

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4, 21-23)

n. **207**

Primavera 2007 - Anno XXX

SOMMARIO

• Non c'è pace senza elaborazione dei conflitti • Verso la III Assemblea Ecumenica Europea • Le migrazioni in Europa • Il significato dei confini • Dossier • Qualche altra riflessione sull'omosessualità • Festival della Montagna • Homo consumens

Hai rinnovato l'abbonamento a L'INVITO?

L'abbonamento: un regalo per la rivista, per voi, per qualche vostro conoscente interessato ai contenuti di cui ci occupiamo - temi da studiare con tempi diversi rispetto al fast-thinking cui ci costringe la contemporaneità.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI
CHE PURE CONTINUANO A LEGGERCI**

S.O.S. CAMPAGNA ABBONAMENTI 2007

NON DIMENTICATE!

Il versamento di € **15,00** o **25,00** va fatto sul c.c.p. n. 16543381
intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Disponibile presso
la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Ancora di Via S. Croce

Non c'è pace senza elaborazione dei conflitti

di Michele Nardelli

Accanto ai concetti di prossimità e di reciprocità, un altro concetto chiave della cooperazione di comunità¹ – in particolare laddove la degenerazione dei conflitti ha assunto forme violente – è il tema dell'elaborazione del conflitto. Si tratta di una questione complessa, alla quale accostarsi con tutta la delicatezza necessaria quando si affrontano problematiche “di confine”, dove la prudenza è d'obbligo, l'ambivalenza delle parole una costante.

Spesso, nei dopoguerra, sentiamo parlare di riconciliazione, banalizzando però la questione quasi si trattasse di un generico appello alla convivenza e al perdono. Perché è il buon senso che ci porta a dire di “guardare in avanti”, come se la riconciliazione fosse sinonimo di rimozione, affidando-

la al passare del tempo o al semplice miglioramento delle condizioni sociali. Ma il tempo non è galantuomo e il miglioramento delle condizioni sociali non è sufficiente.

Sappiamo invece che nelle nuove guerre, laddove arcaicità e postmodernità s'incontrano, il richiamo alla storia è una costante. Così “la guerra dei dieci anni”² prende il via – contrariamente a quel che ci dicono le cronache – il 28 giugno 1989, il giorno di San Vito, nel seicentesimo anniversario della battaglia di Kosovo Polje (1389), per dare a una guerra sudicia d'affari un manto di nobiltà, una causa attorno alla quale invocare la mobilitazione nazionale in nome del sangue e del suolo. Toni analoghi a quelli usati qualche anno più tardi per contrastare l'allargamento dell'Europa agli “infedeli”, allorquando ci si richiamerà al-

1 Per cooperazione di comunità (o comunitaria) s'intende una pratica di relazioni territoriali durevoli nel tempo, fondata sulla prossimità, la reciprocità e, appunto, l'elaborazione del conflitto.

2 Così credo possa essere definito quell'insieme di conflitti che hanno lacerato i Balcani negli anni '90

la battaglia di Lepanto (1571) per fermare il processo di allargamento dell'Unione Europea alla Turchia. Per le stesse ragioni le guerre moderne non distruggono gli arsenali, ma i tesori delle biblioteche nazionali, a Sarajevo come a Baghdad, laddove la storia racconta di straordinari sincretismi e grandi civiltà.

Il tempo, insomma, non cura le ferite. Nei racconti tramandati come nella retorica nazionalista i conflitti non elaborati vengono santificati, così le ferite s'infettano. Allo stesso modo, il dramma delle pulizie etniche lungo il confine nord-orientale del nostro paese, prima caduto nell'oblio ora viene ingigantito, attraverso un uso della memoria distorto e strumentale. Lo stesso potremmo dire con il conflitto in Alto Adige – Sud Tirolo, dove pure un'autonomia dinamica ha realizzato condizioni sociali fra le più avanzate d'Europa. Eppure questo non si è rivelato sufficiente alla costruzione di una memoria condivisa fra le popolazioni di diversa nazionalità. Anzi, è bastato che il Sindaco di Bolzano qualche anno fa proponesse, come atto di riconciliazione, il cambio di nome della vecchia "piazza della Vittoria" in "piazza della Pace", che immediatamente la città si polarizzasse fra italiani e tedeschi, con effetti a cascata sull'insieme del territorio provinciale.

Questo per dire che non basta il tempo e nemmeno il solo miglioramento delle condizioni sociali per sanare ferite che si collocano fra identità e vuoto di futuro e che, per parlare di riconciliazione, è necessario un serio lavoro di cura: l'elaborazione del conflitto.

Si tratta di un processo complesso e doloroso, che cerca di scavare in profondità per capire la natura di un conflitto, quali equilibri si sono spezzati, quel che è accaduto. Non per stabilire chi sono i responsabili e nemmeno per indicare la colpa criminale di qualcuno, ma per ricostruire tratti di memoria condivisa.

La questione della colpa

Questo è un altro ordine di problemi, sul quale peraltro vale la pena di soffermarci brevemente. Faccio riferimento in particolare al pensiero di Karl Jaspers³ che indica quattro concetti di colpa:

- la *colpa criminale*: i delitti consistono in azioni, che si possono provare oggettivamente e che trasgrediscono leggi inequivocabili. L'istanza è il tribunale...;

- la *colpa politica*: essa consiste nelle azioni degli uomini di stato e nel-

3 Karl Jaspers, *La questione della colpa*. Raffaello Cortina editore

l'essere cittadini di uno stato, per cui si è costretti a subire le conseguenze delle azioni di questo stato, alla cui autorità si è sottoposti e al cui ordinamento si deve la propria esistenza (responsabilità politica). Ciascuno porta una parte di responsabilità riguardo al modo come viene governato. L'istanza è la forza e la volontà del vincitore...;

- la *colpa morale*: uno ha la responsabilità morale per quelle azioni che compie come individuo. E questo vale per tutte le sue azioni di ordine politico e militare che egli compie. In nessun caso vale la scusa che "gli ordini sono ordini"... L'istanza qui è la propria coscienza e la comunicazione con gli amici e le persone più care...;

- la *colpa metafisica*: c'è tra gli uomini come tali una solidarietà la quale fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua consapevolezza. Quando uno non fa tutto il possibile per impedirli, diventa anche lui colpevole. ... L'istanza è solamente Dio.

Se i tribunali indagano la colpa criminale, l'elaborazione del conflitto ha come oggetto d'indagine le altre forme di colpa, non attraverso logiche punitive ma affinché se ne parli, per capire le dinamiche che si scatenano in un

conflitto degenerato, le paure e le ossessioni che condizionano una comunità, le volgarizzazioni e le demonizzazioni dell'avversario, ciò che c'è di vero e quel che è propaganda... per costruire nell'elaborazione di quanto è accaduto le condizioni affinché quella storia non si ripeta.

Questo non significa eludere il tema della colpa criminale, specie quando i crimini sono commessi da grandi o piccole potenze, magari in nome di supremi valori di civiltà, e pertanto non perseguiti. La crisi della giustizia internazionale è sotto gli occhi di tutti e dopo più di mezzo secolo non si va – nella migliore delle ipotesi – oltre il modello Norimberga, visto che gran parte dei crimini perpetrati in nome della democrazia e della libertà da parte delle grandi potenze non giungono nemmeno davanti a un Tribunale. Quel "modello Norimberga" che, già negli anni '60, Hannah Arendt mise sotto accusa attraverso il suo sguardo non scontato, né retorico, verso il Processo Eichmann, con le sue corrispondenze da Gerusalemme che invitavano a riflettere sulla "banalità del male"⁴ e sulla necessità di andare oltre la pur giusta individuazione delle terribili responsa-

4 Hannah Arendt, *La banalità del male*. Feltrinelli

bilità di quel "ligio ed efficiente servitore dello Stato" come Eichmann soleva definirsi.

La banalità del male

È un tema che fa tremare i polsi. Che ci porta a riflettere sulla quotidianità, sull'incapacità di avere buoni conflitti, sulla banalità dei crimini che occupano la cronaca nera, sui fiori del male che sbocciano attorno al vuoto culturale, all'invidia, al rancore, all'ignoranza.

Di fronte all'esplosione sempre più frequente di fatti di cieca violenza quotidiana ci sentiamo dire "erano persone normali". Così i vicini di casa credono di autoassolversi.

Certo che si trattava di "persone normali" ed è proprio questo che dovrebbe farci riflettere, perché la loro normalità è un'aggravante che pesa sulle nostre società sempre più spaesate e sempre meno capaci di buoni conflitti. Perché qui, nella normalità del male, sta il problema.

Anche i criminali di guerra non sono affatto mostri, ma persone normali. Drazen Erdemovic era un soldato semplice. Di nazionalità croata, sfollato nel territorio controllato dai serbo bosniaci, durante la guerra di Bosnia era stato arruolato in un'unità speciale dell'esercito della "Republika Srpska". La sua testimonianza al Tribunale Internazionale de L'Aja

per i crimini di guerra nell'ex Jugoslavia è risultata decisiva per aprire uno spiraglio di verità sul genocidio di Srebrenica. Faceva parte di un gruppo di otto soldati che fra le dieci del mattino e le due del pomeriggio del 16 luglio 1995 uccisero tra le 1000 e le 1200 persone di nazionalità bosniaco musulmana nella fattoria collettiva di Pilica nei pressi di Zvornik. Nella sua testimonianza Erdemovic disse che a un certo punto lui voleva sottrarsi alla mattanza rivolgendosi agli altri del gruppo: «Siete normali? Sapete cosa state facendo?». In tutta risposta gli dissero: «Se non vuoi, puoi metterti in fila con loro...»⁵. Una situazione estrema?

Ma ciò che mi ha ancor più colpito nella testimonianza di questo giovane uomo è quanto egli ha raccontato a proposito di quel che avvenne qualche ora più tardi, in un cinema della stessa cittadina, dove vennero assassinati altri 700 bosniaco mussulmani. «C'era un bar di fronte al cinema» racconta Erdemovic «dove andai finito il mio turno e mentre il massacro veniva portato avanti dall'altra parte della strada. Lì la vita scorreva, non c'era niente fuori dall'ordinario...».

Mi è capitato di conoscere personalmente uno di questi criminali, Mi-

⁵ AAVV, *Srebrenica, fine secolo*. Israt

lomis Stakic, primo condannato all'ergastolo dal Tribunale de L'Aja (pena poi commutata in 40 anni di carcere) per strage, omicidio e persecuzioni. Lo conobbi nel 1996 quando era ancora sindaco di Prijedor, altra città simbolo della pulizia etnica durante la guerra di Bosnia. Aveva uno sguardo un po' inquietante forse, ma per il resto era una persona normalissima. Era medico, al pari di altri personaggi poi finiti a L'Aja, uno che per mestiere si cura della salute degli altri, ma l'aspetto era più quello di un uomo d'affari. Altro che cavernicoli.

Per avviare quella che poi è diventata una delle esperienze più importanti di cooperazione di comunità in tutta la Bosnia Erzegovina, dovevamo prevenire l'ostilità delle autorità locali e dunque decidemmo – più o meno consapevolmente – di metterci in gioco. Di comprometterci andando a stringere le mani di criminali che avevano fatto rivivere nel cuore dell'Europa la tragedia dei campi di concentramento: Omarska, Trnopolje, Keraterm. Luoghi dove la gente veniva assassinata, violentata, rinchiusa in condizioni disumane.

Facendo quel passo cominciai a capire la natura nascosta di quella guerra che agli inizi degli anni '90 aveva messo un po' tutti noi pacifisti in braghe di tela, irriducibile agli schemi interpretativi delle nostre ideologie.

Postmodernità

In quel ristorante della nomenclatura dove le autorità locali ci accolsero grazie ai numerosi camion di aiuti che di lì a qualche giorno sarebbero arrivati in quella città "inaccessibile"⁶, capii per la prima volta di che pasta era fatto l'uomo nuovo forgiato nella retorica comunista. Il comunismo aveva prodotto il suo opposto, persone senza scrupoli e prive di principi che non fossero gli affari, il business e la volgarità.

«Pensiamo a un paese offshore» mi disse Stakic a una domanda specifica su come immaginasse il futuro della Republika Srpska «Voi italiani siete i benvenuti, aspettiamo i vostri investimenti, qui le regole siamo noi...». Questa era stata la guerra: un riposizionamento delle nomenclature al servizio dei propri interessi privati. La spogliazione degli altri, la confisca dei loro risparmi nelle banche o negli uffici postali, le operazioni brutali delle squadre speciali che rastrellavano nelle case oro e valuta e quelle dei capi che facevano bruciare i castelli e firmare agli internati la cessione in bianco dei loro beni per aver salva la vita... E poi i traffici, di ogni tipo, perché la guerra è il contesto più

6 Così il giornalista Luca Rastello definì Prijedor in un suo reportage nel 1996

estremo di deregolazione...

Tratti che scorgiamo nei moderni dopoguerra nel proliferare dei centri commerciali, delle stazioni di benzina, dei motel, ma anche nel retroterra della delocalizzazione delle imprese, nello sfruttamento senza limiti delle risorse naturali, prima nella disponibilità dei burocratici di stato e oggi privatizzate.

Nelle nuove guerre non abbiamo solo o tanto a che fare con l'esplosione dell'odio tribale, ma con qualcosa di più "scientifico" e di organico con i processi della post modernità e della finanziarizzazione dell'economia. Nell'inconsapevolezza di ciò s'innestano vecchi conflitti mai elaborati, il torto individuale, il rancore sociale, il conflitto fra città e campagna, l'odio verso il cosmopolitismo. L'immagine della "Balkanska krcma" (la locanda balcanica) che ci propone Rada Ivekovic in uno degli scritti più acuti sull'implosione della vecchia Jugoslavia⁷, come luogo nel quale gli umori prendono il sopravvento e dove i fantasmi dell'immaginario del popolo che la frequenta diventano realtà, può efficacemente descrivere le tante osterie (anche quelle di casa nostra) dove cova il rancore verso l'altro da sé. Non è un'immagine fuori

dal tempo, tanto da divenire programma politico nelle periferie dove lo spaesamento (la perdita di identità sociale) lascia le tracce più profonde.

È più facile coltivare l'odio e il rancore nella locanda, subire il fascino e il potere del demagogo di turno che sa suonare i tasti giusti dopo aver parcheggiato il suo suv dai vetri abbrunati, che cercare e trovare i luoghi dell'elaborazione del conflitto. Così come è più facile che la storia venga affidata alla riscrittura dei tribunali internazionali, laddove s'indaga però sulle responsabilità criminali piuttosto che sulla complessità del conflitto. Carla Del Ponte⁸, più volte incontrata come Osservatorio sui Balcani in questi anni, ti dice in buona sostanza che il suo mestiere è indagare sui crimini, non la ricostruzione di tratti di memoria condivisa. Il che è comprensibile anche se, per altri versi, ci sarebbe da discutere, così come sulla sede dove tenere i processi, per evitare – come invece è talvolta avvenuto per il Tribunale Penale Internazionale per i crimini di guerra nell'ex Jugoslavia – che le sedute processuali diventassero una specie di fiction televisiva e Milosevic un eroe nazionale, cosa che probabilmente non sarebbe accaduta se il pro-

7 Rada Ivekovic, "Autopsia dei Balcani". Raffaello Cortina editore

8 Magistrato svizzero, procuratore capo del Tribunale Penale Internazionale delle per i crimini di guerra nell'ex Jugoslavia

cesso lo avesse avuto a Belgrado, magari anche per appropriazione indebita e malversazione. E in effetti lo stesso TPI nell'indagare sul genocidio di Srebrenica ha saputo usare – come nel caso di Erdemovic – la riduzione della pena per aprire squarci di verità su quel che era accaduto nell'antica cittadina bosniaca.

Pezzi di verità che, per assumere un valore catartico, devono diventare elaborazione collettiva. Altrimenti anche le verità più incontrovertibili rimangono lì, come sospese e infine rimosse dal prevalere comunque di una memoria di comodo che ci assolve o – peggio ancora – che ci conferma nel vittimismo (altra forma di ossessione).

L'elaborazione del conflitto

Ma quali sono gli strumenti, le modalità, i luoghi dell'elaborazione del conflitto? Un percorso di elaborazione collettiva del conflitto non s'improvvisa, presuppone una relazione consolidata, richiede un rapporto di fiducia costruito nel tempo, un'autorevolezza riconosciuta dalle parti e dunque "terzietà", il tuo essere dentro il conflitto sul piano della conoscenza ma insieme il tuo esserne fuori, imparziale. E infine molta delicatezza perché si tratta di un percorso complesso, difficile e doloroso per chi decide di farsi attraversare dal dolore dell'altro.

Si tratta di proporre angolazioni e chiavi di lettura degli avvenimenti e del loro tempo, diverse da quelle che la propaganda ha proposto. Di indagare il clima di quegli anni, di far uscire le parole che colpivano e che venivano usate per de/umanizzare l'altro... La ricostruzione delle vicende storiche è un passaggio essenziale per mettere a fuoco, ma può essere controversa. Allora la si può ricostruire anche dalle cose che s'incontrano tutti i giorni e che non riusciamo a vedere, che non mettiamo a fuoco, come l'impronta urbanistica, gli spazi collettivi e la tipologia delle case di abitazione, il delirio dell'homo faber che promana dal gigantismo industriale...

E poi di mettersi all'ascolto delle narrazioni, spesso tanto diverse fra loro, e ricercare uno o più punti in comune dai quali partire, dando credito a ciascuna narrazione perché in un contesto di questo tipo tutte le storie individuali sono vere, rappresentano il vissuto, quand'anche mistificato, di ognuno. Perché anche la propaganda è una realtà, anche quando sbandiera cose false o artefatte. Sono anche il non elaborato del passato, i racconti dei genitori e dei nonni, che lasciano dentro di noi segni indelebili. Far uscire dai propri diari o dagli oggetti che abbiamo conservato le emozioni che ciascuno viveva, una lettera, un disegno...

E ancora, ricostruire i singoli avvenimenti contestualizzandoli in modo diverso, a partire dalle informazioni che prima non c'erano o venivano distorte e piegate dalla propaganda...

L'elaborazione del conflitto è ogni volta una storia a parte, ma è sempre l'attenzione per cercare di sanare le ferite che la degenerazione violenta dei conflitti porta con sé. Non ci sono regole, ma un approccio sì: partire dal vissuto di ognuno per scavare dentro la storia e ritrovare tratti di memoria condivisi sui quali costruire il futuro di una comunità.

