





La Redazione di Studi Interculturali si congratula con l'amico Juan Octavio Prenz per l'assegnazione del prestigioso Premio Nonino: poeta e romanziere di grande originalità, dotato di stile elegante e raffinato, Prenz è stato uno dei promotori degli studi interculturali in Italia ed è, per chi realizza la presente rivista, un Maestro amabile e insostituibile.

«Se si tratta di fare delle metafore, allora, perché radici e non ali? perché non pensare che l'identità possa anche definirsi in funzione di un futuro da condividere, piuttosto che di un passato da contemplare».

Studi Interculturali #2 / 2018
issn 2281-1273 - isbn 978-0-244-16208-5

Mediterránea - Centro di Studi Interculturali
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
www.interculturalita.it

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.
Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti. La foto di Juan Octavio Prenz è di Fabio Rinaldi ed è tratta dal sito <premio.grappanonino.it>.

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilbolero-diravel.org.
Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 31.01.19.

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

Sommario

Pier Francesco Zarcone:

Anniversario di un incubo balcanico: la disgregazione della Jugoslavia7

Gianni Ferracuti:

Don Chisciotte dal mito alla realtà:

nuova idea di nazione, critica del tradizionalismo e interculturalità

in Unamuno e Ortega y Gasset 61

Mario Farone:

«An unsettling glimpse of stillman's unpredictable violence»:

The Tempest di William Shakespeare in «The ultimate city» di J.G. Ballard109

Raffaele Federici:

L'invenzione del pubblico di Umbria Jazz:

comunità e esperienze in movimento 139

Princesa Aquino Augsten:

Racconti bilingue spagnolo-guaraní: I mille Oneiroi III, Via Crucis di una donna

a cura di Ana Cecilia Prenz Kopušar 151

La mia bambola andai; Un altro Alpha difettoso; Virginia Woolf; Quasi ieri;

Parola simbolo; Via crucis di una donna

Note, contributi e recensioni:

Pier Francesco Zarcone: *Quarant'anni dalla rivoluzione islamica in Irān*.....171

Pier Francesco Zarcone: *Anḥūn Sa'Āda: Vita, pensiero politico, azione ed epigoni* 209

Pier Francesco Zarcone: *Note sul conflitto siriano* 228

Recensioni:

Clemente Tafuri e David Beronio (ed.), *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli, Akropolis*

Libri, 2018; Maria Caterina Federici e Luciano Pellicani (ed.), *Rileggere Ortega y Gasset in*

una prospettiva sociologica, Meltemi 2018; Anna Di Somma, *La prospettiva filosofica di Ernesto*

Grassi tra antropologia, logica e ontologia, La Scuola di Pitagora 2018.....235



ANNIVERSARIO DI UN INCUBO BALCANICO

LA DISGREGAZIONE DELLA JUGOSLAVIA

Pier Francesco Zarcone

Il generale Charles De Gaulle sostenne nelle sue *Memorie* che in Oriente tutto è complicato. Giudizio ineccepibile, ed è anche vero che ancor più complicate divengono le cose quando gli Occidentali - per loro specifici interessi - intervengono in contesti orientali o mal conoscendoli oppure non conoscendoli affatto; e il disastro è tanto più assicurato se a guidarli sono il manicheismo spicciolo e il pregiudizio - sostanzialmente razzista - circa la «superiorità» dell'Occidente in ogni campo. Allora si producono disastri umani e politici di proporzioni enormi, con reazioni a catena di lunga durata. Lo diciamo perché i Balcani, oltre a essere una porta per l'Oriente, a loro volta dell'Oriente fanno parte e in proporzioni significative. Come notava la scrittrice jugoslava Rada Iveković (con evidente riferi-

mento a Serbi, Montenegrini, Bosniaci e Macedoni),

La memoria turca era stata persa da tempo, e dall'alto della modernità socialista, ma il latente antieuropeismo anti-moderno la conservava in un cantuccio. Di tutte le sue affinità orientali, uno jugoslavo si rendeva conto a volte solo durante la sua prima visita a Istanbul, dove scopriva che le lingue straniere più parlate nei bazar sono il macedone e il serbocroato (retaggi di pulizie etniche precedenti). Là, un Oriente opulento e glorioso gli faceva riconoscere quanto doveva, nella sua identità culturale, all'Oriente turco, al Mediterraneo latino e greco, oltre alla componente ungherese, austriaca o slava.¹



I Balcani il più delle volte sfuggono alla comprensione degli Occidentali proprio per il fatto di essere un miscuglio di elementi europei (per come vengono intesi in Occidente) e di tenebrosità orientale. Un mondo in cui poesia, musica, allegria e colori coesistono con un'estrema facilità nell'uccidere e con una concezione tragica della Storia. Parafrasando Joseph Conrad, si po-

trebbe parlare di «cuore di tenebra» dei Balcani, miscuglio di grandezze e atrocità.

