non siano esistite delle peculiarità culinarie e dietetiche del Mediterraneo o non sia esistito un crogiuolo alimentare a cui si legano rituali, tradizioni, stili di vita, regole salutiste: il problema è che, nelle versioni più edulcorate e retoriche dell'idea di dieta mediterranea, veniva rimossa una storia alimentare del Sud segnata da carestie, da precarietà e dove la celebre «triade mediterranea» (grano, olivo, vite) aveva costituito per i ceti popolari un'aspirazione e non una realtà. L'abbondanza e le varietà alimentari di oggi non possono essere spostate all'indietro e nel passato e, peraltro, oggi proprio molte regioni del Sud Italia – è il caso della Calabria – mentre celebrano la dieta di una volta sono le più lontane per consumi e patologie dall'antico ideale culinario. L'immagine edulcorata della dieta mediterranea, peraltro, ignora la dimensione comunitaria, sociale, rituale, simbolica del «mangiare». Per la storia dell'alimentazione nel Mediterraneo e Sud d'Italia, cfr. V. Teti, *Fame, digiuno, dieta nella storia e nella cultura folklorica della Calabria*, in M. Di Rosa, (a cura di), *Salute e malattia nella cultura delle classi subalterne del Mezzogiorno*, Napoli, Guida, 1990, pp. 89-134; Id., (a cura di), *Mangiare meridiano. Culture alimentari del Mediterraneo*, Catanzaro, Abramo, 2002; Id., *The Alimentary cultures of the Mediterranean. Tradition and Invention in the Dietary Regimes of the Italian South*, M. Peressini, R. Hadj-Moussa (edited by), in *The Mediterranean Reconsidered. Representations, Emergences, Reconstructions*, Canadian Museum of Civilization Corporation, Gatineau, Quebec, 2005, pp. 39-61; Id., *Il colore del cibo*, cit., Id., *Storia del peperoncino*, cit. Più in generale, per una decostruzione delle mitologie relative al Sud e al Mediterraneo, cfr. V. Teti, *Mediterraneum. Geografie dell'interno*, in G. Cacciatore, M. Signore et al., *Mediterraneo e cultura europea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 107-128; Id., *Geografie ed etnografie dell'interno*, in M. Petruszewicz, J. Schneider, P. Schneider, (a cura di), *I Sud. Conoscere, capire, cambiare*, cit., pp. 163-182.

Uno dei motivi ricorrenti e dei punti di forza del romanzo dell'antropologia positivista era stato la distinzione antropologico-razziale tra Celti e Latini, Aarii biondi e Mediterranei bruni, cui sarebbero corrisposte due diverse psicologie, due "caratteri" e temperamenti. Sappiamo quanto questo mito, senza alcun fondamento scientifico, abbia provocato il più grande crimine della storia dell'umanità, la Shoah. Ed è doloroso vedere che, in forme meno feroci, torni di moda, grazie a chi scopre e inventa ascendenze celtiche, longobarde. Il guaio è che questa distinzione ignori movimenti, mescolanze, scambi, in qualche sia assunta, anche dalle nostre parti. Negli ultimi tempi abbiamo assistito alla nascita della nuova mitologia mediterranea, spesso pretesto per operazioni strumentali o di basso profilo. Un universo lontano e perduto viene spesso avvicinato, mitizzato, incorniciato in un'istorica identità per fuggire da un presente considerato invivibile.

Negli anni Sessanta e Settanta il folklore e le culture popolari erano stati visti, a volte, in maniera neoromantica, nei loro tratti oppositivi e antagonisti. In quella situazione culturale, il revival e la riscoperta dell'elemento popolare si ponevano il problema di riconoscere quanto era stato negato, rimosso, cancellato, e quello di contrastare il fenomeno del folk-market, l'uso strumentale di valori e modelli popolari¹¹. Era il periodo della contestazione giovanile e delle lotte operaie e si andava alla ricerca di elementi identitari oppositivi. Il riferimento era a materiali storico-culturali, sociali e di classe. Anche se non era sostenibile la teoria delle «due storie» (risalente a Giuseppe Pitrè e già discussa e superata da Ernesto De Martino)¹², quella stagione aveva avuto il merito di individuare articolazioni, contrasti, conflitti presenti all'interno dell'universo tradizionale, tutt'altro che omogeneo e compatto, nonché di mettere in rapporto le produzioni culturali con l'ambiente, l'economia, le produzioni materiali.

¹¹ F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (1949), 2 voll., Torino, Einaudi, 1982, p. 266. Cfr. anche Id., (a cura di), *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini e le tradizioni*, Milano, Bompiani, 1992. Lozio viene descritto dagli antropologi positivisti, come un carattere naturale, patologico dei meridionali. Ma il topos dell'ozio assegnato agli italiani in genere ha una tradizione più antica e soltanto, dopo l'unificazione italiana, verrà assegnato, in maniera quasi esclusiva alle popolazioni del Sud. Su questi aspetti cfr. il bel lavoro di S. Patriarca, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Laterza, Bari, 2010, in particolare pp. 3-37. Di recente lo stereotipo negativo dell'ozio è stato assunto come tratto distintivo e positivo dei meridionali ed è stato confuso con l'ideale e il modello della lentezza. Negli ultimi anni la «lentezza» è esaltata, elogiata, recuperata come una filosofia di vita, come un modo di essere con cui contrastare la "fretta" della modernità. Penso ad autori come Nadolny, Kundera, Onofri, ma anche ad autori che legano la lentezza alla mediterraneità. Sarebbe facile mostrare come un conto è la lentezza, una nozione dei nostri giorni, un modello che viene affermato contro l'ideologia della fretta, un altro conto è considerare la lentezza come un modello esistente nella società del passato. Per negare lo stereotipo negativo dell'ozio o per affermare il mito positivo della lentezza, molti studiosi inventano un passato inesistente e creano uno stereotipo di segno contrario. Ho avuto modo di raccontare come nessun rapporto con i luoghi sia possibile senza la vocazione al cammino, al silenzio, alla lentezza, all'attenzione. Poco a che spartire con impostazioni revisionistiche che scorgono nell'ozio un modello di comportamento degli uomini del passato, quasi un tratto antropologico delle popolazioni. La lentezza che andiamo cercando comporta un riconoscimento e una ricerca di verità. Sono un modello e una scelta possibili nella contemporaneità e soltanto nei luoghi del benessere.

¹² La letteratura sull'uso e il consumo del folklore, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, è notevole, ma bisogna ricordare il libro di L.M. Lombardi Satriani, *Folklore e profitto*, Rimini-Firenze, Guarraldi, 1973, che suscitò un ampio dibattito e che, a distanza di anni offre ancora significativi spunti di riflessione.

Negli anni successivi le culture popolari, i saperi e le tradizioni locali, sganciati da ogni riferimento alla storia, confluirono in una indefinita identità meridionale, decontestualizzati, ridotti spesso a fatti “naturalisti”, quasi “razziali”. Scomparivano le differenze legate ai luoghi, alle produzioni, alle relazioni sociali, alla diversità delle classi per affermare una superiorità nei confronti degli altri. Il Sud, diverso per storia, economie, culture diventa così un'entità monolitica e indistinta.

La sirena localistica faceva proseliti e catturava anche gli studiosi più lucidi, paradossalmente anche quelli che nei decenni precedenti avevano portato avanti, in maniera esasperata ed eccessivamente ideologica, analisi marxiste e materialistiche. Quanto prima era stato artificiosamente separato adesso veniva, altrettanto riduttivamente, unificato.

Con l'acqua sporca dell'ideologia, si buttava però anche il bambino, che parlava di articolazioni, pluralità, differenze sociali. Le analisi identitarie tenevano fuori i processi e le dinamiche storiche, i contrasti sociali, le differenze culturali. Le versioni più localistiche e frettolose spingevano nella direzione di un esclusivismo fastidioso, di rivendicazioni desuete, di rimpianti e di nostalgie, e anche di un razzismo di rimessa. L'identità diventava, come già la razza, un carattere storico, immutabile, adoperato per dimostrare superiorità o differenza. Su un piano opposto e complementare si pongono studiosi che, nel tentativo di decostruire il concetto storico di identità meridionale, finiscono col negare ogni specificità e peculiarità del Sud e riportano tutto a un'imprescisa «questione

italiana» o nazionale, anche loro ignorando secoli di distinzioni e di differenze, oltre che di somiglianze tra le culture popolari delle diverse aree d'Italia e d'Europa.

La maledizione che si avvera

Un'altra conseguenza nefasta della retorica identitaria è quella di avere sostanzialmente privilegiato, per rispondere alle denigrazioni esterne, gli aspetti, i valori, i modelli positivi (o ritenuti tali) dell'identità meridionale e di aver rinunciato quasi del tutto alla denuncia dei guasti e dei mali presenti in quella società. Certo, gli studiosi più attendibili rilevano le devastazioni morali e materiali compiute nel Meridione, ma queste “patologie” sono considerate generalmente come prodotto della modernità, quasi l'esito di scelte fatte sempre e comunque altrove o da altri. Il Sud che si vorrebbe (con buone ragioni) tutelare e valorizzare è considerato esente da ogni colpa, se non quella di aver smarrito una sorta di autenticità primigenia e di autenticità naturale. La legittima e condivisibile aspirazione a comprendere e a difendere le ragioni del Sud si trasforma, spesso e volentieri, in autoassoluzione e in esaltazione del localismo più angusto.

L'identità delle regioni del Sud è pensata, allora, come una sorta di nucleo statico, un'isola scampata ai processi di modernizzazione, come qualcosa da contrapporre agli altri, quasi una sorta di rimedio «ed una possibile alternativa ai mali portati dalla modernità, da offrire messianicamente all'Europa e addirittura al mondo»¹³.

¹³ Ne *La terra del rimorso* (1961) Ernesto De Martino ricorda come Pitre affermasse l'esistenza di «due» storie, «quella dei dominatori e quella dei dominati, e che questa seconda non dovesse essere confusa con la prima: era pertanto

Per anni, nei miei saggi e in tanti articoli, sono stato aspramente critico con “sagre inventate” dispendiose e di scarsa qualità, con sbandieratori e suonatori di tamburi buoni per commemorare qualsiasi evento o personaggio storico, con anguste e teatralizzate rappresentazioni di sé, con la narrazione di vicende storiche mai accadute. Mi sono parse, queste, manifestazioni, anche quando animate da buone intenzioni, un'altra versione del rito dell'ampolla del Po, che intendevano contrastare.

Queste rappresentazioni di recente invenzione non presentavano alcun legame con le tradizioni locali, ma ne costituivano la negazione o la banalizzazione: testimoniavano la rinuncia a elaborazioni auto-

me, l'incapacità di fare i conti col passato, con la memoria, con la storia. La scadente rievocazione di eventi storici mai accaduti, risultava la via peggiore per affermare una Calabria strapaesana, localistica nobilitata senza convinzione¹⁴.

Lidia Decandia avvertiva come la regione, attraverso pericolose operazioni folkloristiche, finiva con l'essere assimilata a una sorta di «mulino bianco», in cui «gli stessi oggetti, segni e musiche staccati dai corpi, dai mondi simbolici da cui sono stati prodotti, rischiano di diventare semplici merci da vendere al migliore offerente»¹⁵. Non sono stati in molti gli studiosi in grado di sottrarsi alle trappole identitarie.

venuto il tempo di salvare le memorie dei dominati, cioè del “popolo”, le quali non coincidono con le memorie dei dominatori». Per De Martino l'ideologia delle «due» storie racchiudeva un «motivo di vero» che occorre ricordare per rendere giustizia a Pitirè. Se, infatti, la storia della vita religiosa viene ridotta a semplice «storia di vertici», il materiale folklorico sarebbe destinato a restare fuori dall'interesse storiografico e a diventare «rottame irrilevante, aneddotica frivola, pettegolezzo irriverente nel solenne corso degli eventi». Pitirè finiva però col ridurre i fatti della vita religiosa attuali a «reliquie del passato» e quindi a «non storia», a «segno di un limite della sua potenza di espansione e di plasmazione reale del costume, o, se si vuole, la continua ironia che si contrapponeva agli sforzi che la civiltà moderna aveva compito per realizzare la propria storia». L'ideologia delle «due» storie e dell'autonomia della storia del mondo popolare non consentiva a Pitirè di vedere che il «relitto folklorico-religioso» era documento di un'unica storia, «di quella della civiltà religiosa in cui sopravvive o subisce più o meno profonde riplasmazioni, ma non mai di una storia religiosa “popolare” contrapposta, parallela e concorrente a quella delle élites sociali e culturali». Cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, intr. di G. Galasso, Milano, Il Saggiatore, 1976, pp. 25-28.

¹⁴ L. Decandia, *Anime di luoghi*, cit., pp. 146-147.

¹⁵ Il fenomeno è diffuso in altre regioni del Sud e d'Italia, ma in Calabria si arriva anche a esaltare eventi, storie, personaggi “negativi” e che coincidono con periodi bui (invasioni, violenze, fame) della storia regionale. Sono frequenti le celebrazioni di personaggi del periodo aragonese e spagnolo che hanno arrecato lutti e morte alle popolazioni. Negli ultimi anni a Cosenza viene alimentato il mito di Alarico, che distrusse la città e uccise centinaia di abitanti. Non è in discussione l'esigenza di conoscere la storia del passato, ma appare subalterna una concezione che porta a inventare un'identità ricorrendo a episodi poco edificanti del passato. Del resto in questa poltiglia identitaria spesso è impastata anche la 'ndrangheta considerata da alcuni come portatrice di valori autentici, tradizionali, oppositivi. La cucina, la musica, i canti della 'ndrangheta sono pubblicizzati, proposti e “offerti” con la motivazione che rivelerebbero modi di essere e valori popolari. Gli appartenenti all'onorata società usano, adattandoli ai loro interessi e alle pratiche di controllo del territorio, non solo valori tradizionali, ma anche codici espressivi, rituali, musiche, sonorità propri dell'universo popolare tradizionale. La 'ndrangheta che è diventata la maggiore holding criminale a livello mondiale ha i suoi cantori e i suoi celebratori anche all'estero, non solo in ambienti malavitosi, ma anche presso élites sociali e culturali ad essa contigui. Scritti, codici, regole, cassette, filmati della 'ndrangheta vengono inseriti in circuiti mediatici e commerciali anche con un atteggiamento di complicità, quando non di adesione. Non a caso, in un periodo di «controstoria» del Sud e di moda revisionistica, qualcuno ha accostato i paesi devastati dai “piemontesi” ai paesi con i bunker sotterranei, costruiti con i soldi dei sequestri e delle droghe,

Non era e non è in discussione l'invenzione, ma la costruzione senza alcun legame con il passato, senza un sofferto e autentico rapporto di vicinanza e di distanza con le tradizioni. Sono in discussione le iniziative fatte per intercettare fondi e danaro, per ottenere visibilità a buon mercato, senza un progetto.

Mentre anche da posizioni diverse, anche con limiti e contraddizioni, si tentava di

restituire dignità ai luoghi, i luoghi venivano denigrati, inquinati, cementificati dalla 'ndrangheta, dai gruppi dirigenti col silenzio o il plauso, la complicità o l'impotenza dei politici. Dietro a molte manifestazioni religiose che avevano un'origine antica e una partecipazione popolare, c'era la 'ndrangheta, con la sua voglia di mostrare e di ostentare la sua onnipresenza¹⁶. È quanto hanno rive-

dove le forze di polizia e dello Stato compiono operazioni antindrangheta. Non c'è in realtà alcuna continuità storica e culturale tra il brigantaggio sociale e politico del periodo postunitario e la 'ndrangheta che si afferma fin dall'inizio come organizzazione violenta, portatrice di interessi di gruppi malavitosi, che stabiliscono rapporti di complicità con i ceti dominanti, il mondo della politica, fino a creare un contro Stato, oppressivo e totalizzante, e a sostituirsi allo Stato, occupando direttamente istituzioni politiche, controllando il voto e scegliendo i "politici" da eleggere. Sulla mitologia della vecchia 'ndrangheta che avrebbe espresso valori popolari contrapposta a una nuova 'ndrangheta violenta e criminale cfr. V. Teti, *A proposito di vecchia 'ndrangheta e nuova mafia in Calabria*, in *Cultura politica contro la 'ndrangheta*, Cosenza, Pellegrini, 1987, pp. 33-49. Sulla presunta «cucina 'ndranghetista» (in molti locali vengono serviti panini, pizze, maccheroni alla mafiusa) e, più in generale, sulle retoriche identitarie legate all'alimentazione si rinvia a V. Teti, *Storia del peperoncino*, cit., in particolare pp. 301-306 e pp. 373-393, dove propongo la decostruzione del concetto di «calabresità» a partire dalla storia di un prodotto, il peperoncino, che fa parte della storia e delle culture alimentari delle popolazioni. Sulla figura dello 'ndranghetista ribelle, che difende l'onore, che compie sequestri per bisogno, pubblicizzata a livello locale da cassette di musica vendute nelle fiere, e riproposte, con successo, anche in CD in Italia, Germania, Inghilterra cfr. V. Teti, *La 'ndrangheta a colpi di musica*, «Diario», n. 11, 1997. Sul fenomeno della nobilitazione-esaltazione dei «valori» 'ndranghetisti attraverso cassette e CD realizzati in Germania e diffusi in Europa si veda: F. Viscone, *La globalizzazione delle cattive idee. Mafia, musica, mass media*, presentazione di V. Teti e postfazione di R. Siebert, Soveria Mannelli, Rubbettino 2005; Ead., *Il morto che balla e il dio mafioso. Canzoni di 'ndrangheta e manipolazione dei media*, in M. Ravveduto, (a cura di), *Strozateci tutti*, Reggio Emilia, Aliberti, 2010; Ead., *Toedlicher Fehler*, in «Die Zeit», 8 aprile 2009. Il rischio sottolineato dalla giornalista e scrittrice è che qualche studioso con l'intenzione di fare conoscere la 'ndrangheta finisca, magari inconsapevolmente, per farle propaganda. Le canzoni di 'ndrangheta non sono innocue canzonette da considerare con superficialità. I fatti di Duisburg (15-16 agosto 2007) hanno mostrato il carattere invasivo e violento, locale e globale, dell'onorata società e, forse, hanno rivelato ai tedeschi come ci sia poco da entusiasinarsi per i canti e le musiche malavitose. Qualsiasi ricerca tendente a conoscere le mafie non può essere separata da una posizione civile, etica, politica per estirpare, con leggi, interventi di polizia, efficaci iniziative culturali, la «malaerba» o «malapianta» (come la definiscono N. Gratteri Conversazione con A. Nicaso, *La malapianta*, Milano, Mondadori, 2010). Cfr., adesso, il lavoro, frutto anche di una lunga ricerca sul campo, di E. Castagna, *Sangue e onore in digitale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010. Il neofolkmarket 'ndranghetista, che spesso vede come protagonisti i capobastone (di recente è stato arrestato per iniziativa della DDA reggina un capondrangheta che scriveva e componeva canzoni malavitose) rientra in una più inquietante distruzione di paesaggi, culture, risorse. La mitologia dell'onorata società è il segno di una tendenza a una retorica identitaria che enfatizza anche gli aspetti più deteriori di una società che non elabora credibili ed efficaci anticorpi a un diffusa mentalità 'ndranghetista. Sulle invenzioni identitarie attraverso forme di teatralizzazione di eventi mai accaduti mi sono soffermato in numerosi saggi e articoli, ma rinvio in particolare a V. Teti, *La sagra invenzione*, «Laboratorio Calabria», supplemento a «l'Unità», 14 dicembre 1989, pp. 88-90; Id., *L'identità calabrese, tra mito e realtà*, in E. Bambara, (a cura di), *Vibo Valentia frontiera mediterranea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 51-83; Id., *Teatro, cultura popolare e letteratura d'élite*, in V. Costantino, C. Fanelli, (a cura di), *Teatro in Calabria 1870-1970. Drammaturgia Repertori Compagnie*, Monteleone, Vibo Valentia, 2003, pp. 211-280.

¹⁶ L. Decandia, *Anime di luoghi*, cit., pp. 168-169.

lato recenti inchieste di coraggiosi magistrati e, finalmente, se ne sono accorti studiosi che prima erano a disagio nel parlar male di eventi che magari richiamavano migliaia di persone in cerca di socialità. La 'ndrangheta è una catastrofe che sconvolge economie, culture e devasta coscienze, tradizioni, riti e identità¹⁷. La 'ndrangheta, vera e propria holding multinazionale, che penetra nei luoghi della Lega, è una creazione locale¹⁸.

La distruzione di paesaggi, monumenti, culture, tradizioni procedeva assieme alle retoriche sui «porti di Ulisse», slogan milionari sulla «Calabria Mediterraneo da scoprire» e sulla «Calabria terra tra due mari e di montagna»¹⁹. Trionfavano la «folklorizzazione», in senso deteriore della regione e la lamentela elevata a progetto di riscatto.

Uomini politici, amministratori, affaristi, traducevano il loro modo di intendere l'identità in affari. Fondi cospicui e vitali per l'economia delle regioni erano illegalmente intercettati per accumulare e nascondere capitali, creare fortune private e familiari, collocare persone, sistemare amici, trovare spazio politico, costruire consenso. Le regioni del Sud sono terre di opere incompiute, di edifici inaugurati e mai aperti, di depuratori finanziati e mai realizzati²⁰.

Sarebbe stato importante decostruire la retorica e la mitologia della calabresità, della napoletanità, dell'identità meridionale, a buon mercato, riflettere sull'identità e sull'appartenenza ridotte a merce di consumo e oggetto di analisi frettolose. Purtroppo «tradizione» e «identità» ormai erano diventate parole ma-

¹⁷ Un quadro inquietante emerge da recenti operazioni della DDA di Reggio Calabria. Hanno fatto il giro del mondo le riprese degli 'ndranghetisti che tenevano le loro riunioni nel santuario di Polsi, durante la festa della Madonna della Montagna. Anche la Chiesa ha dovuto prendere atto del controllo della 'ndrangheta su alcune manifestazioni religiose. Tra gli articoli più interessanti apparsi su questa vicenda si segnala quello di M. Albanese, *Cinquefrondi. Si rinnova il rapporto secolare con la città. Oggi la festa di San Michele. Protettore della Polizia di stato e dei riti di 'ndrangheta*; «Il Quotidiano della Calabria», 9 maggio 2010, p. 42. Nel 2010, l'antico e partecipato rito dell'Affruntata (che ha luogo giorno di Pasqua in numerosi paesi della Calabria meridionale) è stato sospeso e sposato alla domenica successiva, a S. Onofrio (Vibo Valentia), per decisione del Vescovo della diocesi di Mileto a causa della presenza di 'ndranghetisti. Cfr. V. Teti, «Affruntata». *La politica eviti le passarelle*, «Il Quotidiano della Calabria», 11 aprile 2010, p. 1 e p. 9. Non esistono molti studi sul fenomeno, ma si veda in particolare I. Sales, *I preti e i mafiosi. Storia dei rapporti tra mafia e Chiesa cattolica*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2010. Su Chiesa e 'ndrangheta cfr. M. Casaburi in *Borghesia mafiosa. La 'ndrangheta dalle origini ai nostri giorni*, con un intervento di E. Ledonne, Bari, Dedalo, 2010.

¹⁸ Su questi aspetti mi sono soffermato in diversi articoli e saggi: V. Teti, *Raccogliamo l'allarme sulla 'ndrangheta*, «Il Quotidiano della Calabria», 17 settembre 2003, p. 1 e p. 16; Id., *La cultura contro la violenza. Manifesto per la nuova Calabria*, ivi, 25 agosto 2007, p. 1 e pp. 6-7; Id., *La 'ndrangheta come terribile catastrofe*, ivi, 7 marzo 2008, p. 57; Id., *Se la mafia diventa un'invenzione*, ivi, 18 aprile 2010, p. 1 e p. 58; Id., *Si sente puzza di "mmuina"*, ivi, 2 settembre 2010, p. 1 e p. 6; *Che diventi uno spazio ludico e festivo*, ivi, 19 settembre 2010, p. 1 e p. 24 (apparsi in occasione della prima grande manifestazione antindrangheta promossa dal giornale calabrese e che ha visto sfilare migliaia di persone per le vie di Reggio Calabria il 25 settembre 2010).

¹⁹ Cfr. N. Gratteri, *La giustizia è una cosa seria*, Milano, Mondadori, 2011; N. Gratteri, A. Nicaso, *Fratelli di sangue*, Cosenza, Pellegrini, 2006; N. Dalla Chiesa, *La convergenza*, Milano, Melampo, 2010; E. Ciconte, *'Ndrangheta padana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010. Il fenomeno è stato portato a conoscenza dell'opinione pubblica nazionale grazie alla trasmissione di Roberto Saviano e Fabio Fazio *Vieni via con me* andata in onda di recente. Cfr. ora R. Saviano, *Vieni via con me*, Milano, Feltrinelli, 2010, in particolare il capitolo *La 'ndrangheta al Nord*, pp. 57-77.

²⁰ Tra i tanti articoli scritti per decostruire le immagini retoriche ricordo V. Teti, *Porti di Ulisse e paesi abbandonati*, «Il Quotidiano della Calabria», 28 novembre 2001, p. 1 e p. 11.

giche, formule per occultare le nefandezze del presente. Anche importanti ricerche sulle culture locali hanno finito con l'alimentare la retorica della tradizione, funzionale ai progetti di rapina dei ceti dominanti²¹.

La ricerca del buon tempo antico ha fatto perdere di vista i mutamenti e le novità, magari la nascita di un neofolklore e l'affermarsi di nuove forme di cultura popolare. Si assiste, con sgomento e disagio, al trionfo del *kitsch* deterioro e del cattivo gusto, alla rinuncia a qualsiasi progetto mentre i paesi si svuotano. La «tradizione», prima cancellata, incompresa, negata, diventava luogo per operazioni localistiche: è il trionfo sterile e

«retorico», senza «persuasione», di termini come «calabresità», «napoletanità», «sicilianità», che rinnovano soltanto antichi stereotipi e rivelano la fragilità delle nuove invenzioni identitarie²².

Il gioco perverso degli sguardi

Ci presentavamo (mi esprimo in questo modo con disagio e senza generalizzazione e retorica identitaria di un «noi» monolitico e indistinto da contrapporre a qualcuno) agli altri esattamente come gli altri ci hanno voluto e ci vorrebbero. E gli altri raccontavano

²¹ Cfr. V. Teti, *New York: mito e specchio della Calabria*, in M. Mattia e S. Piermarini, *Lo sguardo di New York*, Firenze, La Casa Usher, 1990, pp. 121-190; Id., *Il senso dei luoghi*, cit., passim; Id., *Salviamo la Calabria. Terra di bellezze e di rovine*, «Il Quotidiano della Calabria», 20 agosto 2009, p. 1 e pp. 6-7; Id., *Le rovine: abbandono, memoria e costruzione identitaria*, cit.; Sull'antico e nuovo sfasciume del territorio calabrese, sulle catastrofi ricorrenti (incendi, frane) che provocano morti e distruggono abitati (si vedano i disastri recenti di Crotona, Soverato, Cavallerizzo, Bivona, Maierato, Janni ecc.) dovute ad incuria, speculazioni, cementificazione, assenza di prevenzione, mi sono soffermato in numerosi articoli scritti in "presa diretta", di cui ricordo V. Teti, *Fuochi in Calabria metafora dell'auto-distruzione*, ivi, 9 agosto 2007, p. 1 e p. 9; Id., *Frana, metafora di crolli annunciati*, ivi, 31 gennaio 2009, p. 1 e p. 17. Tra le tante opere letterarie e saggistica, di denuncia e d'impegno civile, che hanno indagato il degrado ambientale e morale dei luoghi del Sud, cfr. M. F. Minervino, *La Calabria brucia*, pref. di F. Arminio, Roma, Ediesse, 2008 e Id., *Statale 18*, Roma, Fandango, 2010. La devastazione del paesaggio e dei centri storici, la cementificazione sconsiderata, la distruzione dei beni architettonici e archeologici sono fatti che riguardano l'intero territorio nazionale e chiamano in causa i gruppi dirigenti nazionali e locali degli ultimi cinquant'anni. Soltanto per limitarci alle più recenti e approfondite indagini si rinvia, tra gli altri, ai fondamentali contributi di S. Settis, *Paesaggio, Costituzione, Cemento*, Torino, Einaudi, 2010; G.A. Stella, S. Rizzo, *Vandali. L'assalto alle bellezze d'Italia*, Milano, Rizzoli, 2011.

²² Tradizione è termine accostato generalmente a un passato che ancora persiste, alle culture popolari, al folklore, alla civiltà contadina. Se un tempo le culture popolari, ancora vitali venivano cancellate, negate, rimosse, oggi diventano oggetto di nostalgia e di rimpianto non soltanto ad opera di "trazionalisti" ma anche di chi in passato aveva studiato l'universo popolare con atteggiamento "modernista". Se prima l'universo agro-pastorale era presentato riduttivamente come il luogo della fame, della penuria adesso è trasformato in luogo dell'abbondanza, della sobrietà, della genuinità. Se prima era considerato oppressivo per i vincoli familiari e sociali in esso dominanti, adesso viene eretto a modello, proprio a causa di rapporti e legami interpersonali, generalmente letti fuori dal loro contesto economico, produttivo, sociale. La giustamente contestata visione della società meridionale come segnata dal familismo amorale (si pensi al libro di Banfield), quasi per una sorta di nemesi storiografica, ha spinto qualcuno a fare l'elogio dello spirito pubblico e dei rapporti clientelari. Oggi che la tradizione, il folklore, i riti legati all'antica civiltà agropastorale sono profondamente mutati o scomparsi, diventano oggetto di rimpianto. Un fertile sottobosco culturale è alimentato da iniziative folkloristiche effimere, strumentali e che portano profitti e consensi a chi le promuove. Naturalmente non bisogna generalizzare e non bisogna nemmeno sottovalutare la passione, il desiderio di presenza, il senso di socialità di tanti che si adoperano per recuperare "memorie" e per "organizzare" eventi culturali dignitosi e capaci di creare aggregazione e di restituire vitalità a paesi e centri urbani che, soprattutto destestate, si presentano vuoti.

di noi quello che già sapevano, quello che volevano sapere.

Era il tempo di assumere un diverso atteggiamento rispetto al passato e al presente e invece si continuò la strada dell'autocompiacimento e dell'autoassoluzione. Un senso del noi costruito sulle immagini che arrivavano dall'esterno. Per contrastare certe immagini stereotipe spesso si finisce col negare come frutto di ostilità e di generalizzazione tutto quello che del Sud viene scritto. Quando sono ricordati i mali che ci opprimono, di cui noi stessi in privato ci lamentiamo e soffriamo, subito il politicante (e non solo) di turno dirà che in tal modo si offende la Calabria, che la 'ndrangheta non esiste, o che è presente dappertutto, o che esistono altre cose positive, di cui non si parla.

In privato, al chiuso, le persone dicono cose ancor peggiori, ben più dure, più feroci, di giornalisti importanti e che fanno opinione come Giorgio Bocca o Gian Antonio Stella, che portano alla ribalta nazionale episodi di malcostume, malapolitica e malaffare. Il risentimento e la suscettibilità dei calabresi, fondato o infondato che sia, spesso scoraggia lo sguardo più lucido esterno, quello più benevolo nei loro confronti. I grandi giornali del Nord vengono demonizzati, criticati, respinti per le loro analisi impietose, salvo poi essere attesi quando nessuno parla di noi, o denuncia il malaffare, o essere celebrati quando segnalano positività. È la dipendenza dallo sguardo esterno, la subalternità e l'incapacità di costruire autonomamente le proprie immagini.

Certo è doveroso discutere e contrastare immagini che riteniamo non corrispondano

alla realtà o la rappresentino in maniera parziale. Il problema è che poi la realtà è enfatizzata e falsata a colpi di glorie locali.

Come scriveva Olindo Malagodi all'indomani del terremoto del 1905, che avvertiva i calabresi di non prendere a male quanto da lui scritto, perché «in verità sono i calabresi stessi i primi a dirle queste verità, e più amaramente con una specie di irritata coscienza del male e di disperata passione dei rimedi!»²³. C'è la difficoltà a trasformare il giudizio negativo da lamentela sterile in domanda e proposta sul che fare. L'atteggiamento di cautela, di rifiuto dello sguardo esterno più attento e più rispettoso affiora spesso quando non riusciamo fino in fondo a raccontarci, a scrivere la nostra storia, fatta di luci e di ombre. Il territorio è un testo che scriviamo noi. Se qualcuno lo descrive male, forse è perché siamo anche noi a scriverlo con errori, con refusi, con cancellazioni.

Il fuoco delle immagini esterne genera nell'osservato l'atteggiamento da assediato, di chi diffida, di chi vede nemici dappertutto. E anche le immagini positive della regione incontrano un'accoglienza "prevenuta" da una lunga storia di incomprensioni. E dallo sguardo esterno si attendono elementi di riconoscimento o di valorizzazione. Altre volte, quando magari sarebbe necessario, della Calabria non si parla, si tace. La regione torna ad essere nei momenti più disperati la «grande dimenticata». E allora non sempre si chiede udienza con forza, non sempre ci si fa sentire con chiarezza. Mormoriamo, susurriamo, ci accontentiamo, deleghiamo gli altri a parla e a rappresentarci. Questi meccanismi accentuano chiusure, risentimenti,

²³ Evidente il riferimento a C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica* (1913), Sergio Campailla, Milano, Adelphi, 1982.

tendenze all'introspezione, identità per difesa, sentimento sterile degli assediati, degli incomprendi, che finiscono col confermare gli stereotipi che si vogliono negare. Finiscono col rendere i calabresi davvero patologicamente melanconici, insicuri, sfiduciati, dipendenti dalle immagini positive o negative, dalle scelte degli altri. E così lo sguardo esterno, spesso abile nel catturare quello che appare più "vendibile", genera dipendenza e ci fa passare da sentimenti di autodenigrazione ad atteggiamenti di autoassoluzione. Prima di rifiutare l'assistenzialismo economico, dovremmo (è un noi che mi appartiene, ma nel quale non mi riconosco) rifiutare l'assistenza delle immagini. Non dovremmo chiedere soccorso agli altri quando vogliamo essere conosciuti e riconosciuti. Dipende da noi. Da come scriviamo il territorio e da come sappiamo descriverlo e raccontarlo a noi e agli altri.

Scompare il paradiso e prosperano i diavoli

Adolfo Scotto Di Luzio ricorda come la sinistra e la politica che continuavamo a compiacersi di tutto quello che era considerato popolare e autentico, andavano producendo a Napoli la catastrofe delle immondizie²⁴.

Mentre eravamo alla ricerca di altri modi di guardare e di narrare il Sud, sciupavamo le nostre risorse, distruggevamo coste, monti e paesaggi, portavamo alle estreme conseguenze quei tratti autodistruttivi che avevano caratterizzato la società italiana e meridionale dagli anni Settanta in poi. Non

ci accorgevamo che il Sud che adoperavamo per lamentarne la miseria o per esaltarne le virtù, semplicemente stava scomparendo e per sempre. Era il momento di affermare nuovi gruppi dirigenti, di cambiare marcia politica e invece andammo incontro a una sorta di accettazione della «maledizione». Ci sono gradi diversi di responsabilità. La grande assente, in primo luogo, è stata la Politica. Ma le élites economiche e culturali, la Chiesa, il mondo produttivo, la società civile, sono stati ugualmente latitanti, quando non complici, conniventi con la malapolitica e a volte con la malavita. È stato un errore, in nome del meno peggio, dare ancora una possibilità a gruppi di potere politici di sinistra, ormai erano diventati clan clientelari e di malaffare, intercettatori di beni pubblici e delle risorse europee, per di più litigiosi e conflittuali. Il Sud sprofondava con le sue retoriche identitarie. Il Nord trovava ragioni per le sue scelte separatiste. Da quella stagione si affermano scrittori, registi, saggisti, si dice, capaci di guardare il Sud fuori dai luoghi comuni senza enfasi e senza vittimismo, ed è vero. Ma forse è ancora più vero che gli scrittori non potevano più raccontare il Sud che avevano narrato Alvaro, Silone, Strati e tanti altri autori meridionali. Quel Sud non esisteva più. Si imponeva all'attenzione di nuovi scrittori, cineasti, fotografi, studiosi, viaggiatori, camminatori attenti un Sud né antico né moderno, devastato, pieno di paesi vuoti, di case antiche abbandonate e di nuove costruzioni sventrate, incompiute. Un Sud lontano da se stesso, iriconoscibile a se stesso. Come avrebbe potuto esserlo per il Nord.