L'esperienza di Prijedor

Dopo quasi sette anni di relazioni e di attività che sono spaziate lungo ogni segmento della vita sociale e civile di questa città, Prijedor, triste simbolo degli anni '90 della pulizia etnica con i suoi campi di concentramento riaparsi dopo mezzo secolo nel cuore dell'Europa, era come se ci fosse una zona grigia, di cui non si parlava se non confidenzialmente e sottovoce. Che però ingrigiva tutto il resto.

E allora decidiamo che il dito nella piaga va messo, senza reticenze. Così mettiamo insieme le persone più sensibili che lungo questi sette anni abbiamo conosciuto e rendiamo esplicita questa nostra sensazione di aver tolto solo la polvere, a fronte di un

conflitto che continua a covare sotto la cenere. Lo facciamo proponendo un percorso che dura nel tempo, un itinerario di incontri nei quali intendiamo scavare in profondità, tanto nelle vicende che hanno segnato la storia di questo paese quanto nel vissuto di ognuno.

Chiediamo a ciascun potenziale partecipante di spogliarsi del proprio ruolo pubblico, istituzionale o sociale che sia, perché in questo percorso ognuno rappresenta se stesso e nient'altro, non ci sono interessi o lobby da difendere, né ruoli da conservare.

La proposta è accolta favorevolmente, forse perché coglie effettivamente l'esigenza o semplicemente perché c'è fra noi un rapporto di fiducia e di stima, anche se nel cuore e nel pensiero di ognuno permangono chiavi di lettura e pregiudizi, solo parzialmente esplicitati. Ma si inizia.

Mi limito qui a indicare solo i titoli di questo itinerario, ambizioso e difficile, tanto che non tutti quelli che l'hanno iniziato hanno poi scelto di seguirlo nei suoi sviluppi. Cominciamo analizzando i tratti del secolo che ci siamo appena messi alle spalle, nelle parole di Marco Revelli che ci parla del delirio di una promessa rappresentata dall'"Arbeit mach frei" e nel rintracciarlo, il '900, nelle strade di Ljubija, una piccola cittadina indu-

striale di cui conserva – a saper vedere – lo splendore e il declino dell'industrialismo. Affrontiamo la storia della Jugoslavia, un paese che nasce e muore nel '900, usando la metafora di quella scatola di sardine "made in Jugoslavia" trovata occasionalmente in Guatemala da Rada Ivekovic nel '96 e che riportava la scritta "durata illimitata", come a dire che una scatola di conserva può durare più del paese che l'ha prodotta. Parliamo degli anni della dissoluzione e della guerra, con la maestria di Nicole Janigro che dai diari delle persone fa uscire un vissuto che è comune a tutti i profughi, a dimostrazione che la sofferenza non ha etnia, né religione di appartenenza. Così ci troviamo a ragionare del pensiero di Hannah Arendt e dell'esperienza della commissione sudafricana per la verità e la riconciliazione, nel suo ricercare verità piuttosto che vendetta, nel valore del risarcimento piuttosto che della pena.

Incrociamo il lavoro dei due Musei storici di Prijedor e di Trento con il nostro "Progetto memoria", attraverso l'intervista a settanta persone anziane che raccontano la loro vita a Prijedor e nella vecchia Jugoslavia, nella diaspora come nel ritorno. Come nello scambio delle mostre fotografiche delle due città, che ti offrono uno spaccato di storie inimmaginabili (l'immagine del circolo del tennis di Prijedor

negli anni '20 ti rimanda a Parigi piuttosto che ad una città bosniaca, a dimostrazione di quanti stereotipi ancora albergano in ciascuno di noi), le interviste rappresentano straordinari frammenti di vita, un patrimonio che ora intendiamo utilizzare per costruire frammenti di memoria condivisa in questa comunità.

L'Europa è un sentimento coltivato, ma fino a oggi non corrisposto. Sul piano politico, un'idea che scardina i nazionalismi. E allora ecco la proposta di un voto simbolico nel giorno in cui i paesi dell'Unione vanno al voto per il rinnovo del Parlamento Europeo, urne aperte nei seggi elettorali e più di settemila persone che firmano una scheda dove c'è scritto "Anch'io sono cittadino europeo". E un viaggio nelle sedi dell'Unione e del Parlamento Europeo per conoscere le istituzioni comunitarie e per consegnare le schede votate, ricevendone – peraltro – una dimostrazione ulteriore di distanza e di insensibilità⁹.

Ed infine l'idea di trasferire il percorso di un gruppo limitato di perso-

9 L'incontro della delegazione, trentacinque persone di tutte le nazionalità presenti sul territorio, venne ricevuta da Doris Pack (allora responsabile per il PE dei rapporti con i Balcani) la quale anziché valorizzare l'iniziativa cominciò con il dire che se la BiH non era ancora parte integrante dell'Unione era per responsabilità dei serbi di Bosnia. L'effetto fu devastante.

ne alla comunità nel suo insieme, per accorgersi che le dinamiche di appartenenza sono più forti che mai, che questo itinerario non è che l'inizio di un lavoro ben più complesso e difficile, di cui – a guardar bene – avremmo bisogno nelle nostre stesse comunità. Nella percezione dei tanti conflitti non elaborati che abbiamo intorno a noi, nei sentieri della nostra esistenza quotidiana. Come nella cooperazione di comunità, anche questo percorso ha una data d'inizio, ma non una data conclusiva.

Riconciliazione

Più se ne parla (a vanvera), più la si banalizza. Così i programmi di riconciliazione sono in genere una summa di parole ormai svuotate di significato: multietnicità, multiculturalità, convivenza, democratizzazione. Quasi si avesse a che fare con trogloditi che non riescono a vivere insieme. Un approccio neocoloniale, che riflette un'analisi superficiale e sbagliata delle guerre moderne e dei moderni conflitti che investono le nostre stesse società.

La riconciliazione ha, come prima necessità, quella di indagare sui conflitti. Metterli a fuoco, significa riconoscerli, non esorcizzarli. Troppe volte partiamo, nel leggere gli avvenimenti, da una visione manichea attraverso la quale cerchiamo dove sta il bene e dove sta il male. Ma la realtà è sem-

pre più complessa e ci chiama in causa, anche di fronte al male assoluto. Significa non avere paura dei conflitti, che sono il sale delle relazioni, purché li si sappia individuare, affrontare, fare evolvere in maniera positiva. Significa – quando sono degenerati in forme violente – ricostruirne le cause, soprattutto quelle meno evidenti, e darne una lettura che permetta sempre una via d'uscita.

La riconciliazione è il risultato di questa ricerca, nel trovare una lettura condivisa, o parzialmente condivisa, di ciò che è accaduto. Per trovare il punto d'incontro di narrazioni diverse, talvolta inconciliabili, a volte è necessario scartare di lato, cambiare il proprio punto di osservazione, indagare altre piste di lavoro. Per leggere sotto altra luce gli avvenimenti e comprendere ad esempio che la chiave etnica o religiosa era una forma di depistaggio rispetto a interessi ben più prosaici. Sono convinto che la riconciliazione inizi semplicemente nel sedersi e parlare, ovvero nel riconoscere le ragioni dell'altro, la sua onestà intellettuale. Nel raccontarsi le proprie vicende di "nemici" per scoprire l'amaro e comune destino.

E nel saperla tradurre anche in un processo di natura istituzionale. Come c'insegna l'esperienza sudafricana, la depenalizzazione nel processo di riconciliazione richiede – oltre

all'umanizzazione dell'avversario – l'individuazione di modalità di risarcimento, l'ammissione della colpa in primo luogo, ma anche di forme concrete attraverso le quali le istituzioni locali o nazionali vengono in soccorso dei torti subiti, necessariamente in forma parziale perché le vite si sono spezzate e niente e nessuno potrà davvero risarcirle.

Non parlo del perdono. Altra parola da pronunciare con molta cautela. In primo luogo perché investe una sfera personale, non si perdona collettivamente. Il perdono è una strada così complessa che la sua esibizione, l'appellarvisi, diventa un richiamo moralistico di dubbia utilità.

Su un tema tanto complesso mi viene in soccorso la lettura di Vladimir Jankelevitch, grande filosofo francese scomparso nel 1985, ma in Italia ai più sconosciuto. Sul tema del perdono scrisse in particolare due opere. La prima, nel 1971, dal titolo "Perdonare?", nel quale sosteneva che «il perdono è morto nei campi della morte»¹⁰.

Jankelevitch si riferiva al dibattito sorto negli anni '60 in Francia sui campi di concentramento e sull'imprescrittibilità dei crimini contro l'umanità. Il secondo testo che Jankelevitch scrisse su questo tema qualche anno dopo ha per titolo "Il perdono", nel quale l'autore propone un'etica iperbolica, per la quale il perdono è un comandamento supremo. Nel quale afferma che il perdono comincia là dove inizia l'imperdonabile.

Il territorio della nostra vita quotidiana

Come avete capito non stiamo parlando d'altri. Ragioniamo di noi, delle nostre vite, della nostra fatica a gestirci i conflitti quotidiani e dell'incapacità che, in una società che ha smarrito i corpi intermedi, ciascuno di noi ha nell'avere buoni conflitti con il prossimo.

Della prossimità con le sensibilità di chi ci sta più vicino, delle nostre fragili identità per questo spesso incapaci di mettersi in relazione con altre identità, della loro degenerazione per mancanza di ossigeno e per l'invadenza dei tratti omologanti e delle forme moderne del male, dei nostri stili di vita che non vogliamo negoziare pur rendendoci conto dell'interdipendenza, della guerra entrata a far parte della nostra normalità, dell'incapacità di prenderci le nostre responsabilità.

10 «Quando il colpevole è grasso, ben nutrito, prospero, arricchito dal "miracolo economico", il perdono è uno scherzo sinistro. No, il perdono non è fatto per i porci e per le loro scrofe. Il perdono è morto nei campi della morte. Il nostro orrore per ciò che l'intelletto non può essenzialmente concepire soffocherebbe la pietà fin dal suo nascere... se l'accusato potesse farci pietà...» Vladimir Jankelevitch, *Perdonare?* – Giuntina

Questo ci dovrebbe portare a indagare sulle paure, sul rancore, sui luoghi comuni, sulla locanda balcanica sotto casa di cui parlavamo, dove si agitano i fantasmi della nostra quotidianità. Per dire che non parliamo di cose lontane, ma del nostro abitare i conflitti e della nostra capacità di elaborazione, di quel che ci accade e di quel che ci ha preceduto (memoria). Che tendiamo ad affrontare attraverso l'esibizione della retorica, piuttosto che attraverso il rigore della ricerca storica, dello schierarsi manicheo piuttosto che della messa a fuoco delle scale cromatiche di cui è fatta la realtà. Se c'era un paese che ricordava la lotta partigiana (che lasciò sul campo non meno di settecentomila morti) contro il nazifascismo era la Jugoslavia. Migliaia di monumenti, decenni di celebrazioni lungo i luoghi della memoria (da Jasenovac al Kozara, da Sutjeska a Uzice...¹¹), hanno prodotto il rifiuto della storia dei padri da parte di generazioni alle quali veniva sottratto il diritto al futuro. Perché la retorica è la morte della memoria, il cui vuoto genera sottrazione del futuro.

Oppure l'uso strumentale della memoria che ha l'effetto di radicalizzare la separatezza delle narrazioni come è avvenuto in questi anni con l'istituzione della "Giornata del ricordo", dove l'esigenza di una giusta riparazione verso un silenzio durato troppo a lungo si è trasformata in motivo di revisionismo storico e di nuove lacerazioni. Perché il riconoscimento del dolore degli uni non può creare oblio per quello di altri.

E a indagare pure sui lati rimossi e inconfessabili delle guerre, quelli più intimi che generano la "felicità della guerra". Lo butto lì, come provocazione, ma se ne può parlare.

Ecco, penso all'elaborazione del conflitto come quello spazio che dobbiamo darci per riconoscere, indagare e contenere i conflitti. Senza averne paura. Per vivere, non malgrado essi, ma produttivamente e intelligentemente con essi. Perché solo una comunità matura per il conflitto, è matura per la pace¹².

11 Su alcuni di questi luoghi l'Osservatorio sui Balcani sta producendo una ricerca e un video commissionati dall'Unione Europea che verranno presentati in un convegno il prossimo 9 novembre a Rovereto

12 Stanislao Zuleta, *Sulla Guerra*.

Verso la III Assemblea Ecumenica Europea (Sibiu, 4 - 9 settembre 2007)

**“La luce di Cristo illumina tutti.
Speranza di rinnovamento e unità
in Europa”**

Gruppo Ecumenico “Verso Sibiu” sulle migrazioni

Dal 1989 le chiese cristiane europee si sono impegnate in un processo di collaborazione ecumenica che ha avuto come prime due tappe le grandi assemblee a Basilea nel 1989 e a Graz nel 1997. Nel 2001 a Strasburgo è stata firmata la *“Charta oecumenica”*, una specie di statuto della riconciliazione e cooperazione delle chiese in Europa. In vista della terza assemblea ecumenica gli organizzatori (KEK e CCEE) hanno preferito avviare un *“processo assembleare in quattro tappe 2006-2007”*, fortemente decentrato sia prima che durante l’apuntamento di Sibiu.

Il *“Gruppo di Lavoro sulle migrazioni in vista di Sibiu”*, che compren-

de diverse associazioni cristiane, che da anni lavorano insieme sui problemi delle migrazioni, ha preparato un documento elaborato insieme su *“Le migrazioni in Europa”* che qui riportiamo.

L’evento di Sibiu, infatti, non vuole essere un momento unico e limitato alle persone che parteciperanno, ma intende stimolare a tutti i livelli e nei vari paesi europei il cammino ecumenico in corso attraverso eventi e iniziative che possano coinvolgere anche coloro che non saranno presenti all’Assemblea stessa. Il Gruppo invita, dunque, ad attivarsi a livello locale e nazionale per iniziative di preghiera, di studio e di riflessione prima, durante e dopo l’evento stesso.

La *III Assemblea Ecumenica Europea* deve diventare un forte impulso per il movimento ecumenico attraverso il coinvolgimento attivo e l’impegno di tutti.

Introduzione

Nel gennaio 2002 il comitato congiunto della Conferenza delle Chiese europee (KEK) e del Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa (CCEE) ha iniziato a riflettere su come strutturare una terza assemblea ecumenica europea, dopo quelle di Basilea (1989) e di Graz (1997).

Abbiamo considerato tanti interrogativi, ma abbiamo raggiunto la consapevolezza che l'Europa ha oggi urgente bisogno di una nuova testimonianza comune dei cristiani.

L'Europa è un continente che ha la possibilità di creare uno spazio dove le diverse confessioni cristiane si possono incontrare, condividere una testimonianza reciproca e decidere di offrire un contributo comune per venire incontro ai bisogni della nostra società. Riconosciamo che è l'ora di rimetterci umilmente in cammino per trovare una nuova luce per il cammino di riconciliazione e superare la tentazione di tornare indietro. Il cammino ecumenico, nonostante tutte le difficoltà che ben conosciamo, è un compito e una vocazione senza ritorno. Il CCEE e la KEK hanno la responsabilità di dare il contributo che è loro proprio: la loro originalità sta nel fatto di costituire una rete europea capace di coinvolgere la maggior par-

te delle Chiese e comunità che vivono nel continente.

Il tema scelto ha trovato ampio consenso: «La luce di Cristo illumina tutti. Speranza di rinnovamento e unità in Europa». L'intero processo assembleare e i suoi obiettivi sono guidati da questo riferimento cristologico (Gv 8,12). Il simbolo della luce è particolarmente significativo sia nella tradizione cristiana d'Oriente che in quella d'Occidente. Il sottotitolo mette in evidenza il ruolo del Vangelo di Cristo nell'Europa attuale, pur nella coscienza che la prima responsabilità delle Chiese è di realizzare il rinnovamento e l'unità a casa propria.

Piuttosto che concentrarci su un unico evento, abbiamo optato per un vero processo assembleare di due anni, quasi una sorta di «pellegrinaggio» europeo, che culminerà nell'assemblea di Sibiu nel settembre 2007.

Credendo nel fatto che Dio accompagna questo nostro progetto e confidando nella comunione e preghiera di tantissime persone, ci proponiamo due grandi obiettivi per il nostro cammino.

Il primo obiettivo è di aiutarci a ritrovare in Cristo, crocifisso e risorto, luce nuova per il cammino di riconciliazione tra i cristiani d'Euro-

pa. Riprendiamo in questo modo il tema centrale dell'assemblea di Graz del 1997.

Il processo assembleare non affronterà direttamente le questioni dottrinali esistenti fra le Chiese, che non sono di sua competenza, ma sarà piuttosto un'occasione per celebrare, pensare e testimoniare insieme, come cristiani, la fede in Gesù Cristo – luce che illumina tutti, e la sequela che ne deriva.

La comune «conversione» a Cristo appare il segreto essenziale per procedere nel cammino dell'unità. Per questo sentiamo il bisogno di approfondire la conoscenza e la stima delle diverse tradizioni confessionali-spirituali che esistono nel nostro continente. Le tappe del processo assembleare sono anche simbolo dell'incontro con le ricchezze delle diverse tradizioni cristiane in Europa.

È importante esprimere nella collaborazione concreta la comunione già esistente tra i cristiani in Europa. Il processo sarà accompagnato dalla *Charta Oecumenica*, che costituisce un'agenda che le Chiese si sono date per approfondire la collaborazione e trovare impegni comuni per il futuro dell'Europa. Le possibilità di incontrarsi e dialogare offerte dal processo assembleare potranno generare fiducia, far cadere paure e favorire il supe-

ramento di forme di tensione e difficoltà persistenti fra le Chiese.

Concretamente vogliamo rafforzare e allargare la rete ecumenica europea. Primi attori del processo e dell'assemblea sono gli incaricati per l'ecumenismo delle Chiese, conferenze episcopali, comunità e organismi ecumenici. Abbiamo grande fiducia nella partecipazione a questo nostro cammino delle esperienze ecumeniche che lo Spirito Santo ha donato in questi anni all'Europa. Un'attenzione speciale è riservata alle nuove generazioni.