Il 23 dicembre del 2018 cade il ventottesimo anniversario dell'inizio della formale dissoluzione jugoslava, giacché in quel giorno del 1990 si svolse il referendum per l'indipendenza della Slovenia, poi proclamata il 25 giugno dell'anno successivo. Il sogno della Slavia del Sud (Jugo-Slavia) cominciava a risolversi in un lungo e sanguinoso incubo. Incubo che solo con molto azzardo può essere considerato concluso. Infatti, i dissennati interventi dell'Onu, della Nato, degli Stati Uniti e dell'Unione Europea hanno imposto una situazione così caotica e irrazionale da essere equivalente a una polveriera con miccia innescata, la cui esplosione prima o poi ci sarà, causando nuovi incubi e nuove tragedie umane. Ma questo ai «potenti della terra» non interessa.

Il mosaico etnico e quel che ha comportato

Tra le valutazioni di questa catastrofe non mancano le voci - e non solo tra i giornalisti - di chi l'ha vista come inevitabile, vuoi per motivazioni ideologiche e politiche anti-jugoslave vuoi per influenza del senno di poi, in base al principio - spesso apodittico - «se un evento si è verificato, allora vuol dire che doveva verificarsi», vuoi per le caratteristiche

¹ Rada Iveković, *Autopsia dei Balcani*, Cortina Editore, Milano 1999, pp. 130-1.

etnico-strutturali della Slavia del Sud. E il punto dolente della questione sta proprio qui.

Quella costruzione statale mise insieme - senza che si riuscisse mai a realizzare un reale e solido amalgama - popolazioni fra le più disparate: 6 consistenti gruppi nazionali (Serbi, Croati, Sloveni, Macedoni, Montenegrini e Bosniaci musulmani), almeno 10 minoranze etniche di varia entità (Albanesi, Ungheresi, Bulgari, Romeni, Slovacchi, Italiani, Cechi, Ucraini, Rom e Turchi). Legittimo chiedersi quale romantica follia l'abbia ispirata. Probabilmente la Jugoslavia era destinata a disgregarsi prima o poi, essendo impresa tra le più ardue riuscire a far convivere questo mosaico di popolazioni senza ricorrere al pugno di ferro (che in realtà non unisce davvero nella lunga durata), o senza l'affermazione di un'idea «imperiale» ovvero senza un collante ideologico forte. Tanto più in presenza di plurisecolari e sedimentati contrasti spesso e volentieri diventati odi profondi, insieme al fatto che i nazionalismi balcanici (per dirla con Robert D. Kaplan) esprimono sogni conflittuali di gloria imperiale perduta: una tra le illusioni più pericolose. Va inoltre considerato un fenomeno psicologico già studiato da Sigmund Freud: quanto più tra alcuni popoli sono sottili le differenze, allora tanto più esse diventano grandi nell'immaginazione di massa. Egli chiamò questo meccanismo «narcisismo della minore differenza». Si aggiunga un ulteriore aspetto: la disgrazia dei popoli balcanici è dipesa anche dall'importazione dall'Occidente di una delle ideologie più criminali nella Storia: il nazionalismo autistico.

Nelle sue componenti patologiche il nazionalismo si era già scatenato atrocemente durante la prima spartizione della Jugoslava - cioè nel corso della II Guerra mondiale - con l'emersione da parte croata, bosniaco-musulmana e albanese di un ferocissimo odio verso i Serbi. Un odio non realmente spiegabile in base a mere ragioni politiche, ma che dovrebbe essere analizzato da specialisti della psicologia del profondo, più che da storici. Questo odio ha causato centinaia e centinaia di migliaia di Serbi (bambini compresi) letteralmente macellati in modo orrendo soprattutto dagli *ustascia* croati, ma anche da Musulmani bosniaci, Albanesi e Ungheresi. Dal canto loro i *Četnici* serbi (cioè i fautori della Monarchia) reagirono con rappresaglie di uguale ferocia. Sulle cifre precise di questo grande massacro, prossimo alle dimensioni del genocidio, si discute ancor oggi visto che le autorità della Jugoslavia titina non ebbero alcun interesse a determinarle, al fine di non rinfocolare gli odi reciproci. Nella seconda disgregazione jugoslava i massacri si sono ripetuti - quand'anche in dimensioni minori - tra i timori di subirli di nuovo e lo spirito di vendetta. Cose del genere non accadono senza un retroterra formatosi non da ieri.