²⁴ O. Malagodi, *Calabria desolata* (1905), rist. an. a cura e con intr. di G. Masi, Messina, Istituto di Studi Storici "Gaetano Salvemini", 2001, p. 262.

Il Sud dei *non più luoghi* e dei *non ancora luoghi*, dei villaggi di palafitte costiere, delle *banlieus* e delle devastazioni, dell'arcaicità e della postmodernità. Al Nord gli emigrati e i loro figli hanno cominciato a votare Lega, compiendo uno strappo con le loro origini. Probabilmente insicuri, probabilmente contagiati, ma soprattutto disgustati dagli scempi e le devastazioni nel Meridione. A furia di predicare radicamento, per imitare il radicamento della Lega, ci siamo trovati sradicati nei nostri luoghi, forestieri e stranieri nei nostri paesi. Si avverava così la profezia della «razza maledetta». La maledizione dei razzisti assumeva forza e concretezza. Il pregiudizio e il razzismo dei leghisti trovavano, ormai, molto più che in passato, riscontri nella realtà che era stata costruita dai meridionali. In passato, i meridionalisti avevano avuto molte ragioni a invocare la storia, la geografia, la miseria seguite all'Unità d'Italia, l'emigrazione come cause dell'arretratezza del Sud. Adesso non era facile tornare così indietro: certo la lunga durata agiva ancora, i guasti prodotti da un secolo e mezzo di politiche nazionali contavano eccome, ma era inconfutabile che i meridionali, i politici e i gruppi dirigenti, avevano occupato e occupavano posizioni di rilievo nella politica, nello Stato, nella società, anche con il sostegno dei ceti popolari. Per decenni scrittori e studiosi meridionalisti avevano contrastato le odiose immagini dei meridionali sudici, sporchi, apatici, e avevano ricordato gli emigrati che tornavano dall'America, costruivano fontane pubbliche, fogne, e pretendevano nuove condizioni di vita. Oggi le immondizie di Napoli portano acqua al mulini dei

leghisti, che occultano le responsabilità dei loro imprenditori.

Per decenni si è contrastata l'immagine di un Sud criminale e violento ed ecco che le regioni del Sud si presentano governate dalle mafie, che compiono delitti efferati e provocano più morti che nelle zone di guerre.

Avevamo parlato delle bellezze del Sud ed ecco che il paradiso è stato devastato, rovinato, mentre sono cresciuti i diavoli. Il mito di una natura incontaminata ha nascosto troppo spesso speculazioni edilizie, cementificazioni, fabbriche di immondizie. Il dirompente fenomeno dell'ecomafia si sviluppa in un contesto in cui si sprecano i progetti legati al turismo. Anche la bellezza è stata invocata senza «persuasione». Con riferimento agli scempi di Napoli, Adolfo Scotto Di Luzio scrive: «Retorica del paesaggio e predazione del territorio sono compagni inattesi e inseparabili. [...] Il disastro paesaggistico dell'Italia meridionale è maturato in mezzo a discorsi sulla magnificenza delle tradizioni culturali e sullo splendore delle nostre coste»²⁵.

Abbiamo fornito numerosi pretesti al separatismo della Lega. Certo le responsabilità sono politiche, ma non è possibile nascondersi, tacere, autoassolversi, dare la colpa sempre agli altri e trovare giustificazioni nella storia lontana e recente. Una soggettività non può essere costruita con le macerie e permettendo la devastazione di beni materiali e immateriali. Forse, bisogna definitivamente rinunciare all'idea della «razza maledetta», a interiorizzarla. Forse bisogna riconoscere le nostre ombre, i nostri fantasmi e allontanarcene. Ma il distacco può

²⁵ A. Scotto Di Luzio, *Napoli dei molti tradimenti*, Bologna, il Mulino, 2008; R. Saviano, *Vieni via con me*, cit., pp. 91-109.

essere consumato anche “restando”. La fuga più dolente e sofferta, forse, è quella di chi resta per costruire restituendo nuovo senso anche alle rovine²⁶.

La sostituzione della «razza maledetta»

Negli ultimi anni gli immigrati, nella propaganda e nella politica della Lega, hanno preso, almeno in parte, il posto dei meridionali. L'elenco delle iniziative contro i migranti, degli slogan contro albanesi, rumeni, africani, marocchini, degli episodi di xenofobia e vero e proprio razzismo sarebbe davvero lungo e basta leggere le cronache quotidiane per capire quanto l'ideologia leghista sia diventata egemone in tutta la società italiana. Così, ad esempio, Borghezio su Sky “Current” 23 luglio 2010: «non abbiamo paura dei marocchini di merda. La donna non si sente libera di prendere un pullman, di tornare nella propria casa. Loro considerano le donne meno di un cammello e figuriamoci se non hanno piacere a stuprare». È il leader che incendia le baracche con i “Volontari verdi” e che viene processato per istigazione all'odio razziale. È il leader che propone di armare i “volontari” con mazze e bastoni e di allenare i «cacciatori facendo correre gli immigrati vestiti da leprotti». Il messaggio è inequivocabile, non lascia dubbi sulle inten-

zioni e l'ideologia dei Borghezio: «Noi non siamo vermi, noi siamo padani coraggiosi e non ce ne frega un cazzo di queste leggi di Roma». L'africano, il rumeno, l'albanese, gli islamici – magari responsabili di episodi di criminalità non dissimili da quelli che compiono i locali – sono demonizzati, sono il nemico, l'altro da usare o espellere²⁷. Quanto un tempo era confidato e sussurrato nelle segrete stanze (come ai tempi dell'antropologia positiva) adesso è detto pubblicamente. Sui treni, nelle strade, dovunque, si diffonde il linguaggio di Borghezio. Lentamente gli stranieri, senza i quali l'economia del Nord crollerebbe, hanno occupato il posto dei meridionali. E molti meridionali approvano, spaventati a loro volta dalla crisi, dalla paura di perdere il lavoro e ormai interni a logiche produttive e culturali che non prevedono più un ritorno. Dopo l'11 settembre, e con la difficoltà della Lega a integrare gli immigrati di cui ha bisogno, vengono abbandonate le ritualità profane e i padani si riscoprono custodi della civiltà occidentale, della cristianità, di un noi nel quale si riconoscono anche i “nordici” di origine meridionale. Lo scontro tra civiltà di cui parla Huntington è trasferito a livello locale²⁷. Molti meridionali sono diventati accaniti sostenitori della Lega e qualcuno è diventato divulgatore entusiasta della ideologia e della politica leghista²⁸. A Lampedusa ci siamo ritrovati un vicesindaco le-

²⁶ A. Scotto Di Luzio, *Napoli dei molti tradimenti*, cit., p. 28.

²⁷ Cfr. V. Teti, *Il senso dei luoghi*, cit., passim; Id., *Abbandoni, ritorni. Nuove feste nei paesi abbandonati della Calabria*, in L. Bonato, (a cura di), *Tradizione Territorio Turismo*, Torino, Omega Edizioni, 2006, pp. 147-169. Id., *Pietre di pane*, cit.

²⁸ Tra le indagini sugli esiti recenti del razzismo leghista si rinvia a: G. Civati, *Viaggio nell'ordinario razzismo padano*, pref. di N. dalla Chiesa, Milano, Melampo, 2009. Sul razzismo, il localismo, il federalismo, il secessionismo della Lega negli ultimi anni si rinvia, tra gli altri, a: M. Huyseune, *Modernità e secessione. Le scienze sociali e il discorso politico della Lega Nord*, Roma, Carocci, 2004; M. Della Luna, *Basta con questa Italia. Secessione, rivoluzione o emigrazione?*, Bologna, Arianna, 2008; D. Parenzo, D. Romano, *Romanzo padano. Da Bossi a Bossi. Storia della Lega*,

ghista che poi diventerà anche parlamentare. Quanto avviene a Lampedusa, mentre scrivo queste note, appare anche l'esito perverso delle posizioni della Lega, della politica della destra italiana, del berlusconismo.

Il neorazzismo leghista intercetta forme neo-razziste di gruppi sociali in ascesa, ma insoddisfatti e trova anche sponda (magari di segno opposto) proprio dove meno te lo aspetti. Si sviluppano forme di autonomismo meridionale che non hanno più la profondità del federalismo dei meridionalisti, ma ubbidiscono a retoriche localistiche e a interessi di tipo elettorale. Gli slogan antimeridionali si sono attenuati, anche perché molti ormai votano Lega. Anche se Tremonti e Brunetta continuano a chiamare inetti, incapaci,

oziosi i meridionali. La xenofobia accomuna tutti quelli che vengono da fuori. Africani e meridionali vengono del resto accomunati già dagli antropologi positivisti. Cesare Lombroso nel celebre *L'uomo delinquente* del 1876, scriveva: «È agli elementi africani ed orientali (meno i Greci), che l'Italia deve, fondamentalmente, la maggior frequenza di omicidi in Calabria, Sicilia e Sardegna, mentre la minima è dove predominarono stirpi nordiche (Lombardia)». Arabi e beduini d'Italia è il titolo di un libro di Lorenzo Galasso, giovane prete di un villaggio calabrese, che nel 1915 accostava polemizzando con i positivisti, gli arabi e i beduini ai calabresi³⁰. Pina Piccolo mi segnala che ancora oggi, in Romagna, gli anziani domandano: «Ma è

Milano, Sperling e Kupfer, 2008; A. Signore, A. Trocino, *Razza padrona*, Milano, Bur, 2008; G. Passalacqua, *Il vento della Padania. Storia della Lega Nord 1984-2009*, Milano, Mondadori, 2009. Il razzismo leghista non è separabile dalle altre forme di razzismo presenti nella società italiana ed europea. Si veda, tra gli altri, G. Naletto, (a cura di), *Rapporto sul razzismo in Italia*, Roma, manifestolibri, 2009. Per il razzismo nel calcio cfr. M. Valeri, *Che razza di tifo. Dieci anni di razzismo nel calcio italiano*, Roma, Donzelli, 2010. Come mostrano studiosi del razzismo, la xenofobia leghista non va ricondotta soltanto alla teoria della razza maledetta degli antropologi positivisti, ma ha altri riferimenti. Da segnalare come, parlando dell'attuale saldatura tra xenofobia istituzionale e forme di discriminazione "spontanee", agevolate dalla rimozione delle memorie di immigrazione e di colonialismo, Annamaria Rivera rivisiti le matrici classiche del razzismo padano. La studiosa rintraccia negli scritti dei principali ideologi di quel movimento, Silvano Lorenzoni e Federico Prati, l'ispirazione agli scritti di Julius Evola, alla destra neo-nazista e al movimento statunitense per la supremazia bianca. Cfr. A. Rivera, *Razzismo di lotta e di governo*, «Micromega», 1/2011, pp. 137-144. Cfr., anche, Ead., *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Bari, Dedalo, 2009. Bisogna ricordare nuovi approfondimenti sul razzismo antimeridionale di fine Ottocento portati avanti da studiosi stranieri o italiani che operano all'estero. Segnalo, in particolare, Italia Colabianchi, *Roman' Nation: racializing Italians (1903-12)*, Ph. D Dissertation, City University of New York, a.a. 2010-11. Della studiosa cfr., anche, il saggio *Race and the construction of national identity in the nationalist campaign for the invasion of Libya*, in corso di stampa negli Annali della Fondazione Ugo La Malfa (2011). Sugli stereotipi etnici e di immaginario razzista cfr. C. Gallini, *Giochi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Roma, manifestolibri, 1996. Per una puntuale rassegna degli stereotipi più resistenti si rinvia a G.A. Stella, *Lorda. Quando gli albanesi eravamo noi*, Milano, Rizzoli, 2002; Id., *Negri, froci, giudei & co. L'eterna guerra contro l'altro*, Milano, Rizzoli, 2009.

²⁹ S. Phillips Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, 1996; trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000.

³⁰ Emblematico che un ex sindaco (eletto nel 1972) di Casole Bruzio (comune della Presila cosentina) non solo parli bene della Lega, ma si dichiari «fermamente convinto che per governare bene una Regione, una Provincia, un Comune ci vorrebbero amministratori della Lega» e, sorvolando sul razzismo leghista, affermando che il Sud avrebbe bisogno di un partito come quello di Bossi e a tal fine si preoccupa di presentare testi e documenti per fare conoscere «dall'interno» le posizioni leghiste. Cfr. F. M. Provenzano, *Dall'interno della Lega. Testi e documenti per conoscere tutto della Lega Nord. Con i contributi di parlamentari italiani di tutti i gruppi*, premessa di S. Carbone, Presse libre Italia, 2010.

marucchen, marucchen?», vale a dire: «Ma è un marocchino che viene dal Marocco o un marocchino che viene dal Meridione?», e infatti marucchen venivano chiamati i meridionali che migravano qui dagli anni settanta in poi. Gli emigrati calabresi e meridionali in America erano chiamati “neri” ed erano esclusi anche dalle comunità di colore³¹.

Il fatto nuovo e grave, a distanza di quasi venti anni dall’uscita de *La razza maledetta*, è che gli atteggiamenti razzisti sono esibiti alla luce del sole, teorizzati, trasformati in strategia politica, in interventi legislativi.

Quello che più inquieta è che il germe del razzismo si è diffuso anche al Sud presso popolazioni che hanno conosciuto storie di emigrazione, mescolanze, discriminazioni razziali.

Da questo punto di vista, la Lega e i razzisti hanno ottenuto un ottimo risultato: il separatismo si compie anche con l’unificazione in negativo delle diverse realtà italiane. Ecco allora i fatti di Rosarno: i colpi di arma da fuoco, il 7 gennaio 2010, contro due immigrati africani, la ribellione dei migranti, la

reazione della popolazione, la caccia all’uomo, all’africano, che vede in prima linea appartenenti alla ’ndrangheta, l’espulsione di tutti gli immigrati. Le televisioni portano le immagini di questa terribile vicenda in tutto il mondo. Le narrazioni sono tante, le spiegazioni molteplici, le ragioni infinite, ma è la Calabria ad apparire con un’immagine per l’ennesima volta devastata. A Rosarno (dove poi sono decapitate due cosche con un esercito di 500 persone al seguito), l’anno prima si erano già verificati episodi di violenza e attentati, contro gli africani che avevano protestato pacatamente davanti al municipio e chiesto protezione.

I fatti di Rosarno, la caccia agli africani, sfruttati per la raccolta delle arance, è una ferita aperta, un episodio vergognoso che non vede estranee e incolpevoli le popolazioni locali. Certo c’è la paura di perde re il lavoro, c’è disoccupazione e povertà, c’è la ’ndrangheta che controlla tutto, ma questo non annulla le distrazioni e le responsabilità di tanti “bravi” calabresi. Ci sono pagine e analisi impietose dei fatti di Rosarno,

³¹ L. Galasso, *Arabi e beduini d’Italia. Studi Pratico-Sociologici sul proletariato calabrese*, Polistena, Stab. Tip. Cristoforo Colombo, 1915.

³² Kim Ragusa, per metà italoamericana e per metà afroamericana, racconta come suo padre, originario di un paese calabrese di famiglia siciliana, fosse considerato nero e come tale non accettato, inizialmente, dalla famiglia afroamericana della madre. Cfr. K. Ragusa, *The Skin Between Us*, By Kym Ragusa, 2006; trad. it. C. Antonucci e C. Romeo, *La pelle che ci separa*, con uno scritto (*Una capacità quasi acrobatica*) di C. Romeo, Roma, Nutrimenti, 2008. Non è casuale che la “pelle nera” venga riconosciuta con riferimento a un’origine africana, dal razzismo classico considerata segno d’inferiorità. Le tracce rimaste nei territori del Meridione delle grandi migrazioni, degli spostamenti, in epoche arcaiche, di intere popolazioni, per esempio dall’Africa, e non solo dell’area mediterranea, sono state esplorate in alcuni casi proprio da figli e figlie di emigrati meridionali scolarizzati all’estero e spesso attivi nei movimenti contro il razzismo. Questo è il caso, per esempio, degli studi sulle madonne nere di L. Chiavola Birnbaum, *Black Madonnas, Feminism, Religion and Politics in Italy*, Boston, Ma., Northeastern University Press, 1993; Id., *Dark Mother: African Origins and Godmothers*, Boston, Universe, 2002. La studiosa è figlia di emigrati siciliani negli Stati Uniti. Esiste tutto un filone di studi sui santi neri, come San Calogero, presenti nelle processioni delle comunità di immigrati meridionali negli Stati Uniti, condotti da accademici statunitensi figli di genitori immigrati dall’Italia del Sud. Mi piace segnalare anche il bel romanzo di M. Mazzuco, *Vita*, Milano, Rizzoli, 2003. Si rinvia, inoltre, a J. Guglielmo, S. Salerno, *Are Italians White? How Race is Made in America*, New York, Routledge, 2003; trad. it. *Gli italiani sono bianchi? Come l’America ha costruito la razza*, intr. di G.A. Stella, Milano, Il Saggiatore, 2006.

che presentano un volto insospettabile e inquietante della Calabria³³. È bene non nascondere, come fa, con coraggio, Annarosa Macri sul *Quotidiano della Calabria*. Da Isola Capo Rizzuto scrive che i calabresi sono fondamentalmente razzisti, «non amano i neri e neanche i maghrebini, credono che Polacche e Ucraine siano tutte puttane e che i Cinesi siano sporchi. I Rumeni, poi, tutti delinquenti...»³⁴. I calabresi hanno sofferto quando erano emigrati e quella sofferenza non genera *pietas*, rende invece più aspra la voglia di rifarsi sulle vittime più deboli. Non piace loro avere davanti il simulacro di quello che sono stati.

Una specie di «proprietà transitiva dell'odio», che attraversa tutte le regioni del Sud. Se il Meridione si è in parte «leghistizzato», scoprendo chiusure, paure, privilegi da difendere come al Nord, il Nord si è «meridionalizzato» con l'arrivo della criminalità organizzata. Gli integerrimi imprenditori e uomini politici del Nord si sono rivelati più clientelari, familisti, tangentisti dei meri-

dionali. Strana unificazione delle due Italie, diventate «uguali» sotto il segno della negatività: la criminalità, la corruzione, la paura dell'altro, forme di razzismo e di xenofobia, la devastazione del paesaggio. Ed è forse questo il miracolo compiuto dal berlusconismo: mentre sono aumentate le distanze tra Nord e Sud, le due aree del paese si ritrovano simili negli egoismi, nei particolarismi, nelle rivendicazioni localistiche. Il razzismo genera razzismo e le popolazioni che ne sono state oggetto improvvisamente si rifanno a spese di nuovi dannati, di nuovi maledetti. La memoria non è il forte del nostro Paese.

La fine del bel Paese

«È possibile oggi uscire dalla retorica interessata dell'unità-disunità d'Italia? Esistono nuove o, davvero, rinnovate forze politiche, intellettuali, morali capaci di ripensare le diversità storiche e culturali per annullare le antiche e nuove distanze economiche e

³³ Gli episodi di Rosarno hanno riempito le pagine dei giornali, sono apparsi su tutte le emittenti nazionali e mondiali e hanno, certo, contribuito a peggiorare ulteriormente l'immagine della regione, che, tuttavia, diventa anche un luogo «parafulmine» per occultare episodi di razzismo e xenofobia presenti in tutto il Paese. Sulla condizione degli immigrati impiegati nella produzione agricola cfr. E. G. Parini, *I posti delle fragole. Innovazioni e lavoro nella frugicoltura della California e della Calabria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002. Sui fatti di Rosarno si vedano gli articoli apparsi nei giorni successivi a firma di Michele Albanese, cronista attento e coraggioso, su «Il Quotidiano della Calabria». Per la situazione degli immigrati a Rosarno, prima e dopo la rivolta, cfr. A. Mangano, *Gli africani salveranno l'Italia. Tra la rivolta di Rosarno e razzismo quotidiano, la resistenza alle mafie dei lavoratori stranieri, in un'Italia che tollera ormai troppo, il valore irriducibile di chi non accetta le regole del sopruso e che può cambiare il paese*, Milano, Rizzoli, 2010. Mi sono occupato dei fatti di Rosarno nell'articolo *Abbiamo smarrito il senso della nostra storia*, «Il Quotidiano della Calabria», 11 gennaio 2010, p. 4.

³⁴ Cfr. A. Macri, *La banalità del razzismo*, «Il Quotidiano della Calabria», 4 giugno 2010, p. 47. Annarosa Macri è stata particolarmente attenta sia alle vicende dell'emigrazione calabrese sia a quella degli immigrati in Calabria. La giornalista e scrittrice ha narrato, in forma letteraria, storie vere di disagio e difficoltà degli immigrati in Calabria, nel volume *Ali voleva volare*, Catanzaro, Abramo, 2010. Il razzismo nei confronti degli immigrati, il loro sfruttamento, la violenza nei loro confronti sono presenti in varie regioni del Sud. I «nuovi schiavi» popolano le campagne meridionali e vengono impiegati nei vari lavori di campi che non vengono più effettuati dai locali. Si veda per la Puglia: F. Gatti, *Io schiavo in Puglia*, «l'Espresso», settembre 2006; A. Leogrande, *Uomini e caporali. Viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud*, Milano, Mondadori, 2008. Per la Campania A. Botte, *Mannaggia la miseria. Storie di braccianti stranieri e caporali nella piana del Sele*, Roma, Ediesse, 2009.

sociali? Interessate a favorire l'incontro tra diversi per affermare la diversità come ricchezza?». Così mi chiedevo alla fine del saggio che introduceva la prima edizione de *La razza maledetta*. Le domande sono, purtroppo, ancora attuali e attendono ancora risposte politiche, oltre che culturali.

La Lega ha rinunciato anche agli aspetti sociali e positivi della sua azione, in cambio di un federalismo in cui ripone il senso della sua presenza e della sua battaglia. Ha accettato e interiorizzato «Roma Ladrona», in attesa di un successo che comunque non risolverebbe il problema delle «due Italie» e che probabilmente non arresterebbe la voglia di secessione. La divisione dell'Italia non è più un tabù. Lentamente, a furia di proclami e di marce indietro, di insulti e di minacce, il tarlo del separatismo entra nella testa delle persone e diventa, davvero, argomento di discussione e di ipotesi non tanto remote. «Radio Padania» quotidianamente dà voce a montanti sentimenti antitaliani.

Basti leggere le dichiarazioni sulle celebrazioni del centocinquantesimo dell'unità d'Italia per capire come la Lega a furia di piccoli e grandi strappi abbia ormai debordato in una direzione di cui non si scorge l'uscita. A festeggiare l'unità d'Italia sono soprattutto le popolazioni del Sud e anche questo è il segno di una frattura consumata. In occasione dei centocinquantesimi dell'unità, storici, giornalisti, scrittori hanno prodotto una serie di lavori sul Risorgimento, l'unità d'Italia, il brigantaggio. Di quest'ultimo sono stati ricostruiti i caratteri di «guerra di popolo» in risposta a un esercito straniero che conquistava il territorio, distruggeva e incendiava i paesi, compiva stragi, violenze, stupri, impiccagioni, processi sommari. Si tratta di ricerche documentate, portate avanti su fon-

ti d'archivio inedite, su una ricognizione di studi locali, che, tuttavia, non aggiunge molto di nuovo a quello che si sapeva già. La novità di questa letteratura non consiste tanto nei dati e nella storia che racconta, quanto nell'ideologia che la sorregge e nelle proposte che ne seguono. I meridionalisti, che avevano partecipato a vario titolo al Risorgimento e all'unificazione nazionale, partivano dall'esistenza delle due Italie per proporre una reale «unificazione», vedevano nel federalismo una strada per superare povertà e miseria. Il loro sguardo era rivolto in avanti: nessun rimpianto per un passato che era stato oppressivo e soffocante. Antonio Gramsci, che in maniera originale, aveva visto nel Risorgimento l'affermarsi della borghesia del Nord a danno dei ceti popolari, non immaginava un ritorno al passato, ma vedeva in una reale unità tra contadini del Sud e operai del Nord il modo per realizzare gli ideali unitari del Risorgimento. Molta letteratura attuale, non solo fa iniziare la storia del Sud dall'unificazione, non solo ignora il brigantaggio e il ribellismo nella lunga durata, quando si presenta con volti diversi e poco etichettabili come oppositivi, ma sottovaluta quanto, malgrado tutto, accadde dopo l'unità d'Italia per fare nascere un'idea popolare del paese. Emigrazione, prima guerra mondiale, resistenza, lotte contadine, boom economico e consumi di massa, scolarizzazione, televisione, Sessantotto, lotte studentesche e operaie, partiti democratici di ispirazione nazionale che hanno di fatto generato quel sentimento «nazionale» che, pure con mille limiti, ha orientato generazioni di studiosi. Stupisce per questo che molte ricerche abbiano non tanto il tono della denuncia ma quello della lamentosa rivendicazione, non già l'idea di intervenire nel presente per superare le divi-

sioni, ma il rimpianto del passato, del buon tempo antico, del periodo borbonico. Si assiste a una sorta di sterile e inconcludente polemica, portata avanti con dati letti in maniera tendenziosa, tra “terroni” e “polentoni” (il ricorso all’autostereotipo non ha nulla di propositivo, ma tende a creare distinzioni o a rivendicare “superiorità”) per stabilire quale parte d’Italia fosse più sviluppata prima dell’unificazione, se siano stati più violenti i briganti o i piemontesi, se a pagare i costi sia stato più il Sud che il Nord. Vanno bene le rivisitazioni storiche, ma quello che stupisce è questo guardare all’indietro, a volte con rancore, senza un’idea del futuro, senza la capacità di “unire” in maniera nuova anziché creare inedite pericolose divisioni.

Appare abbastanza singolare che la denuncia del modo coloniale di compiere l’unificazione, dell’invasione del Sud e della conquista militare, dell’uccisione di decine di migliaia di “briganti” e contadini, si traduca poi sia nella totale ignoranza del Risorgimento meridionale sia nel rimpianto dei Borboni e di un tempo andato mai esistito, con toni di lamentela e di autoesaltazione, che soffiano davvero sul fuoco della disgregazione.

Questa tendenza nostalgica e risentita, che ha anche delle buone intenzioni e motivazioni, ha segnato non poca saggistica dell’ultimo quindicennio, favorendo la cancellazione di quel Risorgimento meridionale, certo tradito dal nuovo Stato, ma che aveva mosso e spinto al sacrificio centinaia e centinaia di meridionali. L’apporto ai moti del 1844 e del 1848 per l’Unità d’Italia era stato cospicuo, incisivo, anche nei più isolati paesi del Meridione dove una giovane generazione di borghesi, professionisti, artigiani, militari era stata eliminata anche fisicamente. Naturalmente il paradigma razzista

e xenofobo non va solo confutato a livello culturale, smontato nella sua infondatezza scientifica, ma combattuto nella società e con la politica. Il problema è quello di fuggire dalle trappole identitarie che rischiano di rispondere in maniera sbagliata e retorica a questioni complesse. Ogni giorno politici e politicanti, in prima linea nella rapina delle risorse locali e nazionali, immaginano la nascita di partiti del Sud, di partiti locali per contrastare lo strapotere della Lega, senza però mettere in discussione le strategie politiche del maggior alleato della Lega. Così anche il separatismo leghista trova conferma nelle analisi (sia pure di senso opposto) dei “sudisti”, avverando l’altra “profezia” dei razzisti del Nord. L’Italia si spappola, si frammenta, si divide. Tutto è perduto, allora? La situazione politica attuale, lo stato confusionale della “sinistra”, il razzismo e i localismi crescenti, non lasciano bene sperare. Eppure dal basso, nella società, tra i giovani si scorgono piccoli segnali in controtendenza. Al Nord come al Sud. Nella Calabria di Rosarno abbiamo anche l’esperienza di comuni che accolgono gli stranieri e si mobilitano contro il razzismo e contro la malavita.

In un intervento al Municipio di Berlino, l’11 novembre 2009, dove si svolgeva il decimo *summit* dei Premi Nobel per la Pace, Wim Wenders raccontava: «Ho visto un paese capace di risolvere, attraverso l’accoglienza, non tanto il problema dei rifugiati, ma il proprio problema: quello di continuare a esistere, di non morire a causa dello spopolamento e delle migrazioni. E ho visto raccontare questa storia in un film che ha come attori i veri protagonisti». E ancora: «La vera utopia non è la caduta del muro, ma quello che è stato realizzato in Calabria. Riace in testa».

Wenders era stato attratto dalla figura insolita di un sindaco, entusiasta, che ha sacrificato la propria vita per fare rinascere l'antico paese ripopolandolo di immigrati, stranieri, profughi. Lucano accoglieva i profughi palestinesi, che arrivano dai campi dell'Iraq. Alcune famiglie si sistemano a Riace, molte a Caulonia, l'altro paese che ha sposato, con il suo sindaco Ilario Ammendola, un progetto della comunità europea.

Il cantiere dell'accoglienza è aperto: come non registrare la bellezza di quanto avviene in questo luogo? La terra delle partenze è diventata terra degli arrivi. È la novità da cogliere, non solo per "dovere", ma anche per "convenienza".

Il regista tedesco ha girato un film tra Badolato e Riace, dove negli anni si è praticata

l'accoglienza, ha dato voce al sindaco Domenico Lucano impegnato a tempo pieno a progettare arrivi e accoglienze, sistemare immigrati, favorire l'integrazione³⁵. Queste e altre storie di un Sud diverso, che si oppone, resiste, in mezzo al degrado e allo squallore, vedono come protagonisti giovani, donne, immigrati, studenti, amministratori, ambientalisti, movimenti che non appaiono e non fanno notizia. Senza "demonizzare" tutta la realtà e senza enfatizzare. Sono storie minute, fragili, magari destinate al fallimento, ma sono quelle che orientano la presenza e la speranza. Sono le storie che, se ascoltate, raccolte, rappresentate, da forze sociali e intellettuali e da una diversa politica potrebbero diventare patrimonio comune, in grado di contrastare antichi e nuovi razzismi, antichi e nuovi separatismi.

³⁵ Sull'accoglienza degli immigrati nei paesi calabresi, sulle iniziative di Domenico Lucano a Riace e sul film di Wenders, cfr. V. Teti, *Paris-Texas Badolato*, «Il Quotidiano della Calabria», 6 settembre 2009, pp. 15-18; Id., *Wim Wenders ritorno in Calabria*, ivi, 17 novembre 2009, p. 51; Id., *In difesa dei luoghi*, in *Il volo di Wim Wenders. Un film sulla Calabria dell'accoglienza*, Fondazione Calabria Film Commission e Donzelli editore, ed. fuori commercio, 2010, dove è contenuto lo scritto *Un salto mortale*, raccolto da Valentina Loiero, nel quale Wenders racconta la sua decisione di girare un film sull'accoglienza a Riace. Anche in occasione dei recenti sbarchi a Lampedusa dopo gli sconvolgenti avvenimenti nel Maghereb, mentre le forze politiche nazionali (non solo La Lega) e i governatori di quasi tutte le regioni italiane si mostrano indisponibili ad ogni forma di accoglienza, sindaci come Mimmo Lucano di Riace e Giovanni Monocci di Acquafredda hanno proposto e creato piani per ospitare nelle case vuote dei loro paesi famiglie di profughi e di immigrati.

Il Sud e l’“asino di Buridano” ovvero l’irrisolto dualismo economico italiano dalla “questione meridionale” alla “coesione territoriale”

SERGIO MAROTTA

*La scomparsa della “questione meridionale”
tra federalismo, devoluzione
e coesione territoriale*

Nel corso degli anni Novanta, mentre la «questione meridionale» scompariva rapidamente dalle priorità dell’agenda politica italiana sostituita dalla «questione settentrionale», nelle istituzioni italiane si faceva strada un ampio disegno di riforma fondato sulla convinzione – diffusa tra gli studiosi prima ancora che tra i politici – che fosse ormai giunto il momento di superare la scelta regionalista dei Costituenti del 1948 poiché ancora eccessivamente centralistica. Inaugurato dalla legge sugli enti locali del 1990, il processo di riforma strutturale dell’organizzazione dello Stato è proseguito, a Costituzione invariata, con le leggi Bassanini sulla Pubblica Amministrazione e con quel-

la revisione delle norme di finanza pubblica relative ai trasferimenti statali alle Regioni indicato con la pretenziosa locuzione di «federalismo fiscale», per culminare quindi con il decreto n. 56/2000 sulla ripartizione dei fondi per il sistema sanitario nazionale¹.

Quale termine del processo, nel 2001, la riforma del Titolo V della Costituzione avrebbe dovuto conferire un nuovo e definitivo assetto ai rapporti tra centro e periferia, riorganizzandoli in senso federale. Ma si trattava, beninteso, di un federalismo ‘all’italiana’, per la semplice ragione che il processo di riforma messo in campo, invertendo di fatto il significato dei processi federativi storicamente conosciuti, tendeva a realizzare un assetto di tipo federale partendo da uno Stato organizzato, sin dalla sua fondazione, secondo una struttura unitaria di tipo centralistico².

Il geografo Lucio Gambi aveva già abbondantemente chiarito con i suoi studi che

¹ Cfr. P. Giarda, *L’esperienza italiana di federalismo fiscale. Una rivisitazione del decreto legislativo 56/2000*, Collana Pubblicazioni Arel, Il Mulino, Bologna, 2005.

² Che quello italiano fosse un centralismo a centro debole è la tesi già sostenuta da Raffaele Romanelli in un volume del 1988 (R. Romanelli, *Il comando impossibile. Stato e società nell’Italia liberale*, Il Mulino, Bologna, 1995²).

«le “regioni” costituzionali odierne ripetono in buona parte (tranne qualche alterazione marginale) il disegno dei compartimenti statistici istituiti nel 1863, dopo la prima travolgente fase dei processi unitari risorgimentali, ed esteso poi dopo il '66 ad ogni nuova aggiunta e integrazione territoriale del giovane Stato»³.

Nel corso del dibattito sul federalismo degli anni Novanta del secolo scorso, proprio Gianfranco Miglio, tornato ai suoi studi dopo essere stato il principale ideologo della Lega Nord, ha ricordato che il Titolo V era stato accolto dai Costituenti senza un'approfondita riflessione e quasi aggiunto alla fine dei lavori ripescando la distinzione in Regioni così come questa era stata formulata nell'Annuario statistico italiano del 1912. Era chiaro, insomma, come sin dal 1948 l'organizzazione regionalistica non avesse mostrato alcuna attinenza rispetto alla storia politica del Paese, configurandosi come una scelta di tipo meramente amministrativo⁴.

A conferma di ciò sta il fatto che l'effettivo innesto delle Regioni nell'organizzazione istituzionale della Repubblica risale agli anni Settanta e che sin da allora sono emerse le prime contraddizioni di un assetto che solo con i decreti delegati del 1977 è riuscito faticosamente a definire competenze e funzioni dei nuovi enti.