Il secondo obiettivo è quello di riscoprire il dono di luce che il Vangelo di Cristo è per l'Europa di oggi. L'assemblea di Basilea del 1989 si era concentrata sul tema della pace e della giustizia. Il processo assembleare verso Sibiu – considerando le grandi sfide per le Chiese che derivano dalla cultura e dalla società europea – vuole contribuire a:

- ridare consapevolezza e fiducia ai cristiani del continente, mostrando la possibilità di vivere il Vangelo in una cultura segnata dalla secolarizzazione;
- riscoprire e approfondire l'identità cristiana ed ecclesiale per realizzare un dialogo più vero e più autentico con la cultura attuale;

- rispondere alla domanda di spiritualità, alla ricerca di senso e alle attese dell'uomo e della donna di oggi, specialmente delle giovani generazioni;
- affrontare le questioni comuni della nostra generazione (libertà religiosa, migrazioni, pace, solidarietà...), mostrando il rapporto intrinseco e dinamico fra la dimensione spirituale/liturgica e l'impegno diaconale e sociale;
- approfondire l'incontro e il dialogo tra le religioni presenti nel continente;
- far avanzare e illuminare il processo di unificazione europea (in questo processo le Chiese sono coscienti che esiste un'Europa che ha confini più larghi dell'Unione Europea e che va oltre il suo orizzonte politico ed economico);
- prendere coscienza della responsabilità dell'Europa verso gli altri continenti della terra.

Questi sono i temi, già presenti nella *Charta Oecumenica*, che, approfonditi negli incontri dei delegati delle Chiese a Roma nel gennaio 2006 e a Wittenberg all'inizio del 2007, saranno ripresi nell'assemblea di Sibiu.

La nostra speranza è che i delegati che parteciperanno a Sibiu saranno persone che hanno la vocazione a essere animatori e moltiplicatori.

Preghiamo inoltre perché le reti di persone di tutti i paesi del continente e di tutte le Chiese, conferenze episcopali e comunità presenti a Sibiu possano essere una realtà di sostegno reciproco anche per il futuro.

Abbiamo la speranza che il documento di lavoro che qui presentiamo possa esser utile a tante persone e comunità per iniziare con noi quest'avventura europea che pensiamo essere al tempo stesso umana e divina. Esso introduce nel cammino da Basilea a Graz e a Sibiu; riflette teologicamente sul tema della nuova assemblea ecumenica; considera il ruolo dei cristiani e delle Chiese per l'Europa di oggi; s'interroga sulla responsabilità dell'Europa nei confronti degli altri continenti; presenta le diverse tappe del processo assembleare e, infine, offre materiali e informazioni utili.

Siamo grati di poter iniziare questo cammino con molte sorelle e fratelli. Sinceramente non sappiamo in anticipo dove esso ci porterà, ma siamo certi che esso è nel cuore del Padre celeste.

(Aldo Giordano,
Segretario Generale CCEE
e
Colin Williams,
Segretario Generale CEC)

Le migrazioni in Europa Contributo delle chiese in vista della III Assemblea Ecumenica Europea (Sibiu 2007)

Le Chiese, di fronte al fenomeno migratorio che si fa sempre più vasto, irreversibile e pone urgenti interrogativi di natura storica, culturale, economica, sociale, politica, si richiamano allo spirito della “Charta Oecumenica”, la quale sollecita i cristiani a *“contribuire insieme affinché venga concessa un’accoglienza umana e dignitosa a donne e uomini migranti, ai profughi e a chi cerca asilo in Europa”*.

Le Chiese, impegnate nell’accoglienza e nella integrazione dei migranti, spesso in sostituzione delle Istituzioni Pubbliche, non possono rimanere indifferenti di fronte all’urgenza di dare effettivo riconoscimento e pieno compimento ai diritti del migrante. Esse levano la propria voce in loro

difesa per coerenza con il messaggio della Parola di Dio.

Oggi nell’Unione Europea risiedono oltre 24 milioni di migranti le cui condizioni di vita stanno diventando sempre più precarie e difficili. Cresce intorno a loro un diffuso senso di diffidenza e di sospetto, di intolleranza e di rifiuto che si esprimono anche in forme violente e xenofobe.

È constatazione comune che l’economia dei paesi di accoglienza ha bisogno della mano d’opera dei migranti, tuttavia ne consegue una politica ambigua che, mentre privilegia aspetti di ordine pubblico e di sicurezza, lascia anche spazio a forme irregolari di ingresso e di inserimento nel mercato del lavoro. I migranti diventano un sem-

plice fattore di questo mercato senza che siano rispettati i loro diritti e le loro esigenze di partecipare attivamente alla vita sociale e culturale della società ospitante.

Per le Chiese la motivazione più autorevole per chiedere il rispetto e l'accoglienza dei migranti e dei rifugiati nella loro dignità di persone è costituita da precise affermazioni contenute nella Parola di Dio. Da Dio stesso infatti discende l'invito ad amare lo straniero: *"Quando uno straniero si stabilirà nella vostra terra, non opprimetelo; al contrario, trattandolo come se fosse uno dei vostri connazionali, dovete amarlo come voi stessi. Ricordatevi che anche voi siete stati stranieri in Egitto: Io sono il Signore vostro Dio"*². Il Nuovo Testamento invita con insistenza all'ospitalità, all'accoglienza, al rispetto per la pari dignità di tutti gli esseri umani. La lettera di Paolo agli Efesini ci indica come rapportarsi con lo straniero: *"Voi non siete più né stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio"*³.

Di fronte ad affermazioni come queste noi cristiani, singoli e comunità, siamo chiamati a riconoscere il nostro peccato. Infatti i messaggi biblici in favore dello straniero hanno avuto scarsa applicazione nella catechesi e nella prassi. Si può addirittura ravvisare nella poca attenzione data a questi testi biblici una delle ragioni per cui l'Europa è stata ed è così cedevole ai nazionalismi e alle chiusure xenofobe. La presenza di migranti in mezzo a noi ci ricorda che, dal punto di vista biblico, libertà e benessere sono doni e come tali possono essere mantenuti solo se condivisi con chi ne è privo. *"Dal momento che noi valorizziamo la persona e la dignità di ognuno in quanto immagine di Dio, ci impegniamo per l'assoluta eguaglianza di valore di ogni essere umano"*⁴.

La luce di questo messaggio biblico si fa strada in una situazione complessa e induce i cristiani ad assumere con rinnovato impegno le proprie responsabilità all'interno delle comunità nazionali e delle istituzioni Europee e a *"promuovere la giustizia sociale all'interno di un popolo e fra tutti i popo-*

1 Charta Oecumenica 2001, III, n° 8

2 Levitico 19, 33s

3 Efesini, 2, 19

4 Charta Oecumenica 2001, III, n° 8

li e in particolare superare l'abisso che separa il ricco dal povero"⁵.

Le Chiese, pur consapevoli della crisi socio-economica e occupazionale che attraversa l'Europa tutta, come pure del faticoso cammino dell'Unione Europea, contestano la chiusura dell'Europa che tende a salvaguardare il proprio benessere e a difendere un'idea di identità esclusiva. Sottolineano invece l'esigenza di aprirsi alle sfide che porta il fenomeno dell'immigrazione nell'ottica dell'integrazione, a beneficio dei migranti e dell'intera società ospitante.

Le Chiese intendono affermare la cultura del rispetto, dell'uguaglianza e della valorizzazione delle diversità, capace di vedere i migranti come portatori di valori e di risorse. Per queste motivazioni invitano a rivedere politiche e norme che compromettono la tutela dei diritti fondamentali, come quello dell'unità familiare, della stabilità del progetto migratorio, dell'accesso alla cittadinanza. Espri- mono inoltre un forte dissenso rispetto alla prassi sempre più restrittiva in merito alla concessione dello *status* di

rifugiato e al ricorso sempre più frequente alla detenzione ed espulsione dei migranti.

Conclusioni

Le Chiese, sul fondamento della fede cristiana, intendono contribuire alla costruzione di un'Europa umana e sociale in cui si facciano valere i diritti umani e i valori basilari della pace, della giustizia, della libertà, della tolleranza, della partecipazione e della solidarietà"⁶.

Le Chiese, consapevoli delle tragedie passate, sanno che l'integrazione piena di ogni minoranza è essenziale per il mantenimento della pace e della democrazia. Esse richiamano in particolare l'attenzione sulle necessità di un maggior rispetto delle persone e dei diritti delle popolazioni rom, sinti e viaggianti. Tra i più antichi popoli d'Europa, queste popolazioni richiedono oggi una solidarietà particolare che li aiuti a collocarsi in un mondo nuovo e in rapida mutazione.

Le Chiese fanno appello alle pubbliche istituzioni e alla società civile

5 Charta Oecumenica 2001, III, n° 8

6 Charta Oecumenica 2001, III, n° 7

7 Charta Oecumenica 2001, II, n° 2

perché siano combattute tutte le forme di illegalità di cui i migranti stessi sono spesso vittime, quali il traffico clandestino di manodopera, lo sfruttamento del lavoro, la discriminazione.

Le Chiese continueranno a impegnarsi affinché siano intensificati gli incontri e il dialogo interreligiosi e si adopereranno perché le legislazioni sulla libertà religiosa siano improntate a uno spirito di correttezza e di reciproco rispetto. Continueranno altresì ad accogliere con fraternità i migranti che provengono da Chiese sorelle, a condividere con loro la ricchezza della diversità e ad *“annunciare insieme il Vangelo attraverso la parola e l'azione”*.

Le Chiese, infine, si appellano ai cristiani delle loro comunità affinché, condividendo e facendo proprio il presente messaggio, contribuiscano all'adozione, da parte delle Istituzioni competenti, di corrette politiche in materia di immigrazione e vigilino sulla loro efficace attuazione.

Roma, 29 maggio 2006

Il documento è stato approvato dai delegati al terzo Convegno ecumenico nazionale di Terni (5 – 7 giugno 2006), tappa italiana del percorso della Terza Assemblea Ecumenica Europea

Il presente messaggio è stato redatto da:

ACLI,
Associazione Centro Welcome,
Comunità di Sant'Egidio,
Centro Astalli,
Federazione Chiese Evangeliche in Italia (FCEI),
Fondazione Migrantes – CEI.

Aderiscono:

ACSE,
ADRA,
Caritas Italiana,
Pax Christi,
USMI – Ufficio Mobilità etnica,
CISM (Conferenza Italiana Superiori Maggiori),
CIPAX – Centro Interconfessionale per la pace.

Il significato dei confini*

di Francesco Bert

Parlare di confini significa oggi parlare di ciò che li attraversa ogni giorno, siano essi merci, capitali, o esseri umani. Il mondo in cui viviamo oggi è basato su interscambi e su processi migratori globali. Gli Stati/Nazione vedono erodersi giorno dopo giorno alcune loro originarie funzioni - tra le quali il controllo del territorio - a vantaggio di un'economia globale che tende a inglobare tutti gli altri settori.

Da una parte gli Stati - in primis le democrazie occidentali - tendono a favorire la crescita del libero mercato globale, dall'altra essi appaiono preoccupati di perdere alcuni ambiti di sovranità. Innalzano perciò barriere e inaspriscono i controlli, in modo particolare a seguito degli attentati dell' 11 Settembre 2001 e della guerra al terrorismo internazionale.

Gli Stati Uniti d'America, naturalmente, sono al centro di questi processi, in quanto vittime di quell'attacco

e principali protagonisti delle guerre asimmetriche che si sono succedute.

Il loro rapporto con l'unico Stato confinante a Sud, il Messico, è per certi versi cambiato, ma non si è modificata la struttura delle disuguaglianze sociali che si protrae da un secolo e mezzo. Termini come "Primo" e "Terzo Mondo", sebbene ereditati dall'età della Guerra Fredda, non appaiono obsoleti quando ci si riferisce al confine Stati Uniti / Messico. Anzi, nel corso degli ultimi dodici anni, cioè dopo l'avvento del North American Free Trade Agreement (NAFTA), il divario di ricchezza tra i due Paesi si è ulteriormente allargato, invece di restringersi come inizialmente ipotizzato. In conseguenza dell'accordo è aumentato lo scambio commerciale tra i due Paesi, ma a tutto svantaggio della popolazione messicana, che si è impoverita rispetto a quella nordamericana. Ciò ha provocato un aumento costante di migranti da sud a nord in cerca di la-

* Elaborato dalla tesi di laurea "Battaglie al Confine. Crescita dei Latinos e Controllo dell'Immigrazione negli Stati Uniti", discussa con il professor Sandro Mezzadra presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna il 23 Marzo 2007.

voro e di benessere. Sia il Messico che gli Stati Uniti non sono finora stati in grado di rispondere con politiche adeguate, nè tantomeno comuni, nei confronti di questo grave problema: la loro risposta sembra dettata in parte dalla paura, in parte da un tacito consenso reciproco che non vuole fermare o comunque regolare il flusso di immigrati clandestini.

La stessa produzione della clandestinità è il frutto di politiche e programmi che appaiono in ritardo rispetto alle attuali dinamiche migratorie, e che costringono il migrante a viaggi della speranza che spesso si concludono con conseguenze tragiche. Un'intera rete di trafficanti di esseri umani ha avuto così modo di svilupparsi, approfittando di questa situazione per arricchirsi.

Queste tematiche ci investono direttamente come cittadini europei. Anche noi, sebbene da tempi più recenti, stiamo affrontando con estrema difficoltà il tema dell'immigrazione. I "clandestini" che giungono ogni giorno sulle nostre coste mediterranee, provenienti soprattutto dall'Africa sub-sahariana, ci interrogano come società civile e come istituzioni politiche, sul perchè un numero crescente di persone cerca fortuna nella ricca Europa.

Le migrazioni contemporanee avvengono principalmente sull'asse

Sud/Nord, verso l'Europa e il Nordamerica, in direzione del lavoro, del benessere, della ricchezza. Recentemente, tuttavia, crescenti flussi migratori si sviluppano anche lungo un asse Sud/Sud, verso Paesi in via di sviluppo. Il Messico riceve migranti da Paesi centroamericani quali Guatemala e Nicaragua. Si tratta spesso di coloro che non riescono a raggiungere gli Stati Uniti, ma che trovano comunque migliori condizioni di vita in Messico e lì si stabiliscono. Parallelamente il Marocco sta diventando un Paese di transito per molti migranti sub-sahariani che, respinti o rimpatriati dall'Europa, si stanziano nelle città marocchine in attesa di tempi migliori. Curiosamente, Messico e Marocco sembrano aver appreso le tecniche dei loro vicini più ricchi e nei confronti dei loro immigrati, spesso irregolari, utilizzano il pugno di ferro. L'enfasi sul controllo delle frontiere è chiaramente traslata da politiche europee e nordamericane.

Concentriamoci ora sul significato del concetto di "confine." Lo spettro semantico di questo termine è assai variegato. Al suo classico uso nel campo geopolitico si affianca una definizione in senso metaforico, che viene per lo più utilizzata per descrivere un contesto sociale. I confini sono quindi naturali e artificiali, mentali e sociali. Segnano l'incontro/scontro

tra Stati, culture, etnie, idee diverse. Diversità che nel campo politico/sociale sono spesso e facilmente costruite, "immaginate", secondo la fortunata definizione coniata da Benedict Anderson.¹ Ed è proprio questa diversità che il confine viene a marcare, talvolta tramite una semplice distinzione, talvolta con una più netta contrapposizione.

Eppure i due ambiti che qui ci riguardano più da vicino, quello spaziale e quello sociale, non sono affatto due compartimenti stagni, come vedremo. Spesso, *limites* fisici, materiali si sovrappongono a confini di tipo economico, sociale, politico. E tuttavia, allo stesso tempo, le differenze si riversano attraverso i confini, in termini di scambi commerciali, flussi di capitali, persone migranti. Questo fenomeno, costante nel corso della storia, ha subito un'accelerazione con i processi di globalizzazione in atto. Eppure, anche se il nostro mondo è interconnesso in tempo reale, molti confini permangono, a ricordarci antiche costruzioni nate in tempi storici differenti.

Il punto di partenza di questa analisi è proprio l'epoca storica che ha segnato l'avvento della distinzione per confini tra Stati, l'età moderna.

Nascita dei confini moderni

L'Impero romano era costruito attorno a un forte centro e a un estesissimo *limes*, spesso segnato da vere e proprie muraglie (il Vallum Adriani, il Vallum Antonini) che separavano i Romani dai Barbari. Queste popolazioni, nomadi ed eterogenee, provocarono la crisi di Roma e il suo sistema di potere attraverso migrazioni e invasioni.

L'età medioevale viene dunque a coincidere con la fine del mondo romano. Al posto della rete di strade diritte e lastricate troviamo vie tortuose, maltenute e malsicure.

Al posto del *limes* fisso appaiono e si estendono dal IX secolo in tutta Europa le *marche*, incerte e permeabili. Esse identificano delle regioni estreme alle periferie degli Imperi, zone di contatto più che di frontiera.

È con le guerre di religione, all'inizio dell'età moderna, tra il XV e la metà del XVII secolo, che questa situazione territoriale incerta subisce degli sconvolgimenti profondi.

La fine di ogni sovrapposizione tra autorità politica e religiosa aveva richiesto la delimitazione degli stati attraverso i confini, per pretendere la lealtà dei soggetti ricompresi negli ambiti territoriali che avevano ritagliato le comunità delle appartenenze religiose. Le distinzioni attraverso i confini erano possibili in un ambito poli-

1 v. B. Anderson, *Imagined Communities* (1983).

tico che a sua volta traeva la sua origine dalla delimitazione attraverso i confini statali.²

Tramite il processo di chiusura del territorio, infatti, sorge lo Stato moderno. Attraverso una duplice legittimazione, sono proprio i confini a creare gli Stati, i quali, a loro volta, legittimano gli effetti dei confini medesimi, che diventano confini politici.

Le prime formazioni intermedie sono le monarchie feudali di Francia, Inghilterra, Castiglia. Qui i confini esterni, lineari, sono ben più importanti di quelli interni e l'autorità in materie politiche, sociali, economiche spetta a chi controlla il territorio, ormai ben delimitato. Una chiara definizione di questo nuovo modello si ha con la pace di Westfalia (1648), che sancisce il principio del fondamento territoriale della sovranità. Lo stesso sviluppo della cartografia, l'uso delle mappe per evidenziare i diversi possedimenti di ogni entità politica, è direttamente legato alla formazione dello Stato moderno.

Il confine "moderno" diventa un principio di classificazione che opera contemporaneamente in due sensi. In orizzontale interrompe, con le divisioni tra Stati, le continuità territoriali. In verticale indebolisce i confini interni

che sfidano la sovranità degli Stati assoluti. I "confini interni" erano rappresentati da quell'universo disaggregato di corporazioni e gilde, ma anche da importanti elementi di nobiltà di origine feudale e del clero, che non accettavano un'autorità superiore ed esterna, vista come una potenziale minaccia alle loro sfere di influenza. L'esempio della chiusura delle terre, le famose *enclosures* sviluppatasi in Inghilterra, pur rappresentando un criterio di esclusione su basi di proprietà viene accettato dagli Stati centralizzati perchè andava proprio contro quelle lobby produttrici di "confini interni."