In Occidente molti si sono meravigliati per essere avvenuti tali eventi sanguinosi in contesti caratterizzati da forme di convivenza (*sujiwot*) interetnica e/o interreligiosa, sfuggendo alla superficialità tipica dei *mass-media* che il più delle volte tali forme esprimono - e infatti esprimevano in Jugoslavia - solo strutture di ritualità sociale operanti in tempi

«normali», che però lasciavano irrisolte le concomitanti dialettiche conflittuali semplicemente rimaste allo stato latente. A suscitare meraviglia è stato il passaggio, in termini sostanzialmente brevi, da un formale «accordo» interetnico al massacro reciproco, dimenticando però che questo accordo è durato solo finché è esistito uno Stato più o meno forte: appena tale forza si è «allentata» il sottostante contesto plurimo si è disgregato. Allora la ritualità sociale preesistente è diventata inutile e la parola è passata alle armi. Già lo scrittore Ivo Andrić, in un testo per molto tempo rimasto quasi clandestino a causa della sua non conformità all'impostazione ufficiale - *Lettera del 1920* - a proposito della differenza tra le nazionalità jugoslave rilevò che «questa differenza, ora evidente e aperta, ora nascosta e subdola, è sempre simile all'odio, spesso del tutto identica ad esso». Né va dimenticato che l'odio spesso cela il timore suscitato da profonde insicurezze. Ad ogni modo la catena causale al cui termine si trova la disgregazione della Jugoslavia presenta molti «anelli» in precedenza realizzati dagli stessi politici jugoslavi. Costoro spesso non furono favoriti dagli eventi internazionali e si trovarono alle prese con situazioni molto complicate, ma certo è che ci hanno «messo del loro»; di modo che a far finire la parabola jugoslava proprio nel 1990 hanno contribuito vari fattori interni ed esterni. Innegabilmente al regime comunista jugoslavo va imputata una serie di pasticci strutturali nel costituire la Federazione, per almeno due motivi: l'illusione che nel creare una nuova società al posto della vecchia prevalesse quello spirito di unità e fratellanza jugoslava che era stato uno dei principali slogan della Resistenza; nonché la scarsa considerazione teorica - tipica del marxismo della II e della III internazionale - in merito al problema delle nazionalità, viste nel quadro di una dialettica struttura-superstruttura alla quale era sfuggito quale fosse nei termini giusti il rispettivo ruolo di tali due elementi, vale a dire le dimensioni della capacità di interazione autonoma della superstruttura. La conseguenza fu la creazione di una pericolosa mina innescata.

A parte la Slovenia, etnicamente uniforme, per il resto furono costituiti confini regionali estremamente pericolosi non appena, da puramente amministrativi, fossero considerati o diventati politico-statali. Infatti si lasciarono forti minoranze serbe all'interno delle Repubbliche di Croazia e di Bosnia-Erzegovina; in più la Serbia perse territori conquistati durante le Guerre Balcaniche (Kosovo e Macedonia), territori annessi consensualmente (il Montenegro) e altri frutto di trattati internazionali (Vojvodina). Anche in Bosnia-Erzegovina l'accorpamento tra Serbi, Croati e Musulmani scontentò tutti.

Va altresì ricordato che la Jugoslavia fu sottoposta in poco tempo a una serie di riforme costituzionali (quattro!) e ad improvvisi cambi di rotta in politica interna che potevano farle tutt'altro che bene. Già il vecchio Alexis de Tocqueville aveva ammonito che i regimi con rilevanti problemi interni rischiano di crollare proprio nel momento in cui si auto-

riformano, o pretendono di farlo. Così nel 1966 Tito, all'improvviso, fece cadere il ministro degli Interni e capo dei Servizi Segreti, il serbo Alexander Ranković, e poi si schierò con i cosiddetti «liberali», salvo disfarsene tra il 1971 e il 1972 per essere andati troppo in là rispetto al dovuto o al possibile.