A distanza di trent'anni dall'istituzione effettiva delle Regioni, la riforma costituzionale del 2001, oltre a cancellare definitivamente dalla Costituzione italiana la parola Mezzogiorno, ha finito per accentuare

la confusione tra il federalismo realizzato in Italia a partire dagli anni Novanta e il regionalismo, più o meno spinto, che aveva trovato la sua attuazione nel ventennio 1970-1990. Con la conseguenza che la Corte costituzionale è stata costretta a intervenire assai incisivamente per colmare lacune, sciogliere contraddizioni e correggere i palesi errori contenuti nel testo riformato. La confusione così prodotta, peraltro, si è manifestata anche all'interno degli organi costituzionali della Repubblica, evidenziata soprattutto dal continuo mutare della denominazione stessa dei ministeri. Dopo la soppressione, all'inizio degli anni Novanta, di quello per l'intervento straordinario per il Mezzogiorno, all'inizio del 2000, nel secondo governo Amato, resisteva la distinzione tra il ministero degli Affari regionali e quello delle Riforme istituzionali. Nel secondo governo Berlusconi, varato nel giugno del 2001, accanto al ministero per gli Affari regionali veniva istituito un apposito ministero per le Riforme istituzionali e devoluzione, ricoperto dal segretario della Lega Nord Umberto Bossi. Così, con l'italianizzazione del termine inglese *devolution* e la rimozione, almeno per qualche tempo, della parola *secessione* – che pure era stata, accanto al federalismo, lo slogan sino ad allora sbandierato dalla Lega –, il nuovo assetto dei rapporti tra Stato centrale e Regioni entrava ufficialmente nelle istituzioni italiane. Si trattava, però, di un passaggio intermedio, in cui il termine *devoluzione* avrebbe dovuto meglio descrivere il processo di effettivo trasferimento di competenze e

³ L. Gambi, *Una prima sonda nella collezione einaudiana sulle storie regionali*, in «ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», vol. LVII, fasc. II, maggio-agosto 2004, pp. 236-242: 236.

⁴ Cfr. G. Miglio, *Lasino di Buridano. Gli italiani alle prese con l'ultima occasione di cambiare il loro destino*, Neri Pozza, Vicenza, 1999, p. 61 ss.

funzioni dallo Stato alle Regioni.

Su un piano più strettamente politico-sociale – e identitario, per quel che riguarda i tratti specifici della storia d'Italia – la politica di coesione senza aggettivazioni diviene, in Italia, territoriale perché è ancora essenziale tenere unito un Paese segnato da un forte dualismo economico. Nel terzo governo Berlusconi, a partire dal 2005, accanto al ministero per le Riforme istituzionali e la devoluzione faceva il suo ingresso nelle istituzioni della Repubblica il nuovo ministero per lo Sviluppo economico e la coesione territoriale. Le politiche di coesione erano state 'importate' in Italia da quelle dell'Unione europea. E tuttavia nell'assetto istituzionale italiano sembrava che devoluzione e coesione territoriale andassero naturalmente a compensarsi in una sottile – quanto politicamente spregiudicata – alchimia linguistico-burocratica che doveva descrivere in modo analitico le diverse politiche attuate dal governo. Tanto più che una malcelata contrapposizione tra gli interessi del Nord e quelli del Sud tornava a manifestarsi nell'affidamento del ministero per le Riforme e la devoluzione a esponenti della Lega Nord quali Bossi e Calderoli e di quello dello Sviluppo economico e della coesione territoriale a politici meridionali come il siciliano Micciché o il pugliese Fitto. Il termine devoluzione è scomparso definitivamente con il secondo governo Prodi nel 2006. Nel successivo governo Berlusconi, infatti, Bossi sarebbe stato ministro delle Riforme per il federalismo –, mentre la coesione territoriale – sostituita per un breve battito di ciglia, dal 18 giugno al 6 luglio 2010, da un mini-

sterio per la Sussidiarietà e il decentramento rimasto sulla carta – ha finito per individuare le competenze e le funzioni di un nuovo ministero presente sia nel governo Monti che nel governo Letta.

D'altro canto non è superfluo sottolineare la difficoltà, oltre che l'ambiguità, di una politica di coesione territoriale che, se da un lato è pienamente coerente con le politiche dell'Unione europea, dall'altro è la diretta conseguenza dell'attuazione del nuovo Titolo V della Costituzione. Il nuovo testo dell'articolo 114 pone sullo stesso piano Comuni, Province, Città metropolitane e Stato come enti costituenti la Repubblica e distinti esclusivamente sulla base delle competenze e delle funzioni esercitate. Su un piano più strettamente politico-sociale – e identitario, per quel che riguarda i tratti specifici della storia d'Italia – la politica di coesione sviluppata a livello sovrastatale su dimensione europea, in Italia, si attua in una forma di coesione territoriale che ha ancora l'obiettivo primario di rendere più omogeneo, almeno dal punto di vista economico, un Paese ancora caratterizzato da un accentuato dualismo.

Del resto, sul sito del ministero per la Coesione territoriale si leggeva che «La politica per la coesione territoriale ha lo scopo di incrementare le opportunità di sviluppo (crescita e inclusione sociale) dei cittadini, indipendentemente dal luogo in cui vivono. Tale obiettivo viene perseguito promuovendo quantità e qualità dei servizi pubblici fondamentali in modo che tengano in adeguato conto le specifiche esigenze e le caratteristiche dei diversi territori»⁵. Ebbene, anche alla luce dei dati sull'economia del Mezzogiorno con-

⁵ Il testo completo è consultabile al seguente indirizzo: <http://www.coesioneterritoriale.gov.it/carlo-triglia-ministro-per-la-coesione-territoriale/cosa-e-la-politica-per-la-coesione-territoriale/> (accesso in data 3 ottobre 2013).

tenuti nel Rapporto Svimez 2013, che confermano in modo inequivocabile l'incoltabilità del divario tra il Sud e il resto del Paese, la politica per la coesione territoriale finisce per confermare che nell'attuale fase «Il problema strutturale del Mezzogiorno viene assimilato a quelli congiunturali di ristrette aree di crisi nelle regioni più avanzate, negando di fatto l'esistenza della questione meridionale»⁶. Si aggiunga a ciò che il Mezzogiorno, come area sottoutilizzata, su scala europea risente della concorrenza diretta di altre aree periferiche dell'Unione, come è vero che l'Italia, in qualità di contribuente netto dell'Unione europea, paradossalmente finanzia aree sottoutilizzate diverse da quelle presenti sul suo territorio nazionale, ossia appunto in concorrenza con il nostro Mezzogiorno.

La questione meridionale come problema storiografico

Scomparsa, se non altro, dal linguaggio della politica come questione nazionale, la «questione meridionale» è tornata negli ultimi anni a costituire un problema storiografico. Ciò conferma la tesi di Antonino De Francesco, secondo cui la questione meridionale, genericamente intesa come una serie di considerazioni sull'arretratezza del Sud, ha conosciuto nel corso della storia d'Italia una sorta di andamento carsico. A condizionarla costantemente sono stati innanzitutto i molteplici stereotipi sulla ferinità e la rozzezza delle plebi meridionali, e ancora sul malaffare, sul clientelismo, sul malgoverno e

sulla corruzione di questa parte del Paese, che hanno di fatto impedito, sull'onda delle emozioni generate nell'opinione pubblica, di affrontare pacatamente i gravi problemi del Mezzogiorno. Le ragioni di questo approccio non obiettivo, secondo De Francesco, sono chiare: «esse rappresentano, seppure in termini grossolani, il diretto riflesso di una contrapposizione politica antica quanto l'Italia unita e dominata dal convincimento di parte settentrionale che molto presto, se non subito, il testimone della modernità fosse stato devoluto a una parte soltanto del paese, costretta in tal modo a condurre una corsa in solitario, con il peso dell'altra a intralciarne lo slancio: insomma una palla al piede, come avrebbe scritto sul finire del secolo XIX Napoleone Colajanni per denunciare l'ondata antimeridionalista che si levava dalle regioni settentrionali»⁷.

Le ricerche di De Francesco sul pregiudizio antimeridionale nella storia d'Italia tendono a dimostrare che, qualunque fosse la sua origine, esso è stato strumentalmente utilizzato nell'ambito politico e da lì si è poi amplificato attraverso i giornali e nella letteratura, diffondendosi largamente nell'opinione pubblica.

È così che il tema centrale di una recente storiografia sulla questione meridionale torna a essere quello della difficile unità italiana, difficile sul piano politico, ma per certi versi ancor più sul piano della costruzione dello Stato e della pubblica amministrazione.

Non è un caso che sia stato il già ricordato Gianfranco Miglio – principale ispiratore, con Feliciano Benvenuti, degli studi accademici

⁶ F. Sbrana, *L'ultimo Saraceno e la Svimez in una stagione difficile (1978-1991)*, in *Pasquale Saraceno e l'unità economica italiana*, a cura di A. Giovagnoli e A.A. Persico, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, p. 430.

⁷ A. De Francesco, *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*, Feltrinelli, Milano, 2012, p. 13.

sulla storia delle amministrazioni pubbliche – a esprimere più drasticamente, alla fine degli anni Novanta, e con toni perentori, la convinzione strisciante nella storiografia italiana: «Si è già visto, a suo luogo, come l'incorporazione del Mezzogiorno nello Stato italiano sia avvenuta fuori di ogni ragione storica e di ogni criterio di opportunità: fu il concorso di motivi occasionali (e l'ignoranza delle condizioni economiche e sociali delle province del Sud) che spinsero gli uomini politici del Nord (e un'esigua minoranza di quelli del Meridione) ad annettere questa parte del paese al sistema politico "unitario" fortunatamente messo insieme tra il 1848 e il 1860»⁸.

Tra gli storici contemporanei, Paolo Macry tenta di ricostruire il percorso meridionale dell'unità italiana riprendendo il tema del difficile assemblaggio tra "pezzi" diversi di territorio con differenti caratteristiche autoctone, giungendo alla conclusione che se il Sud è rimasto indietro rispetto al resto del Paese, la responsabilità è da attribuirsi agli stessi meridionali: «qualunque sia stato storicamente il ruolo dei governi centrali, molta parte del problema del dualismo va addebitata alle classi dirigenti e alle comunità del Mezzogiorno»⁹.

Macry, del resto, sembra riecheggiare quanto già Norberto Bobbio aveva sostenuto all'inizio degli anni Novanta, e cioè che la questione meridionale era in realtà una «questione dei meridionali». In ciò Bobbio, a sua volta influenzato dalle durissime polemiche sul fallimento dell'intervento straordi-

nario che avevano portato alla chiusura della Cassa per il Mezzogiorno nel 1984, nonché dalle inchieste di Tangentopoli, il cui filone meridionale aveva toccato, tra l'altro, gli sprechi di denaro pubblico seguiti al terremoto in Irpinia del 1980, non si discostava di molto dalle posizioni massimaliste di Miglio, il quale pure aveva dovuto riconoscere che nel corso della storia unitaria, «tutte le volte che iniziative economiche e finanziarie contrapponevano gli interessi del Mezzogiorno agricolo al Settentrione industriale, era sempre questo secondo ad essere privilegiato»¹⁰.

A ben riflettere, la teoria della questione meridionale come «questione dei meridionali» ha trovato un suo ulteriore elemento di forza negli studi di Marta Petruszewicz che, in un testo del 1998, aveva ripercorso il formarsi della questione meridionale giungendo alla conclusione che «quando nel 1860 gli esuli ritornarono in patria [...] vi trovano quel che ormai si aspettavano di trovare. Tanto la costruzione della rappresentazione funesta del Mezzogiorno, tanto la trasformazione del loro rapporto con la patria erano già fatto compiuto». Erano gli esuli meridionali che, ospitati in contesti sociali più avanzati negli Stati d'Italia e d'Europa che li avevano accolti, finirono per abbandonarsi ad una «sterile recriminazione – sono parole di Paolo Alatri –, non disgiunta da una punta di disdegno, nei rapporti di quelle popolazioni, giudicate di troppo inferiori e quasi organicamente viziate e quindi irrecuperabili per opera di governo e di amministrazione»¹¹.

⁸ G. Miglio, *Lasino di Buridano. Gli italiani alle prese con l'ultima occasione di cambiare il loro destino*, Neri Pozza, Vicenza, 1999, p. 69.

⁹ P. Macry, *Unità a Mezzogiorno. Come l'Italia ha messo insieme i pezzi*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 138.

¹⁰ G. Miglio, *Lasino di Buridano*, cit., p. 69.

¹¹ M. Petruszewicz, *Come il Meridione divenne una Questione. rappresentazione del Sud prima e dopo il Quarantotto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998, p. 158.

D'altronde, non vi è da stupirsi del fatto che anche alcuni degli studiosi impegnati nelle analisi più approfondite dei motivi storico-politici legati alla costruzione della difficile unità italiana finiscano poi per essere negativamente – e quasi inconsciamente – influenzati dalla circolazione di quegli stessi stereotipi di cui De Francesco ha cercato di rintracciare le fonti e ricostruire i percorsi. Ne è un esempio uno storico di vaglia come Giovanni De Luna, le cui considerazioni si appuntano sugli effetti devastanti di una presunta improvvisa migrazione dal Sud al Nord «di slogan come il “tengo famiglia” e “mi faccio i fatti miei”», che sarebbe avvenuta negli ultimi vent'anni – come se simili slogan appartenessero esclusivamente al Mezzogiorno e da qui si fossero diffusi nel resto del Paese – a causa del deficit di capitale sociale o del «familismo amorale» individuato dalle vecchie ricerche di Banfield¹².

Un tentativo di riportare il discorso sulla questione dei divari regionali è quello recente di Emanuele Felice, che al ritardo del Sud fornisce una spiegazione di tipo socio-istituzionale: i tentativi di ridurre l'arretratezza del Mezzogiorno operati dall'esterno, in modo più o meno efficace, secondo il modello della cosiddetta «modernizzazione passiva», hanno sì avuto successo in alcune fasi della storia d'Italia, determinando un movimento di convergenza dell'economia meridionale verso quella del resto del Paese, ma nel lungo periodo si sono risolti in un sostanziale nulla di fatto per l'assenza di istituzioni efficienti. «Le istituzioni politiche – scrive Felice – sono formalmente uguali, è vero, almeno fino alla cre-

azione delle regioni negli anni Settanta, tuttavia obbediscono a regole di funzionamento (non scritte) che sono diverse: nel Mezzogiorno la democrazia parlamentare si fonda su un sistema clientelare assai più pervasivo che nel Centro-Nord, e di ciò se ne hanno abbondanti prove sin dall'epoca liberale»¹³.

Se il Mezzogiorno è stato sfruttato, secondo Felice, lo è stato soprattutto da parte delle sue classi dirigenti, che hanno svolto in buona sostanza una prevalente funzione 'predatoria', impedendo al Sud di agganciare i processi di industrializzazione sviluppati invece in altre regioni d'Italia e d'Europa.

Questa tesi, del resto, era già stata sostenuta da uno degli 'inventori' ed effettivi attori dell'intervento straordinario nel Mezzogiorno, Pasquale Saraceno, che nel 1990 aveva rilevato come nel Mezzogiorno, proprio attraverso un impiego distorto delle risorse dell'intervento straordinario, si fosse creato un nuovo «blocco sociale» determinato dalla rete dei rapporti intercorrenti tra «emergenza continua di molteplici bisogni sociali, controllo politico sulla gestione di risorse pubbliche e interessi delle imprese a vario titolo dipendenti da tale gestione»¹⁴. Nonostante le ricerche e i notevoli sforzi interpretativi fin qui compiuti che hanno portato a diverse prospettive di lettura, si potrebbe concludere, in modo certamente assai sommario, che le vicende politiche, economiche e sociali del nostro Paese sono state fortemente caratterizzate, e spesso condizionate, da una notevole disomogeneità interna, maggiormente accentuata, almeno in termini territoriali, tra il Nord e il Sud della penisola.

¹² Cfr. G. De Luna, *Una politica senza religione*, Einaudi, Torino, 2013, p. 85 s.

¹³ E. Felice, *Perché il Sud è rimasto indietro*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 219.

¹⁴ P. Saraceno, *Introduzione*, in *Rapporto Svimez sull'economia del Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 19.

Vecchie e nuove ricette

È probabile che i tempi non siano ancora maturi per una riflessione complessiva sulle politiche per il Mezzogiorno poste in essere dopo la fine dell'intervento straordinario e, soprattutto, dopo l'approvazione del Titolo V della Costituzione: un ventennio politicamente dominato dalla parabola della Lega Nord che, dopo aver fortemente influenzato le scelte del governo nazionale nel corso degli anni Novanta, sembrava destinata a essere confinata nelle regioni settentrionali, ma che di recente è tornata a proporsi sulla scena nazionale con una linea politica profondamente trasformata e addirittura opposta a quella delle origini.

All'inizio degli anni Novanta, chiusa definitivamente anche l'esperienza dell'Agenzia per il Mezzogiorno nata dalla vecchia Cassa, prevaleva la sensazione che tanto la politica quanto l'economia fossero impotenti di fronte al problema del dualismo economico Nord-Sud, e che l'unica strada ancora intesa fosse quella di lasciare che il Mezzogiorno facesse da sé, di 'costringerlo' alla libertà, all'autonomia e alla responsabilità delle sue classi dirigenti, come se fosse questo l'ultimo, estremo rimedio per i mali di cui soffriva. Questa era la tesi dominante agli inizi degli anni Novanta autorevolmente sostenuta, tra gli altri, da Carlo Trigilia che aveva affermato che per la situazione italiana e per quella meridionale si dovesse pensare «a forme di decentramento responsabilizzanti e con meccanismi redistributivi. Essenziali sarebbero strumenti istituzionali capaci di legare la redistribuzione a una maggiore re-

sponsabilizzazione»¹⁵.

Ma ciò che tale diffusa convinzione celava, sotto le spoglie di un'apparente novità, non era che un brusco ritorno al passato. Raffaele Romanelli aveva intitolato un suo volume degli anni ottanta *Il comando impossibile*, rilevando come proprio l'applicazione del pensiero liberale ottocentesco e la ricetta della libera iniziativa economica al nuovo Stato unitario potessero apparire già allora, in alcune zone del paese come l'ex Regno delle Due Sicilie, qualcosa di assolutamente inattuabile nella pratica, ragion per cui la scelta centralistica – sia pure a centro debole, secondo Romanelli – era stata l'unica possibile per tenere insieme uno Stato appena diventato unitario.

Del resto, se è vero che gli anni Ottanta del Novecento hanno visto la fine dell'intervento straordinario – che si è chiuso però, nelle sue forme residuali e nei suoi mille rivoli, solo all'inizio del terzo millennio –, è pure indubbio che una grande aspettativa era stata riposta nella possibilità che i fondi europei previsti per le regioni una volta definite ad Obiettivo 1, e divenute poi quelle dell'obiettivo convergenza, andassero a sostituire quanto fatto fino ad allora dal governo nazionale.

Tanto più che ancora nel 2006 Fabrizio Barca descrive una situazione in cui «la società e l'economia italiane restano frenate da mercati non concorrenziali e da uno Stato inefficace, che le riforme di quindici lunghi anni e la politica di sviluppo non hanno ancora potuto trasformare»¹⁶.

In un recente volume Carlo Borgomeo – che è stato ed è a tutt'oggi, come presidente

¹⁵ C. Trigilia, *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 191.

¹⁶ F. Barca, *Italia frenata. Paradossi e lezioni della politica per lo sviluppo*, Donzelli, Roma, 2006, p. 11.

della Fondazione con il Sud, uno dei protagonisti delle politiche per il Mezzogiorno – parla di «equivoco Sud», scagliando i suoi strali polemici contro quel meridionalismo del dopoguerra ispirato soprattutto all'opera e al pensiero di Pasquale Saraceno. Sostiene Borgomeo: «L'idea che l'accumulazione di capitale, di per sé, inneschi un circolo virtuoso, generando nuovi investimenti, nuovo lavoro e quindi maggiori consumi e nuove produzioni, si è mostrata sbagliata»¹⁷. Piuttosto, a suo giudizio, si potevano – e dovevano – percorrere altre strade, quali quelle indicate ad esempio da Giorgio Ceriani Sebreghoni, che sosteneva la necessità per il Sud di uno «sviluppo autopropulsivo», ciò che equivale a un'attenzione massima verso la società del Mezzogiorno. Ammettendo gli errori del passato, la conclusione di Borgomeo è che l'unica risposta possibile ai problemi del Mezzogiorno «è sul versante del capitale sociale: la regola è rispettata se una comunità si riconosce in essa, se ne coglie l'utilità per il buon funzionamento delle relazioni sociali»¹⁹.

Sostanzialmente d'accordo con Borgomeo appare anche il ministro per la Coesione territoriale Carlo Trigilia che, come già ricorda, aveva attribuito alla politica la responsabilità principale dell'arretratezza del Mezzogiorno²⁰. E di recente lo stesso Trigilia ha ribadito la sua tesi, sostenendo che nel Mezzogiorno è necessario puntare sull'iniziativa

economica esistente e su tre punti di forza ancora validi quali i beni culturali e ambientali, l'agricoltura e la conoscenza concentrata soprattutto nelle Università meridionali²¹.

Il governo Renzi ha deciso di far proprio il programma di interventi già predisposto, in qualità di ministro per la Coesione territoriale del precedente governo Letta, da Fabrizio Barca, che per l'impiego dei fondi europei 2014-2020 ha disegnato una «strategia delle aree interne» con l'obiettivo di valorizzare le potenzialità di sviluppo del territorio soprattutto per quanto attiene ai servizi rivolti al mercato. La tesi di Barca è fondata sulla convinzione che per sviluppare le aree economicamente arretrate sia necessaria un'opera di destabilizzazione delle classi dirigenti locali, le quali, per mancanza di volontà politica, o per incompetenza tecnica, o semplicemente per scarsa conoscenza degli strumenti di intervento, impediscono alle potenzialità di sviluppo effettivamente presenti sul territorio di emergere e consolidarsi. L'analisi di Barca deve molto, in termini teorici, alla recente ricerca di Acemoglu e Robinson, che individua la principale ragione del fallimento delle organizzazioni politico-istituzionali proprio nella rapacità delle classi dirigenti, che trasformano le istituzioni «inclusive» in istituzioni «estrattive» utilizzando la propria posizione di potere per appropriarsi della ricchezza prodotta da altri²².

¹⁷ C. Borgomeo, *L'equivoco del Sud. Sviluppo e coesione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 99.

¹⁸ Si veda G. Ceriani Sebreghoni, *Considerazioni sulla teoria delle aree depresse*, in S. Zoppi (a cura di), *Diciotto voci per l'Italia unita*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 331 ss.

¹⁹ C. Borgomeo, *L'equivoco del Sud*, cit., p. 159.

²⁰ Si veda C. Trigilia, *Sviluppo senza autonomia*, cit.

²¹ Cfr. C. Trigilia, *Non c'è Nord senza Sud. Perché la crescita dell'Italia si decide nel Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 135 s.

²² D. Acemoglu-J.A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di potenza, prosperità e povertà*, Il Saggiatore, Milano, 2013, p. 88.

Un ritorno al meridionalismo classico e a una programmazione degli interventi ben strutturata è invece la tesi, diametralmente opposta a quella di Barca, sostenuta ad esempio da Adriano Giannola e dalla Svimez, l'Associazione per lo sviluppo dell'industria nel Mezzogiorno fondata in anni ormai lontani da Pasquale Saraceno con Rodolfo Morandi, Giuseppe Paratore, Francesco Giordani, Giuseppe Cenzato e Donato Menichella. Giannola e la Svimez hanno proposto da qualche anno un «piano di prima azione», vale a dire un piano d'intervento finalizzato all'impiego dei fondi nazionali ed europei destinati al Mezzogiorno nei settori della logistica, dell'energia – con particolare attenzione alla green economy – e della rigenerazione urbana, includendo tra l'altro nel loro pacchetto di proposte l'abolizione dell'Irap nelle regioni meridionali.

Con il governo Renzi, dopo la soppressione del ministero che si occupava specificamente del Sud, le competenze in materia sono passate direttamente in capo alla Presidenza del Consiglio, mentre recente è l'istituzione dell'Agenzia per la coesione territoriale, già predisposta dai precedenti governi Monti e Letta, ma mai di fatto partita. Come si legge sul sito del governo, l'Agenzia annovera tra le sue specifiche competenze «il monitoraggio sistematico degli interventi, l'accompagnamento e supporto delle amministrazioni centrali e regionali titolari degli interventi finanziati dai fondi strutturali e dal Fondo sviluppo e coesione. Potrà, infine, assumere poteri sostitutivi nel caso in cui si verificano gravi inadempienze o ritardi ingiustificati nella gestione degli interventi

previsti nel nuovo ciclo di programmazione 2014-2020». Sembra, dunque, che ciò segni un ritorno quanto meno a una regia unica delle politiche di intervento a livello di governo centrale, nonché alla convinzione, già sostenuta da Fabrizio Barca, che sia ancora necessario un intervento dall'esterno volto a stimolare e a supportare l'azione delle classi dirigenti locali più capaci, ovvero a sostituire quelle tecnicamente incapaci o intenzionate ad approfittare della loro posizione per esercitare un ruolo di «intermediazione impropria» consistente nello svolgimento di un'azione sostanzialmente parassitaria anche attraverso la distorsione delle procedure amministrative²³.

*Né Stato né mercato:
il Sud e l'asino di Buridano*

In un recente volume Franco Cassano sostiene che la teoria che ha costantemente trionfato nelle politiche per il Mezzogiorno a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale è stata quella dell'intervento pubblico nell'economia, dapprima nella versione riformistico-progressista, e quindi, nell'ultima fase, in quella liberista²⁴. Non vi è dubbio, come pressoché unanimemente riconosciuto, che l'intervento straordinario attuato nei primi anni della Cassa per il Mezzogiorno sia stato un elemento assolutamente positivo per l'economia del Sud, se non altro nella misura in cui ha provveduto a fornire quelle necessarie infrastrutture materiali quali acquedotti, ponti, strade, nonché a realizzare opere di bonifica. Ma la crisi economica

²³ Cfr. P. Barucci, *Mezzogiorno e intermediazione "impropria"*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2007.

²⁴ Cfr. F. Cassano, *Tre modi di vedere il Sud*, Il Mulino, Bologna, 2009.

degli anni Settanta e gli scandali dell'ultimo periodo di vita della Cassa per il Mezzogiorno hanno aperto la strada all'egemonia della versione liberista della teoria dell'intervento pubblico, fondata essenzialmente sulla convinzione che il diffondersi della corruzione, del malaffare e dello spreco di denaro pubblico costituisca non tanto un incidente di percorso, bensì «l'esito sistematico di ogni politica d'intervento centralizzata e fondata sul protagonismo dello Stato»²⁵.

Le politiche della «nuova programmazione» iniziate con Ciampi nella seconda metà degli anni Novanta si sono dimostrate insufficienti, e ad ammetterlo è lo stesso Fabrizio Barca – che pure ne è stato uno dei principali artefici –, riconoscendo che l'Italia è stata frenata nel suo sviluppo dalla contemporanea assenza dello Stato nella sua forma efficiente e del mercato sebbene sia l'uno che l'altro fossero stati profondamente riformati a partire dagli anni Novanta²⁶. Il perdurare di una pesante crisi economica a partire dal 2008 e le politiche di austerità messe in campo per combatterla hanno mutato completamente il quadro macroeconomico italiano, mentre le politiche di intervento straordinario dei singoli stati nazionali sono state sostituite dalle politiche di coesione dell'Unione europea. Ed è così che il Mezzogiorno rischia di fare la fine dell'asino di Buridano, fermo com'è a metà del guado tra una visione statalista dell'intervento pubblico *top down*, ormai di matrice esclusivamente europea, e il mancato sviluppo di un mercato

sostenuto da un sistema di moderne imprese concorrenziali. D'altro canto, è convinzione consolidata e diffusa che la pubblica amministrazione italiana, a maggior ragione nel Mezzogiorno, non sia affatto riformabile, e che quindi le sue competenze debbano essere ridotte al minimo indispensabile affinché essa cessi di costituire un elemento di freno allo sviluppo anziché un elemento di progresso. E in questa direzione si è generato un vero e proprio corto circuito tra il liberismo economico dominante e la posizione di quanti, più che a una concreta riforma, puntano al completo smantellamento della pubblica amministrazione.

Tale corto circuito è ulteriormente favorito dalla constatazione recentemente sottolineata da alcuni esponenti di punta della magistratura inquirente, secondo cui «il terreno di coltura della corruzione – così Paolo Ielo, già protagonista dell'inchiesta denominata “Mani pulite” – è la selva di leggi di norme e di regolamenti che impediscono al cittadino di adempiere correttamente al suo dovere nei confronti dello Stato». Questa selva di leggi ha il solo scopo di impedire al cittadino di comprendere cosa fare e come farlo, trasformando così gli stessi cittadini in semplici sudditi²⁷. Analogamente anche un altro magistrato, Carlo Nordio, ha affermato che «la prima vera questione è sciogliere il guazzabuglio normativo attraverso il quale il pubblico ufficiale ha una discrezionalità assoluta. Poche leggi e procedimenti semplificati. La confusione normativa rende

²⁵ F. Cassano, *Tre modi di vedere il Sud*, cit., p. 66.

²⁶ Cfr. F. Barca, *L'Italia frenata*, cit.

²⁷ È quanto affermato dal Sostituto Procuratore della Repubblica Paolo Ielo nella sede del Tribunale di Napoli il 9 marzo 2015, durante un incontro di aggiornamento diretto ai giovani magistrati sul tema della corruzione.

²⁸ *Leggi confuse producono tangenti*, intervista di Goffredo Pistelli a Carlo Nordio, Procuratore aggiunto della Repubblica di Venezia, Italia Oggi, 18 febbraio 2015, p. 5.

l'uomo ladro»²⁸.

L'indicazione proveniente dalla magistratura, dunque, è orientata nettamente in direzione della semplificazione delle norme, mentre quella proveniente dal mondo delle imprese impegnate nei mercati concorrenziali è ancora, in buona sostanza, quella lanciata da Guido Carli negli anni '50: eliminare «lacci e laccioli» per far ripartire lo sviluppo.

L'importante, però, è non identificare il nemico da battere nelle procedure di legge anziché nell'inefficienza della burocrazia. E tuttavia è proprio questo ciò che è avvenuto nelle riforme della pubblica amministrazione, soprattutto locale, nell'ultimo quarto di secolo, con il risultato che l'eliminazione dei controlli amministrativi sugli atti della P.A., l'aumento dei costi della dirigenza pubblica – grazie anche all'introduzione dello *spoils system* – e il ricorso generalizzato alle consulenze esterne da parte della P.A., invece di raggiungere il risultato di recuperare efficienza nell'azione della pubblica amministrazione, ne ha sostanzialmente minato il «buon andamento». Se alla luce dell'ultimo Rapporto Svimez il dualismo economico Nord-Sud non è più colmabile, e se anche il dualismo politico riaperto con forza dalla Lega negli ultimi trent'anni sembra ormai definitivamente superato, che cosa rimane in piedi della questione meridionale? Di sicuro vi è un problema di collocazione del

Sud nei nuovi assetti italiani ed europei. E quel che è certo è che il Sud non vuole essere trattato né come una colonia, né come un mercato di produzioni industriali non competitive a livello globale realizzate nel Nord Italia o nel resto d'Europa, né tantomeno vuole essere ridotto ai margini di una nuova periferia, lontana dal cuore pulsante dell'Unione europea. E così pure non è pensabile un Mezzogiorno in cui vengano 'costituzionalizzati' i poteri esistenti nella società, ciò che significherebbe forse veder prevalere la forza finanziaria della criminalità organizzata sulle esangui casse dello Stato e degli enti pubblici. D'altra parte eventuali nuove politiche italiane o europee per il Mezzogiorno d'Italia in un contesto globale che si sta rapidamente trasformando, devono tener conto del fatto che, come sostiene Giovanni Arrighi, «atteggiamenti equamente "razionali" e "capitalistici" producono risultati diversi, dal punto di vista dello sviluppo, a seconda se siano localizzati nel centro o nella periferia dei processi di accumulazione di capitale»³⁰. Insomma, per invertire realmente la rotta è necessario evitare l'incertezza che ha portato alla morte l'asino di Buridano, e ritrovare le ragioni di una più salda unità nazionale che possa risparmiarsi all'Italia intera il triste destino di diventare il nuovo Sud arretrato di un'Europa moderna e lanciata sui mercati globali, come è stato per il nostro Mezzogiorno sin dal tempo dell'Unità.

²⁹ Sembra andare in questa direzione l'inserimento dei dati economici relativi ad attività considerate illegali all'interno dei criteri di calcolo del PIL che ha portato alla correzione al rialzo del PIL italiano degli ultimi anni.

³⁰ G. Arrighi, *La condizione meridionale: globale, nazionale, locale*, in M. Petruszewicz, J. Schneider e P. Schneider (a cura di), *I Sud. Conoscere, capire, cambiare*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 307-320: 313.

La risposta dell'orgoglio

MARCO DEMARCO

Quando muore Massimo Troisi, nel 1994, Roberto Benigni gli dedica una poesia che molti ricorderanno. Si concludeva così.

– Con lui ho capito tutta la bellezza di Napoli, la gente il suo destino

– E non m'ha mai parlato della pizza, e non m'ha mai suonato il mandolino

Sembrava fatta. Troisi ci lasciava in eredità una nuova visione del Sud, finalmente liberata da tutte le immagini prodotte da secoli e secoli di pregiudizi e luoghi comuni. Ricordate la battuta: “Napoletano? Emigrante? No, semplice turista”. Benigni, un toscano, sfasciava il mandolino dell'oleografia con la stessa dirompente forza innovativa, più o meno, con cui Jimi Hendrix bruciava sul palco la sua chitarra elettrica. Sembrava finito, almeno a Sud, il tempo della napoletanità, della pugliesità, della sicilianità, di una identità, cioè, intrisa di compiacimento e ridotta a sterile fissità.

Purtroppo, però, le cose non sono andate così. Anzi. È successo quello che nessuno mai avrebbe potuto prevedere. Venti e più anni dopo la Lega, il Sud si è messo ad imitare quanto di peggio c'era nell'esperienza del Carroccio. Ci siamo messi a rincorrerli, cioè, sul piano dell'idiotismo, quell'atteggiamento che al tempo di Platone identificava coloro i quali dimostravano l'incapacità di uscire

dal proprio orticello, dal proprio privato, incapaci di vivere in una dimensione universale. L'idiota in politica è, non a caso, un libro recente dedicato a Bossi e alla Lega. Ha ragione Vito Teti. Non ce ne siamo accorti, ma mentre il Nord si andava meridionalizzando, con l'arrivo della criminalità organizzata, il Sud si andava leghistizzando. E così, quando la crisi economica riduce la spesa pubblica e il Sud non sa indicare altre vie di uscita se non il solito statalismo assistenziale, ecco che scoppia la febbre identitaria. E mentre i leghisti si inventano la Padania, i Celti, le spade di latta e la nazione lombarda, noi andiamo a rispolverare un passato discutibile e ne facciamo un mito. È la stagione del romanticismo neoborbonico del libro di Pino Aprile: *Terroni*. Una parola nata dal pregiudizio nordista, diventa addirittura un'autodefinizione, il termine simbolico dell'orgoglio sudista. E al Nord cominciano loro stessi a chiamarsi polentoni: così si intitola un libro di Lorenzo Del Boca. Sembra di leggere la parodia del libro di Jane Austen. Il sudismo diventa la nuova ideologia per quasi tutte le culture politiche meridionali ancora sul mercato. E non solo di quella neoborbonica (uscita dalla marginalità culturale e mediatica) o papalina (penso all'ex sottosegretario Matovano, aperto sostenitore del brigante Crocco e delle manifestazioni in suo onore nel parco della Grancia, una

provincia di Potenza), ma anche di quella di origine progressista (penso al sindaco di Bari Emiliano e al suo movimento che originariamente si sarebbe dovuto chiamare Terroni democratici, se un portata di cozze pelose, oggetto di una indagine giudiziaria, non avesse fatto naufragare il progetto; o al sindaco di Napoli de Magistris che tra i primi sostenitori, oltre alla sua lista e all'Idv, ebbe anche un partito neoborbonico, pubblicamente ringraziato proprio il giorno della vittoria elettorale, nell'istante in cui calzava la bandana arancione).