Direttamente collegata al concetto di Stato è l'idea di Nazione. Per legittimarsi agli occhi dei sudditi/cittadini, lo Stato moderno ha bisogno di un'identità nazionale.

La nazione, ma ancor di più il nazionalismo, fornivano un supporto decisivo per favorire e consolidare il coinvolgimento e il legame degli individui con lo stato nella sua dimensione territoriale, delimitata dai confini lineari.³

È proprio lo Stato/Nazione che controlla e spesso cancella le precedenti identità, le appartenenze e le autonomie di livello inferiore, i già citati "confini interni."

2 Cella (2006: 142).

3 Ibidem, p.170.

La storia ci fornisce naturalmente esempi diversi di rapporti tra Stato e Nazione. Gli Stati fondano il loro richiamo nazionale su riferimenti a un passato e a radici comuni, alla lingua, agli ideali e all'attaccamento alle istituzioni.

Italia e Germania, da un lato, si sono costituite come Stati *etnici* sulla base di una vocazione a un'appartenenza nazionale presente già prima della loro fondazione statale. Dall'altro lato, Francia, Inghilterra e Stati Uniti d'America sono esempi di Stati *civici*, in quanto lo Stato si è in questo caso già formato prima della costituzione di precisi valori nazionali. Da qui derivano anche le diverse concezioni di acquisizione della cittadinanza nazionale, basata sul principio dello *jus sanguinis* nel primo caso, dello *jus soli* nel secondo.

Quale che sia l'origine dello Stato/Nazione, i suoi confini geografici esterni producono identità. Secondo l'antropologo Fredrik Barth⁴ essi sono anche intrinsecamente sociali: possono essere definiti cioè confini etnici, perché formano e identificano un gruppo etnico. Di conseguenza l'unità etnica del gruppo diventa possibile solo se si mantiene il confine esterno. Se si produce, cioè, quella distinzione per contrapposizione tra interni ed esterni

che inevitabilmente ci porterà a interrogarci sulla categoria dell'esclusione prodotta dal confine.

Il confine come inclusione/esclusione

Il confine è, come abbiamo visto, legato al concetto di spazio. È infatti solo dopo aver occupato uno spazio, che se ne possono tracciare i contorni, delimitarlo. L'esperienza del confine, dunque, parte dall'interno, dall'atto del limitare. Immediatamente, tracciare un confine ha poi degli effetti, sia interni, sui membri della comunità ora "protetta", sia esterni, nei confronti di chi sta fuori dal "recinto." Dimensione interna ed esterna sono direttamente collegate fra loro.

Disegnare un confine diventa allora il modo per ottenere qualcosa dagli altri: uno spazio proprio dove stabilire le proprie regole, un'autonomia visibile anche dall'esterno, il riconoscimento di una diversità.⁵

Se un nuovo arrivato vuole poi prendere possesso di un territorio già delimitato in precedenza gli viene fatto capire che tale spazio è già occupato, su una base di diritto di proprietà. Solo un atto di forza può cambiare questo rapporto. Comunque, al nuovo arrivato non viene necessariamente impedi-

4 Barth (1969).

5 Zanini (1997: 5).

to l'ingresso: egli potrà farlo, ma a condizione che il proprietario acconsenta. Tale ingresso sarà quindi regolato secondo la visione di chi ha proceduto al confinamento del territorio. Limitare l'accesso a un territorio è quindi "un tentativo di annullare la possibilità che al suo interno possa accadere qualcosa di non voluto, di imprevisto..."⁶

Violentemente, dunque, il confine esclude. L'esclusione e l'espulsione portano un soggetto verso il margine e oltre, creando le figure dell'emarginato e dello straniero. Lo straniero in particolare assume i tratti di una figura fuori luogo, ostile per la comunità di arrivo perchè "modifica questa familiarità spaziale, la trasforma, la disturba con elementi anomali, "esotici".⁷ Inoltre egli non è un elemento temporaneo nella nuova società, non è "il viandante che oggi viene e domani va, bensì [...] colui che oggi viene e domani rimane..."⁸

Si capisce quindi meglio ora il senso della "distinzione per contrapposizione", che, secondo Cella, "è quella che più corrisponde ai confini, e ai processi di definizione che permettono."⁹ E' una contrapposizione *in primis* tra *insiders* e *outsiders*. Qui il confine ha la funzione

di un vero e proprio meccanismo sociale, e trova la sua giustificazione nella sfera politica. Se pensiamo ai confini degli Stati nazionali, da questo meccanismo derivano la fruizione, per gli *insiders*, dei diritti di cittadinanza, diritti da cui gli *outsiders* sono esclusi.

Proprio la cittadinanza, che prelude al conseguimento dei diritti civili e politici, marca la storica distinzione tra cittadino e non-cittadino. E' lo strumento classico con cui un governo regola e controlla l'appartenenza di un individuo allo spazio civico. Dopo la Rivoluzione Francese essa è legata indissolubilmente allo Stato nazionale. È già stata citata in precedenza la differenza tra Stati che accordano la cittadinanza tramite i principi dello *jus soli* e dello *jus sanguinis*. Nel primo caso la cittadinanza è legata alla presenza sul territorio dello Stato al momento della nascita e/o alla permanenza sullo stesso per un certo numero di anni. Nel secondo è invece legata alla filiazione, ovvero alla cittadinanza dello stesso Stato di almeno uno dei genitori. Recentemente, il principio dello *jus sanguinis* sta venendo progressivamente ridiscusso in quanto troppo restrittivo in un'epoca di incremento delle migrazioni internazionali (in Germania, ma anche in Italia). Tuttavia, anche lo *jus soli* è sempre più frequentemente attaccato da coloro che considerano tale principio come ec-

6 Ibidem, p. 55.

7 Ibidem, p. 60.

8 Simmel (1989: 582), in Zanini (1997).

9 Cella (2006: 16).

cessivamente permissivo, e vedono nella cittadinanza un argine alla deriva multiculturalle delle società contemporanee.

Ciò che a noi interessa più da vicino è il fatto che la cittadinanza ha storicamente funzionato come criterio di inclusione nell'omologazione delle differenze interne a uno Stato nazionale, e come filtro di esclusione nei rapporti tra cittadino e straniero. Un altro confine, insomma. Nella nostra analisi la rielaborazione del concetto di cittadinanza oltre il mero punto di vista giuridico e alla luce delle nuove soggettività presenti, in primo luogo i migranti, appare un fattore decisivo nell'analisi delle forme della globalizzazione contemporanea.

Confine vs Frontiera

Per meglio comprendere le categorie dell'esclusione prodotta dai confini è necessario operare un approfondimento di tipo terminologico. In alcune lingue europee troviamo due o più termini, spesso utilizzati come sinonimi, ma che in realtà hanno delle differenze abbastanza significative. È il caso dell'inglese, dove *border* e *fronteer* si traducono in italiano rispettivamente con *confine* e *frontiera*. *Boundary* si avvicina invece al concetto di un confine più "culturale" o "sociale." Sia in francese che in spagnolo, invece, i termini *limite* e *linea* sono secondari e per

lo più astratti e asettici rispetto ai più vissuti e animati *frontière* e *frontera*. Un caso più curioso è rappresentato dalla lingua tedesca, dove la parola *Grenze* è termine unico, derivante dall'abitudine di incidere, nell'Europa delle grandi foreste, una croce su un albero (in slavo *gran*, in russo *granica*).

L'etimologia iniziale di *frontiera* va fatta risalire a un tratto ostile e aggressivo, quello cioè di "fronte", rappresentazione della forza militare di uno Stato alla ricerca di fonti di legittimazione altre rispetto a quella religiosa.¹⁰ Essendo "fronte", la *frontiera* "è rivolta verso (contro) qualcosa, verso (contro) qualcuno."¹¹ E' terreno di scontro. Il fronte è inoltre mobile, può continuamente trasformarsi, rivelando così l'artificialità della sua costruzione, secondo le motivazioni sociali di una comunità.

Tuttavia nel tempo l'accezione di mobilità della frontiera prende il sopravvento su quella più "militaresca" del fronte. L'evoluzione segue una concezione spaziale. Se infatti il *confine* (ma ancora di più il *border* inglese) fa riferimento alla linea del confine vero e proprio, la *frontiera* sta a significare

10 v. la ricerca storiografica di Nordman (1998) sulla definizione delle frontiere di Francia nei sec. XVI-XIX, dove tra l'altro si osserva come i *limites* cercavano invece nella natura, specie nei fiumi, la loro legittimazione.

11 Zanini (1997: 11).

tutto quello spazio che il confine stesso produce, che va ben oltre la semplice linea che lo istituisce. È uno spazio dotato di una sua dimensione, con le sue storie e i suoi abitanti. La *frontiera* è uno spazio meno rigido, “qualcosa cioè che accetta più facilmente la possibilità di essere modificato, qualcosa che mantiene dentro di sé due o più idee diverse, l’una che non esclude l’altra.”¹² Secondo Cella, la frontiera identifica:

...una zona di contatto nella quale predomina l’incertezza, la commistione, la sovrapposizione delle identità, una zona che richiede il più delle volte proprio la distinzione attraverso il confine, anche se non con effetti risolutivi.¹³

Il segno dell’incertezza e della imprevedibilità è meglio rappresentato nel concetto dell’attraversamento della frontiera stessa:

Varcare la frontiera, [...] vuol dire uscire da uno spazio familiare, conosciuto, rassicurante, ed entrare in quello dell’incertezza. Questo passaggio, oltrepassare la frontiera, muta anche il carattere di un individuo: al di là di essa si diventa stranieri, emigranti, diversi non solo per gli altri ma anche per se stessi.¹⁴

Questo passo di Zanini introduce concetti decisivi quali quello di *straniero* e di *emigrante* su cui sarà necessario soffermarsi più approfonditamente. Per ora vogliamo sottolineare quanto lo spazio della frontiera sia sempre nuovo, aperto, in continua evoluzione, mai ben definito, in una contrapposizione naturale allo spazio chiuso, al punto fermo a cui fare riferimento che si riassume nel concetto di *confine*. Quest’ultimo esprime una sicurezza che la frontiera non può assicurare.

In questo senso è solo la frontiera che apre la possibilità al contatto e al dialogo tra le due sponde, i due paesi, i due spazi che il confine vuole tagliare, segregare. La “terra di nessuno” è proprio ciò che sta in mezzo, è “il terzo spazio che il confine, quasi ne avesse timore, tende invece a ridurre al minimo.”¹⁵

La Frontiera Americana

Il concetto di frontiera come spazio non ben definito, in continua espansione, è centrale nella storia americana, soprattutto nello sviluppo della colonizzazione del West da parte degli Stati Uniti. Uno tra i più grandi studiosi di inizio ‘900 della frontiera americana, F.J. Turner, individua una vera e propria trasformazione nel carattere

12 Ibidem, *Introduz.* p. XVII.

13 Cella (2006: 70).

14 Zanini (1997: 11).

15 Ibidem, p. 15.

degli individui/coloni che partecipano all'esperienza dello spostarsi verso Ovest della frontiera: essi perdono le loro radici europee e diventano così artefici del nuovo spirito statunitense. Scrive Turner:

La frontiera è la linea dell'americanizzazione più rapida e effettiva. La grande distesa solitaria domina il colono, s'impadronisce del suo animo. Egli è vestito all'europea, ha strumenti europei, viaggia e pensa all'europea. La grande distesa solitaria lo tira giù dalla carrozza ferroviaria e lo mette su una canoa di betulla. Lo spoglia dei vestiti della civiltà, lo veste con la casacca del cacciatore e gli mette ai piedi i mocassini di daino. [...] Nasce con lui un prodotto nuovo e genuino: l'Americano. In principio la Frontiera era rappresentata dalla costa atlantica e era veramente, in ogni senso, la frontiera dell'Europa. Spostandosi verso Ovest, essa divenne sempre più americana. [...] L'avanzata della frontiera ha significato un movimento regolare che s'allontanava sempre più dall'influsso dell'Europa, uno sviluppo costante di indipendenza su linee prettamente americane.¹⁶

È in questa dimensione simbolica che si forma la Nazione Americana: l'origine (europea) di chi compie quel

processo è indifferente, ciò che conta è il cammino percorso. L'immersione completa in una cultura radicalmente diversa dalla precedente permette così a chiunque di diventare americano, indipendentemente dal proprio retroterra nazionale, sociale, o culturale.

Non va tuttavia dimenticato un altro elemento insito nello spirito della frontiera, come ci ricorda Rauty. Il fatto cioè che essa "implica la necessaria e risoluta distruzione del nemico"¹⁷, tradizionalmente rappresentato dagli Indiani, elemento ben presente nella mitologia filmica dei western alla John Ford. Gli eroi che si scagliano contro i pellerossa, pur violando la legge, incarnano gli ideali della salvezza nazionale, e sono quindi perdonati. Spesso delinquenti o ex-criminali, coloro che conquistano la frontiera fuoriescono dalla dimensione negativa del loro passato e diventano uomini nuovi, atti a vivere nella nuova nazione americana.

Lo stesso Turner verrà poi influenzato dal clima di ostilità all'immigrazione che si diffonde negli Stati Uniti all'inizio del '900, e si sposterà via via su posizioni apertamente scettiche sulla possibilità dell'America di accogliere nuovi immigrati. Nel suo ragionamento l'espansione verso Ovest è fini-

16 Turner (cit. in Rauty 1999: 66).

17 Rauty (1999: 73).

ta, la frontiera americana è stata interamente conquistata, si è ormai "chiusa" alla possibilità di recepire nuovi soggetti interessati allo sfruttamento delle sue risorse. In particolare, italiani ed ebrei europei, che costituiscono la gran parte degli "ultimi arrivati", incarnano per Turner l'antitesi dell'uomo di frontiera abituato a confrontarsi con "la grande distesa solitaria", perchè "mostravano infatti una incredibile capacità di vivere in condizioni di pericoloso sovraffollamento."¹⁸

I confini nell'età della globalizzazione Scomparsa dei confini?

Già nel capitolo precedente abbiamo utilizzato alcune categorie dell'analisi che si inseriscono appieno nel paradigma dell'attuale mondo globale. La globalizzazione appare certamente come un punto di svolta nell'analisi dei confini, i quali sono messi in forte discussione. Dal punto di vista neoliberale, essi non costituiscono che un freno e un impaccio per l'aumento e la velocità delle transazioni finanziarie e il commercio internazionale: il mercato globale vuole essere cosmopolita. Un contrasto sempre più grande si è aperto dunque tra l'apertura dei mercati e la chiusura degli Stati.

È proprio lo Stato/Nazione moder-

no che vive una profonda crisi di identità e di legittimità, stretto tra le nuove prerogative di organismi sovranazionali, quali blocchi regionali / Organizzazioni Internazionali e soggetti subnazionali, quali le regioni e i gruppi organizzati all'interno della società civile. C'è una restrizione dell'intervento pubblico nell'economia e nella società. Di conseguenza i confini appaiono obsoleti, non essendo più legati alla rappresentazione tradizionale degli spazi, fatta di Stati, Nazioni, comunità. C'è indubbiamente una crisi nel rapporto tra Stato e territorio, rappresentato dal confine moderno.

Il confine non separa più univocamente lo spazio della "città" dal suo esterno, ma si scompone prismaticamente, da una parte riproducendosi all'interno della città stessa e dall'altra proiettandosi al suo esterno.¹⁹

La "crisi dei confini, questa obsolescenza tendenziale della distinzione fra interno ed esterno"²⁰, nelle parole di Carlo Galli, lascia il terreno a una serie di nozioni in netta controtendenza: "non-luoghi", reti, governance globale, liquidità, tra le altre. La globalizzazione diventa così sinonimo di *sconfinamento*.²¹

¹⁹ Mezzadra (2004: 87).

²⁰ Galli (2001: 143)

²¹ Ibidem, p. 133.

¹⁸ Ibidem, p. 70.

E tuttavia non possiamo decretare la scomparsa dei confini, nell'ambito della globalizzazione. Essi piuttosto trovano delle nuove forme, si riadattano al nuovo contesto. Essi vivono nella ricerca affannosa di nuove identità e riconoscimenti. D'altra parte, non dimentichiamo che è proprio "l'esplosione dei particolarismi, il violento riapparire delle differenze, [che] dichiarano in tutti i modi il bisogno di un corrispettivo spaziale, di un territorio "proprio."²²

Bertrand Badie sostiene che *La fin des territoires (La fine dei territori)*, dal titolo del suo libro, si produce grazie alla riscoperta di identità religiose, culturali, etniche. Tuttavia, se i territori non costituiscono più il fondamento esclusivo dell'ordine politico, nella sua analisi le dimensioni spaziali della politica sono tutt'altro che scomparse. I confini, quindi, pur perdendo le loro basi strutturali e le loro specificazioni sociali, si sono rafforzati simbolicamente, nel loro significato.

Un nuovo modello: le città globali

Il rimescolamento dei confini contemporanei, ormai non limitabili ai confini internazionali degli Stati, dà luogo a nuove letture nell'ambito della globalizzazione. Una proposta innovativa ci viene dal nuovo campo di stu-

di della sociologia urbana, sviluppata nel corso degli ultimi vent'anni, che vede nelle città globali i nuovi centri del potere contemporaneo, in sostituzione degli Stati/Nazione.

Essa sconvolge le nozioni di centro/periferia derivate dalla precedente distinzione città/campagna:

"Negli anni '80 la città emerge anche come un sito per la rielaborazione dell'immagine di centro e periferia da parte di sociologi urbani che rifiutano una visione dello spazio urbano basata su centri chiusi in contrapposizione a hinterlands rurali, in favore di un approccio policentrico."²³

Secondo una delle ricercatrici più attente in questo campo, Saskia Sassen, le città sono cioè multidimensionali, allo stesso tempo segmentate al loro interno ma orientate in senso globale. Il punto di partenza nell'analisi di Sassen è il progressivo abbandono, nel mondo contemporaneo, del sistema di produzione nazionale di tipo fordista, basato sulla fabbrica. Il nuovo modello è quello post-fordista, informale e informatizzato, esteso su scala globale.