Il sogno della Slavia del Sud

Il sogno di una grande patria per gli Slavi del Sud non è certo nato con Tito né è stato imposto dai vincitori della Grande Guerra. Bisogna risalire al ruolo delle avanguardie slave meridionali, culturali e politiche, tra la fine del sec. XIX e l'inizio del XX. Inizialmente era un sogno romantico di intellettuali e soprattutto di linguisti, poi considerati i padri dello «juugoslavismo». Da qui è nata un'aspirazione unitaria che ebbe un certo seguito all'interno dei vari popoli della Slavia meridionale insieme alle parallele affabulazioni circa la Serbia come «piccolo Piemonte» slavo. Ma l'adesione a questo sogno - a prescindere dalle apparenze - non fu per niente corale a causa del difficile contesto dato dalla pluralità di religioni, culture ed etnie, complicato dal differenziato percorso storico dei popoli coinvolti, diventato fonte di orgogli identitari: tutti elementi sfruttabili da quanti fossero contrari (ce ne erano!) a una costruzione plurale che non potessero dominare (i Croati) oppure che fossero troppo propensi a dominare (i Serbi). Ad ogni modo tra il 1918 e il 1921 si erano formate le condizioni storiche e politiche favorevoli per i fautori della nascita di un nuovo Stato: il Regno dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni, poi diventato Jugoslavia nel 1931. Mentre per molti Stati emersi dalla fine della Grande Guerra si sarebbe potuto parlare di «rinascita», sia pure dopo tempi tutt'altro che brevi, nel caso della Slavia del Sud si trattò di «nascita» in senso assoluto.

Sottolineare l'esistenza di un mosaico di etnie nei Balcani è solo un punto di partenza, poiché si tratta di popoli da secoli e secoli conglobati in «mondi» differenti e il più delle volte nemici, soggettivamente e oggettivamente. Nei Balcani è individuabile un confine che essenzialmente non si è mai spostato in modo significativo: si tratta della linea che va dalla Sava fino alla Drina per arrivare alla costa dell'Adriatico all'altezza di Kotor (Cattaro): essa nel 395 separò l'Impero romano d'Occidente da quello di Oriente, poi gli Ortodossi dai Cattolici-romani, infine l'Impero ottomano da quello asburgico. I popoli rientranti da una parte e dall'altra di questo *limes* si sono formati storicamente e culturalmente in ambiti non solo differenziati ma soprattutto contrapposti e culturalmente diversi. Non è casuale che i Balcani, non da ieri, siano le terre della «pulizia etnica» oltre tutto letterariamente cantata ed esaltata: si pensi al più famoso poema epico montenegrino (del sec.

XIX) - *Il Serto della Montagna*ⁱⁱ - che parla di una riunione in cui, alla vigilia di Natale, una popolazione del Montenegro decide il massacro dei suoi vicini musulmani, Slavi convertiti all'Islam più che Turchi. Un escludente senso di superiorità verso tutti gli altri è stato comune a Sloveni, Croati, Serbi e Musulmani con l'aggravante che i Serbi erano considerati dai primi due popoli più affini ai Turchi che all'Europa.

La questione kosovara

Si tratta di una questione non secondaria in quanto è stata uno dei detonatori della crisi. Il Kosovo, da tempo regione a predominante maggioranza albanese, in epoca titina fu inserita nella Repubblica serba come Regione Autonoma. La conquista serba del Kosovo era avvenuta nel corso delle guerre balcaniche del 1912-13, e all'epoca la regione era già maggioritariamente albanese e musulmana. Il motivo di questo azzardo sfugge alla comprensione e alla sensibilità europea, ma dal punto di vista serbo esiste eccome: di gran lunga meno per gli Albanesi locali. Se recuperiamo il concetto di «simboli di massa» a suo tempo enunciato da Elias Canetti, ebbene per i Serbi - in modo estremamente passionale, per non dire ossessivo - il Kosovo è la culla della nazione serba «santificata» dalla battaglia di Kosovo Polje (il Campo dei Merli) del 1389 in cui i Serbi, guidati dal principe Lazar Hrebljanović, vennero disastrosamente sconfitti dagli Ottomani, con la conseguenza dell'inizio di quattro secoli di dominio di Costantinopoli. Il Kosovo, quindi, è il fondamentale simbolo di massa per i Serbi, efficacemente espresso in poesie e le ballate popolari. Per esempio, una poesia serba presenta il principe Lazar che, alla vigilia della battaglia, così ammonisce:

*Chi è Serbo, di antenati Serbi,
di sangue serbo e di serbo nutrimento,
e non viene alla battaglia di Kosovo,
non sia mai benedetto nei suoi figli,
nei suoi figli sia maschi che femmine,
e che nulla fiorisca sotto la sua mano,
né la bionda vite, né l'ondeggiante grano.*

Un'altra poesia serba presenta il sacrificio di Lazar e dei suoi in termini religiosi e mistici, in definitiva assimilandone il sacrificio a quello di Cristo:

Vola un uccello grigio, un falco

ⁱⁱ Petar Petrović Njegoš, *Il serto della montagna*, trad. Umberto Urbani, Garzanti, Milano 1939.

da Gerusalemme la santa,
e nel suo becco porta una rondine.
Quello non è un falco, né un uccello grigio,
ma è sant'Elia.
Non porta rondini,
ma un libro della Madre di Dio.
Va dallo Zar [il principe Lazar] a Kosovo,
depone il libro sulle ginocchia dello Zar e [chiede]...
Di quale tipo sarà il tuo regno?
Vuoi un regno celeste?
Vuoi un regno terreno?
... Lo Zar scelse un regno celeste,
e non un regno terreno,
costruì una chiesa a Kosovo
...Poi diede ai suoi soldati l'Eucarestia
...Poi i turchi sopraffecero Lazar
...e il suo esercito fu annientato con lui
...Tutto era sacro, tutto era onorevole,
e la bontà di Dio fu rispettata.

Narrava il giornalista statunitense John Reed, all'inizio del secolo scorso, che era tradizione per le madri serbe accogliere il figlio appena nato con queste parole: «Benvenuto mio piccolo vendicatore di Kosovo». ⁱⁱⁱ

Ecco la sostanza del mito del sacro sacrificio dei Serbi, «guardiani delle porte» della Cristianità ortodossa. Stante il suo forte e perdurante radicamento nell'immaginario collettivo, ogni confutazione razionalista lascia il tempo che trova. Come ha opportunamente spiegato Robert D. Kaplan, «nei Balcani la storia non è vista come una progressione cronologica di cui tenere conto, come in Occidente. Qui la storia saltella in tondo e si muove in cerchio e, laddove la storia è percepita in questo modo, i miti affondano le loro radici». ^{iv}

Nel periodo di quell'ormai leggendaria battaglia, in Kosovo era già presente una minoranza di Albanesi, alcuni dei quali caddero combattendo contro gli Ottomani al fianco dei Serbi. Poi le cose cambiarono. In seguito a fallite rivolte contro i Turchi, i ribelli serbi furono costretti a tre grosse ritirate, o migrazioni, verso Nord, e in maggioranza abbandonando il Kosovo. Intanto buona parte degli Albanesi si era islamizzata ed era aumentato il loro numero in quella regione. Contemporaneamente lì erano aumentati i saccheggi albanesi ai danni delle proprietà serbe e l'occupazione di case di questi ultimi. Per la riduzione della presenza serba nella regione fu importante la migrazione guidata nel 1690 dal Patriar-

ⁱⁱⁱ John Reed, *La guerra nell'Europa orientale 1915*, Pantarei, Milano 1997, p. 44.

^{iv} Robert D. Kaplan, *Gli spettri dei Balcani*, Rizzoli, Milano 2000, p. 93.

ca serbo-ortodosso Arsenije III Carnojević, dopo la vittoria ottomana contro gli Austriaci alla battaglia di Kacanik, in cui ribelli serbi avevano combattuto con le truppe asburgiche. Condotta dal Patriarca, una grande parte della popolazione serba rimasta in Kosovo si ritirò nel territorio asburgico insieme alle truppe di Vienna.^v Durante questa guerra gli Albanesi erano rimasti per lo più neutrali e anzi alcuni combatterono insieme agli Austro-Serbi; ma con il ritiro di questi ultimi la maggioranza degli Albanesi assalì i Serbi in ritirata e massacrò quelli che erano rimasti ingenuamente nelle loro case, in ciò aiutati dai Tartari dell'armata ottomana. Da qui il crollo demografico della presenza serba nella regione: gli ulteriori vuoti furono ovviamente colmati da popolazione albanese.