Una nuova tendenza culturale, quella della decrescita, fortemente antimoderna e anticapitalista ha poi aiutato lo slittamento di gran parte della sinistra meridionale su un terreno nostalgico e tradizionalistico che non le era mai appartenuto. Il calabrese Franco Piperno, auspicando per il Sud un ritorno dall'industria all'agricoltura, conia anche uno slogan assai rivelatore: "meno tondini più bucatini". E anche l'ex leader di autonomia finisce per preferire i briganti agli anti-borbonici. In questo periodo tutti si emozionano alle storie di Pontelandolfo e Casalduni, dove ci furono tremende rappresaglie dei piemontesi. Ma quasi nessuno conosce la storia opposta di Pietragalla, in provincia di Potenza, dove il duca e il barbiere, il prete e l'operaio si asserragliarono nel palazzo ducale e, armati, respinsero i briganti perché preferivano essere italiani.

Invece di contrastare le tesi di Pino Aprile, tutti o quasi si sono messi ad inseguirlo. E in un crescendo neoromantico tutti o quasi diventano antirisorgimentali, antiunitari, antipiemontesi e filobrigantisti. E senza saperlo diventano sempre più leghisti dei leghisti, perché anche i leghisti sono anti italiani, antipiemontesi, antirisorgimentali

e, guarda caso, sostenitori del brigantaggio. Miglio, il primo ideologo della Lega, poco prima di morire confessa di avere gli ultimi due livelli della sua immensa libreria tutti dedicati ai briganti, che a ben pensarci erano campioni di secessionismo. Ad una festa nazionale dei giovani del centrodestra, poi, l'allora ministro Maroni viene posto davanti al gioco della torre. Deve scegliere tra Vittorio Emanuele e il brigante Musolino. Ci pensa un po' su e poi decide. Chi butta giù dalla torre? Naturalmente il Savoia.

È paradossale, ma a giudicare certi revisionismi accelerati e improvvisati, va a finire esattamente come nel film "No grazie il caffè mi rende nervoso", il film in cui Troisi sbeffeggia tutti i tradizionalisti. Ricordate? Il protagonista è un napoletano tornato a Napoli per rilanciare il festival della canzone napoletana, ma vuole farlo in chiave moderna, lasciandosi alle spalle facili melodie e ugone tremolanti. A quel punto entra in scena uno spiritello tradizionalista che prima lo intimidisce e poi lo minaccia apertamente di morte. A quel punto il personaggio interpretato da Troisi, il napoletano modernista, immediatamente si accoda.

La ritirata. O meglio, l'adattamento ai voleri dello spiritello è esilarante. "Mi piace a pizza? Sì, mi piace. Mi piace il sole? Sì mi piace. E il mandolino? Anche quello, mi piace anche il mandolino. Mi piacciono il sole, la pizza e il mandolino. E anzi. Ma perché deve essere Napoli a cambiare? Cambiasse-ro piuttosto Mantova, o Aosta". Così molti intellettuali meridionali hanno fatto nei confronti di Pino Aprile. I Borbone? Viva i Borbone. Cavour e Garibaldi? Abbasso entrambi, meglio il brigante Crocco.

A questo punto tutto ha fatto brodo. Contro Cavour c'era pronto Gramsci, che

avrebbe preferito un altro Risorgimento. E contro Garibaldi c'era pronto addirittura Marx, che gli preferiva Spartaco. Peccato che poi è uscito, l'anno scorso, un libro dello storico Aldo Schiavone e si è scoperto che Spartaco era in realtà più schiavista dei romani.

Ora, con la crisi della Lega e con le storie del Trota, dei lingotti d'oro e delle lauree comprate in Albania, e perdurante la crisi di idee meridionaliste degne di questo nome, è probabile che un sudismo narcisista e per giunta auto assolutorio e giustificazionista trovi sempre più spazio.

Mesi fa mi ha colpito, quando è uscito il libro che raccoglieva i monologhi di Saviano a "Vieni via con me", il fatto che l'autore avesse deciso di aggiungere, ai testi già noti, anche un decalogo, probabilmente con l'intento di alleggerire la lettura. Ebbene qual è, per Saviano, la prima cosa per cui vale la pena vivere? Riconciliarsi con i propri cari, ritrovare gli affetti? No, questo è semmai l'ultimo dei dieci propositi. Apprezzare il conflitto epocale tra natura e cultura? Neanche, questo è il terzo. E allora cosa? Sentire della buona musica? Sicuramente, ma questo condivisibile desiderio è suddiviso tra il secondo e il sesto punto. La prima cosa per cui vale la pena vivere è, testuale, "la mozzarella di bufala aversana". Quella mozzarella che nel film *Benvenuti al Sud* compete con il più nordista dei formaggi, il Gorgonzola, e che qui, invece, non ammette concorrenza. E come se non bastasse al penultimo posto Saviano ci mette anche un: "Fare l'amore in un pomeriggio d'estate". Ma dove farlo? Ecco il punto: "Al Sud", naturalmente. Come se farlo nelle Langhe fosse meno eccitante. Nel film *Manhattan*, anche Woody Allen indica le dieci cose per cui vale la pena vivere. Ma è decisamente meno prevedibile e "terrone".

Ha inserito il suo mito e maestro, il newyorkese Groucho Marx e l'italoamericano Joe Di Maggio, i film svedesi, e non quelli turchi o coreani, e il volto di Trecy, che non sappiamo di dove fosse. È vero, nella sua lista anche Allen ha infilato qualcosa di gastronomico, i granchi, per la precisione. Ma li ha messi al decimo posto. E il ristorante di Sam Woo dove preferisce mangiarli non è di quelli sotto casa, sta dall'altra parte del Paese, in California.

Sempre in tema di sudismo compiaciuto, mi ha colpito, in questi giorni, una lettera inviata di recente da un apprezzato docente di letteratura italiana, Tobia Toscano, a proposito dei diamanti della Lega e della laurea, pagata con soldi pubblici del Trota. Questi lombardi, mi ha scritto, fanno tornare alla mente un altro milanese, che fu impresario del nostro glorioso Teatro San Carlo: Domenico Barbaja. Il quale regalava qualche palchetto per ripagare chi gli rendeva utili servizi. Un anno omaggiò contemporaneamente Francesco Ruffo, critico teatrale compiacente, il pasticciere Pintauro, che lo riforniva di zeppole e una non identificabile Mariannina. La cosa non sfuggì a Michele D'Urso, salace epigrammista, che scrisse questa quartina di greve attualità:

– Dà tre palchi Barbaja e li destina
A don Ciccio, a Pintauro e a Mariannina:
paga così con la moneta istessa
gli articoli, le zeppole e la fessa.

A proposito di luogo comunismo sudista, invece ho provato un brivido, tempo fa, quando Nichi Vendola, dovendo fronteggiare l'opposizione sul bilancio regionale di alcuni consiglieri foggiani della sua stessa maggioranza ebbe a prendersela con il

foggianesimo. Proprio così: foggianesimo. Inteso come atteggiamento corporativo e sfascista.

Ecco, tutto questo, sussulto improvviso di orgoglio sudista, che prende sia prof universitario progressista e di sinistra sia l'autotrasportatore siciliano del movimento dei forconi, mi spinge ad essere molto esplicito nel sostenere la tesi secondo cui, quando si parla di antimeridionalismo, prendersela con la Lega è, in un certo senso, troppo facile e troppo comodo. E le colpe del Sud? E le responsabilità del nostro ceto politico e delle nostre élité? In un libro appena uscito di Isasia Sales, che tra l'altro è un collaboratore del mio giornale, il libro si intitola "Napoli non è Berlino", Sales arriva a giustificare anche Antonio Bassolino, travolto come è noto dallo scandalo dell'immondizia. Sales dice che la colpa non può essere tutta sua. E arriva perfino a ammettere, interloquendo che con chi vi parla, che non c'è stato solo un antimeridionalismo leghista, ma anche "un razzismo democratico" nei confronti del Sud. Il razzismo del governo Prodi e di sindaci come Cacciari e Chiamaparino. Evita di affrontare, però, il tema più delicato, quello dell'antimeridionalismo della sinistra meridionale. E giuro che non è un gioco di parole.

Pregiudizio antimeridionale

Il pregiudizio antimeridionale ha radici antiche, naturalmente. Siamo tutti d'accordo, mi pare, ad indicarne una prima traccia in Roberto d'Altavilla, detto il Guiscardo, classe 1025, sesto figlio di Tancredi, duca di Puglia, Calabria e Sicilia. Di lui parla Fra' Salimbene da Parma, che è anche tra i primi a distinguere i meridionali per il fatto che usa-

no gli zoccoli e danno del tu, a differenza dei lombardi che dicunt vos.

Ciò nonostante, si è solito datare il pregiudizio meridionale o dal 6 settembre 1860 – da quando, cioè, Francesco II abbandona il palazzo reale lasciandolo nelle mani di Garibaldi, e Napoli, dopo centoventisei anni di dinastia borbonica, diventa di colpo un'ex capitale; o dall'apparizione, sulla scena politica di Bossi, Borghezio, Maroni e company – cioè a cavallo tra gli anno Ottanta e Novanta del Novecento.

Entrambe queste datazioni risentono di una eccessiva visione politica delle cose.

La prima tende ad assolvere le responsabilità del mezzogiorno borbonico. La seconda quelle della sinistra meridionale.

È mia convinzione, infatti, che in razzismo antimeridionale, cioè, la forma più acuta e grave di pregiudizio, prenda forma non al Nord e in un ambiente culturale di destra, bensì al Sud e in un ambiente culturale di sinistra.

Quasi mai si tende a ricordare, infatti, che i lombrosiani, e cioè Niceforo, Sergi, Ferri e molti altri, erano tutti meridionali e tutti socialisti.

Non è un caso. A quaranta anni dalla fine del regime borbonico, infatti, i socialisti del Nord cominciano a chiedere conto di come mai, liberatosi dall'oscurantismo borbonico, il Sud stentasse a prendere la via dello sviluppo. Di fronte a tante insistenze, furono proprio i socialisti lombrosiani, in pieno clima positivista, a tirare fuori la più grande giustificazione che mai mente umana avrebbe potuto inventare: quella della differenza razziale. Nasce in quegli anni, a cavallo tra Ottocento e Novecento, e nasce a Sud l'idea razzista. I socialisti meridionali si giustificano agli occhi dei compagni emiliani e padani dicendo che la colpa non è loro, delle loro

fallaci strategie e delle loro deboli alleanze, ma dei meridionali.

Bassolino

Un secolo dopo, la storia si ripete con Bassolino, quando, a giustificazione del proprio fallimento politico, dice che a Sud il peso della storia e più incidente del peso della politica. Determinismo puro! Famoso, a questo proposito è il suo primo discorso appena si insedia come sindaco la prima volta – Il discorso del semaforo (farò sì che i napoletani rispetteranno il rosso del semaforo) Dunque, si impegna a costruire non una nuova amministrazione ma un uomo nuovo, biologicamente non ancora dato; il napoletano che rispetta le regole! Il suo è, insomma, un discorso di tipo antropogenetico che dopo sedici anni di governo e dopo il rovinoso e fallimentare epilogo diventa però tipo antropologico. In sostanza: la colpa non è mia, dice Bassolino, ma della storia di Napoli, quindi dei napoletani.

La visione politica ha avuto un ruolo decisivo nella costruzione di una certa idea del Sud. La stessa sinistra, per lungo tempo all'opposizione, ha infatti contribuito non poco a rappresentare un Sud tutto crimina-

lizzato, scempiato, inquinato e senza speranza. Il caso Lauro. Fino a quegli anni per dire speculazione edilizia, si diceva rapallizzazione. Da Rapallo. Così scriveva Italo Calvino in *La speculazione edilizia*, del 1962. Ma nel 1963 esce *Le mani sulla città*, di Francesco Rosi e Raffaele La Capria, e la capitale della speculazione si trasferisce a Sud.

Poi questa visione drammatizzata si addolcisce quando arrivano i nuovi sindaci: Bianco a Catania, Orlando a Palermo, Bassolino a Napoli. A quel punto, chi, come gli studiosi della rivista *Meridiana*, avevano tentato di distinguere più Sud, non tutti uguali, nonostante la politica della Dc, smettono di restare autonomi rispetto alla politica e abbracciano il nuovo corso. Il Sud diventa improvvisamente tutto indistintamente positivo. Fino all'ultimo, storici come Piero Bevilacqua hanno difeso come hanno potuto gli anni di Bassolino. Che come è noto sono finiti sotto il più inglorioso degli assedi, quello dell'immondizia. Isaia Sales ritiene che un sindaco meridionale come Bassolino sia stato il Monsieur Malaussène della politica italiana, il capro espiatorio di una politica nazionale incapace e colpevole. Più semplicemente, io credo che abbia fatto danni a prescindere. Direbbe Totò.

Per una rivoluzione permanente, pacifica per la riappropriazione della sovranità del Sud

FRANCESCO TASSONE

L'orizzonte

Il problema del Meridione oggi, dopo 150 anni di devastazione della sua soggettività, della sua capacità di fare economia, dello stesso suo territorio inteso come sostrato fisico e come spazio urbano, è di riacquistare il sentimento di se stesso come soggetto responsabile della sua vita; e con esse di acquistare la piena comprensione dell'orizzonte nel quale oggi la sua vita si trova a riemergere e di costruire i suoi propri percorsi, i soli che possono trarlo fuori da un disastro non ancora cessato.

In questi ultimi quarant'anni è stato compiuto un lavoro poderoso, in gran parte concentrato nel fare emergere i tratti concreti dell'opera di annientamento e i tratti della politica di terra bruciata condotta dalla Conquista. Essa era ben sepolta sotto la massiccia retorica di Stato con cui, con la corruzione, il ricatto e la menzogna, la Conquista è riuscita a dare alla dominazione il volto di unità ed alla sudditanza quello di cittadinanza. Anche se la memoria dei torti subiti e l'immagine di quello che eravamo stati non erano mai completamente scomparse, di fatto era come se lo fossero. I brandelli di me-

moria che ancora, frantumati, sussistevano, erano marginalizzati, privati della possibilità di pensarsi in termini di futuro, resi in radice inoperanti davanti ad uno Stato, provinciale e meschino quanto si vuole, ma che tuttavia occupava tutto intero lo spazio del futuro con i suoi orpelli imperiali e le prime esperienze di massificazione degli uomini da esso condotte.

Non è perciò probabilmente azzardato ipotizzare che, anche per il Meridione, come per altri popoli e territori, il processo di reiscrizione della memoria avviato nel dopoguerra, trovi le proprie radici nella rivoluzione democratica che per qualche tempo ha aleggiato sul continente europeo dopo la caduta del nazismo, del fascismo e dello stalinismo e dei grandi Stati che essi avevano costruito; e correlativamente, che tale processo di ritorno ai territori prenda le mosse dal progressivo fallimento di quella rivoluzione, dalla delusione nascente dal suo progressivo assestamento in nuovi blocchi, in nuovi potentati statali e in nuove e più penetranti forme di massificazione e di cancellazione di autonomia sociale, quali quelle di cui si alimenta il cammino trionfale di uno "sviluppo" senza limiti e senza frontiere.

Non è un caso che le prime e più lucide formulazioni di questa opera di riscrittura della storia delle popolazioni meridionali si debbano ad un socialista convinto e militante quale era Nicola Zitara, reduce della dura esperienza, da lui personalmente vissuta, dei limiti di un movimento operaio collocatosi nell'alveo del processo di sviluppo in corso. L'atto di battesimo di questo nuovo modo di riscrivere la storia del Meridione ed il suo cammino va ritrovato, a mio giudizio, nel suo scritto "In attesa dell'avvento. Riflessioni di un socialista meridionale", pubblicato nel primo numero della nuova serie della rivista Quaderni Calabresi, da lui reimpostata, del marzo 1968. Facevano seguito di lì a poco altre due opere, entrambe di valore parimenti fondante, "L'unità d'Italia, nascita di una colonia" (1971) ed "Il proletariato esterno" (1977), in cui per la prima volta acquistava rilievo di categoria storica la grande massa del lavoro compiuto nel paese dipendente e sfruttato dal paese dominante attraverso il rapporto di assoggettamento coloniale. Con queste due opere Zitara poneva le basi per una nuova riscrittura della storia del Meridione che è anche principio del processo della sua liberazione.

Sul punto possono essere utili due annotazioni. La prima è che in quegli anni era in corso un acceso dibattito sul Terzo Mondo e sul nesso che intercorre tra sviluppo e sottosviluppo, sicché gli scritti di Zitara ed in genere l'azione condotta dal Movimento Meridionale (più propriamente "Movimento dei contadini e dei proletari del Mezzogiorno e delle Isole") trovarono piena e cordiale accoglienza presso la casa editrice Jaca Book, non solo perché essa già annoverava le pubblicazioni di alcuni dei più eminenti nomi di quel dibattito, ma per il convincimento profondo

che è alla base del lavoro della editrice, secondo cui i processi di massificazione e di desertificazione possono essere fermati solo dove sussiste e viene attivata una memoria di popolo.

La seconda annotazione è che percorsi consimili si trovano in altre situazioni dotate di un loro sostrato storico-culturale identitario, quali ad esempio, nella mia limitata esperienza, in Catalogna, in Corsica, in Valle d'Aosta, tra i Paesi occitani, in Veneto, in Sicilia e particolarmente in Sardegna, dalla quale, in particolare, alla configurazione del Movimento allora sorto (1971), sono venuti apporti determinanti, presenti persino nel nome del movimento allora fondato con quel richiamo prepotente alla dimensione contadina, che è uno dei punti nodali per una ricostruzione democratica del Paese meridionale, e non solo.

Le due annotazioni valgono a ricordarci che l'orizzonte in cui si colloca il processo di costruzione e di liberazione così avviato, non può restare compresso, come finora avvenuto, nelle anguste strettoie costituite dall'attuale Stato italiano, e nel dibattito sul divario Nord-Sud, anche se esso, lo Stato italiano costituisce la struttura concreta attraverso cui passa la nostra dipendenza e la nostra disgregazione come popolo; e se, come tale, esso è per noi luogo di scontro e nostra particolare trincea: ma il nostro orizzonte è oltre di esso, perché la lotta per la democrazia investe ogni angolo del pianeta, e siamo tutti legati ad una comune sorte.

Il tempo

Il processo volto a riacquistare l'esercizio della nostra responsabilità sul nostro pro-

prio territorio- vale a dire ad uscire dallo stato di dipendenza- si trova oggi nella necessità di operare una svolta, quella di passare dalla contemplazione del tempo passato all'assunzione del tempo futuro, che è poi l'unico modo per assumere pienamente il presente, dal momento che è esso che quello urge su ogni nostro nuovo giorno, su ogni nostro atto, qualificandoli. La fase volta alla riappropriazione della nostra storia – cioè delle vicende attraverso cui il Meridione, da regno pacifico e bene avviato sulla via di un avanzato processo di industrializzazione, è diventato, per il regno dei Savoia, terra di conquista e preda da saccheggiare, e per lo Stato italiano, che ne è sotto questo profilo la continuazione, territorio da saccheggiare e da asservire, si può ritenere largamente adempiuta. L'impegno di far luce su quelle vicende, sulla loro portata e sulla loro natura, e di far riemergere l'immagine di quello che siamo stati, costituiva all'inizio del cammino premessa indispensabile ed assorbente e come ta occupava per intero lo spazio del processo stesso. Esso ci ha così fornito gli strumenti e gli elementi necessari per poter vedere quello che oggi siamo, noi ed il mondo nel quale siamo collocati e con il quale interagiamo ogni momento, e per decidere quello che saremo domani, noi ed il mondo, inteso quale dimora dalla quale non possiamo e non vogliamo staccarci.

In altri termini, è proprio in virtù dell'immane lavoro portato a termine in tale fase, e che si va ogni giorno di più allargando e meglio definendo, che oggi è possibile spostare la lancetta dell'impegno sulla costruzione del futuro, un compito non meno difficile ed altrettanto ineludibile, reso tuttavia possibile dal lavoro prima compiuto. È su tale lavoro di ricostruzione che oggi è possibile mettere

in movimento nel Meridione la sua coscienza di popolo, resa ormai sufficientemente libera dalle nebbie della falsa unità, ma ancora incerta ed indefinita sulle strade da prendere. Questo può avvenire solo con l'assunzione del peso dei tempi futuri, alla stregua dei problemi che gli uomini- i popoli, la società dei popoli – si trovano, ci troviamo, ad affrontare, forse per la sopravvivenza, certo per la comune crescita in umanità. Senza questa assunzione, rischiamo di pensare alla nostra ricostruzione come ad una restaurazione, immaginando di poter riprendere la storia esattamente dove essa è stata brutalmente interrotta, consumando i nostri giorni in vuote esercitazioni, nell'illusione di risolvere con ferri di ieri i problemi di oggi. Rischiamo cioè di eludere il compito, che su noi incombe, di restituire alle popolazioni meridionali la capacità di affrontare, insieme agli altri popoli, da popolo adulto, le sfide del futuro, già presenti sul nostro tavolo come pane quotidiano.

I movimenti

Della crescita dell'insofferenza dei meridionali nei confronti di quello che, pur nelle vesti di democrazia rappresentativa, è e rimane pur sempre un devastante regime di occupazione sono segno eloquente i molti "movimenti meridionali" che via via nascono sul territorio in modo più o meno spontaneo. Taluni poi sono di lungo corso- ed anche questo è un segno eloquente- e sono dotati di un apprezzabile corredo di idee, di elaborazioni, di esperienze, di strutture operative. Di alcuni opportunamente ha lavorato a segnarne i tratti più significativi Lino Patruno in un libro non per caso fortunato

che porta il titolo trasparente di “Fuoco del Sud”.

Sui movimenti grava quindi una responsabilità assai rilevante, perché essi rappresentano la punta avanzata del processo, il quale non può non risentire delle strade che essi aprono o non aprono al processo stesso. Il fuoco che covava nella sofferenza meridionale è acceso. Ora occorre alimentarlo con buona legna, occorre che si indirizzi su giusti sentieri perché non soffochi e perché, secondo uno dei versanti della sua natura, diventi fonte benefica di energia e di calore per tutti.

I paragrafi che precedono sono scritti con riferimento proprio a queste punte avanzate che sono i movimenti. In questi giorni alcuni di essi si riuniscono a Bari per stringere o consolidare tra di essi un rapporto federativo, aprendo una via che è da ritenere necessaria. A chi mi ha chiesto se anche io aderivo alla federazione, ho risposto che mi trovo nella federazione da sempre e del resto con alcuni degli ispiratori di tali movimenti abbiamo anni di lavoro in comune, sempre con reciproca libertà e fiducia nelle particolari iniziative da ciascuno avviate, anche quando non condivise. Intendo dire che la federazione è una cosa buona, anzi necessaria, se essa si colloca nel processo e non pensa di possedere il processo collocandosi sopra di esso o “alla sua testa”; se più che come struttura rafforzata, capace in quanto tale di attrarre molti consensi da spendere sui banchi “della politica”, essa si costruisce come una struttura di lavoro volta a fare emergere e rafforzare, in nome della ricostruzione del Meridione, il rapporto dei meridionali con il loro territorio, quotidianamente aggredito, avvelenato, sfregiato; con le proprie città e paesi non meno aggrediti nel volto, nella

memoria, nella vivibilità; con le produzioni, con le scuole, con le nostre campagne, con il nostro paesaggio, concepiti anche fonti di quel bene prezioso che è il lavoro.

Attivare in sostanza, in nome della ricostruzione del Meridione, come espressione della sua soggettività socioculturale del Meridione, come sostanza della sua soggettività politica: e ciò attraverso la soggettività delle sue comunità locali, ognuna di loro soggetto del proprio territorio e, insieme, nodo di quel grande reticolo di villaggi che costituisce un popolo, tale perché restituito responsabile, libero, partecipe, non massificato. Un lavoro di tal genere, che solo i movimenti, per la consapevolezza che hanno raggiunto o possono raggiungere, sono in grado di assumere, non è un lavoro marginale, ma si colloca al centro della contesa che ormai in modo trasparente investe tutti i paesi del mondo, e tutti gli uomini, e rispetto alla quale ognuno, per l'ambito di propria esclusiva competenza, è attore o comparsa meramente succube.

Noi Meridione non siamo fuori ma dentro i processi di espropriazione e di mercificazione dei beni comuni, della terra, dell'acqua, dell'aria, del paesaggio, del volto e della memoria della città; ed in quanto dentro o lavoriamo per un'economia che salvaguardi l'essenza di tali beni e la loro libera rispettosa fruizione da parte di tutti, mobilitando a tale fine i cittadini e la comunità; o subiamo inermi e magari consenzienti il dominio degli imperi che nascono dalla appropriazione e privata utilizzazione del territorio e dei suoi beni. Non sono questi temi estranei né alla categoria dell'identità, né alla dipendenza meridionale, che non è una dimensione meramente politica, ma fatto materiale di capillare sottrazione ai cittadini ed alle loro

comunità di potere, di risorse, di cultura, di spazi vitali. Come tali non sono neppure temi lontani o astratti, ma fatti che pervadono la vita di ognuno giorno per giorno. È su di essi che si rinsalda il senso della comune appartenenza ed il legame con il territorio e con la coscienza (e la felicità) di essere popolo.

Conclusivamente, per riallacciarci al tema del convegno, ritengo che gli uomini abbiano bisogno di altre forme di unione, diverse dalle aggregazioni coatte, che gli

Stati nazionali, con i loro particolari fini, definiscono unità e che spesso- come nel caso dello Stato italiano – causa di divisioni prima inesistenti; e che sia giunto il tempo della costruzione di un grande e generale ordine democratico, di cui le comunità ed i cittadini siano i cardini ed i custodi; che sia questa la strada attraverso cui le popolazioni meridionali possono iniziare da subito a riprendersi la loro sovranità, incominciando a ricostruirla tutti insieme giorno per giorno, nell'ambito vitale del proprio territorio.

L'invenzione dell'identità sarda

MARGHERITA SATTA - MARIO ATZORI

I Negli ultimi quattro decenni, sulla nozione antropologica di identità si è sviluppato un ampio ed articolato dibattito. Tale nozione viene definita in modo abbastanza condiviso non come un dato statico, ma come un processo, come una realtà dinamica in continuo movimento, oltre che come una rappresentazione collettiva definita e stabilita tra i componenti di una cultura e tra questi ed altri che costituiscono il mondo esterno e che appartengono ad altre culture e con i quali si confrontano. Questo risultato è stato raggiunto superando i limiti di alcuni approcci che hanno segnato le tappe significative nell'ultima messa a punto delle teorie e dei metodi della ricerca antropologica.

Per esempio si è andati oltre l'estremismo relativista che, grazie all'uso del presente etnografico, considera ogni cultura valida di per sé, in quanto espressione di una differenza, da studiare come modo di vivere significativo ed oggettivo, posto quasi su un piano a-storico, in quanto dato immobile e immune dallo scorrere del tempo. Nel medesimo orizzonte di analisi è stata superata la concezione essenzialista con la quale, in nome della specificità dell'identità di una data cultura e, quindi, di un dato popolo, impone la difesa della sua purezza da corruzioni esterne. Si tratta, come risulta evidente, di un indirizzo che conduce facilmente alla difesa delle cul-

ture, in quanto incontaminabili da processi acculturativi e/o inculturativi. Nello stesso contesto di dibattiti sono state ridimensionate anche le nozioni di etnia, di sopravvivenza, nel senso di conservazione di tratti culturali, e di meticciato, inteso come ibridazione e reciproca mescolanza tra le culture. Inoltre, è stata messa in discussione la concezione fissista, secondo la quale le culture vengono concepite come realtà oggettive, statiche, pure, chiuse agli influssi esterni, immuni dai cambiamenti e dalle contaminazioni.

Una svolta particolare è stata ottenuta con l'istanza di tipo continuista elaborata, alla fine degli anni '90 del secolo appena trascorso, da Jean-Loup Amselle quando propone il concetto di "logica meticcias", inteso non come attenzione alla classificazione dei tipi etnici, quanto messa a fuoco sull'indistinzione originaria, nella quale gli uomini, nella remota antichità, sarebbero stati organizzati secondo insiemi di individui con caratterizzazioni sfumate e con identità flessibili; le differenze dei diversi gruppi, invece, sarebbero esiti di processi storici abbastanza recenti provocati da cause e meccanismi interni ed esterni agli stessi insiemi umani.

Jemes Clifford dal canto suo avanza una concezione dinamista delle culture le quali, nel costante divenire a cui è soggetta la realtà, sarebbero continuamente soggette al cambiamento nel quale la purezza delle

identità etniche risulterebbe impossibile, in quanto realtà costantemente esposte ad ibridazioni socio-culturali. Pertanto, appaiono abbastanza appropriate le immagini del polipo e del rizoma rispettivamente proposte da Clifford Geertz e da Eduard Glissant; in entrambi i casi da un corpo centrale identitario si dipartirebbero inevitabilmente dei collegamenti con l'ambiente e le altre identità; nel primo tramite i tentacoli, nel secondo con le foglie, le gemme e le radici.

In questa rapida rassegna, inoltre, si deve tenere in conto l'attenzione che Claude Lévi-Strauss ha dedicato alla nozione di identità sottolineandone il carattere simbolico, quindi non tangibile, tanto da definirla come "focolare virtuale", ovvero un concetto che serve «*per spiegare un certo numero di cose, ma senza che questo focolare abbia mai un'esistenza reale*». Pertanto, la rappresentazione identitaria che ogni cultura ha di sé risulta influenzata, come sostiene Antonino Buttitta, da diversi fattori e strutturata, in un quadro semiologico, secondo i seguenti livelli: *come siamo, come gli altri ci rappresentano, come vorremmo essere*. Si deve concludere che l'identità è incoerente e nello stesso tempo contestuale, cioè si correla ad un dato momento storico-culturale; ne consegue che la rappresentazione di una data identità è costruita con caratteri ed elementi socio-culturali considerati positivi e funzionali agli scopi culturali ed identificativi del gruppo sociale che li sceglie e li adotta. Secondo Zigmund Bauman, l'invenzione e costruzione renderebbe l'identità debole e quindi bisognosa di essere protetta tramite rappresentazioni, simboli e apposite metafore. Essa è contrastiva poiché si fonda sul concetto di alterità e di distinzione dagli altri, sulla base di confini oggettivi e sim-

bolici (noi *versus* loro); inoltre, determina consapevolezza di appartenere a un gruppo caratterizzato dalla diversità degli altri. Questi caratteri contribuiscono all'elaborazione dell'identità di un gruppo o di una popolazione secondo una rappresentazione soggettiva, contestualizzata in uno specifico momento storico e sulla quale si fonda l'etnicità come coscienza collettiva di quel medesimo gruppo o popolazione. In tale quadro di elaborazioni si delineano secondo Carlo Tullio Altan i fondamentali marcatori simbolici dell'identità collettiva: l'*epos*, come trasfigurazione simbolica della memoria storica; l'*ethos*, come sacralizzazione di norme e istituzioni poste a fondamento sociale; il *logos*, la lingua comunitaria, in quanto strumento di comunicazione; il *genos*, il lignaggio e i relativi rapporti di parentela, simbolicamente trasfigurati; il *topos*, che esprime l'immagine simbolica del territorio di appartenenza e quindi il luogo come "madre patria". Tra questi caratteri quello simbolicamente più importante è l'*epos* in quanto contribuisce alla mitizzazione del passato del gruppo o della popolazione grazie alla funzione della memoria intesa come sede dei processi di selezione, rimozione, interpretazione e elaborazione dei lasciti del passato.

2. Sintetizzate le questioni essenziali che, nel dibattito antropologico, sono state portate avanti negli ultimi tempi, si può tentare di formulare uno schema del processo di elaborazione, formulazione ed istituzione collettiva dell'identità sarda, assunta ovviamente come paradigma esemplificativo nella costruzione e/o decostruzione dell'unità e identità italiana.

In Sardegna, la più evidente diversità identitaria si è basata su due fondamentali

sistemi di produzione, l'agricoltura e la pastorizia, che da sempre ne hanno caratterizzato la dimensione economico-sociale. Ciò ha contribuito a distinguere geograficamente l'isola in due parti: il Capo di Sopra, prevalentemente dedito all'allevamento, e il Capo di Sotto, soprattutto agricolo.

I sardi sono stati considerati diversi fin dall'antichità; ad essi sono stati attribuiti caratteri negativi. Per esempio, Cicerone, Marziale, Silio Italico ne davano giudizi poco lusinghieri; si trattava, in tutti i casi, di una diversità elaborata nel contesto del sistema giuridico ed economico romano della quale i sardi avevano coscienza soltanto come sudditi. Una prima autoconsiderazione della specificità identitaria venne elaborata soltanto nell'alto Medioevo, in periodo giudiciale, quando per circa quattro secoli la Sardegna si rese statuarmente in modo autonomo, lontana dagli influssi delle invasioni barbariche e dal diffondersi degli Arabi nel nord Africa, in parte della Penisola Iberica e del Mediterraneo. In quel periodo, i sardi si confrontarono soltanto con il clero indigeno di osservanza cristiana greco-bizantina, grazie al quale si diffuse, nelle aree interne, la nuova fede religiosa caratterizzandosi per una propria specificità della quale persistono ancora alcuni elementi sebbene rifunzionalizzati. Esito importante della specificità identitaria dei sardi, non solo dal punto di vista giuridico, ma soprattutto sul piano della validità e importanza del sardo come lingua, quantunque sia stata emanazione ed espressione del potere istituzionale, è certamente la *Carta de logu*. Il documento venne promulgato da Eleonora d'Arborea nel 1392 come codice che regolamentava i diritti e i doveri delle popolazioni sarde; è rimasto in vigore in tutta la Sardegna fino al 1827. Tale

specificità si confermò anche quando l'isola, nel 1297, fu infeudata da Bonifacio VIII alla Corona d'Aragona e cominciò il rapporto e il confronto con la cultura iberica.

La significativa definizione *pocos, locos y mal unidos* riferita ai sardi da parte dell'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo (1500) chiarisce la dimensione dell'ampia diversità e alterità socio-culturale che essi dimostravano nel contesto isolano, esasperando le distinzioni interne, le separazioni tra le differenti zone, nelle quali emergevano discontinuità e campanilismi. Tuttavia, sempre in epoca spagnola, la prima descrizione della Sardegna come archetipo e, quindi, come un *topos*, sul quale si baseranno i successivi studi sui sardi, è presente nell'opera di Sigismondo Arquer *Sardiniae brevis historia et descriptio*, pubblicata a Basilea nel 1558. In tale atmosfera sociale e culturale, in cui la cultura dei sardi si confronta con quella egemone degli spagnoli, gli intellettuali isolani fanno emergere il problema della lingua sarda; per esempio Giovanni Francesco Fara in *De Chorographia Sardiniae*, apparsa a Cagliari nel 1580, insieme alle questioni geografiche dell'isola, affronta il problema della parlata logudorese come la lingua sarda migliore, vicina al latino, nobilitata da ispanismi e italianismi. Con tale lingua si potevano redigere catechismi, scrivere omelie e canti religiosi per attuare, nell'ambito dell'attività pastorale, i canoni di formazione religiosa previsti dal Concilio di Trento. Sempre nel quadro dell'identità che utilizza la lingua sarda, come elemento peculiare, si colloca l'opera di Girolamo Araolla *Sa vida, su martiriu et sa morte d'essos gloriosos martires Gavinu, Brothu et Gianuariu* apparsa nel 1582 e il poema *Rimas diversas spirituales* del 1597; egli fu uno dei primi in-

tellettuali, con una vasta preparazione classica, a scrivere in sardo, utilizzando la varietà logudorese che considerava più vicina al latino e per questo meglio accostabile all'italiano e allo spagnolo, che allora erano le lingue egemoni impiegate dalle classi colte.