La governance dell'interconnessione globale è possibile tramite le reti informatiche. Ciò avviene nelle città, soprattutto nelle megalopoli, connesse tra loro. Queste città globali so-

22 Zanini (1997: *Introduz.* p. XV).

23 Kearney (1995: 552).

no diventate i nuovi “world’s decision centers” (“centri decisionali del mondo”). Questa dinamica si è sviluppata in particolare “since the 1980s as a result of privatization, deregulation, the opening up of national economies to foreign firms [...]”²⁴ (“a partire dagli anni Ottanta come risultato della privatizzazione, della deregolamentazione, dell’apertura delle economie nazionali a investitori stranieri”). Prescindendo dal controllo degli Stati/Nazione, queste città globali hanno sviluppato un network tra di loro, una rete transterritoriale basata principalmente su telecomunicazioni e tecnologie informatiche. Sassen precisa che le città dell’emisfero settentrionale, quali Londra e New York, mantengono un ruolo egemone, restando il luogo della concentrazione del maggior numero di investimenti diretti esteri. Tuttavia in anni più recenti, nuove città nell’emisfero meridionale stanno emergendo come nuovi attori globali. Si citino ad esempio Città del Messico o San Paolo, la cui popolazione è straordinariamente cresciuta come risultato di urbanizzazioni selvagge in atto nei rispettivi paesi, Messico e Brasile.

Il secondo piano della ricerca di Sassen analizza le dinamiche di trasformazione interne alle città globali. La “peripheralization at the core”

(periferizzazione al centro) implica una nuova serie di pratiche di urbanizzazione, dove non è più identificabile un centro preciso, attorno a cui si trovano tutti gli altri quartieri. Il modello è la città nordamericana dove si intersecano *freeways* e *highways*, che favoriscono sempre di più il trasporto privato a danno di quello pubblico.

Ma chi abita le città globali? Nuovi abitanti, ci spiega ancora Sassen, sono arrivati in seguito ai recenti flussi migratori. I migranti giunti da ogni angolo del Terzo mondo per alimentare l’impianto capitalistico della città globale sono per lo più persone senza documenti (“illegal aliens” “stranieri illegali”) o rifugiati, tra cui non poche donne. Una volta arrivati, essi sperimentano ben presto come “l’abitare un luogo richiede la pratica e l’esperienza, anche violenta, dei suoi margini.”²⁵

Questo processo provoca anche disuguaglianza sia tra diverse città che all’interno della città stessa. Le “various forms of spatial unevenness”²⁶ (“varie forme di disequilibrio spaziale”) diventano realtà nella crescita di *slums* e *suburbs* dentro e attorno ai centri cittadini delle megalopoli, vere e proprie “città nella città”.

Questa tesi è ripresa e sviluppata

²⁴ Sassen (2002: 1).

²⁵ Zanini (1997:44).

²⁶ Sassen (2002: 15).

chiaramente nell'ultimo libro di Mike Davis, *Planet of Slums (Pianeta delle baraccopoli)*. L'autore, basandosi su dati riportati dall'ONU, dalla Banca Mondiale e da specifici case – studies (studi di casi), ci spiega che nel giro di due anni al massimo “for the first time the urban population will outnumber the rural.” (“per la prima volta la popolazione urbana supererà in numero quella rurale”)²⁷. L'enorme massa costretta a spostarsi dalle campagne alle città è spinta da nuove possibilità di guadagno, in una condizione di generale impoverimento del contadino singolo a vantaggio delle imprese agricole industriali basate sulle nuove tecniche dell'*agribusiness*. L'urbanizzazione massiccia delle ultime due decadi ha perciò portato alla drammatica crescita all'interno delle megalopoli mondiali di specifiche aree definibili come *favelas*, *bidonvilles*, *shantytowns*. Tali aree sono presenti sia nelle megalopoli del Nord che, in misura maggiore, nell'emisfero Sud. Esse sono assimilabili a veri e propri ghetti umani, caratterizzati da una mancanza cronica di infrastrutture di base, un'alta criminalità e pessime condizioni igieniche. Al loro interno vivono gli ultimi arrivati tra i migranti, incapaci di sostenere il costo di un'abitazione all'interno della cerchia

cittadina. Così, essi si stabiliscono nelle aree marginali non ancora occupate all'estremo limite della città, spesso terra di nessuno o giudicate inedificabili, convertendole in *squats*.

Secondo Davis, i governi e le amministrazioni locali spesso preferiscono non reagire di fronte a tali fenomeni, e semplicemente inglobano le nuove aree all'interno della città. Salvo poi, in seguito alle rimostranze della popolazione, non investire in servizi pubblici necessari, anche perché spinti dal WTO e dalla Banca Mondiale a seguire preferenziali percorsi di privatizzazioni neoliberali.

Si può quindi facilmente ravvisare come la generazione degli *urban futurists (futuristi urbani)*, che immaginava le città del XXI secolo come la perfetta armonia tra modernizzazione e sviluppo industriale si sbagliava. Al contrario, la crescita non uniforme delle città ha portato a una in-definizione dello spazio, dove centro e periferia, interno ed esterno, appaiono concetti non più adatti a descrivere la situazione attuale. I confini spaziali, non più fissi, si ricreano continuamente. Nella specifica realtà della megalopoli, poi, si accentua il divario tra quartieri ricchi e zone di povertà estrema. Si cementificano così quei confini sociali che producono odio e risentimento reciproco negli animi. “Barriere virtuali” molto più resistenti di quelle materiali.

27 Davis (2006: 1).

Bibliografia

- Anderson, Benedict (1996) *Comunità immaginate : origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri.
- Barth, Fredrik (a cura di) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown.
- Cella, Gian Primo (2006) *Tracciare Confini: Realtà e Metafore della Distinzione*, Bologna, Il Mulino.
- Davis, Mike (2006) *Planet of Slums*, London & New York, Verso.
- Galli, Carlo (2001) *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino.
- Kearney, Michael (1995) "The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism," *Annual Review of Anthropology* 24, pp.547-65.
- Mezzadra, Sandro (2004) (a cura di) *I confini della libertà. Per un' analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Roma, DeriveApprodi.
- Rauty, Raffaele (1999) *Il sogno infranto. La limitazione dell'immigrazione negli Stati Uniti e le scienze sociali*, Roma, Manifestolibri.
- Sassen, Saskia (ed.) (2002) *Global Networks, Linked Cities*, New York & Lodon, Routledge.
- Simmel, G. (1908) *Sociologia*; trad. it. (1989) Milano, Comunità.
- Turner, Frederick J. (1920) *The Frontier in American History*, New York, Henry Holt and Company; trad. it. (1995) *La frontiera nella storia americana*, Bologna, Il Mulino.
- Zanini, Piero (1997) *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*. Bruno Mondadori, Milano.

Dossier

a cura di Silvano Bert

La Comunità di S.Francesco Saverio e le "unioni civili"

La Comunità di S.Francesco Saverio di Trento partecipa al dibattito sul riconoscimento delle "nuove forme di amore" con il documento "*La fede attraverso l'amore (e la laicità)*", proposto come contributo di riflessione alla chiesa e alla società trentine. Lo spunto nasce durante la messa, nella chiesa della S.S.Trinità, dopo la lettura del Vangelo delle Beatitudini (Luca 6,20-23), la sera del 10 febbraio.

Il testo, discusso in più incontri, è opera di un gruppo di laici, ed è sottoscritto da sessanta membri della comunità. I mutamenti della sessualità e della famiglia, l'emergere dell'omosessualità, il rapporto fra lo Stato e la Chiesa ci interrogano in profondità, nella nostra doppia appartenenza di cristiani e di cittadini.

Il confronto è partecipato e rispettoso, anche nei momenti di tensione, fra chi sottoscrive il documento e chi dissente da esso. Siamo una comunità plurale, di donne e di uomini, varia per professioni e cultura. Ne fanno

parte bambini, giovani (pochi), adulti, anziani. Coppie sposate e persone singole. Qualcuno si avvicina e qualcuno si allontana. Festeggiamo le nascite e piangiamo le morti. Ci sono giovani non battezzati. Recentemente un giovane ha chiesto il battesimo. Festeggiamo i matrimoni. Alcune coppie hanno celebrato con riti diversi il matrimonio civile e quello religioso. Qualche coppia, dolorosamente, entra in crisi, fino al divorzio. I figli crescono, pensano, si comportano in modo diverso dai genitori, anche nelle relazioni di coppia, anche in rapporto alla fede in cui li abbiamo educati. Ci sono donne che crescono i figli da sole, e famiglie che hanno adottato dei figli. Conosciamo la malattia, la sofferenza della morte precoce, di una maternità e paternità mancate. Abbiamo scoperto la sofferenza, ma anche la gioia, dell'handicap. Conosciamo anche il dolore dell'omosessualità.

Il confronto sulla famiglia che cambia proseguirà, perchè è un tema di lunga durata, e perchè la comunità è una storia che viene da lontano e guar-

da al futuro. Attraverso relazioni che maturano, e ci affaticano anche.

Padre Giorgio A. Butterini, il cappuccino coordinatore, rispetta l'iniziativa dei laici, partecipa alla discussione, commenta il documento sempre in modo problematico.

*La stampa, i quotidiani Trentino, l'Adige, Corriere del Trentino, i periodici Vita Trentina, Questotrentino e Uomo Città Territorio*¹, ma anche la Rai,

1 *Presentazione del documento per il mensile "Uomo, Città, Territorio"*

Si rimprovera spesso alla Chiesa di non essere democratica e di rifiutare la democrazia. E' vero! perché la Chiesa non è "democrazia" in quanto essa è "comunità" che ci pare essere una democrazia più matura e più responsabile. In comunità non ci si conta, non ci si misura a colpi di maggioranza e minoranza, ma lì ci si accoglie, ci si confronta e si trova l'unità mediante il rispetto e l'accoglienza dell'altro. Il "giusto" troppo spesso non sta nella maggioranza, ma più spesso nella minoranza. È sempre stato il ruolo del profeta di essere minoranza, ed essere l'unico ad aver ragione. Questo però richiede "pensare" e quindi "parlare". È quello che non si vede più nelle comunità ecclesiali. La Comunità di san Francesco Saverio lo fa e lo ha fatto domenica 11 febbraio. Da questo confronto ne è uscito un documento che qui presentiamo e che ha raccolto in Comunità 61 firme. Ora sono molti che chiedono di poterlo firmare perché ne condividono il contenuto. Accogliamo volentieri come un segno di partecipazione quanti ne condividono i contenuti. Ma ci teniamo a dire che non è un documento di critica o di rottura con i vescovi, ma vuol essere un aiuto, un contributo come frutto di una comunità che discute, pensa, si esprime. E non trova sempre l'unità. Alcuni si sono rifiutati di

in modi diversi, lo fanno conoscere a un pubblico più ampio, che manifesta interesse. A parole e per iscritto, con consensi e dissensi. Parecchi vorrebbero sottoscriverlo. Esso però rimane il frutto di una discussione intensa all'interno di un gruppo plurale, e aperto a chiunque voglia partecipare, occasionalmente o con assiduità.

Una comunità cresce traendo frutto anche da iniziative culturali ed ecclesiali esterne. Il documento è così anche un ritratto della comunità, dei suoi interessi e punti di riferimento, del suo modo di stare insieme.

È il Vangelo a ispirare collegamenti con altre esperienze. Sono la relazione *"Io soffro!"* del teologo Carlo Molari, tenuta presso la parrocchia di S. Antonio il 6 febbraio nell'ambito del ciclo di incontri *"l'anima del cosmo"*, e la relazione *"La parola che costruisce la società umana"* del biblista Ernesto Borghi, tenuta presso il centro Rosmini l'8 febbraio nell'ambito del ciclo *"La Parola nelle parole: Bibbia e comunicazione umana"*. Ma anche l'intervento di Paolo De Benedetti sul rapporto fra *"Etica e fede"* nella puntata di *"Uomini e profeti"*, il programma di

firmare non condividendo quanto si dice sugli omosessuali. Riteniamo sia giusto che si sappia anche questo.

Per la Comunità di san Francesco Saverio
p. Giorgio Antonino Butterini

Radiotre curato da Gabriella Caramore del 10 febbraio. E una lontana relazione tenuta a Trento nel 1975 dal teologo e psicoterapeuta Ambrogio Valsecchi *"La famiglia: condizionamenti e prospettive"* (vedi *l'Invito* n.19), riletta dalla comunità di S.Francesco Saverio nella settimana di studio presso il convento di Terzolas nell'agosto 2003 (vedi *l'Invito* n.192: *"Maschio e femmina li creò"*) con la guida di Ernesto Borghi.

IL DOCUMENTO

La fede attraverso l'amore (e la laicità)

Questi sono giorni di speranza. Leggiamo, nel Vangelo di Luca, l'annuncio delle Beatitudini: "Beati voi poveri, perchè vostro è il regno di Dio". Agli afflitti e ai perseguitati Gesù promette che la situazione di tribolazione sarà rovesciata.

Durante la settimana abbiamo ascoltato, nella parrocchia di S.Antonio, Carlo Molari dirci che anche la sofferenza può essere lo spazio in cui si rivela la fraternità tra le persone. E al centro "Rosmini" Ernesto Borghi ci ha presentato la chiesa delle origini, in cui la preghiera e le opere di giustizia sono intrecciate.

Gli incontri sono stati segnali positivi, per il valore dei due teologi, e per il messaggio che ci hanno lasciato: la fede si realizza attraverso l'amo-

re. Ma anche per la folla dei partecipanti, e per la qualità degli interventi. A rappresentare una chiesa matura, di cristiani adulti.

È anche questa presenza, seppure fragile, nella società italiana, che permette al governo di centro-sinistra, presieduto da Romano Prodi, di approvare un disegno di legge che riconosce "nuove forme di amore". Tra l'uomo e la donna, ma anche tra coppie omosessuali, in una società che cambia, che esprime forme diverse di affetto, di solidarietà, di amicizia.

Già trent'anni fa, in una conferenza a Trento, Ambrogio Valsecchi notava nei rapporti sessuali e familiari le tendenze al cambiamento. Una "rilittanza alla definitività" - la chiamava - che certo contiene rischi su cui riflettere, ma anche "pulsioni di vita". Sono processi che richiedono un confronto plurale, al quale ogni soggetto, culturale, religioso, politico, è chiamato a portare il proprio contributo.

Le vie della politica sono sempre difficili, e imperfetti i risultati. Ma noi apprezziamo lo sforzo del riconoscimento.

Le gerarchie della Chiesa cattolica si oppongono. Il "non possumus" è come dire, al Governo e al Parlamento: voi non potete intervenire. Ci sono in queste nuove forme d'amore aspetti estranei alle etiche elaborate nel tempo dalle comunità cristiane. Ma il Cri-

stianesimo non esaurisce in se stesso, lungo la storia, tutte le forme delle relazioni umane: è questa la laicità dello Stato. E ci sono aspetti d'amore, però, che sollecitano anche la Chiesa a cercare risposte nuove, più umane e cristiane: sono questi i segni dei tempi a cui continua a richiamarci il Concilio Vaticano II.

Paolo De Benedetti a "Uomini e Profeti", afferma: "Il Vangelo non è indifferente all'etica e alla giustizia, ma non ha lo scopo di insegnare. Ci lascia soli, come gli altri uomini che combattono queste battaglie con il rischio di perderle, e anche di sbagliarle".

Siamo lungo il cammino, impegnativo per tutti, le donne e gli uomini, le religioni, le istituzioni statali. Un cammino di libertà e di responsabilità, che noi vediamo aperto alla speranza.

Comunità di S.Francesco Saverio

Trento, 11.2.2007

Seguono sessanta firme tra cui:

Giorgio A. Butterini (**padre cappuccino**); , Chiara Arnoldi, Silvano Bert, Myriam Gottardi, Laura Mollari, Paola Morini, Pier Giorgio Rauzi, Ezio Rossi, (**insegnanti**); Maurizio Agostini, Elisabetta Cescatti, Maria Luisa Drigo, Prisca Zeni, (**medici**); Piergiorgio Bortolotti, Mariella Dega-

speri, , Alfredo de Riccabona, Augusta Rosati, Bruno Rizzi, Gianni e Elisa Sartori, (**operatori sociali**); Fulvio Gardumi (**giornalista**); Michele Borgia, Sara Rauzi (**studenti**). E ancora: Mauro Avi, Lucia Bertò, Teresa Borello, Lia Boschetti, Marta Brugnara, Lucia Ciurletti, Gabriela Farina, Valerio Fontanari, Anna e Rita Fronza, Jole Gregori, Sergio Moltrer, Renzo Pedrotti, Benedetta de Riccabona, Emma Rossi, Lorenzo Rossi, Lidia Tomasi, Carlo Zanini...(**lavoratori e pensionati**).

LE TENDENZE ALTERANTI

la relazione di Ambrogio Valsecchi

Nella premessa storico-culturale il relatore nota che "matrimonio e famiglia assumono in tutte le culture un'importanza determinante", ma che "i modelli di famiglia sono molto vari".

Nella famiglia nucleare, formata nella società occidentale dopo la rivoluzione industriale, Ambrogio Valsecchi già nel 1975 vede agire alcune "tendenze alteranti": la riluttanza alla definitività delle generazioni più giovani, la contestazione dell'autorità paterna e materna, la tendenza alla partecipazione sociale, l'emancipazione femminile, la dissociazione dell'esercizio della sessualità dal matrimonio.

“Ciascuna di queste tendenze è ambivalente: può essere portatrice di morte e può essere portatrice di vita. Perché siano positivamente usate occorrono due azioni convergenti: occorre un'azione politica che muti le strutture esistenti...e occorre un'azione psicologica che disinteriorizzi le vecchie strutture oppressive per interiorizzare quelle nuove”.

Valsecchi analizza le trasformazioni a cui è sottoposto il matrimonio, derivanti soprattutto dalla riluttanza dei giovani alla definitività, a una decisione da prendere subito e per sempre. Per questo propone dei vincoli più leggeri, “sperimentali”, di “prova”. E' difficile – riconosce - elaborare la proposta, “ma i giuristi hanno una fantasia tale che possono elaborare in termini giuridici tutto, purchè lo vogliono”.

La sofferenza come spazio di fraternità

L'incontro con Carlo Molari

Qual è il senso del vivere in un mondo tanto macchiato dal male, indifferente alla giustizia e alla verità, all'amore e alla pace? È questa la domanda che richiama una folla, in un silenzio teso, nella parrocchia di S. Antonio. Ogni persona all'incontro si porta un dolore che debilita il corpo, o una sofferenza che preme sull'anima. È la malattia, la morte di una

persona cara, una delusione d'amore. La caduta di un ideale, lavorativo, familiare, religioso, politico. Il morso di una colpa commessa. Una condizione esistenziale difficile.