L'ideologia ufficiale serba non si preoccupò molto di questa ormai massiccia e radicata presenza e finì col «nasconderla dietro un dito», oltre tutto artificiale: vale a dire, prima delle Guerre Balcaniche alcuni studiosi serbi, fra cui il grande geografo Jovan Cvjić, sostennero che gli Albanesi del Kosovo - definiti Arnauti - in realtà erano originariamente Serbi poi islamizzati, di modo che con la conquista della regione erano stati semplicemente uniti agli altri Serbi. Il problema consisteva nell'andarli a raccontare agli Albanesi kosovari! Per inciso, ricordiamo che lo stesso ragionamento fu fatto per i Macedoni, considerati «Serbi meridionali» (per la Bulgaria invece erano Bulgari, mentre i diretti interessati si consideravano semplicemente Macedoni).

Come notò giustamente Lev Trotsky nelle sue corrispondenze dalle e sulle Guerre balcaniche del 1912-13,^{vi} le mire espansioniste di Serbia, Bulgaria, Grecia e Romania non si concretizzarono lungo linee di liberazione dei rispettivi connazionali irredenti, bensì secondo linee di mera occupazione territoriale di quel che si riusciva ad arraffare prima degli altri, o sottraendolo agli altri, in modo da accrescere la quantità di popolazione suscettibile di imposizione fiscale. Di modo che, se già prima di queste guerre c'era una situazione molto complicata, in seguito il problema si aggravò sensibilmente, oltre tutto perché le popolazioni inserite loro malgrado nei nuovi confini passarono dall'unico dominatore ottomano alla suddivisione territoriale sotto il dominio di vicini non sempre «graditi» (eu-femismo), i quali per di più si affrettarono a varare politiche di vera e propria snazionalizzazione culturale forzata.

Durante il primo crollo della Jugoslavia, il Kosovo fu accorpato all'Albania italiana, e gli Albanesi kosovari si distinsero entusiasticamente nel massacro dei Serbi, pagando poi quest'impresa con molte lacrime e molto sangue dopo la vittoria dei partigiani di Tito. Tutto questo non poteva che approfondire il solco tra i due popoli. Poiché il tasso di nata-

^v Fase storica di cui parlò lo scrittore serbo Miloš Crnjanski nel romanzo *Migrazioni*, Adelphi, Milano 1992.

^{vi} *Le Guerre Balcaniche 1912-1913, Lotta Comunista*, Milano 1999.

lità fra gli Albanesi del Kosovo era sempre stato di gran lunga superiore a quello serbo, con le immaginabili conseguenze per Belgrado.

Tenendo presenti (con un certo cinismo) le tradizionali prassi politiche balcaniche verso le minoranze, sorprende che dopo la I Guerra mondiale - cioè quando ancora c'era la possibilità di farlo senza soverchi problemi - i Serbi non abbiano espulso in massa gli Albanesi dalla regione. Non si dimentichi che negli Anni Venti Elefthérios Venizelos e Mustafa Kemal concordarono lo scambio forzato delle rispettive minoranze, ovviamente senza il loro consenso; fu un'iniziativa che coinvolse un milione e duecentocinquantamila Greci dell'Asia Minore a fronte di quattrocentocinquantamila Turchi di Tracia. Negli Anni Novanta, quando cioè era troppo tardi e la fase non più favorevole, i Serbi cercarono di compiere quell'espulsione, dando l'atteso pretesto alla Nato per l'usuale «guerra umanitaria».



Se gli Albanesi si opponevano al potere serbo, lo stato psicologico dei Serbi fu ben espresso da una monaca del monastero ortodosso di Gračanica - madre Tatiana - intervistata da Robert D. Kaplan: «Sono una buona cristiana, ma non porgerò l'altra guancia se un albanese cava gli occhi a un mio compatriota serbo, o violenta una bambina o castra un ragazzino serbo di dodici anni. [...] Lei sa di quell'incidente, vero?».

In definitiva, seppure prima della II Guerra mondiale e dopo, molti cittadini della Jugoslavia si considerassero innanzi tutto prima Jugoslavi e poi Serbi, Croati, Sloveni, Macedoni, Montenegrini, Albanesi, Musulmani di Bosnia ecc., tuttavia una «nazione jugoslava» non è mai sorta, e di continuo i politici e governanti più intelligenti e/o sensibili sono stati costretti ad equilibrismi più o meno temporanei e precari.