Nel XVII secolo la cultura iberica prevarica quella sarda tanto che la letteratura locale era diventata in gran parte una rielaborazione ed imitazione di quella spagnola grazie alla diffusione della lingua in molti strati sociali. Nel Seicento, inoltre, le condizioni economico-sociali dell'isola erano di estrema miseria aggravate dal diffondersi nell'arco del secolo di diverse pestilenze. All'inizio del secolo successivo, nel 1718, con il trattato di Londra, diventato operativo soltanto nel 1720, la Sardegna venne affidata ai Savoia i quali si impegnarono a rispettare le normative e lo *status* feudale istituiti dagli Spagnoli. Questo fatto ha ritardato il processo di sviluppo della Sardegna rispetto alle condizioni economico-culturali del Piemonte e ha comportato soprattutto la devalorizzazione della realtà culturale sarda. Infatti, funzionari dell'amministrazione piemontese appositamente inviati nell'isola, viaggiatori ed intellettuali descrivevano la realtà sociale e culturale sarda come selvaggia ed arretrata. In questo modo, è emersa la diversità sarda rispetto ad altre realtà continentali, sebbene fosse ancora difficile elaborare, sul piano teorico, tale autorappresentazione allo scopo di definirla come specificità identitaria.

L'uso del sardo nella produzione letteraria come espressione di identità culturale si ha soltanto nella prima metà del XVIII secolo. Nel 1736, Giovanni Delogu Ibba, un sacerdote poeta e letterato pubblica un'opera intitolata *Index libri vitae cui titulus est Jesus Nazarenus rex Iudeorum*: una sacra

rappresentazione nella quale i personaggi recitano le rispettive parti in versi scritti in sardo. Di fatto, nel '700, una concreta presa di coscienza della lingua sarda come importante elemento identitario si ha con gli studi linguistici di Matteo Madau, il quale affronta il problema dell'origine del sardo e della storia primitiva dell'isola. Nel 1782 pubblica il *Saggio d'un'opera intitolata il ripulimento della lingua sarda lavorato sopra la sua analogia colle due matrici lingue, la greca e la latina* e nel 1787 *Armonie dei Sardi*; in entrambe le opere egli tratta il problema delle origini della cultura sarda con argomentazioni scientifiche ancora valide, ponendo così le basi per una più attendibile costruzione dell'identità sarda. In sostanza, con Matteo Madau si inizia l'elaborazione intellettuale della sardità, in quanto specificità socio-culturale dei sardi. In seguito, tale elaborazione è stata articolata e raffinata con l'apporto di altri intellettuali e con il relativo accoglimento collettivo, a livello di *langue*, da parte degli stessi sardi. Nel '700, in Sardegna, inoltre, insieme agli obiettivi delle scelte fisiocratiche, che vedevano nell'economia agricola lo sviluppo sociale dell'isola, si diffondono alcune concezioni illuministiche; si inquadrano nel contesto fisiocratico l'opera di Francesco Gemelli *Rifiorimento della Sardegna proposto nel miglioramento della sua agricoltura*, pubblicato nel 1776, nella quale si sostiene che lo sviluppo agricolo dell'isola si poteva realizzare con la privatizzazione delle terre demaniali. In questo filone sono da inquadrare anche le opere didascaliche di Giuseppe Cossu sulla coltivazione del gelso, la relativa produzione della seta e la coltivazione del cotone e del papiro. Lo stesso Cossu, oltre ad aver contribuito alla riforma dei Monti Frumentari, pubblica nel 1797 l'o-

pera *Descrizione geografica della Sardegna* e rispettivamente nel 1805 e 1806 due lavori didascalici in sardo campidanese, *Istruzioni po sa cultura e po s'usu de is patatas in Sardigna* e *Istruzioni po coltivaì su cotoni*. Con questi autori l'individuazione e la presa di coscienza identitaria sarda comincia a diffondersi non soltanto tra gli esterni all'isola, ma anche fra gli intellettuali isolani. Si colloca, invece, nel contesto definibile di tipo illuministico, all'interno dei moti rivoluzionari antifeudali promossi nel 1796 da Giovanni Maria Angioy, il poemetto *Su patriota sardu a sos feudatarios* di Francesco Ignazio Mannu che era giudice della Reale Udienza ma che con la sua canzone (*Procurad'è moderare, // barones sa tinnania, // Chi si no, pro vida mia, // Torrades a pe' in terra! // Declarada è già sa gherra // Contra de sa prepotenzia, // E cominza' sa passenzia! // in su poplulu a mancare*) ha per la prima volta dato la dimensione di popolo ai sardi.

3. Nell'Ottocento, in seguito all'attenzione che gli interessi romantici provocano per la cultura e le tradizioni popolari e per le arcaicità considerate come sopravvivenze, la Sardegna diventa un terreno privilegiato da studiare per viaggiatori amanti dell'esotico a portata di mano, per linguisti e dialettologi, per archeologi, che individuano, nei nuraghi della preistoria dell'isola i resti di una lontana arcaicità occidentale da confrontare con quella egizia ed orientale. Particolare attenzione viene data all'abbigliamento, alla poesia, alle leggende e ai racconti popolari. Tuttavia, una vera presa di coscienza della specificità identitaria della Sardegna si ha con la pubblicazione dei volumi *Storia di Sardegna*, apparsa a Torino presso Alliana e Paravia tra il 1825 e 1827, e con *Storia mo-*

derna della Sardegna dall'anno 1773 al 1799, edita in due volumi nel 1842, L'autore di entrambe le opere è lo storico Giuseppe Mannu che può essere considerato il fondatore della storiografia sarda. Il Mannu ha influenzato con i suoi lavori, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del secolo successivo numerosi intellettuali che, nell'atmosfera culturale tardo romantica prima e positivista poi, si sono impegnati a trovare ulteriori conferme di quella specificità identitaria. In tale filone storiografico si collocano anche le voci sui comuni sardi redatte da Vittorio Angius per il *Dizionario storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il Re di Sardegna*, curato da Goffredo Casalis e pubblicato da Maspero e Marzorati in 28 volumi dal 1834 al 1856. Ulteriori contributi all'elaborazione e costruzione dell'identità della Sardegna sono giunti dall'archeologia a cominciare dagli inventari e rilievi dei nuraghi realizzati da Alberto La Marmora per gli Atlanti illustrati che corredano il volume *Voyage en Sardaigne*, apparso a Parigi nel 1826; in tali Atlanti sono rappresentati, fra l'altro, i disegni di bronzetti nuragici falsificati da abili artigiani; la pratica delle falsificazioni in quel periodo era molto seguita, basta pensare al caso delle carte false d'Arborea abilmente contraffatte da esperti archivisti con l'intento di mettere in risalto l'autonomia e le specificità statuali-amministrative dei giudicati sardi e, in particolare, con lo scopo di stabilire, soprattutto in quello arborense, gli ascendenti della monarchia sabauda. Se da un lato le classi dirigenti sarde, nel 1847 avevano rinunciato all'autonomia dell'indipendenza del *Regnum Sardiniae* per la fusione perfetta con il Piemonte, d'altra parte, qualche decennio dopo, nella seconda metà dell'Ottocento, diversi intellettuali cominciarono

a recuperare la specifica diversità storica e culturale della Sardegna. In tale contesto, infatti, avvenne la rielaborazione e la ridefinizione dell'identità sarda; un primo grosso contributo su più fronti di ricerca venne dato da Giovanni Spano che può essere considerato il promotore degli studi sulla Sardegna. Questo studioso si occupò non solo di archeologia, ma anche di tradizioni popolari e di linguistica nel cui settore nel 1840 pubblicò in due volumi *Ortografia sarda nazionale, ossia grammatica della lingua logudorese paragonata all'italiana*, nel 1851-52 *Vocabolario sardo-italiano e italiano-sardo* e nel 1852 *Proverbi sardi trasportati in lingua italiana e confrontati con quelli degli antichi popoli*; queste opere di prevalente carattere linguistico, così come quelle sulle raccolte di canti religiosi e profani e i numerosi lavori sull'archeologia preistorica, fenicio punica e del periodo classico dell'isola evidenziano gli interessi antiquari dello Spano al fine di fondare l'identità dei sardi in una lontana preistoria e per dimostrare come tale identità si sia conservata tanto da poter essere confrontata con quella nazionale.

Una prima ampia contestazione sociale per aver rinunciato all'indipendenza statuale e ai privilegi di autonomia del *Regnum Sardiniae*, al fine di aderire al progetto della grande identità nazionale tramite la perfetta fusione con il Piemonte, si ebbe nel 1868 con i moti popolari *de su connottu* (del conosciuto) scoppiati a Nuoro e diffusi in tutta l'isola; le cause erano abbastanza simili a quelle che provocarono nello stesso periodo il fenomeno del brigantaggio meridionale; in Sardegna, si verificò un forte aumento delle tasse, ma fu soprattutto l'abolizione dei diritti adempribili con la privatizzazione dei pascoli demaniali a mettere in crisi il com-

parto dell'allevamento delle zone interne, nelle quali si diffuse, come conseguenza, il fenomeno del banditismo.

Subito dopo i moti, nel 1869, in qualità di deputato Paolo Mantegazza visitò la Sardegna con la commissione parlamentare d'inchiesta presieduta da Agostino Depretis che aveva lo scopo di inquadrare il fenomeno economico-sociale del banditismo. Nello stesso anno, dopo il viaggio, per ricambiare la cortesia e l'ospitalità, Mantegazza pubblica *Profili e paesaggi della Sardegna* con l'intento di divulgare i caratteri dei paesaggi e dei sardi dai quali era rimasto molto impressionato. Paolo Mantegazza era medico ed aveva assunto a soli 27 anni la cattedra di Patologia generale presso l'Università di Pavia. La sua formazione lo portò a condividere gli orientamenti che caratterizzavano, in quel periodo, l'Antropologia fisica definita da Cesare Lombroso di forte derivazione darwiniana. Infatti, è in tale quadro culturale dell'epoca che i sardi vengono collocati tra le stirpi euro-africane come arrivò a teorizzare Giuseppe Sergi in diversi suoi lavori: *Alcune varietà umane della Sardegna*, del 1882, *Crani antichi della Sardegna*, del 1895, *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*, del 1895, *Intorno alla psicologia della popolazione sarda*, del 1906, *La Sardegna. Note e commenti di un antropologo*, del 1907; le conclusioni di tali studi definivano i sardi per indici antropometrici e tendenze genetiche, caratterizzati da un carattere aggressivo, bellicoso e predisposto alla devianza delinquenziale. Con tale giudizio negativo di tipo genetico-razziale si contribuiva a rafforzare l'elaborazione e la costruzione dell'identità sarda che, per converso, in ambito culturale e storico, si delineava sempre più marcatamente; in sostanza, i sardi risultavano un

popolo specificatamente definito per razza, cultura e per storia.

A metà dell'Ottocento numerosi intellettuali e viaggiatori si interessano della Sardegna per la realtà ambientale incontaminata e quella sociale ancora primitiva ed esotica pur essendo al centro del Mediterraneo occidentale. Il gesuita Antonio Bresciani, sebbene fosse un acceso antiromantico, antiliberalista e sostanzialmente un reazionario, con l'opera *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, pubblicata in due volumi a Napoli nel 1850 nella collana di "Civiltà Cattolica", ha contribuito a caratterizzare e divulgare le specificità culturali e identitarie delle popolazioni sarde, quantunque la sua ottica teorica sia impregnata di forte comparativismo con un marcato approccio antiquario, entrambi caratteristici delle concezioni dell'epoca. Contributi simili, validi per l'ulteriore costruzione dell'identità sarda, nella seconda metà del XIX secolo, vengono dati ai diversi collaboratori che scrivono nell'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, fondato nel 1882 da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino e nella *Rivista della tradizioni popolari italiane*, apparsa nel 1894 ad opera di Angelo De Gubernatis; la prima durò fino al 1909, mentre la seconda chiuse nel 1895. Entrambe le riviste hanno ospitato contributi di studiosi (tra questi la giovane Grazia Deledda, Francesco De Rosa, Giuseppe Calvia, Pier Enea Guarnerio, Francesco Valla, Giuseppe Ferraro, Pietro Nurra, Francesco Mango ed altri) che hanno documentato le tradizioni popolari e le caratteristiche linguistiche e glottologiche dei sardi, dando sempre un quadro di queste realtà fortemente identitario soprattutto per quanto riguarda il sardo. Gli studi successivi di Max Leopold Wagner

e Gino Bottiglioni, rispettivamente formati alla corrente glottologica di "parole e cose", portano la comunità scientifica a considerare il sardo una specifica lingua conservativa e minoritaria dell'area romanza occidentale.

Le tendenze estetiche ottocentesche del positivismo, del verismo letterario e delle confraternite dei pittori preraffaelliti che conducevano al movimento di *Arts and Crafts* contribuirono negli artisti sardi, dei primi decenni del Novecento, a rafforzare l'elaborazione di immagini identitarie della Sardegna. In pratica, si enfatizzavano i modelli elaborati nell'Ottocento da Giuseppe Cominotti per illustrare la realtà sarda descritta da La Marmora nel *Voyage*, oppure i quadri di Giovanni Marghinotti, di Gaston Vuillier o gli acquerelli di Simone Manca di Mores che mostrano squarci di vita quotidiana e festiva delle comunità dell'isola. Francesco Ciusa, Giuseppe Biasi, Antonio Ballero, Mario Delitala, Carmelo Fois, Ciriaco Piras, Federico Melis, nella prima metà del Novecento, in diverse forme ed espressioni artistiche, hanno contribuito a realizzare immagini fortemente identitarie della realtà tradizionale sarda; le loro opere sono diventate in questo modo stereotipi abbastanza rappresentativi delle tradizioni e dell'abbigliamento popolare dei sardi. A questa atmosfera iconografica, nello stesso periodo, si aggiungeva la produzione letteraria di Grazia Deledda che ricevé il Nobel del 1926; in questo modo, l'identità sarda rappresentata nei romanzi della scrittrice ebbe una legittimazione internazionale; tuttavia, essa fu ulteriormente rafforzata e fatta propria dai sardi, i quali l'avevano ormai rielaborata anche a livello politico con la fondazione del Partito Sardo d'Azione ad opera di Emilio Lussu e Camillo Bellieni, una volta

che, nel fronte della Prima Guerra Mondiale, i fanti della Brigata Sassari si erano resi conto della loro diversità linguistica e culturale rispetto alle truppe degli altri reggimenti.

Nel secondo dopoguerra l'istanza politica identitaria, portata avanti da tutte le forze politiche democratiche, ha condotto all'istituzione della Regione Autonoma della Sardegna della quale, con legge costituzionale n. 3 del 26 febbraio del 1948, fu pubblicato lo Statuto. Dopo circa cinquant'anni di dibattiti e riflessioni, una specifica definizione e precisazione dell'identità culturale dei sardi è stata stabilita con la Legge Regionale n. 26 del 15 ottobre 1997 che riguarda la "Promozione e valorizzazione della cultura e della lingua della Sardegna" e le cui finalità vengono espresse nell'articolo uno: «*La Regione Autonoma della Sardegna assume l'identità culturale del popolo sardo come bene primario da valorizzare e promuovere e individua nella sua evoluzione e nella sua crescita il presupposto fondamentale di ogni intervento volto ad attivare il progresso personale e sociale, i processi di sviluppo economico e di integrazione interna, l'edificazione di un'Europa fondata sulla diversità delle culture regionali*».

Bibliografia essenziale

- Lévi-Strauss Claude (1967), *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967.
- Lévi-Strauss Claude (a cura di) (1980), *L'identità*, Sellerio, Palermo, 1980.
- Murru Corriga Giannetta (a cura di) (1977), *Etnia, lingua, cultura: un dibattito aperto in Sardegna*, Edes, Cagliari, 1977.
- Barth Fredrik (1978), *Conclusion*, in Fredrik Barth (ed.), *Scale and Social Organization*, Universitetsforlaget, Oslo, 1978, pp. 253-273.
- Barth Fredrik (1994 a), *I gruppi etnici e i loro confini*, in Vanessa Maher (a cura di), *Questioni di eticità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994, pp. 33-71 (ed. or. 1969), *Introduction*, in Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo, 1969.
- Barth Fredrik (1994 b), *Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity*, Hans Vermeulen, Barth Fredrik (1995), *Ethnicity and the Concept of Culture*, in "Rethinking Culture", Harvard, 1995.
- Epstein Arnold L. (1983), *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino, 1983.
- Smith A.D. (1984), *Il revival etnico*, Il Mulino, Bologna, 1984.
- Hobsbawm Eric J., Ranger Terence (1987), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987.
- Angioni Giulio (1988), *L'identità come fatto e come valore*, in AA.VV., *Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea. Processi storici e istituzionali*, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari, 1988, pp. 359-365.
- Clifford James (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993 (ed. or., *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography Literature, Art*, University of California Press, Berkeley, 1988).
- Clifford James, Marcus (2001), G. E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 2001 (ed. or., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986).
- Cora Govers (eds.) (1994), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Group and Boundaries"*, Het Spinhuis, Amsterdam, 1994, pp. 11-32.
- Maher Vanessa (a cura di) (1994), *Questioni di eticità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.
- Verdery Katherine (1994), *Ethnicity, Nationali-*

- nism, and State-Marking. *Ethnic groups and boundaries: past and future*, in Hans Vermeulen, Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Group and Boundaries"*, Het Spinhuis, Amsterdam, 1994, pp. 33-57.
- Vermeulen Hans, Govers Cora (eds.) (1994), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Group and Boundaries"*, Het Spinhuis, Amsterdam, 1994.
- Fabietti Ugo (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto ambiguo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.
- Fabietti Ugo, Matera Vincenzo (a cura di) (1999), *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma, 1999.
- Fabietti Ugo (2001), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 2001.
- Fabietti Ugo (2004), *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori Università, Milano, 2004.
- Tullio Altan Carlo (1995), *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Fertrinelli, Milano, 1995.
- Remotti Francesco (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Kilani Mondher (1997), *L'invenzione dell'altro*, Dedalo, Bari, 1997.
- Smith A. D. (1998), *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino. Bologna, 1998.
- Glissant Eduard (1998), *La poetica del diverso*, Meltemi, Roma, 1998 (e. or., *Introduction à une poétique du divers*, Gallimar, Paris, 1996).
- Arselle Jean-Loup (1999 a), *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, in Jean-Loup Arselle, Elikia M'Bokolo (eds.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte/Poche, Paris, 1999.
- Arselle Jean-Loup (1999 b), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Arselle Jean-Loup (2001), *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Cliford James (1999), *Strade. Viaggio e tradizione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Cliford James (2001), Marcus Geirge E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 2001.
- Thiesse A-M. (2001), *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Cliford James (2002), *Prendere sul serio la politica delle identità*, in "aut aut", 312, 2002, p. 216.
- Bauman Zigmund (2003), *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Sardegna. L'uso politico della storia fra federalismo e indipendentismo

ALBERTO CONTU

“Nei grandi processi storici contano la cultura profonda e la tradizione, non le ideologie”

(L. CANFORA, *La storia falsa*)

Le brevi riflessioni che seguono sono articolate in due parti. Nella prima è analizzato, per sommi capi, un particolare modello di interpretazione della storia nella costruzione di una prospettiva nazionalistica che poi, in concreto, può svilupparsi in forme politiche e istituzionali assai differenti che si situano in una gamma di opzioni che va dall'indipendentismo statualistico sino al federalismo indipendentista. La complessità dei problemi e delle articolazioni non consente di formulare teorie generali né ricostruzioni storiografiche del dibattito internazionale. La scelta si è perciò concentrata, in quanto paradigmatica, nell'offrire una sintesi del dibattito in corso in Sardegna tra il sardismo e i nuovi alfieri dell'indipendentismo statualista. Nella seconda parte è offerto un contributo alla definizione di una alternativa progettuale all'unitarismo italiano. Il punto di vista isolano nei confronti del dogma unitaristico può costituire un valido contributo idoneo a delineare un nuovo scenario per le riforme, esemplificato dal progetto della Repubblica Federale di Sardegna e caratteriz-

zato dall'originale definizione del nesso indipendenza/integrazione e dalla separazione tra statualità (federale) e vecchia dottrina della sovranità. La prospettiva qui delineata è orientata al “federalismo responsabile per lo sviluppo” a tutela dei diritti fondamentali dell'uomo.

1. L'uso politico della storia nei processi di costruzione del nazionalismo

La lotta politica ha bisogno di servirsi di strumenti storici per fondare le proprie posizioni, o per delegittimare quelle degli avversari. In questo senso, la storia contemporanea calata nei contesti della polemica politica costituisce uno dei terreni elettivi per compiere operazioni filologicamente insostenibili, gravemente carenti sul piano della necessaria storicizzazione di personaggi e avvenimenti passati, e assai compromesse sul piano dell'analisi più strettamente epistemologica e metodologica. Una perfetta conferma di tali considerazioni è offerta da una polemica, che ormai dura da un decennio in Sardegna, e ha per oggetto la valutazione del pensiero sardista da parte di alcuni gruppuscoli indipendentisti (o sedicenti tali), di varia estrazione e provenienza, in parte con-

notati sul piano movimentistico, in parte strutturati in partitini. In questa multiforme galassia sorprende notare come tutti gli attori risultino divisi persino sulle forme-partito e sulle strategie politiche, ma appaiano uniti proprio sul versante della critica feroce non tanto e non solo al Partito Sardo d'Azione, come sarebbe fisiologico sul piano della competizione politica, quanto alle radici storiche, politiche e culturali del sardismo, a cominciare dalla maliziosa opera di delegittimazione e annientamento delle posizioni classiche di Lussu, Bellieni e Simon Mossa.

Se si trattasse di un normale episodio di dialettica politica, in cui cioè nella galassia federalista e indipendentista si agitano diverse posizioni alternative alla conquista del consenso delle altre componenti, non varrebbe neppure la pena di intervenire: *de minimis pretor non curat*. E invece, poiché si tratta di una polemica strumentale ma condotta direttamente sul piano della cultura politica, del metodo storico e della epistemologia delle scienze sociali, e in particolare si tratta di un tentativo (goffo ma violento) di sovvertire una storia quasi secolare con sofismi, retoriche e cadute di stile, occorre prendere posizione. E non tanto per difendere classici del pensiero (i quali peraltro non hanno bisogno di difese ma solo, crocianamente, di "comprensione storica"), quanto per determinare la natura stessa del ruolo della memoria storica nella costruzione del progetto politico. È in gioco, al di là delle schermaglie, la definizione di processo politico 'costituente', e con esso la natura delle radici etniche delle nazioni, il ruolo della simbologia, il senso della presenza di strategie di mobilitazione che, in qualche misura, devono confrontarsi proprio con la ricostruzione delle radici storiche. Il

fatto che queste siano da aggiornare, e che la presenza di elementi mitico-simbolici non abbia mai a che fare con la "verità storica", porta inevitabilmente ad affrontare la questione ermeneutica centrale della "fusione di orizzonti", che ha insegnato in via definitiva quanto sia velleitario situarsi in posizioni di (pretesa) radicale rivoluzione. Ogni posizione politica è situazionale e non nasce con il grado zero, si iscrive e s'incarna in processi storici di lungo periodo, e intrattiene anche inconsapevolmente relazioni intime e complesse con personaggi, eventi e modelli di pensiero che affondano le radici nella storia nazionalitaria di ogni comunità.

Una delle peggiori fallacie del ragionamento degli indipendentisti dell'ultima ora consiste nel rimproverare a personaggi degli anni Venti del Novecento l'assenza di posizioni politiche e culturali direttamente ed esplicitamente orientate all'indipendentismo, nella forma che oggi viene da essi postulato. Il pensiero indipendentista dell'ultima ora è privo di senso storico, non ha sensibilità né preparazione culturale per una opera di storicizzazione delle radici, e così produce un tragico sincretismo metodologico che consiste nel confondere la sfera del Sein (coincidente con la ricostruzione, oltretutto arbitraria, delle fonti) con la sfera del Sollen (coincidente con la posizione politica attuale). Del resto, una posizione assiologica in politica può, in quanto tale, prescindere dal confronto con la storia, in quanto non confutabile. Ma se non elude il confronto, deve sottostare alle regole metodologiche ed ermeneutiche proprie dell'analisi dei processi politici di ri-fondazione identitaria. Il moderno pensiero indipendentista non è consapevole di aver sviluppato le proprie posizioni come un nano sulle spalle dei giganti

(sardisti). Occorre infatti particolare cautela rispetto alle tentazioni di scaricare retrospettivamente sulla storia passata le attuali visioni politiche, o per trovarvi conferme che legittimino il presente (distorsione delle fonti), o per non trovarvi al contrario alcuna radice significativa capace di collegarsi al presente (mistificazione del senso storico).

La questione indipendentistica deve partire dalla costruzione del sentimento nazionale. In altri termini, senza una esplicita e complessiva ricostruzione dei fondamenti dell'essere nazione nessun popolo può aspirare alla indipendenza che, per quanto riguarda gli statalisti dell'indipendenza, coincide riduttivamente con la acquisizione della sovranità statale. Più precisamente, e con disprezzo per la storia comparata, ogni nazione che aspira alla indipendenza dovrebbe strutturarsi quale vero e proprio Stato sovrano così come codificato nella scienza giurispubblicistica e internazionalistica. Lo status di indipendenza porterebbe perciò ipso facto all'acquisizione della soggettività internazionale (e ciò a prescindere da qualsiasi seria valutazione dei contesti ferrei entro cui è possibile postulare tali posizioni): i moderni statalisti indipendentisti dimostrano perciò di soffrire della stessa micro-malattia che imputano all'avversario (lo Stato italiano), vale a dire la sindrome risarcitoria dello statualismo, con tutte le sue aporie teoriche e fenomenologiche.

Il problema, però, non si pone sul piano della dialettica politica, delle strategie retoriche o delle assiologie (come tali tutte inconfutabili). La questione sollevata dalla critica delle radici storiche sardiste coinvolge altre questioni che, pur trascendendo il mero ambito della scienza storica e delle relative procedure accademiche di validazio-

ne, ha a che fare con la legittimità degli usi dei materiali storici in politica. E non tutti gli usi sono legittimi, tanto più se le analisi della controparte abbiano la velleità di porsi proprio sul piano del confronto sulle fonti, sulla loro esegesi e sulla metodologia storica necessaria per operare valutazioni storiografiche. Tra il lavoro degli storici accademici e il mito politico ancorato a fatti d'ispirazione storica, esistono ambiti che neppure la più fantasiosa opera di fondazione nazionalitaria può ignorare o mistificare ad usum delphini. A iniziare proprio dal confronto con il pensiero sardista delle origini, che ha inaugurato una pagina profondamente innovativa nella stagnante cultura politica isolana e italiana, situandosi nel crinale delle più avanzate riflessioni di carattere europeo ed internazionale. Le innovazioni ideologiche più importanti, almeno per ciò che riguarda il confronto con la questione indipendentistica odierna, si riconoscono nella prospettiva federalista, da considerare quale strumento emancipatorio collaudato e praticabile per risolvere la secolare "questione (nazionale) sarda".

Sulla questione nazionale in effetti si ritrovano alcune difficoltà interpretative che non devono essere eluse, ma che non possono essere utilizzate direttamente e senza mediazioni ermeneutiche nella competizione politica. Da un lato si pongono alcune frange del sardismo militante che devono per forza trovare nel pensiero di Bellieni (e ovviamente di Lussu) germi, elementi e intuizioni che portano, se ben interpretati, direttamente all'indipendenza statale. Dall'altro lato troviamo invece i nuovi indipendentisti sradicati che, in base a interpretazioni pseudo-letterali e a pregiudiziali politico-ideologiche, rigettano la matrice sardista accusata

di “italianismo” e di “subalternità”, in quanto sin dalla prima ora non è stata convintamente indipendentista-statalista. Ambedue le posizioni credono di leggere le medesime fonti, e poco importa che si tratti di posizioni minoritarie e, in fondo, per nulla interessate a cimentarsi con i seri problemi della storiografia politica e dell’ermeneutica filosofica. La questione posta merita in ogni caso una maggiore attenzione.

In definitiva, cosa sostengono Bellieni e Lussu? La preoccupazione dei sardisti riguarda l’eredità della questione sarda, intesa come complessivo dislivello che legittima, e anzi impone, di considerare il destino della Sardegna con chiavi interpretative nuove e rispettose di quella che venticinque anni dopo sarà poi chiamata “specialità”. Il sardismo nasce all’indomani della drammatica e devastante prima guerra mondiale e, come tutti i movimenti disancorati da velleità localistiche, deve trovare una soluzione di rottura. Gli anni immediatamente successivi al 1915-’18 si pongono come una dimensione storica di profonda discontinuità. Il mondo occidentale, ed europeo in particolare, è profondamente mutato. La guerra ha portato distruzione ma anche nuove consapevolezze, e ha fatto emergere prepotentemente bisogni e aspirazioni secolari sino a quel momento inespresse sul piano della consapevolezza politica. Il Partito Sardo d’Azione è la risposta storica a quella nuova consapevolezza, che semplicemente porta la riflessione storico-politica a ricollocare in nuovi schemi la questione nazionale. E ciò accade in armonia con una precisa riscoperta storica delle radici identitarie collettive, e in un contesto culturale dominato dalla scienza giurpubblicistica tedesca. Su questo si dovrà tornare a breve. A differenza di altre realtà

– penso soprattutto al Veneto e al simbolo millenario del Leone di San Marco – la Sardegna non aveva alle spalle una tradizione identitaria nazionale così forte e condivisa, e sul piano etnosimbolico non aveva elaborato schemi retorici, mitici ed etnogenetici così forti e condivisi da poter immediatamente sperimentare il salto della indipendenza nazionale.

Non a caso, occorre tornare ad una analisi situazionale delle condizioni storico-culturali scaturenti dall’esperienza combattentistica. In generale, lo studio storico del combattentismo si è sviluppato per linee interne, quasi fosse un fenomeno locale, confinato alla peculiare dimensione italiana, e non invece una delle manifestazioni più significative del modello di nazione come “sacrificio” e “destino”. Tipico della età del nazionalismo non solo europeo, tale modello di formazione della identità nazionale, nel far leva sulle dimensioni emozionali e mobilitanti di sacrificio e destino, ha svolto una azione centrale nella diffusione di una cultura pubblica che vale a distinguere i membri della comunità (sia essa la comunità nazionale italiana, sia essa la comunità sarda). Sacrificio e destino hanno finito così per portare alla ribalta l’ideale della rinascita e del revival nazionale. I caduti sardi nella prima guerra mondiale diventano così la misura dell’appartenenza della Sardegna a un progetto di respiro più vasto, nel quale, paradossalmente, i sardi sentono di appartenere a una comunità più ampia (che, anche se non del tutto correttamente, può chiamarsi “sub-nazione”). L’etica del sacrificio apre cioè le porte ad una nuova misura di consapevolezza che ha i contorni di una sorta di religione civica, o in ogni caso asolve alla fondamentale funzione di porsi

come risorsa culturale innovativa in grado di alimentare, in un periodo critico come il primo conflitto mondiale, il nuovo senso di identità nazionale.

Il mito combattentistico va perciò storicizzato e non interpretato alla luce dei paradigmi del presente. Rivendicare la patria isolana nella più grande patria italiana – id est: analizzare la dimensione del confronto dei Sardi di fronte all'Italia – costituiva in realtà un potente momento di autoconsapevolezza, consistente nello sviluppo della coscienza di appartenere alla grande storia europea dopo secoli di servaggio. In quell'*unitas multiplex* si sviluppano in realtà i germi della "questione nazionale sarda", che però, prima di approdare a esiti dichiaratamente indipendentistici, doveva sperimentare due passaggi discriminanti: la metabolizzazione e reinterpretazione del modello statale-nazionale come paradigma giuspubblicistico dominante, e il processo della riappropriazione delle memorie nazionali con particolare riferimento ad una storia (nazionale) condivisa. Non è un caso che, ad esempio, nella visione retrospettiva della Grande cronaca, minima storia del sardista Paolo Pili (1946), uno dei punti significativi ai fini della nostra analisi sia da ricercare nel fatto che la Sardegna "non ha una sua 'storia nazionale'", vale a dire non ha ancora sviluppato una memoria collettiva condivisa e non si è mai costituita in Stato. Non a caso, la ricerca delle radici di una etnostoria credibile è stata uno delle prime preoccupazioni dell'indipendentismo sardista degli anni '60 a partire da Antonio Simon Mossa.

Sul primo aspetto convergono nella complessiva cultura europea dei primi anni Venti, e di Lussu e Bellieni in particolare, due contrafforti teorici insuperabili nel corto periodo:

a) la lunga tradizione statalistica fondata sulla ideologia nazionalistica e sintetizzata dalla linea giuspositivistica Orlando/Jellinek/Kelsen, orientata a saldare e identificare il concetto di Nazione con quello di Stato (misurato però sulle macro-dimensioni dei grandi ordinamenti statali europei);

b) la eredità della sociologia weberiana del diritto, le cui riflessioni si intersecano con l'idea modernista secondo cui la nazione è la categoria politica per eccellenza, in quanto intesa non solo come comunità di potere, ma soprattutto come comunità istituzionalizzata in uno Stato territoriale sovrano *superiorem non recognoscens*. È Max Weber che fonda il primato delle istituzioni giuridico-politiche nella formazione della dimensione dell'etnicità e della nazione: la "nazione è una comunità che generalmente tende a produrre uno Stato a sé stante".

Il secondo aspetto, la riscoperta della storia nazionale sarda, rientra nel più ampio fenomeno della appropriazione della storia etnica secondo due linee direttrici: la rilettura attualizzata delle fonti per inserire la Sardegna nella grande storia italiana ed europea, e la ricerca di un filo rosso capace di ritrovare la dimensione della lunga durata e della continuità storica.

Sotto questo profilo è esemplare la ricerca storiografica di Bellieni che, nel ritrovare nell'arte protostorica isolana le radici della spiritualità sarda, ricostruisce un modello di originalità tanto più marcato e distintivo, quanto maggiormente proiettato in una dimensione europea e mediterranea. La Sardegna, da terra negletta e priva di una propria storia, diventa in questo modo portatrice e protagonista di valori universali. L'Alterità non è così l'elemento per giustificare il ripiegamento su sé stessi né vale a legittimare

alcuna autoreferenzialità, ma si pone come il necessario e dialettico contrafforte per sperimentare il nuovo sentimento etnico e nazionale aperto alla integrazione e al confronto. Ma la protostoria sarda, in quella fase, non ha la forza di porsi come fondamento del mito politico nazionale sardo. I materiali e la diretta ispirazione del nuovo indirizzo nazionale isolano sono invece offerti a Bellieni, Lussu e ai sardisti degli anni Venti e Trenta, da una particolare rilettura della filosofia hegeliana della storia. Il ripudio dell'hegelismo così come emerge dalla interpretazione attualistica gentiliana nel suo incrocio con la visione etnocentrica dello storicismo crociano, in quanto portatore di una filosofia chiusa, da un lato riprende le istanze originarie del pensiero di Hegel relativo alla dialettica Servo/Signore (è servo chi rinuncia alla lotta per il riconoscimento di se stesso), dall'altro si rivolge alla più produttiva interpretazione dell'hegelismo napoletano, nella linea che va da Spaventa a Del Zio, in cui è elaborata una filosofia aperta che recupera contro lo statalismo della Filosofia del diritto hegeliana una visione federalista, e della Fenomenologia dello Spirito ritaglia per la nuova Sardegna, che entra di diritto nella grande storia, una "missione mediterranea". Guarda caso, sia il recupero in chiave idealistica della nuova storia isolana inserita nelle correnti della storia europea, sia lo studio di Del Zio protagonista del nuovo corso di studi hegeliani orientati al federalismo e al protagonismo mediterraneo della Sardegna, furono introdotti nell'isola dagli "studi sardi" di Gioele Solari (1912-1915). Anche se poi, soprattutto nel pensiero lussiano, resterà centrale la teoria hegeliana sui "popoli senza storia" (basata sulla convinzione che solo le grandi nazioni che si erano in passato costituite

in Stato avrebbero potuto costituirsi come Stato nazionale nel futuro), confermata, su altri piani di analisi, dalla critica marxiana ai movimenti nazionalisti delle piccole nazionalità dell'Europa orientale (il panslavismo russo): di qui la conseguenza secondo cui solo ogni realtà etnonazionale, depositaria di una storia nazionale condivisa, può sfociare in Stato-nazione. In questo senso, perciò, la fonte-Hegel, a prescindere dalla correttezza filologica con cui si è proceduto alla sua introduzione nella cultura politica e filosofica isolana, si è prestata a due interpretazioni assai differenti che hanno poi variamente condizionato la stessa pensabilità del nazionalismo sardo. E a testimoniare che non si tratta di posizioni ormai superate o poco attuali, basta ricordare che esse hanno trovato il loro epigono più autorevole in Eric Hobsbawm (da Nazioni e nazionalismo a Le tradizioni inventate).