A rispondere è un uomo fragile, di ottant'anni. Carlo Molari è un teologo moderno, di scienza e di fede. “È il mondo intero che soffre” - dice. La sofferenza è costitutiva della vita, perché la natura e la storia sono “creature”. Dio non fa le cose, ma concede a esse di farsi, non impone leggi, ma suscita movimenti. Di fronte alle creature si aprono possibilità varie. E' questa l'“azione creatrice”, di un Dio che lungo la strada soffre con il suo mondo, rinuncia all'intervento diretto dell'onnipotenza, per manifestarsi nella sua debolezza.

Carlo Molari si lascia interpellare dal pensiero moderno dell'evoluzione e della relatività: la realtà del mondo, nell'ultimo secolo, da statica è divenuta dinamica. In essa vediamo l'ordine, ma anche il disordine, il determinismo, ma anche la casualità. Il “Disegno intelligente”, con cui i neo-creazionisti contestano Darwin in nome di Dio, non solo rifiuta le acquisizioni della scienza, ma respinge la fede cristiana in un paradigma obsoleto, inservibile a un credente adulto.

Gesù non desiderava soffrire. Non era un masochista. Quando lasciò la

famiglia e il lavoro, perchè investito dalla missione di annunciare vicino il Regno di Dio, una forma di umanità nuova fondata sull'amore, non pensava alla condanna e alla morte. Predicava con entusiasmo.

Quando la sua proposta è respinta entra in crisi, si ferma a pregare, pensa anche di rinunciare. Non è sostenuto dalla visione beatifica. Nella morte incappa perchè, ebreo di Galilea, è ritenuto un sovversivo politico e religioso. A Gerusalemme gli amici lo lasciano, e lo rinnegano. Sulla croce la solitudine è estrema: si sente abbandonato persino da Dio. Decide di affrontare la morte, ormai storicamente necessaria, per dare credibilità al suo messaggio. È dal suo modo salvifico di attraversare la sofferenza che rifiorisce la vita. È questa la resurrezione.

Anche i suoi fedeli sono chiamati a testimoniare che la sofferenza ha un senso, e annuncia la redenzione, se è vissuta come spazio di fraternità fra gli esseri umani. Un cerchio che si allarga dai parenti, dagli amici, dai connazionali e correligionari, fino a includere gli stranieri e i nemici. Il peccato è aggravare il male nel mondo: aggredirsi nella storia fra uomini, violentare la natura che di suo, nell'evoluzione, scarta, seleziona, disgrega.

L'amore da Gesù comandato è porre un argine al male: immettere segni

di speranza, e di perdono, nel cammino verso il compimento finale, la redenzione definitiva. Se cade, il cristiano si rialza, perchè sa che non è la morte l'ultima parola. Se ha successo non si inorgoglisce, perchè è sempre penultima la realtà della storia.

Le domande investono il teologo su come la comunità dei cristiani ha mantenuto fede all'impegno. Sul perchè i giovani non sembrano credere più. Piergiorgio Welby non è stato accolto: però è chiesa non solo il cardinale Camillo Ruini, ma anche i numerosi cristiani capaci, nel dissenso, di prefigurare un futuro in cui si possa anche morire con dignità. Nell'etica non ci sono dogmi a cui obbedire: le regole vanno elaborate comunitariamente, a confronto con le domande sempre nuove che pone la storia. Anche l'immagine di Dio cambia: Auschwitz, e il dolore innocente, ci chiedono di pensare a Dio in modo diverso.

Se c'è una buona ragione per non credere in Dio - concludeva recentemente Paolo Ricca il ciclo radiofonico dedicato agli "Atti degli Apostoli" - è proprio l'eccesso di male di cui soffre il mondo. Eppure Carlo Molari trasmette speranza. Ogni segno di fede, attraverso l'amore, anticipa la resurrezione. E "molte religioni sono vere" - ci ha ricordato in altre occasioni.

Mentre lo ascolto io ripenso ai versi de *La Ginestra* di Giacomo Leopardi. Il poeta vede gli uomini coinvolti in risse infinite, eppure, non rassegnato, ha speranza che il male che la natura ci infligge possa suscitare in tutti un vero amore, per stringerci in una "catena sociale". Un'umana compagnia che non potrà vincere la morte ma, arginando il male, sia capace di dare senso alla vita. Anche se la vittoria scartata, la sofferenza non redenta, rimangono per il poeta domande senza risposta.

Ai credenti un altro poeta, nel Salmo 85, promette che alla fine dei tempi: "amore e verità si incontreranno, / giustizia e pace si abbracceranno". È una fede che fa sospirare, sollevati, ma che può indurre anche alienazione.

A casa rimedito i versi di Rainer Maria Rilke: "Non dovrebbero forse questi dolori antichi / diventare finalmente fecondi per noi?"

"A qualunque popolo appartenga" (Atti degli Apostoli 10,35)

l'incontro con Ernesto Borghi

Cornelio, centurione di Cesarea, "faceva molte elemosine al popolo e pregava sempre Dio". Di fronte a questo ufficiale romano, uomo giusto e timorato di Dio, l'apostolo Pietro è chiamato a una conversione. Proprio lui, giudeo circonciso e osservante, è indotto a proclamare che "Gesù è il Si-

gnore di tutti". Chi crede e pratica la giustizia, "a qualunque popolo appartenga", è gradito a Dio. L'orientamento della chiesa primitiva, che emerge dagli Atti degli Apostoli, è così una sintesi delle dimensioni verticale ed orizzontale, da parte di una comunità aperta all'universalità, ma composta di giudei e di gentili.

Praticare la giustizia è la parola che costruisce la società umana. In una storia che cambia, che pone domande sempre nuove. Il cristiano perciò, senza esaurirsi nel mondo, deve impegnarsi nella conoscenza e nella trasformazione del mondo. In quel primo secolo, a Cesarea, la sfida era l'aprirsi dal giudaismo delle prime comunità alla folla dei pagani che premevano alle porte del cristianesimo. "A qualunque popolo si appartenga" indica una prospettiva di fede universale, la disponibilità a non rinchiudersi nelle rispettive identità particolari. "Non ha più alcuna importanza l'essere giudeo o greco, libero o schiavo, uomo o donna" (Gal 3,28). Su questo trascendimento, verso l'eguaglianza, insiste Ernesto Borghi.

Non può essere però - a me pare - un trascendere fino all'annullamento. Nell'universalità c'è un rischio, in cui la chiesa precipiterà nei secoli successivi quando, composta esclusivamente di gentili, si attribuirà il titolo di "nuovo Israele". La teologia sosti-

tutiva sarà all'origine dell'antigiudaismo cristiano. Che è il non saper leggere nelle parole di Pietro, "a qualunque popolo si appartenga", anche la legittimità e il valore delle differenze. C'è un "doppio pensiero", una tensione insopprimibile in quelle parole: le distinzioni vanno conservate e trascese. Non esiste cioè un ostacolo (nè etnico nè culturale, nè d'altro genere) alla possibilità di divenire cristiani: le distinzioni sono trascese. Ma non esiste una super-identità cristiana antitetica a tutte le altre: le distinzioni sono conservate.

Per i cristiani il difficile rapporto con l'ebraismo fin dall'inizio, (cioè l'amputazione da quella radice, in sostanza) sarà la cifra di difficoltà successive, quando saranno chiamati lungo la storia ad altre inculturazioni. Tenere insieme l'eguaglianza e la differenza, riconoscere la complementarità dei processi di unificazione e di differenziazione, diverrà una sfida difficile anche per quelle culture (quella occidentale innanzi tutto) che il cristianesimo ha contribuito a formare.

Le obiezioni

Nel confronto, dentro la comunità, sono emerse obiezioni, e perplessità, che ci hanno fatto pensare, e hanno reso il documento più problematico. Ne riportiamo, in sintesi, due inviateci

da lontano, da Milano e da Trieste, ma da persone che con la comunità hanno rapporti di stima e di amicizia.

La prima è di **Ernesto Borghi**, bibliista, sposato e padre di un bambino, che ci ha guidati a Terzolas nella settimana di studio su "La famiglia nella Bibbia". Il titolo del suo libro, "La fede attraverso l'amore", un'introduzione alla lettura del Nuovo Testamento, l'abbiamo posto a titolo del nostro documento.

Ernesto Borghi ritiene inaccettabile equiparare la famiglia alle convivenze di fatto. *"Tra le coppie sposate in chiesa o in municipio e una convivenza, per quanto di altissimo livello, c'è una differenza di fondo: il riconoscimento da parte degli sposi di una responsabilità rispetto alla società nella serietà dell'assunzione pubblica di tale impegno rispetto al coniuge e ai possibili discendenti"*.

Le relazioni omosessuali, inoltre, non sono equiparabili con quelle eterosessuali *"in quanto la complementarità tra uomo e donna è del tutto evidente, anzitutto a livello fisiologico-strutturale, mentre in quelle omosessuali la comunicazione interpersonale è oggettivamente meno completa. In esse, inoltre, non vi è alcuna naturale prospettiva di procreazione alla vita. È nel rapporto eterosessuale che avviene l'apprezzamento della diversità sessuale nella globalità dei suoi aspetti, fisici, psichici, culturali"*.

La seconda obiezione è di padre **Mario Vit**, gesuita, che ha coordinato la comunità nei suoi primi anni, e ci ha guidati nel 1999 nel viaggio in Israele (L'Invito, n.176).

Mario Vit vede il mondo, preda della cultura liberal-radical, rotolare ormai verso la dissoluzione. *“Qui-squiglie e pinzillacchere – miopi bizantini-smi - mi sembrano le questioni della separazione tra Stato e Chiesa, laicità e clericalismo, Dico, Pacs e compagnia eco-radical-le..., al solo fine di incassare consensi, com'è nella logica dei partiti e talora – ahimè - anche della Chiesa. E noi piccoli borghesi ad affannarci a costruire piccole dighe di contenimento allo tsunami della civiltà post-moderna, mentre a Korogochi, nell'immondezzaio dei rifiuti, i (nostri) rifiuti muoiono di stenti”*.

Una risposta (provvisoria) alle obiezioni

“Questi sono giorni di speranza”. Perché il documento inizia con queste parole? Perché quella sera, il 10 febbraio, durante la messa, ascoltiamo il Vangelo delle Beatitudini: “Beati i poveri...beati gli afflitti...beati gli affamati”, commentato da padre Giorgio Butterini. Ed è un richiamo alla speranza, a saper vedere i “segni dei tempi” nel cammino accidentato della storia degli uomini.

È certo preoccupante il diffondersi della “società radicale”, “l'insensa-

tezza dell'individualismo”, come la chiama Pietro Barcellona (vedi L'Invito n.206). Quando anche i desideri, anzi i “capricci” (per usare la parola di Carlo Cardia su *Avvenire*), aspirano a essere legittimati, a diventare diritti.

Sono sufficientemente anziani per ricordare l'approvazione in Italia delle leggi sul divorzio e sull'aborto, per avere attivamente partecipato alla loro difesa nei referendum del 1974 e del 1981. Quelle che ci parevano piaghe, sofferenze a cui porre rimedio con leggi laiche, si sono trasformate con gli anni (nel pensiero di molti?) in mutamenti sociali di cui prendere atto. Le separazioni e i divorzi non sembrano più un indice di precarietà, ma famiglie che serenamente si sciolgono e si ricompongono. L'aborto non è più un trauma psicologico e sociale, ma l'esercizio di un diritto civile. Paul Ginsborg, nella “Storia dell'Italia dal dopoguerra ad oggi”, può allora considerare la legge 194, perché illiberale, addirittura una sconfitta della sinistra e del movimento delle donne.

Ernesto Borghi, a conclusione del suo “Donna e uomo, femmina e maschio, moglie e marito” (2007), scrive che il sesso, uscito troppo tardi dalla clandestinità della repressione, rischia di diventare merce e consumo, “riproponendo, rovesciata, la medesima scissione tra sessualità e persona: ma di un'altra mortificazione si

tratta". È la "dissoluzione" paventata da Mario Vit.

Ma, ci domandiamo, "il tempo particolare in cui ci è dato di vivere" (Rm 13,11), "a qualunque popolo apparteniamo" (At 10,35), è caratterizzato solo da processi distruttivi? Ambrogio Valsecchi ci ricorda che alle pulsioni di morte sono inestricabilmente intrecciate le pulsioni di vita.

Non nel campo della dissoluzione, anarchica, noi vediamo comunque collocarsi l'emergere delle nuove forme di amore. Con le domande che pongono, e le risposte tentate: ogni "tempo particolare" richiede istituzioni e regole nuove, per attuare la giustizia possibile. La risposta dello Stato non può che essere laica, non ambisce alla verità.

C'è quindi un equivoco nell'obiezione. A suscitare il dibattito non è l'esistenza delle unioni di fatto. Come fatto privato esse esistono da decenni, ma nè i governi nè il papa hanno mai pensato di intervenire. Nè la Comunità di S.Francesco Saverio, o l'Associazione "Libertà e persona", di scriverci i loro documenti contrapposti.

A provocare l'arrabattarsi delle ministre Rosy Bindi e Barbara Pollastri, il "non possumus" della Cei, il documento critico di Giuseppe Alberigo ed Ettore Masina, fino all'appassionato confronto dentro la Comunità di S.Francesco Saverio, è invece la

domanda di riconoscimento pubblico, sociale e giuridico, che viene dal basso, dalle coppie stesse. Questa è la novità, ma positiva, su cui si dividono la società e la chiesa cattolica in Italia. Nella richiesta di legittimazione, attraverso un vincolo più leggero, che definisca diritti e doveri, c'è il bisogno di uscire dal "privato", di rimettere gli individui in contatto con la società. È quasi un grido d'aiuto, "da soli non ce la facciamo". Noi non vediamo in questo movimento, di domanda e risposta, il montare della disgregazione, ma la ricerca di un'etica e di un diritto nuovi.

Il riconoscimento sociale di un legame affettivo favorisce il benessere psicologico delle persone, riafferma la loro socialità. Non accresce lo sfaldamento, ma promuove la riscoperta, in forme nuove, di una famiglia collocata nel mondo.

Chiedere durante la messa, allo Stato e alla Chiesa, negli ambiti distinti di loro competenza, di rispondere alle nuove domande, significa per la Comunità di S.Francesco Saverio "pregare e fare elemosina". Lo affermiamo con tremore: come fece Cornelio di Cesarea. Da cattolici e da cittadini, che non confondono gli ambiti, nè li separano. In questo momento storico, da italiani: cioè nel tempo particolare in cui viviamo, membri del popolo a cui apparteniamo.

Senza dimenticarci, da cristiani e da cittadini del mondo, di pensare anche, come siamo capaci, allo slum africano di Korogocho e alla favela brasiliana di S.Paolo.

A proposito di omosessualità.

Dopo averla ascoltata nella comunità, ci pare utile proporre uno stralcio della discussione avvenuta a "Uomini e profeti" il 10 marzo fra Antonio Autiero, direttore dell'Istituto di Scienze Religiose di Trento, Paolo Ricca, teologo valdese, e Francesca Marini, di una comunità lesbica di Bologna.

Gabriella Caramore: *"Non possiamo però negare che la Bibbia dice 'maschio e femmina li creò'".*

Paolo Ricca: *"E' una sottolineatura che si giustifica a due livelli. Nella coppia eterosessuale la misura di alterità è presumibilmente maggiore che nella coppia omosessuale. La dimensione di alterità è importante per il riconoscimento dell'altro. La struttura dialogica del rapporto umano nella coppia eterosessuale è più marcata, in quanto l'altro è più "altro" che nella coppia omosessuale. Inoltre senza eterosessualità non ci sarebbe generazione, nè umanità, nè, al limite, omosessualità. C'è una sostanziale eguaglianza di tutte le coppie in quanto relazione fra partners diversi, ma una centralità viene attribuita alla coppia eterosessuale."*

Antonio Autiero: *" 'Maschio e femmina li creò' ci richiama alla centralità del-*

la funzione riproduttiva. Ma l'azione creatrice nella Bibbia insiste innanzi tutto sul 'non è bene che l'uomo sia solo', cioè sul primato della relazione rispetto alla funzione. In questo primato c'è la fiducia anche nel rapporto omosessuale, poi c'è l'attenzione alla famiglia e al matrimonio. Che non si salvano con leggi rigide che escludono altri rapporti, nè subordinando l'aspetto relazionale a quello giuridico."

Francesca Marini: *"Le parole 'non è bene che l'essere umano sia solo' mi hanno salvata quando ho scoperto la mia condizione di lesbica. E' stato un trauma vissuto a 15 anni, e stavo per cadere nell'isolamento. Nel vissuto degli omosessuali incide questa diversità, un'alterità sentita come non completa per la mancanza di generazione. E' un interrogativo: gli omosessuali non si pongono come un assoluto. Cerchiamo accoglienza in una chiesa che si interroga insieme a noi."*

Paolo Ricca: *"È vero che Dio ad Abramo promette che diverrà moltitudine. Ma nel Cantico dei Cantici l'amore non è collegato alla generazione, e nemmeno nel Nuovo Testamento c'è legame fra promessa divina e procreazione. Karl Barth afferma che si è umanità in quanto co-umanità, relazione con l'altro. Lì dove c'è amore c'è Dio. Nella Bibbia il rapporto coniugale è parabola del rapporto di Dio con l'umanità"*.

Antonio Autiero: *"Nel trasmettere il messaggio della tradizione alle generazioni successive la Chiesa spesso si riduce a*

riproporre il contenuto materiale del messaggio etico, giuridico, teologico del passato. Invece la tradizione ha una genesi, legata alla concretezza della storia, per tutelare comunità di popoli. Il richiamo alla tradizione deve essere storico, per comprendere come è nata. Non 'conservativo', ma 'comunitario', per evitare la stagnazione delle norme morali.

Paolo Ricca: *"La tradizione biblica libera da tanti fardelli"*.

Francesca Marini: *"Per creare familiarità e comunità è necessario che il popolo di Dio possa dialogare con i teologi e con la gerarchia ecclesiastica."*

Conclusione (provvisoria, anch'essa)

Il confronto proseguirà all'interno della comunità, ma noi speriamo anche all'esterno, e sulle pagine de *L'Invito*. Nella *Predica di nozze*, preparata in carcere nel maggio 1943 in occasione dello sposalizio dell'amico Eberhardt e della nipote Renate, Dietrich Bonhoeffer scrive: *"Il matrimonio è più del vostro reciproco amore. Esso possiede un valore e una potenza maggiori, perchè è una istituzione santa di Dio, attraverso la quale egli vuole conservare l'umanità sino alla fine dei giorni. Nella prospettiva del vostro amore, voi vi vedete soli sulla scena del mondo, in quella del matrimonio voi siete un anello nella catena delle generazioni. Nella prospettiva del vostro amore vedete solo il cielo della vostra gioia personale; il matrimonio vi inserisce respon-*

sabilmente nel mondo e nella responsabilità degli uomini".