In questo rinnovato clima è interessante almeno notare, sia pure di sfuggita, come Bellieni, fresco di studi giuridici e laureatosi nel 1916 con una tesi, dal titolo assai significativo, *Le correnti idealistiche nella moderna Filosofia del diritto*, recuperi tramite l'idealismo giuridico-sociale di Solari, e con essa la ancora più spregiudicata interpretazione dell'hegelismo da parte di Floriano Del Zio, una storia isolana finalmente inserita nelle correnti più avanzate della storia europea. Ma questo recupero supera il ristretto ambito storiografico solariano, che vede nel Medio Evo feudale isolano un segno di insuperabile discontinuità tra modernità rinascimentale e illuministica da una parte, e i secoli delle età buie dall'altro. Una volta recuperati i codici per accedere finalmente a una storia recuperata, Bellieni può documentare elementi decisivi per

testimoniare la presenza di radici etniche, culturali e identitarie della nazione sarda di lungo periodo. E in tali nuove misconosciute radici il sardista ritrova i segni di una realtà che, ben lungi da vocazioni isolazionistiche, al contrario sperimenta una larga apertura ai contatti con tutto il mondo mediterraneo ed europeo. Così, dalla storia eteronoma fatta di dominazioni subite, si intravede un filo di continuità storica di lungo periodo, una sorta di costante originale della storia isolana in cui è ritrovato il valore attuale della intimità organica del popolo sardo. Così, in un paradosso solo apparente, con Bellieni inizia un processo di acquisizione di senso nazionale mediante la creazione di nuovi paesaggi etnici, dove la comunità “organica” è naturalizzata e la natura è storicizzata tramite la selezione delle memorie scaturenti dal lavoro storiografico e intimamente legate al territorio isolano. Recuperato lo iato secolare con una nuova soggettività produttrice di identità nazionale, Bellieni ha il merito di trascendere la mera dimensione archivistica e storiografica per avventurarsi in una traduzione politica della nuova sensibilità, come scriverà nel fondamentale saggio *Cultura e crisi spirituale sarda* (1922): “La Sardegna che non ebbe mai storia, cerca di farsi antesignana di questo movimento, la sua rivoluzione dal secolare silenzio”. È qui che si sviluppa, al di là degli schemi solariani, la nascita della consapevolezza di essere *ethnos* e del “valore etico della lingua” emerso, paradossalmente, proprio a contatto con il destino degli italiani nelle trincee del 1915-’18. È qui che il sentimento della specialità, da spazio di consapevolezza storica, diventa questione politica e implica la costruzione di una dimensione pubblica e istituzionale che troverà nel federalismo del Partito Sardo

d’Azione il suo strumento più innovativo. In parallelo, andrebbe poi valutata la presenza e la pregnanza delle idee di Salvemini e di Sorel nella costruzione della cultura politica del primo sardismo. Anche qui, pur con tutti i necessari distinguo, e nella consapevolezza che i debiti culturali riguardano spesso letture frettolose o sapientemente selezionate degli autori a cui si dice di voler fare riferimento, la parziale influenza del pensiero salveminiano porta un contributo alla critica del modello statalnazionale, con approdi privilegiati verso soluzioni di matrice federale, così come, per altro verso, ma senza precise indicazioni istituzionali, il pensiero soreliano introduce nel complesso quadro dei riferimenti culturali sardisti una matrice ‘anarcoide’ che costituisce un ulteriore elemento per la critica e il superamento della forma statalnazionale giacobina.

Su un altro piano più diretto, poi, la complessa ermeneutica solariana ha costituito, all’indomani della prima guerra mondiale, un sicuro approdo per riconoscere che la Sardegna finalmente recuperava una propria storia nobilitata e da condividere, poteva così riconoscersi quale comunità all’interno di un contesto storico-politico più ampio, e aveva infine la opportunità di tradurre in un progetto politico alternativo e coerente con la nuova soggettività isolana gli elementi fondanti della nuova storia. La vicenda del contributo della filosofia del diritto alla complessiva rinascita della consapevolezza identitaria e nazionale sarda è stata approfondita e conferma il quadro d’insieme. E vale anche a confermare il principio epistemologico delle conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali: gli “studi sardi” di Solari, imbevuti dello spirito nazionalistico italiano filtrato da una lettura dell’idealismo che non coinci-

de perfettamente con altri materiali solariani (ad es. la filosofia hegeliana di Floriano Del Zio, dichiaratamente federalista), veicolano senza volerlo in Sardegna proprio quei materiali storici che, a breve distanza, costituiranno fondamentale occasione per costruire una nuova etnostoria su cui basare il nuovo sentimento della nazione sarda.

Ciò che tuttavia resta nell'ombra, ed è causa di gravi fraintendimenti e mistificazioni, è l'interpretazione del mancato approdo della cultura politica sarda all'indipendentismo.

In questa vicenda si incrociano tre elementi fondamentali:

a) il quadro storico di una storia isolana che, dopo l'esperienza combattentistica, recupera nel proprio orizzonte elettivo il diritto all'appartenenza alla nazione italiana;

b) il fatto che, tramite Solari, emerge prepotentemente, assumendo un rilievo del tutto centrale, proprio la figura del federalismo repubblicano di Tuveri e del federalismo mediterraneo di Del Zio, tramite i quali la cultura politica sardista reinterpreta in chiave federale il rapporto Nazione sarda/Stato italiano, facilmente identificabile e trasponibile nel rapporto istituzionale Stato/Regione, e accede così al progetto della statualità;

c) l'esigenza primaria di fondare, tramite la storia e la nuova consapevolezza nazionale, un progetto collettivo alternativo, ancora però declinato secondo i dettami della tradizione giuspubblicistica tedesca e della sociologia giuridica weberiana, in un incrocio che postula la necessaria inerenza della Nazione alla costruzione di uno Stato, sino a sfociare in un processo di identificazione.

Se non si hanno presenti queste condizioni storiche, si mistifica la storia sardista e si finisce per imputare a Lussu e Bellieni di non aver compiuto quel "salto" qualitativo

(tutto da dimostrare, soprattutto se rapportato a quelle condizioni storiche) dal federalismo all'indipendentismo. In realtà, la questione nazionale nel primo sardismo si risolve nella necessaria appartenenza della Sardegna alla nazione italiana ma nel quadro di un modello federale che di fatto, e in nuce, contiene già tutti gli elementi per superare proprio quel rigido modello statale-nazionale da cui pure i sardisti sembrano partire. Quando perciò Lussu e Bellieni si riferiscono alla nazione "fallita", "mancata" o "abortiva" non producono un giudizio di valore, ma esprimono un giudizio di fatto: la nazione sarda non si è storicamente prodotta perché l'isola non ha potuto costruirsi come Stato in quanto non ha avuto una propria storia collettiva condivisa, vale a dire non ha elaborato una propria dimensione etnostorica (confermata, secondo Lussu, anche dalla autorevole Storia Civile dei Popoli Sardi scritta da Giovanni Siotto Pintor, nella quale, appunto, si certifica l'assenza di una storia collettiva del Popolo Sardo). Si tratta di una constatazione perfettamente in linea con la cultura europea del tempo, e infatti Lussu la sosterrà ininterrottamente nel carteggio con Gramsci (1926), nel saggio Sardismo e autonomismo del 1938 (uno dei più importanti scritti dell'esilio), ancora nel 1951, con il significativo scritto L'avvenire della Sardegna, ricompreso nel numero monografico della rivista "Il Ponte" dedicato alla Sardegna, e infine, con alcuni distinguo, nel carteggio con Antonello Satta (da me di recente ripubblicato) negli anni del revival etnico e del neosardismo.

E del resto, una autorevole legittimazione di tali posizioni anche sul piano della epistemologia storica proveniva proprio dalla fonte primaria-Solari, nella quale il recupero idea-

listicamente orientato della storia isolana nel fiume della grande storia doveva necessariamente avvenire dentro il quadro delle sorti progressive dello Stato nazionale italiano inteso quale completamento ideale del progetto risorgimentale. Ma la centralità della lezione solariana, proprio perché ruotante attorno al pensiero tuveriano, di fatto permette ai sardisti di superare l'ideologia politica solariana (ancorata al mito risorgimentale dell'Unità d'Italia) e di accedere, attraverso il federalismo di Tuveri e Cattaneo (e per loro tramite le correnti federaliste risorgimentali), ad un disegno politico-istituzionale alternativo, e tramite il recupero di Del Zio, già insegnante di Filosofia a Cagliari tra il 1862 e il 1865, di accedere ad una più specifica visione e interpretazione del destino isolano, finalmente nobilitato nel quadro di una dimensione progressiva euro-mediterranea. Paradossalmente, i sardisti recuperano gli elementi della costruzione di un nuovo nazionalismo tramite quella filosofia della storia idealistica che, almeno nei suoi testi originali, escludeva le realtà come la Sardegna dal novero delle nazioni, cioè di quelle formazioni storiche destinate a costituirsi in Stato.

Certo, se poi vogliamo entrare nel merito delle rispettive posizioni di Lussu e Bellieni, si possono ritrovare differenze e sfumature che tuttavia non pregiudicano, a questo livello, il discorso generale. Indubbiamente, Lussu anche ben dopo gli anni del primo sardismo, e persino negli anni del revival etnico che avrebbero potuto suggerirgli maggiori aperture sulla questione nazionale sarda, si ritrova tra l'incudine (la 'necessaria' equazione Stato/Nazione) e il martello (la definitiva adesione ai dettami dell'internazionalismo socialista). E se la visione lussiana recupera, sia sul piano lettera-

rio, sia negli anni del neosardismo sul piano storico-politico, la sensibilità per l'aggettivo (musica nazionale sarda, ad esempio), non riesce tuttavia, a differenza di Antonio Simon Mossa, ad approdare ad un complessivo progetto politico fondato esplicitamente sulla nazione sarda intesa come soggetto politico capace, con l'autodeterminazione, di aspirare all'indipendenza (a prescindere dal significato che tale concetto assume nel pensiero di Simon Mossa). In ogni caso, gli stessi accenni lussiani alla critica del "nazionalismo esasperato", accusato di essere portatore di una matrice fascista, e perciò giudicato "grottesco", non hanno valore di teoria generale, ma restano confinati nella critica situazionale, assai fondata, del velleitarismo di taluni movimenti del "nazionalismo sardo independentista" post-bellico, i quali, senza alcuna cognizione geopolitica, privi di qualsiasi apertura universalistica, e incapaci di una seria analisi dei processi storici collettivi necessari per acquisire lo status di Stato-nazione, portavano inevitabilmente la Sardegna verso esiti dipendentistici assai più gravi della collocazione dell'isola nel contesto italiano. In altri termini, Lussu si arresta alla soglia della nazionalità, ma non compie il salto verso una compiuta ideologia nazionalista sarda. Da ciò non si può però trarre la conseguenza pseudo-logica che perciò il sardismo ha prodotto una cultura politica della subalternità.

Ma, al di là di Lussu, è fondamentale ricordare il principio del contesto. I sardisti, infatti, nascono all'interno di un contesto segnato, pochi anni prima, dalle famose celebrazioni per il cinquantenario dell'Unità, che produssero una impressionante mole di studi, saggi e interventi pubblici certo portatori di precise influenze anche presso

la successiva cultura politica sardista. Va ricordato in proposito quanta grande e decisiva influenza abbiano esercitato anche nella cultura politica sardista le celebrazioni del 1911, intrise di inni al mito del Risorgimento e all'Unità d'Italia esaltati con atmosfere da tripudio nazionale. Né va trascurato il contesto della politica internazionale che, con la guerra in Libia, produce in Italia una particolare declinazione del nazionalismo in cui è isolata l'idea di nazione italiana rispetto alla più pregnante idea di patria inteso come vincolo comunitario di una nazione intesa in senso democratico. E del resto, il movimento nazionalistico italiano, che celebra i suoi tre congressi negli anni 1910, 1912 e 1914, in stretto collegamento con il contesto europeo, tende a selezionare della idea di nazione solo gli aspetti coerenti con il nuovo scenario espansionistico italiano, che produce un nuovo scenario geopolitico internazionale e introduce i germi di quella che poi sarà la vocazione imperialistica italiana negli anni del fascismo. E va appena accennato il fatto che, curiosamente ma poi non tanto, proprio al culmine di tale processo, e in coincidenza con la morte di Floriano Del Zio nel 1914, Solari proponga e faccia circolare a partire dal 1920 una nuova e coerente posizione filosofico-politica che, legata alla missione (hegeliana) della Sardegna al centro del Mediterraneo, in un colpo solo legittima il nuovo corso nazionalistico italiano e inserisce a pieno titolo la Sardegna nel nuovo ordine progressivo con un ruolo di protagonista, cioè di soggetto della storia. Contemporaneamente, nel panorama dei rinnovati "studi sardi", toccherà al filosofo del diritto Alessandro Levi, nel 1922, con la monografia sui Sardi del Risorgimento, a far circolare presso la cultura politica sar-

disti, proprio alla ripresa post-bellica della politica delle nazionalità, il gran ritorno ad una interpretazione della filosofia politica di Mazzini che, in quanto declinata in senso democratico e in una visione universalistica, e perciò in antitesi alla ricostruzione gentiliana, offre solidi materiali storico-culturali non solo per legittimare una visione nazionale democratica in controtendenza con il movimento nazionalistico italiano, ma anche per inserire i sardi quali protagonisti di un Risorgimento progressivo che ha portato alla superiore edificazione di una nuova nazione democratica policentrica.

Si comprende perciò come, nonostante tutte le possibili influenze, il sardismo di Lussu e di Bellieni interpreti la questione nazionale come questione anzitutto politico-istituzionale: ogni nazione, per esistere, deve dotarsi di istituzioni politiche statuali. Tuttavia, anche attraverso gli incroci fortunati con gli studi solariani, i sardisti trovano una soluzione assai geniale e densa di promesse attualissime ancora non mantenute. Si trattava cioè di recuperare la statualità non tanto attraverso un improbabile salto nel vuoto verso lo Stato sardo sovrano indipendente, ma verso una nozione di statualità collaudata e compatibile con gli ordinamenti federali internazionali vigenti, in cui le Regioni storiche acquisiscono con un patto costituente la natura di Stati membri federati. Non è casuale, oltretutto, che proprio a ridosso della fondazione del Partito Sardo d'Azione, in Austria, grazie al filosofo del diritto Hans Kelsen, nascesse il nuovo federalismo austriaco che costituì il modello implicito di molte riflessioni sardiste coeve sulla forma federale (in aggiunta, ovviamente, al modello cantonale svizzero e al paradigma federale statunitense). In ogni caso, il recupero

del paradigma federale consente ai sardisti di reimpostare la questione nazionale sui binari della necessaria acquisizione di una copertura istituzionale, e la questione della sovranità, in una cultura politica e giuridica ancorata ai paradigmi giuspubblicistici del positivismo giuridico, si risolve nella logica degli enti federati che vanno poi a incardinarsi nella sovranità federale.

Senza questi fondamentali ma sconosciuti passaggi, non è possibile esprimere una più equilibrata ricostruzione delle ragioni profonde che non potevano consentire, agli alfiere di una Nazione mai espressasi secondo i canoni della dottrina modernista delle nazioni e delle moderne ideologie nazionaliste, di accedere astrattamente a esiti indipendentistici. Ma, paradossalmente, tramite la filosofia militante del diritto negli anni Dieci e Venti, la cultura politica sardista accede per vie traverse, e senza espliciti riferimenti, al recupero delle origini etniche della nazione sarda, programma i fondamentali del superamento dello Stato nazionale attraverso un moderno federalismo e, in prospettiva evolutiva, all'interno di un quadro geopolitico internazionale mutato tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, prepara il terreno per passare finalmente ad una questione nazionale sarda inserita nel più ampio revival etnico a partire dall'ideologia della decolonizzazione, sino a sfociare nel progetto neosardista e, più di recente, nell'indipendenza in chiave europea.

Senza la storicizzazione di questi complessi intrecci è mistificatorio accusare i sardisti di non aver avuto direttamente accesso a una prospettiva al tempo impraticabile. Ma soprattutto, alla radice del ragionamento dei moderni indipendentisti-statalisti, è implicito un giudizio di valore negativo nei

confronti del federalismo, che in virtù della sua idoneità a separare l'etnicità dalla statualità, confuta sul nascere l'assurdo assunto ideologico secondo cui per esistere occorre costituirsi in Stato sovrano (in sovrana incoerenza rispetto alle omologhe situazioni – da loro stracitate – dei Baschi, dei Catalani e degli Scozzesi i quali, anche se non costituiti in Stato, esistono, pensano e si auto-rappresentano come nazione che pratica ambiti oggettivi di indipendenza). Con una evidente aggravante: quello pseudo-indipendentismo tradisce un progetto teso a separare artificialmente indipendenza e nazionalismo, e a costruire pertanto solo su base ideologica il processo indipendentistico. Passare dal nazionalismo imporrebbe ben altre e più complesse operazioni intellettuali, storiografiche e politico-identitarie, che essi non sono pronti ad affrontare nelle loro gravi implicazioni. Perciò, tramite la critica alle aggettivazioni della nazione sarda da parte di Lussu e Bellieni, gli indipendentisti-statalisti in un colpo solo tentano, senza successo, di legittimarsi come i soli portatori progressivi della vera soluzione alla questione sarda, e la via per occupare lo spazio della scena politica finisce per ridursi al velleitario tentativo di non fare i conti con la tradizione e di demolire l'intero sardismo e, con esso, la prospettiva federalista, che costituisce invece la vera grande e ancora inattuata eredità sardista per affrontare le sfide del nuovo tempo.

II. Il progetto della Repubblica Federale di Sardegna: indipendenza, sviluppo, responsabilità

Riassuntivamente, dalle sommarie analisi sopra esposte, emergono tra gli altri due

passaggi fondamentali la cui messa in discussione apre le porte all'analisi dei lineamenti progettuali:

a) l'indipendentismo, costruito in basi ai paradigmi statalistici più tradizionali della sovranità, rappresenterebbe il prius logico e assiologico dell'intero ragionamento, e cela un chiaro, radicale e coerente indirizzo ideologico-politico che per esistere deve porsi in radicale alternativa al sardismo;

g) ogni altra opzione diversa dall'indipendentismo (e in primo luogo il federalismo) rappresenterebbe un grado inferiore di legittimazione etico-politica, perciò il 'lavoro' storiografico (o meglio, filosofico-storico) deve indirizzarsi a leggere le fonti in modo tale da armonizzarle nel quadro della precomprensione ideologica indipendentistico-statalistica.

Occorre allora ripartire da qui per riconnettere l'analisi dell'uso politico della storia con la logica progettuale. Uscire dal cerchio magico dell'autonomismo implica la rottura dello schema statal-nazionale disegnato dalla Costituzione repubblicana. L'autonomismo (ordinario o speciale) è frutto della cultura della dipendenza e della subalternità; designa un modello politico centralizzato storicamente ostile al diritto di autodeterminazione; permette a chi vince al centro di vincere in "periferia" secondo la logica dei cerchi concentrici. Esiste quindi una generale condivisione circa la necessità di riformulare il ruolo e la funzione dello Stato, e nelle posizioni più conseguenti appare evidente che il modello statal-nazionale disegnato dalla Costituzione repubblicana e codificato in forma esemplare nell'art. 5, ha ormai esaurito la propria funzione storica e deve essere superato. Le difficoltà nascono sia nella visione prospettica, sia nella pars

construens. Si tratta perciò di evidenziare alcune aporie e brutali semplificazioni, e di contestare nel merito e nel metodo alcuni dogmi indipendentistici:

a) l'unica forma di indipendenza sarebbe l'approdo allo Stato sovrano sardo;

b) l'unica forma di statualità in grado di valorizzare i diritti fondamentali sarebbe da ritrovare nello Stato sovrano sardo;

c) l'unica via d'uscita per l'indipendenza sarebbe la secessione.

I brevi lineamenti del programma della Repubblica Federale di Sardegna affermano invece che:

a) l'indipendenza nel contesto comunitario deve assumere la forma dell'ordinamento federato;

b) il federalismo separa la statualità dalla sovranità ottocentesca e dall'etnicità;

c) l'indipendenza della Sardegna passa per il recupero di una superiore integrazione.

L'indipendentismo velleitario e fondamentalista conosce una sola soluzione: l'istituzione dello Stato sardo unitario. Ogni altra soluzione di architettura istituzionale è considerata out. Perciò si tratta non tanto di una scelta politica esecrabile (come tale confinata nella sfera delle scelte di valore), quanto di una posizione che non tiene conto del principio del contesto e, nel suo massimalismo, semplicemente si condanna ad essere una scelta priva di concretezza e inaffidabile.

L'utopia concreta del federalismo risponde, al contrario, a bisogni fondamentali, al rigido principio del contesto e alla esigenza di approdare alla statualità senza salti nel vuoto. Non a caso la soluzione federale implica la trasformazione della Regione in Stato membro (ad esempio secondo la logica cantonale elvetica), attraverso un processo costituente che segni una rottura dell'ordine

costituzionale vigente ma nel quadro di una compatibilità con l'ordinamento comunitario (che da tempo ha abolito, con l'avallo della giurisprudenza costituzionale, la stessa formale differenza tra Regioni ordinarie e speciali, e ha determinato la impraticabilità della nascita di nuovi micro-Stati).

Il progetto alternativo implica una soluzione nuova: la creazione di una Repubblica Federale di Sardegna, federata con un patto costituente all'ordinamento repubblicano senza che ciò implichi necessariamente la trasformazione complessiva dell'Italia unitaria in Italia federale.

Sulle ragioni di tali posizioni non importa ora addentrarsi, se non per dire che si tratta dell'unica soluzione applicabile per arrestare il decennale processo separatistico che l'Italia sta perpetrando ai danni della Sardegna. Lo Stato italiano da decenni compie scelte politiche eversive, irrispettose dei diritti fondamentali di tutti i cittadini, e ormai qualificabili come secessione centrale (o interna).

La Sardegna intende, con l'indipendenza federale, procedere a sanare il vulnus della dipendenza e della discriminazione mediante una superiore opera di integrazione a due livelli: nei confronti dell'Italia, acquisendo tutti i poteri sovrani necessari alla piena valorizzazione della questione sarda, e nei confronti dell'Unione Europea, partecipando con nuovi incisivi poteri alla formazione delle normative riguardanti la Sardegna.

Il nuovo federalismo responsabile per lo sviluppo, che parte dalla Sardegna per trasformare la stessa Italia, è il miglior antidoto per evitare la secessione finale, ed è anche la applicazione più conseguente dei principi costituzionali e del valore della integrazione in una epoca caratterizzata da processi glo-

bali in cui è sempre più centrale e strategico lo strumento della co-decisione che implica la partecipazione alla formazione delle politiche comuni su scala multilevel. È questa in effetti la nuova connotazione della sovranità intesa come insieme di poteri per favorire la partecipazione su scala multilevel ai processi di formazione delle scelte politiche.

Nel quadro comunitario caratterizzato sempre più da logiche federali orientate a superiori forme di integrazione, nel contesto geopolitico della Nato nello scacchiere della polveriera mediterranea, e nella considerazione dei processi di globalizzazione in corso, la stessa pensabilità del micro-statalismo sardo perde di appeal, anche perché la più avanzata cultura filosofico-giuridica contemporanea ha ormai evidenziato la assoluta illegittimità delle sovranità statuali liberticide nei confronti dei diritti fondamentali. Non è chiaro infatti come mai la creazione di un micro-stato sardo possa, in questo contesto ineludibile, difendere meglio i diritti fondamentali dei cittadini se è proprio la sovranità ottocentesca uno degli attori più colpevoli delle politiche liberticide statali.

L'indipendenza, che poco ha a che fare con l'indipendentismo, è la stella polare del federalismo a geometria variabile. L'indipendenza federale implica l'acquisizione della sovranità (id est dei poteri) in tutte quelle materie che oggi possono essere produttivamente gestite a livello regionale.

La riforma si basa, tra le altre, su alcune linee guida:

- a) filiera istituzionale corta (due soli livelli istituzionali di connessione tra politiche federali e livelli cantonali e radicale semplificazione degli enti pubblici);
- b) federalismo fiscale differenziato (e relativa potestà statale sarda di imporre

tasse federali), con creazione di due canali perequativi (verso i cantoni e verso lo Stato italiano);

c) status di rappresentanza (con l'acquisizione dello status di Ministro da parte del Presidente della Repubblica Federale di Sardegna, l'esercizio della *small diplomacy* e la rappresentanza dello Stato membro a ogni adeguato livello comunitario e internazionale);

d) contrattazione diretta con la UE per le materie che oggi rappresentano il gap strutturale della insularità (continuità merci e persone; politiche energetiche differenziate; fiscalità di sviluppo);

e) riscossione delle tasse in Sardegna per essere poi devolute in quota parte allo Stato;

f) rinuncia alla specialità e quindi al meccanismo centralistico dei trasferimenti statali.

Trasformare la insularità da gap strutturale a condizione di pari opportunità per affrontare la competizione internazionale significa applicare correttamente proprio il principio costituzionale di eguaglianza e il principio comunitario di coesione, oggi gravemente vulnerati: non si può godere di pari opportunità se i costi dell'energia e del trasporto merci e persone da e per la Sardegna ostacolano qualsiasi intrapresa che voglia competere con l'esterno; e non si ha coesione e integrazione se parti importanti di un territorio sono soggette a politiche irrispettose della diversità.

Nel nuovo quadro della Repubblica federale di Sardegna la questione nazionale sarda, da campo di battaglia folkloristica dei vari gruppuscoli indipendentistici alla ricerca di improbabili soluzioni secessioniste diventa questione centrale di innovazione costituzionale, e si pone come laboratorio politico in grado di diffondersi e contami-

nare anche l'ormai fallimentare progetto repubblicano italiano, ancorato a vecchi e superati modelli statalistici.

Attualmente, in Sardegna non è possibile istituire un referendum consultivo per sapere cosa pensino i sardi della indipendenza. Ma sappiamo che sino ad oggi l'indipendenza si è presentata nelle spoglie patetiche dell'indipendentismo di maniera portato avanti da personaggi ben noti e ben poco rassicuranti nella *pars construens*. La maggioranza dei sardi oggi accedrebbe a un progetto indipendentista fondato sulla logica federale, sulla integrazione e sulla responsabilità orientata allo sviluppo. Nessuno oggi è disposto, sull'altare di principi astratti, atteggiamenti protestatari e utopie velleitarie, ad appoggiare la creazione di uno Stato sardo sovrano né qualsiasi altra soluzione inidonea a creare maggiore sviluppo economico e a garantire e valorizzare i diritti fondamentali. E proprio la consueta specialità disegna un ordinamento derivato che, come tale, non ha neppure il potere di consultare i cittadini per chiedere loro cosa pensino della prospettiva dell'indipendenza.

In questo senso va reinterpretata in forme più consone la questione dell'uso politico della storia. L'indipendentismo velleitario non è solo perdente sul piano della legittimazione storica, ma proprio sulla incomprendimento del fatto che nei grandi processi di trasformazione storica non contano le ideologie ma la tradizione con i suoi processi culturali profondi.

Mentre una parte degli indipendentisti isolani è costretta a una guerra totale contro l'unica tradizione che in Sardegna ha prodotto innovazione (il sardismo), e un'altra parte deve ricercare in alcuni testi canonici la legittimazione del progetto politico attuale, la Re-

pubblica Federale di Sardegna nasce invece a partire dal riconoscimento dei tempi lunghi della storia isolana, ne sa interconnettere i fili sparsi, e riattualizza secondo i nuovi bisogni le intuizioni dei grandi padri del pensiero autonomistico e federalistico, senza forzarne i testi e riconoscendone il valore etico-politico. Ecco perché questa operazione di ricostruzione di un senso identitario nazionale sardo non ha bisogno di testi canonici e neppure di delegittimare i testi canonici altrui, in quanto è alla grande tradizione sardista (sul piano filosofico-politico) e ai fili rossi della millenaria tradizione storica (sul piano identitario-nazionale) che occorre rivolgersi per trovarvi le intuizioni che oggi devono essere riattualizzate e, dove necessario, inventate.

L'uso politico della storia ha qui una mera funzione ricognitiva: non forza i testi di Lussu, Bellieni, Simon Mossa e altri protagonisti della storia sardista, non si sforza di trovare interpretazioni pseudo-storiografiche aderenti al progetto attuale, e non cerca per forza di dimostrare l'assoluta coerenza di una storia politica ai fini del presente. In altri termini, non abbiamo bisogno di canonicizzazioni, e neppure di censurare eventuali aspetti poco confacenti della tradizione. Ogni codice tradizionale ha il compito di testimoniare il valore della prospettiva, e di indicare il senso dell'appartenere a un filo generazionale che alla fine è solo il simbolo di un possibile senso etnico-nazionalitario. La tradizione sardista ha delineato un processo storico che trova nel federalismo la forma elettiva della sua traduzione istituzionale, e nel valore della diversità gli elementi fondativi di un processo che guarda all'indipendenza come valore, senza incastrarla e delimitarla nelle brutali semplificazioni di talune ideologie indipendentiste.

L'uso politico della storia nel nuovo cammino non ha funzione costituente (come ancora pensano molti sardisti), e neppure è il pretesto per il *redde rationem* contro il vero e unico competitor nella scena isolana caratterizzata da chi intende costruire una logica di indipendenza (alcuni pseudo-indipendentisti). Si tratta oggi di comprendere che per essere soggetti attivi della propria storia occorre riformulare il vecchio diritto all'autodeterminazione, rileggere le vetuste categorie giuspolitiche ottocentesche della sovranità e trovare nuove soluzioni istituzionali capaci di uscire dai paradigmi perdenti della logica statalnazionale novecentesca senza impraticabili salti nel vuoto. Il federalismo a geometria variabile, responsabile e orientato allo sviluppo dei diritti fondamentali, rappresenta la nuova forma politica che mette assieme ciò che sino ad ora è stato presentato come antitetico: il massimo della indipendenza grazie al massimo della integrazione. Solo l'integrazione su scala multilevel garantisce la più alta sfera di indipendenza. In questo modo si mettono a tacere le ragioni di resistenza al cambiamento da parte dei due soggetti collusi in quanto conservatori: lo Stato italiano che spinge verso la secessione interna, e gli indipendentisti che spingono verso la secessione esterna. Ambedue lavorano inconsapevolmente al medesimo progetto: impedire che i sardi possano reinventare la propria storia come soggetti attivi. Ambedue sono eversori: lo Stato non mantiene il patto costituzionale e viola il principio fondamentale della eguaglianza; gli indipendentisti di maniera non leggono il contesto e finiscono per rendere indigesto e impraticabile il valore della indipendenza. Infine, ambedue paradossalmente convergono di fatto nell'affermare il disvalore della conservazione degli attuali assetti istituzionali.

La Repubblica Federale di Sardegna separa la indipendenza dallo statalismo, recupera la statualità con il federalismo, e propone un modello a geometria variabile che può innescare un progetto virtuoso più ampio in grado di stimolare la trasformazione dell'Italia in una vera Repubblica federale. È all'opera un progetto di massima assunzione di responsabilità, dato che si è deciso di abbandonare i vincoli della dipendenza e di essere attori consapevoli dello sviluppo. Nell'epoca della forma fluens e della "Modernità liquida", in cui la vischiosità del linguaggio giuridico e politico non riesce a rendere conto dei radicali mutamenti di paradigma persino nella scienza costituzionalistica, si assiste in forme nuove alla riproposizione della sempre più attuale prospettiva federalista. È la rivincita della tradizione sardista riletta nel contesto attuale: il federalismo responsabile per lo sviluppo rappresenta oggi la più avanzata soluzione alla questione sarda.

Al fondo, è in atto una operazione di riattualizzazione dei simboli e dei miti fondativi della nazione, che devono per forza ispirarsi ad un uso politico della storia che dichiaratamente ha funzione costitutiva e però rinuncia a presentare i risultati della scelta politica come fondati sui canoni rigorosi della metodologia storiografica. Le origini etniche delle nazioni sono postulati che trovano un aggancio retorico su miti politici che hanno una copertura storica. Si tratta però, oggi, di trovare altre formulazioni più aderenti ai simboli della globalizzazione. E non v'è dubbio che alla base di ogni progetto etnofederalista che aspiri alla indipendenza si ritrovi l'esigenza di recuperare il valore assorbente della comunità di progetto. Sotto la copertura del codice nazionalitario si cela il bisogno inespresso di riconnettere i fili co-

munitari perduti, di ricostituire un tessuto connettivo dove l'appartenenza identitaria si connota anzitutto come ricostruzione dei codici comunitari. Si tratta della riattualizzazione in chiave progettuale della intuizione della "Casa comune dei sardi". Il moderno progetto etnofederalista, nella sua capacità di interconnettere più livelli istituzionali, appare come lo schema più idoneo per legittimare, senza atteggiamenti rétro, il nesso tra dimensione nazionalitaria, mito politico e riforma istituzionale. E nella compresenza del valore delle radici e delle più innovative operazioni di ingegneria costituzionale si gettano le basi per creare la più ampia condivisione del progetto di indipendenza federale da parte di quei larghi strati della popolazione che ha vivo il sentimento della nazionalità ma teme le utopie regressive.

In conclusione, perciò, si pongono tre domande essenziali. Sarà la Sardegna a fungere da modello per un nuovo ordinamento più rispettoso dei diritti fondamentali? Sapranno i Sardi reinventare le proprie radici per mettere le ali? E infine: potrà la nuova indipendenza federale confermare che i piccoli popoli sono fedeli alle grandi idee ma sanno poi anche realizzarle?

* Il presente testo, privo di note, ha la sola funzione di impostare i lineamenti di una più ampia disamina della questione indipendentistica in Sardegna. Nel novantennale della fondazione del PSdAz, e nel 150° dell'Unità d'Italia, a cui fa da ottimo contrappunto il convegno napoletano sulla Dis-unità d'Italia, mi è parso opportuno anticipare alcune posizioni relative al progetto della Repubblica Federale di Sardegna e alla critica dello pseudo-indipendentismo. Il presente testo farà parte del mio ampio

volume Il pensiero sardista. Autonomismo, federalismo, indipendentismo (di prossima pubblicazione), nel quale sono raccolti molti studi sul tema prodotti nell'arco di venticinque anni di sofferta ricerca storiografica e di elaborazione teorica. Per la bibliografia relativa ai temi qui affrontati, e qui ben presente, rinvio perciò solo ad alcuni miei seguenti saggi (e alla bibliografia ivi richiamata): Federalismo, decentramento, autonomia, in *Ethnos. Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea. Processi storici e istituzioni*, Stef, Cagliari 1988; Introduzione a G.B. Tuveri, *La politica della ragione. Antologia di scritti (1848-1884)*, a cura di A. Contu, Giuffrè, Milano 1989; Giu-snaturalismo e teoria della dissimulazione nella Sardegna rivoluzionaria, in "Quaderni bolotanesi", 15, 1989; Per una teoria generale del federalismo, in *Radici storiche e prospettive del federalismo*, Pisano, Cagliari 1989; Federalismo e liberaldemocrazia (con due lettere di Norberto Bobbio), in "Bollettino Bibliografico della Sardegna", 13, 1990; Federalismo, autonomie, nazionalità, Alfa, Quartu S. E. 1992; La politica immaginaria. Note sul pensiero politico di Emilio Lussu, in *Il Partito Sardo d'Azione nella Sardegna contemporanea*, a cura di M. Pinna, Lorziana, Sassari 1992; La costrizione alla grande politica. Federalismo, indipendentismo e confederalismo nella Sardegna di fine Novecento, in "Quaderni bolotanesi", 18, 1992; Sardegna hegeliana. Risorgimento e unità nazionale nel pensiero di Floriano Del Zio, ivi, 19, 1993; Metafore della storiografia e crisi della modernità, in "Sesuja", 9-10, 1992-1993; Il modello giuridico del federalismo, in *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. Pinna, Angeli, Milano 1993; La sovranità

illegittima. Teoria del garantismo, tutela dei diritti fondamentali e prospettiva del federalismo, in *Le ragioni del garantismo*, a cura di L. Gianformaggio, Giappichelli, Torino 1993 (e in trad. castigliana: Trotta, Madrid 2000 e 2008); *Questione sarda e filosofia del diritto in Gioele Solari*. Con un saggio di Norberto Bobbio, Giappichelli, Torino 1993; *Metafore dell'identità e cultura politica*, Edizioni del "Bollettino Bibliografico della Sardegna", Cagliari 1993; *Etnicità immanente. Modernità delle nazioni e nazioni della Modernità*, in "Sesuja", 11-12, 1993; *Le ragioni del federalismo*, Istituto Bellieni, Sassari 1994; *La storia inesistente. Contributo allo studio del sardofascismo tra storiografia e politica*, in "Quaderni bolotanesi", 20, 1994; *Federalismo ed europeismo in Emilio Lussu*, in *Emilio Lussu e il sardismo*, a cura di G. Contu, Edizioni Fondazione Sardinia, Cagliari 1994; *La maschera totemica e il federalismo in divenire*, in "Sesuja", 14, 1994; *Autonomia e Federalismo. Antologia del pensiero politico sardo tra Ottocento e Novecento*, a cura di A. Contu e M. Pinna, Dattena, Cagliari 1995; *Etica e rivoluzione. La nascita della politica in Sardegna*, Istituto Bellieni, Sassari 1995; *Risorgimento militante*. Giorgio Asproni e Floriano Del Zio, in *Giorgio Asproni e il suo "Diario politico"*, Cuccu, Cagliari 1995; *Il federalismo reticolare*, in "Quaderni bolotanesi", 21, 1995; *La crisi della sovranità*, in "I Temi", 4, 1995; *Il problema della federazione mediterranea negli anni del sardofascismo*, in *Il Sardo-Fascismo fra politica, cultura, economia*, a cura di S. Cubeddu, Edizioni Fondazione Sardinia, Cagliari 1995; *Introduzione a Il pensiero federalista in Sardegna*, vol. I, a cura di A. Contu, Condaghes, Cagliari 1996; *Introduzione a Il pensiero federalista in Sardegna*, vol. II, a cura di A.

Contu, Condaghes, Cagliari 1997; Francesco Fancello e il federalismo, Condaghes, Cagliari 2001; Paradigmi dell'identità, in *L'ora dei Sardi*, a cura di S. Cubeddu, Edizioni Fondazione Sardinia, Cagliari 2001; Una storia rimossa per una riforma impossibile. Federalismo e presidenzialismo da "Giustizia e Libertà" al dibattito attuale, in "Quaderni bolotanesi", 27, 2001; Introduzione a *Il Federalismo Sardo*, a cura di S. Cubeddu, Edizioni Fondazione Sardinia, Cagliari 2002; Il dibattito sulle riforme istituzionali in Italia e in Europa, *ibidem*; Filosofia del diritto e storiografia politica negli "studi sardi" di Alessandro Levi, in "Quaderni bolotanesi", 29, 2003; Filosofia del diritto e storiografia filosofica negli "studi sardi" di Benvenuto Donati, *ivi*, 30, 2004; Federalismo e riforme costituzionali, in "Il Popolo Sardo", 2 e 3, 2004; Riforma dello Statuto e ragioni della specialità, *ivi*, 3, 2004; Giovanni Lilliu. Archeologia militante e questione nazionale sarda, Zonza, Cagliari 2006 (monografia introduttiva a G. Lilliu, *Opere*, 3 voll., a cura di A. Contu, Zonza, Cagliari 2006); Introdu-

zione a G. Lilliu, *Radici e ali*, a cura di A. Contu, Condaghes, Cagliari 2009; Introduzione a A. Satta, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Contu, Condaghes, Cagliari 2009; Ermeneutica e identità, Condaghes, Cagliari 2010; Il federalismo preso sul serio, in "Caminerias", 1, 2010; Il sardismo immaginario. Identità etnico-linguistica e simbologia politica tra federalismo nazionalitario e federalismo indipendentista, in *Questione sarda e dintorni*, a cura di A. Contu, Condaghes, Cagliari 2012; Introduzione a A. Satta, *Il concetto di nazione e il sentimento della nazionalità*, a cura di A. Contu, Alfa, Quartu S.E. 2012; Introduzione a E. Nivola, *Educazione e progetto nonviolento*, a cura di A. Contu, Condaghes, Cagliari 2012; Introduzione a G. Lilliu, *Civiltà nuragica e autonomia*, in press; *Le origini dell'idealismo giuridico-sociale in Gioele Solari (1912-1923)*, in press; *Interpretazioni del federalismo*, in press; *Storia della filosofia del diritto in Sardegna*, vol. I, *Filosofia del diritto e storiografia politica*; vol. II, *Filosofia del diritto e storiografia filosofica*, di prossima pubblicazione.

Il paese sbagliato. La Sardegna e l'unificazione italiana

Un problema storico-politico

OMAR ONNIS

Partecipo a questo convegno sia in qualità di studioso di storia sarda sia in qualità di rappresentante di un partito politico, ProgReS – Progetu Repùblica. ProgReS è una organizzazione che si pone come obiettivo generale l'indipendenza della Sardegna, ossia la costruzione di un ordinamento giuridico sovrano nell'ambito del diritto internazionale. Tale obiettivo è perseguito tramite una prassi democratica, partecipativa ed inclusiva, fondata sul rifiuto della violenza come strumento politico nonché del nazionalismo e di qualsiasi forma di etnocentrismo come apparato valoriale.

La mia formazione personale è di tipo storico, come accennavo, dunque la mia relazione sarà fondamentalmente una disamina storica. Del resto storia e politica non possono essere facilmente tenute disgiunte. La necessità della sintesi mi costringerà ad essere più assertivo di quanto sarebbe auspicabile. Nondimeno, spero di rendere chiari tutti i passaggi e naturalmente rinvio a ulteriori approfondimenti le eventuali argomentazioni aggiuntive che si rendessero necessarie.

La storia dunque. Si parla di unità e disunità d'Italia. La prima cosa da valutare è quanto c'entri in questo discorso la Sardegna e in che termini. L'appartenenza politica attuale della Sardegna all'Italia infatti non può essere un dato avulso dagli eventi e dai processi storici che l'hanno determinato, visto che evidentemente – almeno in senso geografico – la Sardegna non è una parte dell'Italia.

Prescinderei dal giudizio storico e/o politico sulla formazione e sui presupposti storici e ideologici dell'unificazione italiana (Banti, 2011). Sarebbe un discorso lungo e in questo caso accessorio, perciò lo lascerei sullo sfondo. Mi limiterò dunque a enumerare, senza problematizzarli, gli elementi fondanti della identificazione italiana, così come sono stati individuati da un ente non sospetto: il comitato ufficiale che doveva preparare le celebrazioni per i 150 anni dell'unificazione¹.

Tali elementi identitari sono, in particolare: la lingua italiana; il Rinascimento; il processo culturale e politico che condusse al Risorgimento e il Risorgimento stesso; la Prima guerra mondiale; la Resistenza e la

¹ Si veda il sito: HYPERLINK "<http://www.italiaunita150.it/>"; <http://www.italiaunita150.it/> e gli articoli di stampa correlati.

nascita della Repubblica. Questi elementi sono considerati decisivi per fondare l'idea stessa di nazione italiana e dunque la legittimità della sua evoluzione e la sua permanenza storica come stato sovrano unitario. La mia tesi è che in questi elementi la Sardegna non ci sia, che la storia della Sardegna e la storia d'Italia siano due percorsi diversi che si intersecano senza coincidere. Vediamo subito, nel modo più sintetico possibile, le argomentazioni a sostegno di tale tesi.

La Sardegna non c'è nella lingua italiana. Esiste una tesi storiografica e linguistica secondo cui la Sardegna avrebbe subito una "italianizzazione primaria" in epoca medievale, attraverso la dominazione pisana e genovese (Loi-Corvetto, 1992-4). A parte l'assurdo storico di una pretesa dominazione congiunta delle due potenze commerciali italiane, occorre avvertire che si tratta di un doppio falso storico. Il primo riguarda proprio tali dominazioni, in realtà sostanzialmente mai esistite (Carta-Raspi, 1971; Casula, 1994). Il secondo riguarda precisamente l'italianizzazione linguistica dell'Isola in epoca medievale. Abbiamo un testimone d'eccellenza in proposito: Dante Alighieri. Dante ha le idee chiare su quanto poco i sardi della sua epoca (la stessa della ipotizzata italianizzazione della Sardegna) partecipassero all'ambito linguistico italico (Dante, *De vulgari eloquentia*)². L'italiano in Sardegna, a parte i rapporti diplomatici e culturali intercorsi tra le corti giudicali sarde e la penisola

italica, arriva come lingua letteraria e di cultura nel corso del Cinquecento, dopo catalano e castigliano. Diventa lingua ufficiale delle istituzioni e dell'insegnamento nella seconda metà del Settecento, con i Savoia re di Sardegna (Sotgiu, 1984)³. Ma di fatto diventa a tutti gli effetti una lingua praticata dai sardi a tutti i livelli solo nel secondo dopo guerra del secolo scorso, in particolare attraverso l'azione pervasiva della scolarizzazione di massa e soprattutto dei mass media (televisione in primis: Pira, 1968, 1978). Per altro con processi di acculturazione forzata non esattamente edificanti (Salvi, 1975). Non può essere dunque considerata un elemento storico di appartenenza dei sardi e della Sardegna alla costruzione identitaria della nazione italiana.

La Sardegna non c'è nemmeno nel Rinascimento. Qui la ragione, benché rimossa, è abbastanza evidente. La Sardegna allora costituiva un regno della vasta e articolata corona imperiale spagnola (Manconi, 2002). Anche la cultura sarda, tra Quattrocento e Seicento, partecipa della temperie e delle sensibilità diffuse nei possedimenti iberici. L'arte della Sardegna spagnola raggiunge vette altissime, solo che non risponde ai canoni estetici e culturali del Rinascimento italiano. Non vi partecipa, se non accidentalmente. Il Rinascimento è un forte elemento culturale e identificativo che – è vero – denota l'appartenenza alla cultura italiana (in senso lato), ma non appartiene alla storia e alla cultura della Sardegna (Manconi et al., 1993).

² Libro I, XI: "Sardos etiam, qui non Latii sunt sed Latii associandi videntur, eiciamus, quoniam soli sine proprio vulgari esse videntur, gramaticam tanquam simie homines imitantes: nam domus nova et dominus meus locuntur."

³ Nel 1760, sotto il ministero di Lorenzo Bogino, viene ufficializzato l'uso dell'italiano nella burocrazia, nella legislazione e nell'istruzione, allo scopo dichiarato di scalzare definitivamente il castigliano e in parte ancora il catalano come lingue alte, escludendo il sardo. Decisione che suscitò lunghe ed aspre polemiche nel ceto intellettuale isolano (Sotgiu, 1984).

La lunga gestazione dell'idea nazionale italiana, in senso moderno, non vede la Sardegna partecipe. Benché dal 1720 la corona del Regno di Sardegna sia in capo ai Savoia, questo fatto non ne decreta l'avvicinamento a tale processo ideale (sappiamo quanto poco fossero italiani e italoфиli i Savoia e la loro corte, del resto). Anzi, proprio nel medesimo periodo in cui si diffondono sensibilità moderne (frutto della diffusione del pensiero illuminista e poi delle guerre napoleoniche), in Sardegna emerge una forte pulsione nazionale sua propria, che si salda con aspettative e necessità tutte moderne, ma a sé stanti. Da qui la stagione rivoluzionaria che tra 1794 e 1812 animerà l'Isola, in termini totalmente distanti dai contemporanei eventi italiani, ivi compresa la celebrata Rivoluzione Napoletana del 1799 (Sotgiu, 1984). Quella sarda fu la prima vera rivoluzione che scoppiò in ambito europeo dopo quella francese e ne possedette tutte le caratteristiche storiche (politiche e sociali).

Allo stesso modo sostenere la partecipazione della Sardegna al Risorgimento è una forzatura che sconfina nella falsificazione. L'èpopèa risorgimentale, da qualsiasi lato la si guardi, non appartiene ai sardi. L'unificazione italiana per la Sardegna fu un dato di fatto subito passivamente, senza nemmeno il paravento formale di un plebiscito di annessione, dato che l'Isola era parte costitutiva ed eponima del Regno di Sardegna e – dal 1848, con la c.d. Unione Perfetta o Perfetta Fusione – non aveva nemmeno più (per rinuncia esplicita delle classi dominanti sarde) le proprie istituzioni secolari: carica viceregia, parlamento degli stamenti, suprema corte della Reale Udienza (con la drammatica conseguenza dell'estensione all'Isola del sistema tributario e del catasto piemontese,

e il conseguente notevole aggravio della pressione fiscale: Sotgiu, 1984; Casula, 1994; Ortu, 2011). I sardi si ritrovarono italiani senza nemmeno saperlo o al più senza sapere come. Del resto, in quel fatidico 1861, sull'Isola era già avviato da tempo un ampio dibattito teorico a proposito di federalismo e autonomia, il cosiddetto “primo autonomismo” sardo, con posizioni che andavano da quelle più radicali a quelle più moderate, ma tutte estremamente critiche sugli esiti dell'Unione Perfetta del 1847-8 (Birocchi, in AAVV, 1998; Ortu, 2011). Il passaggio da porzione territoriale separata ma quantitativamente e simbolicamente decisiva del Regno di Sardegna a piccola provincia oltremarina del Regno d'Italia non fu un progresso da alcun punto di vista, per l'Isola. E in ogni caso i sardi non presero parte se non in forme strumentali e accessorie e comunque marginali al processo risorgimentale (Ortu, 2011).

Quanto alla Prima guerra mondiale, se si può considerare in qualche misura la prima occasione storica in cui gli italiani poterono sentirsi tutti parte di un insieme più ampio che li accomunava al di là delle proprie distanze geografiche e culturali, ciò non vale per i sardi. La Prima guerra mondiale, cui i sardi diedero un contributo superiore a qualsiasi altro contingente territoriale (il tasso di perdite umane tra i reclutati fu del 13% contro il 10% della media italiana: Brigaglia, 2002), fu un momento in cui essi riscoprirono la propria diversità e ne fecero un elemento di orgoglio e di rivendicazione politica. L'èpopèa della Brigata “Sassari” è abbastanza nota. I comandi italiani si avvidero molto presto che i sardi, radunati insieme, risultavano un efficace strumento bellico, per via dello spirito di corpo e di emulazione

che li animava. Da qui la creazione dei due reggimenti “etnici” (il 151° e il 152° fanteria) della Brigata “Sassari”. L’esito finale fu che i reduci dal conflitto si costituirono in movimento organizzato e quindi, nel 1921, in partito politico: il Partito Sardo d’Azione. La Prima guerra mondiale, insomma, non può essere certo considerato un elemento fondativo dell’appartenenza dei sardi all’Italia, se non in termini estremamente problematici e comprensibili solo dentro la dialettica, tutta sarda e da allora sempre viva, tra autonomismo e indipendentismo.

I sardi non furono estranei all’antifascismo. Ci sono nomi illustri dell’antifascismo europeo che sono nomi sardi: Dino Giacobbe, Antonio Gramsci, Emilio Lussu, solo per citarne alcuni. Sardo era Michele Schirru, l’anarchico che progettò di attentare alla vita di Mussolini e che per questo (per averlo solo concepito come proposito) fu torturato e giustiziato. Ma se prendiamo in considerazione l’elemento fondativo (benché ampiamente discusso, negli ultimi anni) dell’identificazione italiana contemporanea, ossia la Resistenza da cui nacque il regime democratico e repubblicano, dobbiamo constatare che la Sardegna non c’è nemmeno lì. Non che non ci siano stati sardi impegnati nelle formazioni partigiane o in altri ruoli. Ma si trattò di una partecipazione estemporanea di singoli, avvenuta lontano dalla Sardegna, non un fenomeno che coinvolse popolazione e territorio. In Sardegna la Seconda guerra mondiale terminò (dopo le distruzioni a base di bombe alleate della primavera precedente) nel settembre del 1943. Dopo l’Armistizio, il contingente tedesco che presidiava l’Isola fu fatto evacuare senza combattere e la Sardegna uscì definitivamente dal conflitto. I tentativi fatti in precedenza da Lussu di

aprire un fronte interno all’Isola furono ripetutamente contrastati dal Comando Alleato (Fiori, 1985). La Resistenza dunque non costituisce un elemento identificativo, per i sardi, né un elemento di appartenenza all’Italia, al di là della partecipazione ideale di alcuni (o anche di molti) sardi ai suoi valori.

La storia dell’Italia repubblicana, infine, non può che esaltare gli aspetti critici della dipendenza della Sardegna. La sequenza cronologica degli esperimenti di vario genere, delle speculazioni, dei disastri e dei danni fatti in Sardegna negli ultimi sessant’anni è illuminante. Militarizzazione del territorio (la Sardegna ospita più del 60% delle servitù militari dello stato italiano e il più grande poligono interforze europeo, quello del Salto di Quirra: Porcedda, Brunetti, 2011; Onnis, 2011). Disarticolazione socio-economica e culturale (pensiamo alla fallimentare industrializzazione, con conseguenze molto gravi anche dal punto di vista ambientale). Disimpegno nell’infrastrutturazione (gli indici di infrastrutturazione della Sardegna, rapportati alla media italiana, sono penosi, specie quelli stradali e ferroviari: fonte Rapporti CRENOS). Sottrazione di risorse (pensiamo alla famigerata “vertenza entrate”: lo stato italiano da decenni non riversa alla Regione Sardegna la quota delle entrate erariali pure spettanti alla medesima Regione secondo il proprio statuto, legge di rango costituzionale, per un debito che ormai ammonta a qualcosa come 10 miliardi di euro). La storia della Sardegna contemporanea come regione, sia pur autonoma, dello stato italiano, non è una storia edificante e non può certo bastare a fondare una appartenenza compiuta e condivisa.

Argomentare l’appartenenza della Sardegna all’Italia sulla base degli elementi fonda-

tivi dell'identità italiana, come si vede, è un tentativo che sfocia inevitabilmente nel fallimento. Ciò non significa, come invece recita la narrazione dominante che ci riguarda, che la Sardegna per secoli, se non millenni, sia stata una terra fuori dalla Storia, o senza storia. Nessuna terra abitata da comunità umane può essere senza storia. Caso mai, senza storiografia.

Dov'era dunque la Sardegna, cosa facevano i sardi mentre l'Italia diventava l'Italia? Be', la Sardegna era sempre lì dove sta adesso: al centro del Mediterraneo occidentale. "Al centro della civiltà europea", diceva il console francese in Sardegna nel 1816 (Braudel, 1979). E i sardi semplicemente facevano altro. Come abbiamo in parte già visto, mentre nella penisola italiana si susseguivano processi ed eventi storici, la Sardegna, nel corso del tempo, viveva le proprie vicende, in modo parallelo, a volte con qualche connessione con quanto succedeva di là dal Tirreno, a volte senza, in un percorso storico a sé stante che la stessa collocazione geografica basterebbe a spiegare, se non fossimo convinti che la Sardegna è una parte dell'Italia e non un'isola circondata dalle acque internazionali.

Il problema è che nessuno lo sa. Nemmeno la maggior parte dei sardi. Nessuno conosce la storia della Sardegna e spesso quel poco che si conosce è una miscela di pregiudizi e luoghi comuni o di false informazioni. Non si sa nulla della civiltà nuragica, relegata tra le culture preistoriche (alla pari delle culture palafitticole dell'Italia neolitica e dell'Età del bronzo), pur essendo la più importante civiltà protostorica del Mediterraneo occidentale tra Neolitico ed Età del ferro. Non si sa nulla della Sardegna altomedievale, della civiltà giudicale, del lungo conflitto contro i catalano-aragonesi tra seconda metà del

XIV secolo e primi del XV (ma su questo sono invece molto attenti gli storici iberici, e catalani soprattutto), del Regno di Sardegna spagnolo, della stessa storia della Sardegna sabauda, pure – secondo alcune scuole di pensiero – prodromo dell'Italia unita (Casula, 1994), e dunque nemmeno della stagione rivoluzionaria sarda. Non si sa nulla della Sardegna "regionale", inserita nel quadro degli interessi dell'Italia unificata e poi dei giochi tra potenze mondiali, alle prese con una crisi che non ha certo aspettato quella attuale per manifestarsi e che ripropone da cento anni le stesse dinamiche e le stesse questioni strutturali pressoché inalterate.

La Sardegna non trova posto nella narrazione dominante italiana perché è difficile incastrarcela (da qui il titolo della relazione). Per quanto si cerchi, non c'è verso di infilarcela. Per questo ci si deve inventare sciocchezze come la dominazione "pisana e genovese" o l'"italianizzazione primaria", o sostenere che dal 1324 la Sardegna divenne spagnola e conobbe così il suo declino, fino al riscatto avvenuto col passaggio della corona sarda in capo agli italianissimi Savoia, ecc. ecc. In realtà la Sardegna divenne prima aragonese nel 1420 e poi, dal 1479, spagnola, come regno autonomo (nel senso che questa aggettivazione poteva avere nell'Antico Regime) dentro la plurale e variegata corona imperiale spagnola. In una posizione tributaria verso il centro degli interessi politici ed economici, ma immersa in un contesto internazionale su cui, come si diceva allora, non tramontava mai il sole. La vera decadenza la Sardegna la conobbe con i Savoia e soprattutto dopo la stagione rivoluzionaria (1794-1812), con la Restaurazione. L'Ottocento fu un secolo terribile, per i sardi. Probabilmente uno dei peggiori in assoluto, da millenni

a questa parte, fatte le debite proporzioni. Nel momento in cui si realizzava in Europa la transizione demografica contemporanea (Livi Bacci, 1998) e si dispiegava in pieno la Modernità, la Sardegna subiva una feroce deprivazione, fatta di spoliazione di risorse, applicazione dall'alto e dall'esterno di misure anch'esse dette "di modernizzazione" ma in realtà mera manifestazione di dominio, vedeva smantellato il tessuto socio-economico ereditato dal passato senza che a questo si sostituisse un modello sorto dalle reali esigenze espresse dal territorio e da forze storiche autoctone. Tale processo è durato fin dentro il Ventesimo secolo e in buona parte dura ancora oggi.

Tale condizione subalterna si fonda su due pilastri principali. Il primo è la complicità della classe dominante sarda. L'epoca rivoluzionaria sancì la rinuncia della classe dominante dell'Isola a diventare classe dirigente nazionale (in senso gramsciano), per ripiegare su un più comodo e redditizio ruolo di intermediazione tra il centro del potere (esterno) e il territorio (gestito sulla base di rapporti clientelari e semi-coloniali). Nel 1799 i Savoia in fuga da Napoleone erano riparati a Cagliari. Una condizione di estrema debolezza verso quella classe dominante isolana che solo sei anni prima, dopo essere stata abbandonata senza sostegno né direttive di fronte al tentativo di invasione francese, forte della vittoria conseguita aveva esposto al re cinque precise richieste politiche, volte a ridurre il centralismo tipico della amministrazione sabauda e ad affidare a nativi sardi (come si diceva allora) tutte le cariche principali sull'Isola, tranne quella viceregia. Da quelle Cinque domande e dal loro rifiuto

si aprirà in Sardegna la stagione rivoluzionaria, che con alterne vicende, alcune decisamente romanzesche, si concluse drammaticamente, con i Savoia ancora in Sardegna, nel 1812, con l'esecuzione degli aspiranti rivoluzionari della "congiura di Palabanda" (dalla località cagliaritana dove si riunivano in segreto). La presenza dei reali e della corte a Cagliari, anziché essere sfruttata per strappare tutte le concessioni che il caso poteva suggerire, con la ragionevole aspettativa che non sarebbero state rifiutate, indusse invece nobiltà ed alta borghesia sarde a ritirare anche le Cinque domande del 1793 e rinunciare a qualsiasi pretesa (Sotgiu, 1984). Questo è un momento decisivo della storia contemporanea sarda. Fatte salve le ovvie differenze, da questo punto di vista le cose sono mutate pochissimo fino ad oggi. Nel 1896 il deputato sardo Francesco Pais-Serra, incaricato dal governo dell'ennesima relazione sulla situazione sarda (problematica anche allora), poteva scrivere:

Meno che in pochi centri, e anche in una piccola minoranza, conservatori e liberali, democratici e radicali sono parole senza contenuto; [...]eppure i partiti sono vivi, tenaci, intransigenti, battaglieri: ma non sono partiti politici, né partiti mossi da interessi generali o locali, sono partiti personali, consorterie nello stretto senso della parola. [...]Si mettono alla dipendenza dei maggiori partiti, da cui ricevono in cambio protezione ed aiuto efficace nelle piccole contestazioni locali e soprattutto protezione personale per ottenere favori e per sfuggire alle conseguenze delle violazioni di legge e talvolta di delitti. [...] È una specie di graduale vassallaggio, che con peggiori e più tristi conseguenze si è sostituito all'antica soggezione feudale⁴.

⁴ In: Fiori, Vita di Antonio Gramsci, 1966.

In quel periodo il dominus incontrastato della politica sarda era Francesco Cocco-Ortu, più volte ministro in età giolittiana, in grado di controllare l'intero panorama politico sardo con la sua rete clientelare diffusa. Una sorta di paradigma dei politici sardi contemporanei. L'andazzo rischiò di essere spezzato nel primo dopoguerra, allorché il movimento dei reduci, forte della consapevolezza identitaria conquistata nelle trincee, diventò un soggetto politico di primo piano e si costituì in organizzazione formale con la fondazione nel 1921 del Partito Sardo d'Azione. L'anno dopo si avviarono le trattative per la fusione del PSdAz nel Partito Nazionale Fascista. Alla fine, una parte del PSdAz rifiutò la fusione e si disperse (tra prigionie, confino ed esilio, o rinunciando all'attività politica), il resto conflui nel fascismo. Nel secondo dopoguerra, l'autonomia regionale finalmente ottenuta non bastò a mascherare i reali rapporti di forza e le propensioni ancora forti nella classe dirigente sarda, con conseguenze che perdurano tuttoggi intatte, anzi aggravate da una situazione storica più precaria che in passato. La ragion d'essere dell'intero apparato di potere sardo è la dipendenza, senza la quale esso non avrebbe né strumenti di dominio né legittimazione.

Il secondo pilastro è la costruzione di una identificazione collettiva dei sardi che potesse giustificare e far interiorizzare loro, come data, come inevitabile, la propria condizione materiale e politica deficitaria. Sebbene fin dalla prima metà dell'Ottocento fosse maturata nell'intellettualità sarda la convinzione di dover riscattare dall'oblio la propria dignità nazionale (nazionale sarda, ben inteso), pur senza voler mettere in discussione gli assetti politici costituiti, dalla metà del secolo e ancor più e sistematica-

mente dopo l'unificazione italiana, si avviò un processo di assimilazione dei sardi nella nuova compagine statale. Nel 1850 usciva a Napoli un saggio del gesuita trentino Antonio Bresciani che paragonava i costumi di sardi a quelli degli antichi popoli orientali. L'orientalizzazione, come sappiamo oggi, non era una operazione neutra. Quelli erano gli anni in cui si istituivano gerarchie tra le presunte razze umane. Non era priva di significato l'assimilazione alle razze semitiche e orientali (E. Said, 1978). Resoconti di viaggio e di esplorazione, raportage, guide per avventurieri vennero scritti e pubblicati in gran numero, nel corso dell'Ottocento, suscitando la curiosità per questa terra esotica. Il malessere sociale derivato dalla chiusura dei rapporti commerciali con la Francia (1887), decisa dal governo in nome degli interessi dell'Italia, e la crisi finanziaria e bancaria dei primi anni Novanta (molto simile a quella presente, del resto), causarono un ulteriore impoverimento generalizzato, l'abbandono delle campagne a favore del lavoro in miniera o della prima emigrazione sarda (verso l'Argentina, per lo più) e più crudi fenomeni di criminalità (Ortu, 2011). A proposito di questi ultimi, la scuola antropologica positivista lombrosiana (che anche il Meridione italiano conosce bene), con Alfredo Niceforo sancì "scientificamente" l'inevitabilità dell'indole delinquenziale dei sardi (Niceforo, 1897). Inferiorità razziale, esoticità e indole violenta sono tre tasselli fondamentali di questa prima costruzione mitologica dei sardi dentro il contesto italiano. Nel 1911, in occasione delle celebrazioni per i cinquant'anni dell'unificazione, venne allestita una grande mostra del vestiario tradizionale sardo. L'esotico diventava pittoresco. Allo stesso modo si trattava in quel torno di anni

la musica popolare sarda. Tutto finiva dritto nella categoria del folklore e del folklore “regionale”. La stessa lingua sarda, benché riconosciuta fin dai primi del Novecento come sistema linguistico a parte, venne collegata alle parlate italice attraverso un preteso ponte offerto dal sistema sassarese-gallurese, obiettivamente imparentato con i dialetti della penisola attraverso la Corsica, ma a tutti gli effetti un sistema linguistico prettamente sardo. Era uno stratagemma utile per istituire un continuum tra il sardo e l’italiano, altrimenti impossibile. Le truppe reduci dalle guerre coloniali africane mandate in Sardegna nel 1899 per reprimere il fenomeno banditesco (senza alcun successo, per altro) erano convinte di compiere un’azione di civilizzazione. Lo raccontò esplicitamente un ufficiale che vi aveva partecipato: Giulio Bechi, autore del romanzo *Caccia grossa* (la “selvaggina” naturalmente erano i banditi). Bechi definiva la Sardegna, ancora nel 1914, “la nostra Patagonia”, terra esotica che offriva agli spiriti nobili occasioni di rifulgere. L’estraneità dei sardi era conclamata. Nel medesimo 1911 del cinquantennale dell’unificazione, a Itri, oggi nel Lazio meridionale, veniva compiuto un eccidio di operai sardi ivi impegnati in gran numero, con ragioni esplicitamente razziste. La “colpa” era di aver rifiutato di pagare il pizzo alla camorra locale. Sui giornali il fatto venne giustificato addossandone la responsabilità alle vittime, un po’ come oggi si fa con gli extracomunitari.

Il 1911 è anche l’anno della guerra in Libia (come il 2011, del resto). All’identificazione dei sardi come razza subalterna, esotica, pittoresca e violenta si aggiunse ben presto un ulteriore tassello: quello della razza combattente. In quella sorta di catechismo patrio che era il libro *Cuore*, di E. De Amicis, uno

dei racconti era dedicato al “tamburino sardo”, figura di piccolo e inconsapevole eroe. Una figura entrata nell’immaginario collettivo. Nel 1911, con la guerra di Libia, cominciò il reclutamento massiccio dei sardi, soprattutto in fanteria. La pratica divenne sistematica, con la Prima guerra mondiale. La leva obbligatoria, come sappiamo, coinvolse tutti i territori italiani. In Sardegna, su una popolazione di circa di 800’000 abitanti partirono in 100’000. Ossia, un ottavo dell’intera popolazione (non degli adulti maschi). Un depauperamento delle forze produttive (in larga parte nei settori agropastorali, allora decisamente predominanti) che, insieme alla precedente emigrazione, contribuì ad aggravare la situazione materiale dell’Isola. Tanto più che il tributo di vite offerto dalla Sardegna fu superiore alla media italiana (13% contro 10%: Brigaglia, 2002). Fu nel corso del conflitto che all’identificazione dei sardi si aggiunse il tassello dell’eroismo. Gli “eroici sardi” della Brigata “Sassari” furono oggetto di onorificenze e propaganda bellica, molto al di là dei reali sentimenti dei soldati sardi medesimi, che ben presto si convinsero di combattere non tanto per la corona sabauda o per l’Italia, quanto per meritare il riscatto della loro terra.

Le capacità belliche dei sardi si inserivano coerentemente nella costruzione identitaria che vedeva i medesimi come una popolazione in fondo barbarica, isolata, costantemente dominata, refrattaria alla civiltà. Questa identificazione era stata metabolizzata e fatta propria anche dai leader del movimento dei reduci che, nell’immediato dopo guerra, posero le basi dell’ideologia sardista e fondarono il PSdAz. Furono essi stessi, i vari Camillo Bellieni ed Emilio Lusu, a perorare la causa dell’autonomia, impo-

nendola ad una base invece molto più propensa al separatismo esplicito. Lussu stesso dovette difendere se stesso e il suo partito in parlamento, a Roma, nel 1921, dall'accusa di "irlandismo", ossia indipendentismo, prendendo le distanze da qualsiasi forma di istanza separatista (Fiori, 1985). Era convinzione sua e degli ideologi del sardismo che i sardi fossero una razza subalterna, non sufficiente a se stessa. "Irrimediabilmente sardi", diceva Camillo Bellieni, che poi attribuiva alla nazione sarda la qualifica di "abortiva", ossia produttrice della sua stessa morte (Sedda, 2007). Leggermente meno drastica l'aggettivazione usata da Lussu, che parlava di nazione "fallita". Questo è un passaggio storico molto significativo. Denota quanto in profondità avesse agito soprattutto presso le classi sociali meno disagiate, alfabetizzate e istruite sino ai massimi livelli nel sistema scolastico italiano, la costruzione dell'identità sarda come espressione culturale di una stirpe esotica e barbarica, priva della luce della civiltà. Da qui la necessità di essere italiani. Italiani "speciali", certo, risolti a rivendicare sostegno e tutela all'Italia in nome del proprio sacrificio, ma senza aspirare ad alcuna forma di soggettività riconosciuta e senza alcuna assunzione di responsabilità. In definitiva, niente di radicalmente nuovo, rispetto alle posizioni ottocentesche. La stessa autonomia regionale, poggiando su tali basi, sarà impostata nei termini più deboli possibili (tanto da costringere Emilio Lussu a disconoscere i lavori preparatori dello statuto regionale e ad uscire dal PSDAz: Fiori, 1985) e mai fatta valere nemmeno per le prerogative che pure essa offriva.

La costruzione identitaria subalterna era dunque fondamentale per mantenere un assetto di potere sull'Isola, che nel secondo do-

poguerra si arricchì degli interessi strategici del Patto Atlantico e degli USA nel Mediterraneo, facendo della Sardegna un luogo di addestramento e di sperimentazione bellica, oltre che di presidio strategico nell'ambito della Guerra fredda. Le poche notizie che nei mass media italiani trapelano riguardo al problema delle servitù militari in Sardegna (avrete sentito parlare della questione del PISQ, il Poligono Interforze del Salto di Quirra) sono solo la punta di un iceberg decisamente più grosso (Onnis-Sedda, 2011; Onnis, 2011; Porcedda-Brunetti, 2011).