Il discorso di Bonhoeffer è molto bello. Noi, della generazione anziana, nella famiglia fondata sul matrimonio, civile e religioso, abbiamo investito affetti, energie, speranze, solidarietà. Per noi la famiglia è riuscita a saldare la nostra individualità alla società. E' stata un giuramento d'amore esclusivo, riconosciuto dalla società, e un sacramento, riconosciuto dalla comunità, parabola dell'amore di Dio per l'umanità. Nella famiglia abbiamo cercato di realizzarci come persone, come cittadini, come cristiani, siamo stati felici e abbiamo sopportato le sofferenze che la vita ci ha riservato.

Il discorso di Bonhoeffer è però datato in più punti: non conosce la cultura (del '68) dei movimenti giovanili e del femminismo, nè l'emergere dell'omosessualità. A queste novità, negli anni della modernizzazione, ci siamo adattati, le abbiamo accolte e promosse, non senza fatica, ma con gioia. Perchè sono un'espansione dell'amore, e della libertà. Lottando perchè i bisogni diventassero diritti. Impegnandoci anche in domande spinose sugli aspetti problematici che ne conseguivano, a proposito dell'educazione dei figli, dell'applicazione della scienza alla vita (alla nascita e alla morte), del rapporto fra genitorialità e omosessualità.

Bonhoeffer non prevede nemmeno la "crisi" del matrimonio, la riluttanza alla definitività. È stato Giacomo Debenedetti, critico letterario fra i più acuti del Novecento, a notare che se il romanzo contemporaneo si tormenta attorno all'amore, che se la letteratura, oltre la psicoanalisi, è ossessionata dal sesso, è perché in certe fasi certe difficoltà si esasperano fino a produrre delle vere e proprie malattie psichiche. Vuol dire che il tradizionale istituto matrimoniale non è più in grado di soddisfare l'istinto amoroso.

C'è in questo rompere gli argini una "pulsione di morte"? A conclusione del saggio su "I dolori del giovane Werther", scrive Giuliano Baioni: "L'amore non è il principio che costituisce la società. E' invece una forza elementare che la disintegra e la distrugge. L'amore insomma non è cultura, ma natura. In questa misteriosa energia, che accomuna l'uomo agli elementi chimici e agli organismi animali, il giovane Goethe scopre che l'amore ha in sé la morte". E' questo l'affacciarsi, nella libertà, del "mysterium iniquitatis"?

Questo rischio distruttivo non può però essere contrastato in nome della natura (dell'etica, della legge, della famiglia, "naturali") perché è esso stesso natura. Come è natura, però, anche la pulsione di vita. In questo campo in tensione l'uomo è chiamato a elaborare cultura, cioè un'etica, un diritto, una

politica adeguata alle domande inedite. Con laicità: nell'agorà ogni soggetto è autorizzato a parlare e merita ascolto. Con responsabilità: accettando il pluralismo e il limite come valori.

A Bonhoeffer, in profondità, sta a cuore che quella coppia innamorata, Renate e Eberhardt, si collochi responsabilmente nella storia del mondo. Se fosse sopravvissuto si sarebbe lasciato certamente interpellare dalle domande delle donne e dei giovani nuovi, e degli omosessuali. La famiglia e il matrimonio sono forme storiche del legame fra individuo e società, del collocarsi nel mondo. Possono accogliere soggetti nuovi, e possono modificarsi. In una ricerca laica da continuare nel tempo, alla luce dei nuovi problemi, demografici innanzi tutto.

Alla Bibbia, in profondità - dice Antonio Autiero - sta a cuore la relazione d'amore: "Non è bene che l'uomo sia solo". Essa diventa la narrazione, la parabola, dell'amore di Dio per l'umanità. Tra maschio e femmina innanzi tutto, ma con la capacità di accogliere "nuove storie di amore", che nel cammino emergono autentiche anch'esse. Questa è la riflessione a cui sono chiamate le chiese cristiane, e tutte le religioni. E' nella prostituzione che nella Bibbia Dio non si riconosce. Perché, lo faceva notare recentemente a Trento la teologa Lidia Maggi, senza prima né dopo, è un rapporto senza storia.

Qualche altra riflessione sull'omosessualità

di Pier Giorgio Rauzi

Tempo fa alla presentazione del libro di Pier Giorgio Paterlini edito da Einaudi dal titolo: "Matrimoni", libro in cui l'autore passa in rassegna dodici racconti di "matrimoni" di coppie omosessuali, alternando coppie di maschi e coppie di femmine, porgevo al pubblico presente alcune considerazioni che i racconti mi avevano suggerito, ma che andavano anche oltre le suggestioni dei pur godibili racconti.

Anzitutto la "normalità" relazionale di queste coppie raccontate. In esse infatti il rapporto relazionale è vissuto esattamente come nelle coppie eterosessuali e passa attraverso le stesse dinamiche: positive e negative, di amore e di odio, di fedeltà e infedeltà, di indissolubilità e dissoluzione, di sopportazione e insopportazione, di attrazione e repulsione, di tenerezza e

scontrosità. Manca ovviamente il fatto procreativo, ma non manca un'esigenza genitoriale e nemmeno qualche differenziazione di ruoli nel rapporto di coppia.

Ma quel che vorrei riprendere in questa sede sono alcune considerazioni sull'accettazione e/o sul rifiuto dell'omosessualità nel corso della storia evolutiva dell'umanità.

Fin dal suo apparire sulla faccia del pianeta l'umanità, o meglio, la sopravvivenza della specie umana, era costantemente messa in pericolo dalla scarsità demografica che non riusciva a far fronte a una dipendenza dalla natura in un rapporto di forze completamente sbilanciato sul versante della natura. Una scarsità che doveva perciò essere sopperita da un'istanza procreativa impellente ed esclusiva.

Da qui l'elaborazione culturale e religiosa che condizionava strettamente la legittimazione dell'esercizio della sessualità alla procreazione, delegittimando socialmente qualsiasi deviazione rispetto a questo imperativo categorico. Una delegittimazione religiosa, etica, culturale, sociale e istituzionale che caricava di peccaminosità e di condanna morale per il tempo e per l'eternità, di sensi di colpa, di emarginazione sociale, di sanzioni punitive, di disprezzo volgare, di violenza fino all'eliminazione fisica di coloro che a questo imperativo cercassero di sottrarsi o non riuscissero ad adeguarvisi. L'unica forma di legittimazione riconosciuta poteva essere una rinuncia sacrale al fatto procreativo, normalmente legato alla rinuncia all'esercizio della sessualità.

Tutto questo fino al relativamente recente avvento della modernità – dove questa è riuscita a imporsi e ad affermarsi - con la sua evoluzione scientifica e tecnologica che progressivamente segnava un prolungamento della vita media e un aumento demografico via via sempre più rilevante.

Ci voleva qualche secolo per accorgersi che la sopravvivenza della specie non era più messa in pericolo dalla scarsità demografica quanto piut-

tosto dal suo eccessivo incremento. Si era passati dal pericolo per difetto al pericolo per eccesso. A mano a mano che questa consapevolezza si diffonde, lentamente si fa strada una progressiva accettazione di un esercizio della sessualità anche non finalizzato alla procreazione. Uniche a restare a difesa di una minaccia per difetto di una stirpe che ci fa tanto feroci sono le gerarchie religiose che continuano a ostinarsi a dare risposte edite a domande inedite.

La consapevolezza di questa nuova minaccia comporta *nell'ambito dell'eterosessualità* un'evoluzione che si fa strada anche se a fatica nello stesso contesto cristiano/cattolico, dove è possibile individuarla nel passaggio, all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, dalla procreazione come fine primario del matrimonio (accanto al *remedium concupiscentiae* come fine secondario), all'ammissione dell'amore di coppia come fine con pari dignità primaria rispetto e accanto alla procreazione. Sarà poi il concilio Vaticano II° a introdurre il concetto di paternità e maternità responsabili, come primo passo verso un controllo delle nascite finalmente legittimato anche se appesantito da implicazioni metodologiche e relativi divieti.

In ambito laico il controllo delle nascite viene legittimato, anche eticamente, semplicemente sul terreno dell'efficacia dei metodi, metodi che, per la prima volta nella storia dell'umanità, mettono nelle mani della donna il controllo, anche esclusivo, della decisione procreativa.

Nell'ambito dell'omosessualità la consapevolezza del pericolo, per la sopravvivenza della specie, dell'eccesso demografico, comporta una progressiva tolleranza sociale fino all'accettazione di un amore di coppia con relativo esercizio della sessualità senza finalità o possibilità procreative, che permette finalmente a chi si sente costituzionalmente attratto da un partner del medesimo sesso di venire allo scoperto uscendo dalle catacombe del nascondimento a cui la società lo costringeva o dalle situazioni coatte a cui aveva dovuto suo malgrado adeguarsi. Che poi una certa qual rivincita su millenni di repressione e contro una situazione che ancora non vuole abbandonare la vecchia logica repressiva e delegittimante porti anche all'orgoglio omosessuale, è una conseguenza ampiamente comprensibile quantomeno fintanto che le discriminazioni sessuali tenderanno a persistere come purtroppo quotidianamente siamo costretti a constatare.

È pensabile di trovarsi anche qui in una di quelle zone grigie dell'etica dove è sempre più difficile accettare le pretese monopolistiche sull'elaborazione delle leggi morali con riferimento alla natura, in base alle quali si legittimano o si delegittimano i comportamenti umani da parte di qualcuno che si ritiene in possesso di una speciale delega divina (delega monopolistica che non tutti, tra gli stessi credenti, sono disposti ancora a concedere senza qualche riserva o distinzione). Zone grigie che invece sarebbe assai meglio affrontare insieme a tutti gli uomini e le donne di buona volontà che si pongono responsabilmente e pensosamente questi problemi.

Quando poi queste pretese monopolistiche arrivano fino a voler imporre a tutti, credenti e non credenti, la propria visione delle cose attraverso le leggi dello stato, esse portano solo a una politicizzazione dell'etica il cui risultato è solo la contrapposizione frontale e il conflitto – come se la storia dolorosa di siffatti conflitti non offrisse abbondanti dosi di contraddizioni sul piano della credibilità e dell'autorevolezza e di esiti infausti sul piano dell'etica e delle politiche.

I pericoli per la sopravvivenza del-

la specie umana derivanti – come abbiamo visto - prima dal difetto e poi dall'eccesso demografico, non possono prescindere comunque dalla disponibilità delle risorse che il pianeta offre. È pertanto inevitabile che gli standard di vita della porzione di umanità che occupa il cosiddetto mondo occidentale moderno e industrializzato non possano essere estesi a tutti i 6 miliardi e mezzo della popolazione mondiale, pena il rapido esaurimento delle risorse disponibili. E siccome sembra che nessuno, senza esservi costretto da eventi catastrofici, sia disposto a rinunciare agli standard conseguiti, logica vuole che sia inevitabile andare verso una progressiva diminuzione della popolazione stessa. A questo scopo una legittimazione sociale di amori non procreativi potrebbe essere, anche moralmente, assai più accettabile degli interventi bellici o repressivi e autoritari quali quelli presi dalle economie emergenti di molti stati asiatici, ma anche della logica inesorabile delle cosiddette leggi del mercato.

Ma la saggezza impone di chiedersi: - sarà possibile mantenere gli stessi standard di vita a cui siamo abitua-

ti con un calo demografico come quello che registriamo nelle nostre società e senza il contributo di quelle aree di umanità a cui abbiamo delegato, accanto a tanti lavori usuranti e inaccettabili per noi cittadini dell'occidente, anche il lavoro procreativo? Lavoro e compito quello procreativo che è diventato ormai incompatibile con troppe nostre situazioni di vita, di lavoro, di carriera, di genere, di tempo libero, di compatibilità all'interno di un rapporto di coppia sempre più problematico e provvisorio o che tutt'al più proprio per queste incompatibilità non riesce ad andare oltre le esigenze di un'esperienza di realizzazione genitoriale per la quale basta un unico prototipo che ovviamente deve corrispondere ai requisiti del desiderio? Una delega il cui diffondersi è ormai sotto gli occhi di chiunque la voglia vedere.

Difficile separare o tener distinti ambiti che vanno necessariamente collegati e affrontati insieme nelle loro connessioni materiali ed etiche non districabili. A questo siamo chiamati dalle responsabilità che le generazioni future e la sopravvivenza della specie sul pianeta ci affidano.

55° Trento FilmFestival della montagna-esplorazione-avventura

di Stefano Co'

Seconda annata della gestione artistica del regista Maurizio Nichetti. Il festival della montagna di Trento, che negli ultimi anni ha allargato il suo orizzonte tematico, aumentando costantemente e differenziandosi nei generi, sta cercando un suo spazio nel sempre più affollato campo delle rassegne cinematografiche (qui non ci occupiamo delle restanti parti del festival, quello dei libri e delle sezioni a essi collegate): quest'anno c'è un numero quantitativamente affollato di "opere" dei più diversi generi, 120 titoli, 40 dei quali in concorso e 14 lungometraggi a soggetto.

La novità di quest'anno da applaudire subito nel nostro resoconto è la, purtroppo troppo breve, sezione del "cinema etnografico Eurorama" organizzata in collaborazione con il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, con documenti (non solo etichettabili ai soliti documentari) su varie popolazioni ed etnie, minoranze o meno, dell'Europa, dall'Est ai luoghi più vicini a noi.

Si possono così segnalare i due film visti come tra i migliori (purtroppo data la concomitanza e la non possibilità delle repliche non siamo riusciti a vederne gli altri, che avrebbero potuto essere altrettanto interessanti): il primo *The Curse of The Hedgehog* (*La maledizione del riccio*) di Dumitru Budra-la – antropologo, regista e fotografo, fondatore e direttore dell'Astra Film Festival di Sibiu (Romania), autore di numerosi film e di alcune pubblicazioni riguardanti la sua attività di ricerca in Transilvania – segue nel corso di un anno le vicende di una famiglia rom estremamente povera, originaria della Carpazia del sud, che girovaga da villaggi di montagna a quelli di fondovalle, cercando di vendere i prodotti artigianali fatti a mano con cui sfamarsi, il tutto condito da una forte componente religiosa e da un umorismo salvifico che fa loro superare i momenti drammatici e le incomprensioni al limite dell'esclusione sociale; e *Between Two Villages* (*Tra due villaggi*) di Muriel

Jacquerod e Eduardo Saraiva Pereira, già partecipante con molti premi ai festival di documentari, come quello di Parigi, che racconta la storia di Aldeida da Luz, un paese di 300 abitanti, nel Portogallo del Sud, destinato a scomparire a causa della costruzione di una diga, paese che verrà ricostruito (promettono tale e quale) più in là in una zona asfittica: nel corso del tempo veniamo a conoscere i volti, la vita e i sogni di alcuni di questi "paesani", di solito gente anziana, visto che i giovani scappano verso la città e una vita più intensa, e parteggiamo dalla loro parte, condividendo il loro punto di vista, difendersi finché si può e poi "strappare" il più possibile...

Degli altri film in concorso, data la scelta, non abbiamo visto alcuni di quelli premiati, ma possiamo comunque dirci più che soddisfatti per le visioni e le immagini percepite e selezionate.

Diamo merito al canale satellitare di Robert Redford che ci ha fatto conoscere alcuni di quelli che lottano per la difesa dell'ambiente, in tutto il mondo, dal Ghana a Timor Est, dalla Cina all'Estonia, agli Stati Uniti, in *Global Focus: The New Environmentalists III*, di John Antonelli, Tom Dusenbery e Will Parrinello, ritratto di sette persone "ordinarie" che riescono comunque a fare cose straordinarie e, pure, in qualche modo, a cambiare il mondo, cercando di salvare il più possibile gli elementi e i beni fondamen-

tali della vita come l'acqua, le foreste, i delta di fiumi dalla distruzione dell'industria petrolchimica e nucleare.

Degli altri film documentari in concorso ci sono sembrati interessanti e originali innanzitutto *Figli di Noè* di Monika Bulaj – famosa fotografa, antropologa e scrittrice che pubblica reportage sui confini estremi delle fedi – visione a tutto tondo non solo della vita quotidiana e faticosa di cinque comunità "tribali" d'alta quota nell'Azerbaijan, cinque villaggi con fumanti comignoli, favi d'argilla dalle cento finestre, ma anche del paesaggio loro intorno, il territorio anche ostico in cui vivono, che lì regna e li avvolge nel suo silenzio, dove le poche parole aumentano il loro senso sacrale, dove la regista nella sua intima condivisione dipana un groviglio di vite e ne trae dei fili che diventano fiabeschi e surreali racconti polifonici.

Poi *La Sécheresse du Coeur* di Bernard Robert Charrue, quasi un "docu-fiction thriller" sul ritorno di un antropologo di origine nomade nei suoi territori nativi, nel deserto del Sahara tra Marocco, Algeria e Mauritania, e sulla sua ricerca del nonno, uno degli ultimi allevatori veramente nomadi, ancora aperti nei loro ampi spazi ma stretti tra tour turistici, gare di rally invadenti e siccità, e soprattutto preoccupati della «aridità dei cuori e delle coscienze»;

L'isola deserta dei carbonai di Andrea Fenoglio, giustamente insignito del premio "Città di Imola", profondo ritratto di un mondo antico, quello di chi produceva il carbone vegetale, di fronte alla modernità, capace di restituire una sua dimensione alla vita di montagna e alle sue tradizioni, fatte di «orgoglio, meticolosa ripetizione di gesti antichi e della consapevolezza di un sapere profondo» e di far acquistare alla materia stessa dignità e forza narrativa;

Loop, del norvegese Sjur Paulsen, vincitore del premio "Andrea Morelli", sulla relazione dell'uomo moderno con il tempo, visto attraverso gli occhi di alcune persone che hanno scelto "l'estremo" come stile di vita, giovani o anziani, padri o figli che hanno scelto di vivere esperienze importanti "dentro" la natura, a pieno contatto con la montagna o il mare, ma soprattutto con loro stessi, con i loro sentimenti, con le loro aspirazioni, il tutto attraverso riprese essenziali, dialoghi franchi e luoghi azzeccati (e corredato, cosa non indifferente, da ottime musiche neo-folk di giovani cantautori norvegesi emergenti e apprezzati anche da noi).

Non completamente riuscito ci è sembrato *37 Uses for a Dead Sheep* (37 usi per una pecora morta) dell'inglese Ben Hopkins, su una tribù di 2 mila Kirghisi del Pamir che vivono in esilio nella Turchia Orientale (o Kurdistan?), con il suo mix di patetiche ri-

costruzioni storiche da propaganda, ironiche scene di insolita interazione tra membri della troupe e la comunità locale, ma principalmente le immagini dei veri volti di quelle persone e le loro parole (e il divertente e istruttivo elenco sugli usi della pecora).

Dei documentari nella sezione "Orizzonti" ci sono sembrati importanti da segnalare: *Puetare Mashin!* (*Buongiorno fratello*) di Giorgio Piracci, con le sue storie, riflessioni, scene di vita quotidiana in alcune comunità native Yanesha del Perù, raccontate con interviste abbastanza interattive direttamente dai capi e dai semplici "comuneros" delle diverse comunità visitate dal regista e dai suoi collaboratori, nell'abito dell'opera di una o.n.g. in collaborazione scientifica con le università di Bologna e Padova – e veramente interessante e istruttivo il racconto finale del congresso annuale della Federazione delle Comunità Yanesha, che si conclude con l'elezione del nuovo "Cornesha" (il capo supremo del popolo) e il suo messaggio d'insediamento;

Bellavista dell'austriaco Peter Schreiner, attento e partecipante documentarista, storia di Giuliana, donna non più giovane, che vive nell'enclave linguistica di Sappada, dove si parla il "plodar", che lascia il suo lavoro nella cucina di un albergo per andare a visitare i vecchi del villaggio e

raccoglierne memorie ed emozioni, vite vissute, ricordi di povertà materiale e ricchezza linguistica.

Dei film a soggetto visti si può partire dal film vincitore del premio per il pubblico, *Madeinusa*, di Claudia Llosa, che narra la difficile vita di una giovane in un villaggio della Cordillera Bianca del Perù: la protagonista, orgogliosa del suo nome improbabile, vive una situazione familiare faticosa, concupita dal padre, sindaco del paese, in attesa dei tre giorni "santi", dal Venerdì Santo alle tre della Domenica di Pasqua, dove a tutto il paese, dalla fervente religiosità, è concesso fare tutto quello che si desidera, dato che non esistono peccati (si prende alla lettera: Dio è morto e non li può vedere!); l'arrivo in paese di un giovane "gringo", un geologo di Lima, le cambierà la vita, il destino, squassando la situazione tradizionale e producendo un risultato, e un finale, inaspettato.

Il miglior film, per noi, risulta comunque essere *The Nomad* di Ivan Passer e Sergej Bodrov, in cui ci si sposta nel Kazakistan del XVIII secolo dove viene raccontata l'epica storia del giovane Mansur predestinato alla guida del suo popolo dilaniato dalle guerre tribali e dalla crudele occupazione di un popolo nemico; sarà il guerriero-filosofo Oraz, classico esempio di eroe solitario e maestro di vita, che difenderà il bambino e lo allevierà, portan-

dolo attraverso l'iniziazione alle tecniche marziali e alla conoscenza profonda della cultura del suo popolo a prevalere sui nemici occupanti; la grande tradizione del cinema russo (qualche volta rimpianto) si sposa con passione e reverenza, nelle ampie steppe dell'Asia centrale, con il miglior "stile Kurosawa" nelle / delle grandi e spettacolari scene di battaglie e di massa.

El violin, invece, del messicano Francisco Vargas, racconta la storia del vecchio Plutarco, il suonatore del violino, che si divide – grazie alla sua musica e alla sua capacità – tra la montagna, dove si sono rifugiati gli abitanti del villaggio, e l'esercito che occupa le loro case abbandonate; la violenza dei militari viene compensata in parte dalla passione per la musica del capitano che permette al vecchio di ritornare ogni giorno al villaggio, aiutando così la guerriglia; girato in uno struggente bianco e nero, virato al blu, questo è uno di quei film dove la musica cerca, e a volte riesce, a lenire i mali di questo mondo violento.

Lapislazuli dell'austriaco Wolfgang Murnberger non è solo un film per bambini e ragazzi: è quasi un remake di E.T. ambientato sulle montagne e sui ghiacciai tirolesi, dove un piccolo figlio dell'uomo di Neanderthal viene risvegliato dall'ibernazione a causa di una meteorite caduta dal cielo nella caverna di ghiaccio dove la sua tribù aveva scelto di nascondersi ai cambiamenti

del clima che minacciavano la sua esistenza; tramite la solidarietà e l'amicizia che si instaura tra lui e una ragazzina scappata dalla baita di montagna dove trascorre le vacanze, che lo aiuta a scappare all'inseguimento di uno scienziato che lo vuole catturare come un animale selvaggio e rinchiudere in un museo, si crea un legame dialettico tra passato e presente, tra diverse culture, tra pensieri e comportamenti simili, che avvicinano più che allontanano, e rendono possibile quel valore umano speciale chiamato amicizia.

L'ultimo film di Pan Nalin, il regista indo-himalaiano di *Samsara*, è *Valley of Flowers*, storia fiabesco-avventurosa terribile e affascinante, una storia d'amore tra Jalan, un bandito intrepido che si guadagna da vivere derubando i viaggiatori sulle vette dell'Himalaya nel XIX secolo, con la sua banda di "ladri" d'onore, e Ushna, una donna bellissima e misteriosa, che dice di essere arrivata fin lì solo per lui, dopo averlo visto più volte nei suoi sogni; un seguito denso di avventure e successi e la storia d'amore che cresce di intensità e si intromette in un mondo personale, gesta ammantate di magia, che fanno scatenare le ire di un "mago" dal nome di Yeti; l'avventura si ammantava di tragedia, portando i due a perdersi, cadere nel baratro della disperazione e di nuovo, trascinati da una passione assoluta, sfidare la vita

e la morte: in un finale ambientato nel Giappone contemporaneo, con problemi attuali quali il suicidio e l'eutanasia, si conclude una storia pur non perfetta che appassiona e commuove.

Altro film a soggetto visto, ma da considerare il minore, opera appena sufficiente, è *Die Versöhnung* (*La riconciliazione*), del tedesco Olaf Kreinsen: è la solita storia del ritorno doloroso al proprio villaggio di montagna di un 40enne, andatosene via per il senso di colpa di aver contribuito alla morte del fratello minore, ritorno al capezzale del padre morente nel tentativo di una riconciliazione; un groviglio di pregiudizi e fraintendimenti fatica a sciogliersi ma la verità verrà a galla liberatoria e tutti ritroveranno la serenità; il tutto impaginato con un piglio melodrammatico e algido che non coinvolge più di tanto e da far dubitare di questo "ritorno al padre" di stampo un po' conservatore.

Finiamo il nostro resoconto con la convinzione di aver visto un festival sempre più in "progress" e interessante e nella speranza di vedere l'anno prossimo ancora più film a soggetto, opere docu-fiction nei vari luoghi del mondo e diari e immagini di più popoli possibili di/spersi nell'immensità della nostra terra, ma alla fine coscienti che siamo tutti "una stessa razza" e giustamente differenti per cultura, sapere e idee ma non per sentimenti, comportamenti e "valori" umani.

A proposito dell'*Homo consumens*, di Zygmunt Bauman

di Riccardo Mazzeo

Zygmunt Bauman, dopo essere stato il teorico della postmodernità, si è avveduto che la modernità non si era conclusa e che era più appropriato parlare di "modernità liquida". In sostanza, se la modernità era impegnata a sradicare gli individui dai loro ambienti (pensiamo alla trasformazione della *Gemeinschaft* in *Gesellschaft*, al trasferimento della maggior parte della popolazione dalla campagna alla città), lo faceva per riradicarli in modo più sicuro che mai; per creare strutture costruite su un progetto, più solide delle impalcature anguste, scomode, squallide e inaffidabili lasciate dall'*ancien régime*. La modernità liquida è al contrario l'epoca dello sradicamento senza riradicamento. Tutte le impalcature che vengono costruite hanno lo scopo di fungere da veicoli per tenerci in movimento fino alla prossima locanda, non da case in cui riposare alla fine del cammino.

Pochi decenni fa, quando eravamo ancora nella modernità solida, l'epoca fordista, chi nasceva in un luogo e iniziava a lavorare per un'azienda aveva molte probabilità di *non* cambiare né luogo di residenza né datore di lavoro. Si era radicati, allora, predominavano la stabilità e la continuità. Oggi, tutto si è liquefatto e il modello di John Ford ha lasciato spazio a quello di Bill Gates, volatile, autorinnovantesi, capace di costruire qualcosa di fantastico, assolutamente nuovo, per poi distruggerlo, polverizzarlo e partire alla creazione di qualcos'altro radicalmente diverso. Prima c'era l'uomo che ostentava la sua potenza in edifici attaccati al suolo, oggi la persona che si sposta con rapidità estrema e un bagaglio leggero. (Beninteso: la persona che prospera; per gran parte dell'umanità non c'è né volatilità né salvezza.)

Una delle novità di questo libro è l'identificazione di una nuova catego-

ria, l'*homo consumens*, che è vittima dell'imperativo categorico non più di contribuire attivamente alla produzione delle merci bensì di provvedere con solerzia al loro consumo; la cui identità, come ha scritto Galimberti recensendo il libro, "è sempre più consegnata alla necessità di rinunciare agli oggetti che possiede, e che magari ancora svolgono un buon servizio, perché altri nel frattempo ne sono sopraggiunti, altri che non si può non avere".

I riferimenti teorici e ideali di Bauman sono Antonio Gramsci e Georg Simmel (ma i suoi scrittori preferiti sono Robert Musil e Italo Calvino). Dopo aver letto Gramsci, Bauman ha compreso che gli esseri umani possiedono in sé la capacità e la forza di creare il mondo, e che il "senso comune" promosso dalle strutture dell'ordine costituito, che oggi coincide quasi per intero con il mercato, è l'unico motivo per cui nessuno scorge o sfrutta questo potenziale. Il senso comune svisato della nostra era ci induce a essere perennemente "connessi" a quanto avviene nel momento presente con cellulari, palmari, computer, ma tale continua connessione ci impedisce di restare connessi con noi stessi.

Facendo riferimento a Aubert e alla sua "culture de l'urgence", Bauman parla del *cul de sac* esistenziale in cui

l'*homo consumens* si è cacciato ostinandosi a vivere un eterno presente in cui le notizie del mattino servono soprattutto a cancellare il ricordo di quelle del giorno prima, in cui tutto è a breve termine e bisogna essere pronti a continui cambiamenti:

Gli affari incessanti, con una urgenza che ne segue subito un'altra, diventano la garanzia di una pienezza di vita o di una "carriera di successo", l'unica prova "autentica" di autoaffermazione in un mondo da cui è assente ogni riferimento all'al di là, e l'unica certezza è la dimensione finita dell'esistenza. (...) Mentre agiscono, le persone pensano solamente al breve termine: le cose andranno fatte subito, o nel futuro immediato (...) fin troppo sovente, l'azione non è altro che una fuga dal proprio Sé, un rimediaio per l'angoscia che ci prende.

L'interesse per la Politica e la forza e l'intensità delle fedi politiche stanno svanendo. In linea con l'umore dei tempi, ci si attende che i cittadini non guardino più in là della prossima riduzione fiscale o integrazione pensionistica e non si interessino ad altro che ad avere liste d'attesa più brevi per un posto in ospedale, meno barboni per strada, più criminali in galera o maggiore tempestività nello scoprire sostanze potenzialmente dannose negli

alimenti. Gli elettori tendono a preferire un "oggi diverso" a un "domani migliore".

Si è passati pressoché inavvertitamente da una cultura del desiderio a una pseudocultura del consumo che pone gli individui gli uni contro gli altri e ciascuno contro tutti fatte salve le alleanze temporanee, fino a che serviranno. È a causa di queste nuove configurazioni che l'autore parla di sciami che si sono sostituiti ai gruppi. La logica del mercato criminalizza inevitabilmente i cosiddetti "consumatori avariati", coloro che non hanno risorse per stare al passo con gli standard fissati per essere degni di far parte della società, nei confronti dei quali si può praticare la tolleranza zero, e che vengono tenuti ai margini o dai quali i ricchi si riparano trincerandosi nelle loro *enclaves*.

Io credo che il Novecento, in particolare la sua ultima parte, abbia progressivamente eroso quel che Lacan aveva definito "il nome del Padre", la Legge, l'argine che protegge dall'indifferenziato. La psicoanalista Simona Argentieri ha mostrato nel suo ultimo libro *Il padre materno* che nessuno ha più veramente voglia di fare il padre: è troppo oneroso farsi uccidere simbolicamente dal figlio e sospingerlo, spesso dolorosamente, verso l'autonomia. Così l'istituzione che si situava sotto il segno del padre ha la-

sciato il posto a un mercato capriccioso e indefinito. La cultura del desiderio non può perdurare senza il terreno pieno della Legge.

Freud ha spiegato la possibilità di cominciare a imparare, a educarsi e, in sintesi, ad accedere alla cultura mediante il concetto di "sublimazione della libido". Secondo Freud, crescendo il bambino accetta di sublimare – o potremmo dire di negoziare – una parte della sua libido, ovvero della sua energia vitale, del suo desiderio, passando così da una posizione autocentrata, la cosiddetta libido narcisistica, a una preoccupazione e attenzione rivolte al mondo esterno, che Freud definisce libido oggettuale. Una parte di tale processo consente ai bambini di assumere la propria umanizzazione come un divenire. Questo passaggio è descritto da Freud con il concetto di *pulsione epistemofilica*: l'espressione indica la capacità del bambino di avere il desiderio di imparare, consacrando una parte della sua libido agli oggetti del mondo che deve apprendere, comprendere e abitare.

Il desiderio è quindi, semplicemente, il fondamento stesso dell'apprendimento. La pulsione epistemofilica e il desiderio di apprendere non sono espressione del mero istinto di sopravvivenza. Non si limitano a fornire un *metodo di sopravvivenza*. Espri-

mono, invece, il desiderio di cultura. Inteso in questo modo, il desiderio è, senza dubbio, ciò che pone in relazione con gli altri e, in tal senso, si accorda con le nozioni di molteplicità e di pluralità. Il desiderio pone in relazione, crea legami, mentre l'educazione finalizzata alla sopravvivenza e al consumo implica che "ci si salva da soli". Nella sopravvivenza, prima o poi, si è "contro gli altri", come si vede nelle varie edizioni del "Grande Fratello" (l'ultima credo che si chiami "L'isola dei famosi").

Dicevo prima che i due scrittori preferiti di Bauman sono Robert Musil e Italo Calvino. Quest'ultimo aveva scritto che, se ai tempi rassicuranti di Thomas Mann era ancora possibile guardare il mondo standosene comodamente affacciati a una ringhiera, ora lo si può contemplare soltanto in modo confuso, come chi stia precipitando nella tromba delle scale. Nell'opera capitale di Musil, *L'uomo senza qualità*, si descrive l'implosione di Kakani, l'impero austro-ungarico. C'è, a p. 396, una vera e propria prefigurazione di quanto sarebbe avvenuto di lì a mezzo secolo:

E all'improvviso Arnheim, forse ispirato da lievi fenomeni di scomposizione prodotti in lui dall'amore, trovò il luogo dove si doveva cercare il pensiero liberatore e risolutore

di quelle complicazioni: esso si riconnetteva simpaticamente con l'idea di un aumento di scambi. Non si poteva negare che nei tempi nuovi vi fosse un maggiore movimento di pensieri e di vicende, e doveva essere la conseguenza naturale dello scanso della perdita di tempo che è l'elaborazione spirituale. Egli vedeva il cervello del secolo sostituito dalla legge della domanda e dell'offerta, il pensatore pedante dal commerciante regolatore, e godeva suo malgrado l'appassionante spettacolo di un'immane produzione di vicende che si uniscono e si sciolgono liberamente, una specie di budio nervoso che a ogni scossa tremolava tutto, un gigantesco tam-tam che rimbombava assordante anche al tocco più lieve.

Bauman dice che all'eroe dell'opera di Musil e della sua era, *der Mann ohne Eigenschaften* (ovvero "l'uomo senza qualità"), si è sostituito *der Mann ohne Verwandtschaften* (ovvero "l'uomo senza legami"). Le rubriche di "posta del cuore" di riviste più o meno serie, nota Bauman, un tempo consigliavano ai lettori come far perdurare le loro relazioni sentimentali, mentre ora spiegano che comunque è meglio non impegnarsi troppo e mantenere almeno qualche altra opzione, per sfilarsi appena l'alternativa si riveli più vantaggiosa. L'amo-

re è qualcosa di radicalmente diverso: l'amore vuole possedere, l'amore cattura e pone il prigioniero sotto custodia, esegue un arresto per proteggere l'arrestato. Oggi non si può più parlare, a rigore, neppure di desiderio. Come per lo shopping, oggigiorno chi va per negozi non compra per soddisfare un desiderio, ma semplicemente per *togliersi una voglia*. Ci vuole tempo, un tempo insostenibilmente lungo per gli standard di una cultura che aborre la procrastinazione e postula invece il "soddisfacimento immediato", per seminare, coltivare e nutrire il desiderio.

Per concludere citerei quel che Bauman, che vive con la sua Janina da 56 anni, scrive dell'amore:

Finché dura, l'amore è in bilico sull'orlo della sconfitta. Man mano che avanza dissolve il proprio passato; non si lascia alle spalle trincee fortificate in cui potersi ritrarre e cercare rifugio in caso di difficoltà. E non sa cosa lo attende e cosa può serbargli il futuro. Non acquisterà mai fiducia sufficiente a disperdere le nubi e a debellare l'ansia. L'amore è un mutuo ipotecario su un futuro incerto e imperscrutabile.

Senza umiltà e coraggio non c'è amore. Sono qualità entrambe indispensabili, in dosi massicce, ogniqualvolta ci si addentra in una terra inesplorata e non segnata sulle mappe, e quando tra due o più esseri umani scocca l'amore, è proprio in questo tipo di territorio che vengono spinti.



Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.

In caso di mancato recapito, restituire a Trento C.P.O. Il mittente si impegna a pagare la relativa tassa.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN),
Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi,
Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro,
Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di
legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento
annuo € 15,00 - Un numero € 4,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il
trib. di Trento, lì 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped.
in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1,
comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. linvito@virgilio.it