Tra le altre cose, la seconda metà del ventesimo secolo ha portato in Sardegna anche l'alfabetizzazione di massa e un accesso molto più diffuso agli studi superiori. Benché oggi il quadro sia problematico quanto a dispersione scolastica e numero di lauree in rapporto alla popolazione, non c'è dubbio che la scolarizzazione abbia consentito a molti sardi di appropriarsi, di recente, di strumenti critici in passato appannaggio di una ristrettissima elite, di solito organica al sistema di potere imperante. Non a caso dagli anni Sessanta del XX secolo si manifesta un risveglio teorico e politico che tende a rimettere in discussione, in varia misura, gli assetti socio-politici e culturali dati. Uno degli elementi nuovi di questa fase recente è la nascita di posizioni dichiaratamente indipendentiste, lontane dallo spontaneismo irriflesso dei primi del Novecento, quando nelle piazze e nei ritrovi si gridava "a mare i continentali" (come ci testimonia lo stesso Antonio Gramsci: Fiori, 1966). Del resto il problema del rapporto dipendente dall'Italia si pose in Sardegna fin dai tempi dell'Unione Perfetta (1847-8). Si trattava, negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, di adeguare tali posizioni critiche alla realtà

nuova, ivi comprese la modernizzazione forzata dell'Isola a base di Rinascite industriali (fallimentari e inquinanti, non solo in senso ambientale) e di (ennesima) lotta al banditismo, nonché la deprivazione culturale dovuta alla ghettizzazione definitiva del sardo e delle altre lingue minorizzate di Sardegna (sistema sassarese-gallurese, catalano di Alghero, antico ligure di Carloforte). La risposta fu da un lato di arricchire la tradizione sardista con elementi di rivendicazione culturale ulteriori (la tesi della "costante resistenziale" di Giovanni Lilliu, esimio archeologo), da un altro di rividerla radicalmente adattando alla Sardegna le letture anti-coloniali e post-coloniali di quegli anni. Per certi versi, quella è stata una stagione feconda in termini teorici, ma poco produttiva in termini pratici. La teoria e la prassi indipendentista in particolare, pure ferocemente represses dall'apparato di sicurezza dello stato negli anni Ottanta, hanno continuato a fiore, benché ai margini del discorso politico principale, fino alla svolta dei primi anni Duemila. In quella fase, mentre le formazioni nate negli anni Novanta mostravano la corda, la prospettiva indipendentista maturava un ulteriore salto di qualità e conquistava porzioni di società prima a lungo ostili o indifferenti, fino a ritagliarsi il proprio spazio anche nel mainstream informativo. Maggiore approfondimento teorico, confronto aperto con realtà analoghe in giro per l'Europa e il Mediterraneo, un apporto più fecondo da parte dell'emigrazione intellettuale e soluzioni politiche e comunicative innovative hanno portato l'indipendentismo sardo a compiere una evoluzione notevole, anche rispetto ai paralleli movimenti politici di altre aree europee. Il rifiuto della lotta armata e la scelta nonviolenta, la presa di

distanza da qualsiasi forma di nazionalismo ed etnocentrismo, hanno di recente arricchito un panorama che comunque era già in partenza refrattario a forme di egoismo e chiusura. Il vero problema, nell'indipendentismo moderno sardo, non è tanto il rischio della chiusura in noi stessi, quanto piuttosto l'esatto contrario: impossessarci della piena disponibilità delle nostre interdipendenze e dei nostri contatti col mondo, senza il filtro di una cultura altra e di interessi nazionali e/o territoriali diversi.

Parallelamente alle posizioni critiche neo-sardiste e indipendentiste, si sviluppava in Sardegna anche un altro fenomeno. La modernizzazione, sia pure forzata e eterodiretta, portava anche nuove forme espressive, o adeguava vecchie forme a nuovi medium disponibili. Se in campo antropologico Michelangelo Pira auspicava nel 1978 la "rivolta dell'oggetto" (Pira, 1978), tale rivolta cominciava e prosegue lontano dalla politica. In ambito artistico e letterario la Sardegna già cento anni fa poteva vantare espressioni che esulavano dalla folklorizzazione delle tradizioni popolari voluta dall'egemonia culturale imperante, per esprimersi attraverso le forme e i medium coevi a livello internazionale. Basti pensare a una romanziera come Grazia Deledda (nient'affatto un caso isolato, o un fiore nel deserto, come troppo spesso si pretende), o ad artisti come Francesco Ciusa (premiato in una Biennale di Venezia, a inizio Novecento). Negli ultimi decenni del XX secolo e fino ad oggi tale fenomeno si è ampliato, anche attraverso l'aumentata scolarizzazione e l'acquisizione massiva degli strumenti di comunicazione contemporanei. Così in campo artistico, musicale e letterario (ma per molti versi anche in campo scientifico e tecnologico), pur in presenza di

condizioni infrastrutturali spesso deficitarie, la Sardegna produce talenti e creatività in termini quantitativamente notevoli, rispetto alla popolazione, e a livello qualitativo del tutto all'altezza dei gusti e delle aspettative di una fruizione non certo limitata all'Isola.

Mettere insieme la nuova, più matura prospettiva indipendentista con le istanze più creative e responsabili presenti oggi in Sardegna e nell'emigrazione sarda è il compito politico che si pone in fondo gran parte dell'indipendentismo sardo, organizzato o no che sia. È una sfida che si gioca nello scacchiere fatto di crescenti tensioni internazionali, di nuovi egoismi particolaristici, di conflitti aperti o in via di apertura (anche in termini bellici), di crisi ecologica sistemica. Una prospettiva anti-ciclica la nostra, in definitiva, che però risulta per la Sardegna una strada obbligata. È ormai evidente in modo solare che gli interessi e i diritti collettivi dei sardi sono per loro natura strutturalmente inconciliabili con i paralleli interessi e diritti degli italiani. I sardi rappresentano meno del 3% dei cittadini italiani e la Sardegna circa l'8% del territorio dello stato italiano. In tale contesto, siamo una porzione marginale, lontana e insignificante di un insieme più ampio e geograficamente (oltre che storicamente) distinto. Una condizione che annulla il vantaggio di una posizione geografica centrale, a livello mediterraneo ed europeo, e di un favorevole rapporto tra territorio, risorse e popolazione. Quand'anche il migliore governo italiano possibile lavorasse per il benessere diffuso e per la crescita civile dell'Italia, alla Sardegna non ne verrebbe pressoché nulla. Anzi, la realtà è che la Sardegna rischia, senza una propria soggettività politica riconosciuta e dispiegata a tutti i livelli, di vedersi relegata sempre di più

al ruolo di pedina sacrificabile o di oggetto di speculazioni altrui (come in gran parte è già), con la complicità di una classe dirigente sarda storicamente votata a un ruolo di intermediazione del tutto passivo.

La riappropriazione della nostra storia, di una memoria collettiva sganciata dal mito tecnicizzato (Jesi, 2001) della nostra identità "speciale", perennemente oscillante tra orgoglio megalomane e ricerca di integrazione in un altrove irraggiungibile, è un elemento costitutivo di qualsiasi percorso di liberazione ed emancipazione. In questo senso non ci sentiamo parte del problema della dis-unità d'Italia. Ci riteniamo estranei a tale prospettiva, senza entrare nel merito della sua fondatezza e della sua problematicità, né possiamo accondiscendere ad inserire surrettiziamente la necessità storica dell'indipendenza sarda in un'orizzonte comunque centrato sull'Italia, sia pure in termini federalisti o neo-autonomisti. La nostra emancipazione storica non potrà prescindere, giocoforza, dal mettere in discussione il legame politico con l'Italia, pur senza denotarsi necessariamente con un'ostilità pregiudiziale verso l'Italia medesima, tenendo comunque conto dell'ambito del diritto internazionale, cui ci rifacciamo a pieno titolo, in un'ottica di integrazione democratica, civile, economica e culturale a livello europeo e mediterraneo.

Bibliografia

- AAVV. (a cura di F. Manconi), *La società sarda in età spagnola*, vol. II, Cagliari, Consiglio Regionale della Sardegna, 1993.
- AAVV. (a cura di L. Berlinguer e A. Mattone), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. La Sardegna*, Torino, Einaudi, 1998.

- Alighieri D., *De vulgari eloquentia*.
- Bandinu b., *Pro s'indipendentzia*, Nuoro, Il Maestrale, 2010.
- Banti A.M., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Bechi G., *Caccia grossa. Scene e figure del banditismo sardo*, Nuoro, Ilisso, 1997 (I ed. 1900, II ed. 1914).
- Braudel F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV – XVIII). I giochi dello scambio*, Torino, Einaudi, 1982 (ed. or. 1979).
- Bresciani A., *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Sala Bolognese (BO), A. Forni, 2001 (I ed. Napoli, 1850).
- Brigaglia M.-Mastino A.-Ortu G.G., *Storia della Sardegna 2. dal Settecento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Carta Raspi R., *Storia della Sardegna*, Milano, Mursia, 1971.
- Casula F.C., *La storia di Sardegna*, Sassari-Pisa, [1994].
- Cubeddu S., *Sardisti. Viaggio nel Partito Sardo d'Azione tra cronaca e storia. Volume I (1919-1948)*, Sassari, EDES, 1993.
- Id., *Sardisti. Viaggio nel Partito Sardo d'Azione tra cronaca e storia. 1948-1968*, Sassari, EDES, 1995.
- Fiori G., *Vita di Antonio Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1966.
- Id., *Il cavaliere dei rossomori. Vita di Emilio Lussu*, Torino, Einaudi, 1985.
- Jesi F., *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi, 2001.
- Hepburn E., *The Rise and Fall of a Europe of the Regions*, "Regional & Federal Studies", 18, 2008, pp. 537-555.
- Le Lannou M., *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari, Della Torre, 1979.
- Lilliu G. (a cura di A. Mattone), *La costante resistenziale sarda*, Nuoro, Ilisso, 2002.
- Livi Bacci M., *La popolazione nella storia d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Loi-Corvetto I., *La Sardegna*, in AAVV, *L'italiano nelle regioni*, Torino, 1992-4, I vol.
- Ead., *La Sardegna*, in AAVV, *L'italiano nelle regioni*, Torino, 1992-4, II vol.
- Manconi F., *L' "ispanizzazione" della Sardegna: un bilancio*, in AAVV. (a cura di M. Brigaglia, A. Mastino, G.G. Ortu), *Storia della Sardegna. I. Dalle origini al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Mossa A.S., *Le ragioni dell'indipendentismo*, Quartu Sant'Elena, Alfa Editrice, 2008.
- Niceforo A., *La delinquenza in Sardegna: note di sociologia criminale*, Palermo, Sandron, 1897.
- Onnis O., Perra O. et Alii, *Localization in Sardinia and Its Obstacles: A Reply to Hospers' "Localization in Europe's Periphery: Tourism Development in Sardinia"*, in "European Planning Studies", Nov. 2009.
- Onnis O.-Sedda F., *La Sardegna sotto tiro. Il poligono del Salto di Quirra*, in "PaginaUno", num. 21, feb.-mar. 2011.
- Onnis O., *Poligono interforze del Salto di Quirra: servitù militari e questione sarda*, in "PaginaUno", num. 22, apr.-mag. 2011.
- Onnis O., *Tutto quello che sai sulla Sardegna è falso*, Cagliari, Arkadia ed., 2013.
- Id., *La Sardegna e i Sardi nel tempo*, Cagliari, Arkadia ed., 2015.
- Ortu L., *Storia della Sardegna: dal medioevo all'età contemporanea*, Cagliari, CUEC, 2011.
- Pira M., *Sardegna tra due lingue*, Cagliari, La Zattera editrice, 1968.
- Id., *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano, Giuffré, 1978.
- Porcedda C.-Brunetti M., *Lo sa il vento. Il male invisibile della Sardegna*, Milano, Ed. Ambiente, 2011.
- Said E., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 1991 (ed. or. 1978).
- Salvi S., *Le lingue tagliate. Storia delle minoranze linguistiche in Italia*, Milano, Rizzoli, 1975.
- Sedda F., *La vera storia della bandiera dei sardi*, Cagliari, Condaghes, 2007.

- Sotgiu, Storia della Sardegna sabauda, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Id. Storia della Sardegna dopo l'Unità, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- Id., La Sardegna dalla Grande Guerra al fascismo, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- Id., La Sardegna negli anni della Repubblica. Storia critica dell'autonomia, Roma-Bari, Laterza, 1996.

Siti e pagine internet

- HYPERLINK “<http://www.italiaunita150.it/>”;
- HYPERLINK “<http://www.italiaunita150.it/>”;
- HYPERLINK <http://www.progeturepublica.net/>;
- <http://www.progeturepublica.net/>; PERLINK; <http://sardegnamondo.blog.tiscali.it/>”
- <http://sardegnamondo.blog.tiscali.it>.

Rassegna di studi

Giulio Angioni, *Sulla faccia della terra*, Milano, Il Maestrale Feltrinelli 2005.

Se la lettura di un'opera letteraria, qual è *Sulla faccia della terra* di Giulio Angioni (Feltrinelli/Il Maestrale 2015) non può essere che soggettiva e limitativa della sua complessità, niente può sostituire l'approccio diretto ad un'opera d'ingegno in quanto *...il libro parla solo se tu vuoi, quando e quanto ti garba e quanto sai e puoi. (...) Se lo leggono in molti cresce molto, finchè letto non smette mai di dire quello che ha da dire*, osserva il personaggio Baruch dandone una definizione. Di un'opera come questa si può tentare una lettura estraendo dal tessuto tre fibre che sembra sorreggano tutta la narrazione. Esse infatti, la dimensione storica, la dimensione culturale, la prefigurazione di un mondo nuovo, si intrecciano in una unità narrativa di appassionante interesse. Sottesa al racconto di Giulio Angioni, ancora più in profondità, vi è l'antica e sempre viva tematica degli spostamenti umani sulla faccia della terra, e ai nostri giorni anche nello spazio sopra di noi, ampiamente rappresentata in letteratura e storicamente attestata dall'antichità ad oggi. Il tema delle migrazioni, peculiarità dell'uomo in continua ricerca di nuove conoscenze e di migliori condizioni di vita, viene ripreso nel romanzo attraverso diversi schemi, tramandati già nel mito e nella leggenda, della ricerca di nuove conoscenze e di

nuove esperienze, per cui Ulisse, lasciò la sua pietrosa Itaca per varcare con i suoi compagni d'avventura le Colonne d'Ercole e non rientrarvi più, della fuga dalla guerra e dalla violenza, che portò Enea, con in spalla il vecchio Anchise e per mano il piccolo Ascanio a trovare nel Lazio una nuova patria divenendo capostipite della stirpe che fonderà Roma. La storia ci insegna d'altra parte che le migrazioni rappresentano un continuum spaziale e temporale della specie umana. Spostamenti di singole persone, di gruppi, di popoli, in forma pacifica o armata, come la diaspora degli ebrei o l'invasione dell'impero romano da parte delle "orde barbariche" o, ancora, l'espansione dei musulmani verso occidente e, in senso contrario, le crociate contro gli "infedeli" per la conquista della Palestina; senza dimenticare i fenomeni che segnano anche la cronaca dei nostri giorni per il flusso continuo e la fuga caotica di masse umane dalla guerra e dalla miseria.

La dimensione storica ci riporta al 1258, anno della caduta del regno di Càlari, retto già dal 1215/'17 da Guglielmo Salusio V, salito al trono ancora infante e per questo assistito nel governo dalla madre Benedetta, la quale passò attraverso tre matrimoni dando al figlio tre patrigni, che di fatto esercitavano il potere. Tra questi il secondo, il pisano Lamberto Visconti, già prepotente sovrano di Gallura, costrinse il piccolo regnante e la madre a concedere a un gruppo di imprendito-

ri provenienti da Pisa la licenza di costruire una roccaforte denominata Castel di Castro, oggi Castello e primo nucleo dell'attuale città di Cagliari, non lontana da Santa Igia, Santa Gia nel racconto, all'ora capitale del regno posta sulla riva orientale dello stagno di Santa Gilla. Con Giovanni Torchitorio V detto Chiano, successore di Guglielmo, Castel di Castro crebbe per importanza politica ed economica, con il porto di Lapola aperto alle navi toscane militari ed economiche, in conflitto però con gli interessi di Genova, l'altra repubblica marinara presente in Sardegna e insediata a Santa Igia come alleata della monarchia giudicale. Il giudice Chiano nel 1256 concesse a Genova anche la roccaforte di Castel di Castro, suscitando ovviamente la violenta reazione pisana, che lo fece assassinare nella sua stessa residenza di Santa Igia. Ma il subentrante Salusio VI ordinò anche lo sgombero dei pisani dalla loro roccaforte, per cui Pisa reagì costituendo una coalizione militare con gli altri tre regni o giudicati sardi, tutti filopisani, per assalire Castel di Castro e stanarne i genovesi, e la stessa Santa Igia, che si arrese il 20 luglio 1258. E fu la fine del Regno di Càlari.

Questo il contesto nel quale si pone il racconto di Giulio Angioni. Nomi e toponimi che incontriamo nella lettura del romanzo, vicende reali intrecciate con l'immaginario creativo dell'autore, calate nella dimensione di donne e uomini di popolo vittime di un'assurda violenza danno carne e sangue al racconto. La guerra pertanto non funge qui solo da sfondo, ma è essa stessa trama e dà ragione delle vicende degli umili personaggi che vi si muovono. Il tutto sorretto da una narrazione di intensità poetica, in certi momenti lirica: *Lontano dalle canne della riva, nella grande calura i giunchi sono un reggimento di soldati in armi. Ma il cielo è azzurro in questa pace nuova. La polla d'acqua dolce mi fa la ninna nanna, gorgogliando all'insù tranquillamente. Uccelli in volo cantano, godendosi l'estate. Poche nuvole in cielo, come uccelli di passo. E quella luna grande meridiana, mai prima conosciuta, quell'ostia in cielo candida e precaria, che spunta dal tremore d'aria calda.*

Mannai Murenu, il narrante, è sollecitato, dopo settant'anni, a rievocare avvenimenti lontani, di quando ne aveva solo diciassette ed era il garzone del vinaio di Seui: *È una parola dire ciò che ricordo io Mannai Murenu di come tutto è stato settant'anni fa. E tu cerchi ragioni da credere che fra cent'anni, e pure meno, ci sarà chi si imbatta nella nostra vita? Settant'anni fa. Era un giorno di luglio. Come oggi. Come noi adesso. Non so, non mi ricordo più perché, ma noi quel giorno eravamo convinti che i pisani, stanchi di guerra quanto noi, stavano già togliendo l'assedio rabbioso a Santa Gia nostra benedetta. C'era gente di nuovo per le strade, nelle piazze, a centinaia. Dopo mesi e mesi. Anni, a fare bene i conti. Quando è scesa la notte, quel giorno di luglio, in pieno buio morte e distruzione hanno levato polvere, fumo, grida, boati. Tutto il nostro mondo si è disfatto.*

Con lui agiscono altre persone che il caso fa incontrare in cerca di scampo, come Paulinu di Fraus, sardo. servo di proprietà, per latus, del presbitero di Fraus, per il quale svolge l'attività di porcaro, e del convento di Santa Maria di Cluso, che lo impiega nei lavori manuali dello scriptorium sotto il comando di frate Serapione, e che sarà poi processato dal tribunale dell'Inquisizione che lo condannerà commutandogli successivamente la pesantissima pena in un viaggio penitenziale: *“Ha detto il Signor Cristo figlio di Dominedeus che non c'è servo di più del padrone”, gridava, e come lo risento ancora, l'episcopo pisano a Paulinu in catene su a Castel di Castro, ristretto nelle celle più segrete, a disposizione del tribunale episcopale.*

“Io sono libero.”

“Liberò di panilio?”

“No, libero in toto, perché figlio di Dio. E del resto, se per te ha importanza, l'episcopo tuo predecessore ha reso ai miei e a me la libertà, anche di possedere, sebbene, come dice il profeta, metterai da parte ma non potrai salvare nulla, e ciò che avrai salvato lo abbandonerai alla spada. Come in effetti è stato.”

“Tu l'hai detto, Paulinu da Fraus.”

“E tu invece l’hai fatto. Dio te ne ripaghi!”

(...)

E invece Paulinu da Fraus è stato messo a ferro e fuoco e corda di tortura, da servo qual era, per ottenere confessione dei peccati suoi e di coloro che lo avrebbero ispirato a banditare sull’Isola Nostra. (...) Paulinu da Fraus è stato inviato in pellegrinaggio penitenziale. Dapprima in Terrasanta, al remo di galera, con obbligo di bagno nel Giordano, per rigenerarsi in battesimo d’acqua e contrizione. Poi l’obbligo fu commutato in viaggio penitenziale al Finis Terrae, a Santo Jacopo di Compostella. Però in viaggio a piedi nudi, tranne il mare da passare alle galere di Pisa. Infine, dati i tempi e l’insicurezza dei mari e delle terre, la condanna è stata commutata in visita penitenziale a cento santuari dell’isola di Sardegna.

Sarda è Vera de Tori, donnichella, vale a dire nobildonna, poi moglie del servo Paulinu, che rievcherà a sua volta la propria vicenda e quella della piccola comunità nel penultimo lungo e coinvolgente capitolo con l’appassionato racconto reso al tribunale dell’Inquisizione: *E sì che lo sapevo già da allora che nell’Isola Nostra, tra mare e terra e cielo, io stavo vivendo la nascita di tutti i miei rimpianti. Perché era vita, quella, nel mezzo dello Stagno. Ma ormai io sono smemorata. Sì, confusa di memoria. Stravolgo le mie storie, le impoverisco per dimenticanza. Me le ricordo a pezzi, le mie storie, io che sono, come Mannai Murenu, avanzo di una doppia rovina. Per questo vorrei dire soprattutto di Paulinu. Perché è degna di passare il mare, la storia di Paulinu da Fraus dimenticato, di nascita servile. E almeno dalle parti di Fraus non smetteranno mai di raccontarla, la sua storia, se verranno a saperla.*

(...)

E come si viveva in quella vostra isola, mi ha chiesto mille volte l’inquisitore episcopale.

Si viveva. E quella era vita. Così io gli ho risposto mille volte.

“E dunque testimonia in verità! È vero che in quell’isola festeggiavate feste pagane, con gozzoviglie da epuloni, che vi celebravate pure l’Aid el Kebir,

la festa musulmana e pure feste ebraiche, comun-que eretiche quanto la festa del montone che al posto di Isacco ha assaggiato il coltello di Abramo?”

“Sì, un paio di volte, al termine del ramadan. Perché c’erano con noi alcuni schiavi musulmani fuggitivi. Ed era cosa buona, per cristiani, ebrei e maomettani. Quel giorno, chi ha ne fa dono a chi non ha, e c’è grande letizia.”

“Ed è vero che vi si ostentava la peccaminosa vista del seno delle donne?”

“Non è vero, se ostentarlo è male, perché quello era bene.”

Sardo è anche Tidoreddu, il personaggio che parla poche volte e tiene ben stretto sottobraccio in tutti i suoi spostamenti il Libro del Comando, il quale, da esperto conoscitore dello stagno, dei suoi pericoli e delle sue risorse, contribuisce a sfamare la nuova comunità che vi si insedia; sardi i sedari nuoresi Peppe e Jubanne Càralu, che vivono del trasporto di persone su sedia. Nel racconto, assieme ad altri personaggi, fanno una veloce comparsa la levatrice Annica Barra, molto ricercata nell’ambito del suo mestiere che la pone in posizione di privilegio anche davanti ai personaggi potenti e importanti di Santa Gia; Sorbana e Sisinnio di Siliqua, che collaborano con i nuovi abitanti nel trovare il semen bachi a beneficio della comunità dell’Isola Nostra; Rebecca, prostituta a Tuvixeddu, che vi finisce per scontare i propri peccati, ma che sa tessere e coltivare il semen bachi. Vi compaiono, nella rievocazione di Mannai, i lebbrosi veri, in contrappunto con i successivi abitanti dell’Isola Nostra, che lebbrosi si fingono per sfuggire alla furia pisana.

Ma l’orizzonte si apre ad una dimensione mondiale con la varia umanità proveniente d’oltremare. L’ebreo Baruch, dalla statura di un patriarca biblico, ligio ai precetti della Torah, impossibilitato a reggersi sulle proprie gambe e pertanto trasportato dai sedari nuoresi come su sedia gestatoria, metafora del suo essere guida della piccola comunità, che come tale lo accetta per il suo saper dire e saper fare, bachicoltore di mestiere ed esperto in fatto di nascite e puerperio

nonché nella realizzazione di quell'elemento tradizionalmente utilizzato nell'edilizia sarda che è su làdiri, scrittore e insieme poliglotta in una isoletta sulla quale si intrecciano culture e credo religiosi diversi come quello cristiano, quello ebraico e quello musulmano. Egli lascerà, su saper vivere e saper morire, un alto insegnamento alla piccola comunità: *Arriviamo in parecchi, forse tutti: "grazie, benvenuti," mormora Baruch, "fate bene a venire. Dalla morte nessuno può scappare, tanto meno io, che gambe non ne ho. Ho chi mi sorregge, puntello dei puntigli che mi restano alla fine".*

Noi diciamo poco. Lui parla troppo bene e non sappiamo le parole di una tale circostanza. Le sa Baruch. E le dice per noi, lui che ha voglia di dire: *"Qualche mese fa, al nostro anniversario, ci chiedevamo come inaugurare la nostra pergamena Dolceacqua. Toccasse a me, oggi su Dolceacqua io scriverei che a morire s'impara. Per fortuna. Da vecchio certe volte lo desideri. E ti abitui all'idea, ti ci prepari. Come qualsiasi altra cosa che si deve fare. Questo aiuta. Bisognerebbe dirlo ai giovani. Ma non c'è occasione per dire ai giovani ciò che a loro serve, che la paura della morte vivendo sminuisce. Meglio vivere a lungo. Ma non bisogna disturbare le illusioni della gioventù.*

Baruch riprende fiato. Ha ancora da dire: *"Ho vissuto. Factum infectum fieri nequit, ciò che è avvenuto non si può fare che non sia avvenuto. Non ci può fare niente neanche Dio. Tutti questi interminabili inizi che sono stati la mia vita, adesso che stanno per finire non finiti, che altro mi dicono se non che il valore di un uomo ha per sola misura l'ampiezza delle sue speranze e la profondità delle sue delusioni? Spavento e fiato teniamo in fondo a noi, nel ricordo di quando abbiamo scalcciato, appesi in giù per la prima aria, che in hora mortis nostrae restituivamo, con un sospiro di sollievo. Scemà Israel, Adonai..." e parlando con Dio, Baruch passa all'ebraico e nessuno lo capisce più.*

Da un lontano oltremare viene anche Akì, incontrata assieme ad altri attori della storia nella vicina isola dal significativo nome di Bordello, futura moglie di Mannai, la quale, come per in-

teriore rifiuto, non ricorda le proprie origini che Baruch stimolerà a recuperare col suo bagaglio di sofferenza e che lei racconterà nel lungo capitolo collocato nella prima parte del racconto; segnata nel corpo e nell'anima da una violenza di tradizione a noi lontana, escissa, come dice l'autore, nel fiorire dell'adolescenza, nella sua terra natale:

È giorno e fa buio, ma la notte è lontana. La donna pratica mi studia quel punto del corpo. E prende la mira. La soglia del mio terrore si rompe al tocco freddo di una lama in una mano estranea. E il mio è il terrore di tutte, mai detto, mai gridato nei secoli e secoli. Incide e penetra la carne, la mia. Ne taglia un brandello, un pezzo di me che va via, per sempre, mentre intorno le risa s'ingrassano, strappano l'aria. La palma non ha più ombra, ha cancellato se stessa. Il sangue scivola sulle mie gambe. Scoppiano applausi, mani frenetiche trattengono il mio corpo in sussulti. Le mie grida penetrano ogni angolo del caravanserraglio.

L'azzurro sbadiglia nel cielo, ai raggi violenti del sole crudele, che ignora il liquido di dolore che dal ventre mi scivola fino alle punte dei piedi. La donna pratica sorride, lei garante del rito, lei figlia della tradizione, puntuale come le mie urla di dolore in un pomeriggio di sole che oscura le attese, le speranze, le curiosità. Ma le mani di tutte schiaffeggiano l'aria, trionfa l'applauso. Il rito antico, dovuto, è finito, a prezzo di un corpo, il mio, mutilato, in pianto, in sangue, in sudore.

Da lontano vengono anche i militi tedeschi, presentati, con qualche ironia, secondo gli stereotipi che ancora connotano il popolo tedesco, pronti però a prestare la loro opera alla comunità. Così come Teraponto, fabbro di professione e per discendenza, pronto a forgiare gli oggetti sia d'uso pratico che artistici necessari alla comunità, che lo accoglie inizialmente come lebbroso, che parla una lingua che solo Baruch capisce e traduce per tutti:

"Tutta la cavalleria imperiale bizantina ha attraversato l'Oriente e l'Occidente su ferri delle nostre forg, dai tempi che si andavano espandendo le armi e le dottrine eretiche di Mohammed arabo.

Nei nostri annali di famiglia si racconta la storia di mezzo millennio fino a noi. Ho sentito parlare della fine del mondo, dell'apocalisse, e maledire in eterno l'Anticristo che stava avanzando in Terra-santa, dove il Figlio di Dio andava a piede in terra e camminava sulle acque, e dove ancora adesso l'Anticristo avanza distruggendo chiese, e passa a fil di spada i seguaci del Signor Cristo Salvatore. Ho sentito raccontare di quando non passava mese senza brutte nuove di quel male, con una mezzaluna per bandiera, fino all'Africa qui vicino a noi, nella patria di Agostino grande santo vostro, e nostro.

Per non tacere, infine, di Dolceacqua, il cane di Tidoreddu che mette in campo tutte le capacità di cui natura l'ha fornito a beneficio dei nuovi abitanti dell'isola, come quella di individuare le polle d'acqua dolce nello stagno salso e la cui pelle, dopo morto, sarà utilizzata come pergamena:

Quando Paulinu se lo vede morto in quello stato, tutto spelacchiato e con la pelle nuda, si fa quasi la croce e mormora a Baruch: "Povero Dolceacqua, sembra una pergamena dopo la pelatura, pronta da stendere al telaio".

Baruch non fa commenti. Ma poi la sera a cena, giusto quando fa i suoi discorsi ai commensali, quelli rimasti anche solo per sentire lui, dopo che i bambini e altri stanchi sono già a dormire, incomincia a dire: "Scrivete l'antico greco Erodoto, nelle sue storie, che sono infiniti i modi di vivere degli uomini nel mondo. Diversi e pure opposti, e ciò che per un popolo è bello e buono e giusto, per un altro è brutto, cattivo e ingiusto. E si chiede Erodoto se sia meglio fare come fanno i greci con i loro morti, bruciati o seppelliti, o invece come fanno altri popoli, che si cibano delle spoglie dei loro morti, facendo se stessi urne dei loro cari e parte ancora viva di se stessi, come i buoni cristiani con il corpo di Cristo in comunione. E so per certo che i cinesi si cibano di cani e di altre carni che qui mai nessuno mangerebbe. Mentre i seguaci di Mohammed arabo disprezzano i cristiani che si cibano del porco. Mentre io stesso in quanto buon ebreo non mangio molte cose proibite che per i cristiani sono prelibate. E così via, a non finire mai".

E chiede ad Aki conferma di cose normali tra i persiani che per noi sono orrori o folli stravaganze. Così pure a Teraponto per cose armenie e turche e bizantine. E continua a confrontare e a contrapporre gli usi e i costumi delle genti, come in un gioco di strane meraviglie.

Baruch aveva senso e meta. E ci arriva, in ora buona, quando dice che tutti a questo mondo conservano ricordo dei loro morti, rendono loro onore in mille modi. E che gli egizi antichi erigevano monumenti a cani e gatti e buoi. E chiede a Paulinu: "Ora, sebbene non umano, ma da tutti rimpianto, come possiamo conservare ricordo onorevole del nostro Dolceacqua?". Ma nessuno risponde: "Tu stesso l'hai proposto, Paulinu. Non ricordi?".

Io temo che Baruch stia per proporre di mangiarci Dolceacqua, come un coniglio in umido, per lutto e comunione, come a Santa Gia affamata, per non andar lontano in Persia o in Barberia. Ma quando Baruch chiede a Tidoreddu dov'è che la parola umana dura di più e comanda, Paulinu, capisce: "Di Dolceacqua facciamo pergamena dalla pelle".

"Giusto," dice Baruch. E detto e fatto. Malumori e obiezioni perdono di peso. La pelle di Dolceacqua sarà tabernacolo di cose spirituali, che durano a crescere.

Lo stagno e l'isola denominata dai nuovi abitanti Isola Nostra, sono il luogo in cui si svolge la vicenda di questo composito gruppo di rifugiati, ma appaiono anch'essi quasi dei personaggi, con i loro pericoli e le loro risorse. Stagno e isola precedentemente trafficati e abitati da matti e lebbrosi, marchiati da tutti gli stigmi che nel medioevo, e non solo, si attribuivano loro: puniti per i loro peccati, servi del diavolo, ultimi pagani, e altro. Ma capaci di organizzarsi, di produrre e scambiare con la terraferma sarda, Mannai Murenu compreso durante il suo servaggio al comando del vinaio di Seui, poi catapultati dai pisani su Santa Igia per diffondervi l'epidemia, armi diverse per eliminare i loro nemici. La dimensione culturale va dunque oltre l'isola e lo stagno, la Sardegna e il Mediterraneo, in continuo raffronto e sinergia di

saperi che ben si integrano, tanto da trasformare in comunità coesa e solidale un insieme di persone che si sono casualmente incontrate, che il bisogno di sopravvivenza porta a collaborare, creando legami affettivi e sentimentali destinati a durare anche oltre le vicende della guerra. Ma nell'Isola Nostra si superano anche le diversità tra classi sociali, ponendo la dignità umana al di sopra della collocazione sociale e delle sue convenzioni, come Vera rivendicherà appassionatamente davanti al tribunale dell'Inquisizione. L'Isola Nostra diventa così il luogo del dialogo tra culture e lo stagno l'acqua di coltura di una nuova civiltà.

I capitoli che suddividono la narrazione sono brevi e snelli, ma due di essi, che rievocano sul filo della memoria le storie delle due donne di maggior rilievo nel racconto, Vera de Tori, donnicella sposa del servo Paulinu di Fraus, e Akì, ribattezzata Maria, unita per sempre a Mannai Murenu, si dipanano in una appassionante difesa della vita trascorsa sull'isola la prima, e in una toccante rievocazione della storia di una vita segnata da sopraffazione e sofferenza la seconda.

Lo stagno e l'Isola Nostra non sono pertanto semplicemente dei luoghi fisici su cui si svolge una storia, ma prefigurano un futuro, il nostro, dilatato, come per ricorso storico, dalla violenza per interessi nazionali contrapposti, per convinzioni religiose e differenze etniche viste come inconciliabili, che fanno riflettere sul fatto che l'uomo ha compiuto passi giganteschi in termini di progresso tecnologico, ma assai piccoli nella comprensione e accettazione reciproca. L'autore sottintende pertanto nel suo racconto qualcosa di antico quanto l'idea platonica di una repubblica ideale, di una città del sole concepita da Tommaso Campanella, di una utopia immaginata da Thomas More e di stati ideali che nella storia del pensiero si sono succeduti. Solo che quanto oggi avviene induce al pessimismo della ragione, a meno che, attingendo dal suo bagaglio di antropologo e dalla sua scelta di campo compiuta fin da giovane, Giulio Angioni non tragga speranza, come sembra, dall'ottimismo della volontà.

Salvatore Atzori