La prima Jugoslavia e il suo crollo

Il primo Stato jugoslavo non riunì tutti gli Sloveni e i Croati, giacché alla fine della I Guerra mondiale restarono nei confini del regno d'Italia minoranze slovene e croate, che non se la passarono affatto bene poiché - notoriamente - gli Italiani delle zone di antico insediamento di questi Slavi li consideravano dei poveri «subumani»; e la situazione (già non

bella prima) diventò pessima col fascismo.

Il nuovo Stato slavo meridionale fu da subito dominato dalla Serbia, disattendendo le aspirazioni croate che invece la duplice monarchia austro-ungarica aveva rispettato, almeno dal 1868, conservando tipiche istituzioni croate come il Banato, la Dieta e la milizia locale (*Domobranstvo*); invece il Regno dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni le sopprese. E fu un errore, pari a quello compiuto dai Piemontesi che legislativamente fecero l'unità d'Italia a loro uso e consumo, ma nel regno della Slavia meridionale le conseguenze furono assai più gravi. Inoltre la centralizzazione non lasciò alcuno spazio alle minoranze albanesi, ungheresi, tedesche e musulmane bosniache. Quest'ultima popolazione - tutt'altro che priva di una sua identità - fu considerata da Belgrado serba-islamizzata e da Zagabria croata-islamizzata. Non agevolò certo le cose l'aver base etnica i partiti sorti nel nuovo paese, con la sola eccezione del Partito Comunista, che però fu ben presto messo fuori legge. I cinque anni di dittatura militare (serba) istituita da re Alessandro aggravarono tutto. Nell'agosto del 1939 il tentativo del reggente Paolo di placare i Croati istituendo la *Banovina* croata fu solo un palliativo dagli effetti momentanei.

Nell'aprile del 1941 avvenne il primo crollo jugoslavo. Il paese fu invaso da Tedeschi, Italiani, Bulgari e Ungheresi, e spartito fra loro in varia misura: la Germania prese il nord della Slovenia, l'amministrazione del Banato e parte della Vojvodina; all'Italia toccarono la Slovenia meridionale con Lubjana, la Dalmazia, il Montenegro, il Kosovo e la Macedonia occidentale (queste ultime due regioni vennero inserite nell'Albania italiana); l'Ungheria ebbe la maggior parte della Vojvodina, le regioni di Barajna, Medjumurje (croata) e di Prekmurje (Slovenia); infine alla Bulgaria andò una parte della Macedonia. Quel che restava della Serbia, controllata dai Tedeschi, fu affidato al collaborazionista generale Milan Nedić. Fu pure creato lo Stato Indipendente di Croazia (*Nezavisna Država Hrvatske*), comprendente l'attuale Croazia (tranne la Dalmazia) e la Bosnia-Erzegovina, dominato dal nazi-fascista Ante Pavelić e dai suoi sanguinari *ustaše*.

In quegli anni sul territorio jugoslavo si combatterono contemporaneamente tre guerre molto efferate: la Resistenza contro gli occupanti, la guerra civile tra partigiani comunisti e *četnici* monarchici, la guerra di sterminio dei Croati nazi-fascisti contro i Serbi nel loro territorio. La vittoria finale dei partigiani di Tito vi pose fine e dette inizio alla creazione di una nuova Jugoslavia, federale questa volta. Nel colmo dell'entusiasmo il sogno dell'unità balcanica, addirittura in termini di maggiore ampiezza, si ripresentò; infatti a ridosso del 1945 Tito e il leader bulgaro Dimitrov vagheggiarono una federazione che conglobasse Jugoslavia, Bulgaria e magari anche l'Albania. Non se ne fece niente, per le intromissioni sospettose di Stalin, le velleità egemoniste di Tito e Dimitrov nonché la diffidenza dell'albanese Enver Hoxha. Difficile dire se fu un'occasione perduta, poiché indubbia-

mente il progetto avrebbe irrobustito e complicato il mosaico etnico nell'ipotizzata federazione, e non è detto che essa sarebbe stata in grado di contenere i nazionalismi locali.

La vittoria dei partigiani fu segnata da un vasto massacro dei collaborazionisti di Italia e Germania, dalla Croazia al Kosovo. Si parla di circa 200.000 morti, dato che inciderà poi sugli avvenimenti della seconda disgregazione, poiché il ricordo dei superstiti e/o dei loro famigliari era ancora recente, insieme ai timori di una ripetizione ed allo spirito di vendetta. Come del pari viva era rimasta nei Serbi la memoria dei massacri compiuti ai loro danni da Croati, Musulmani bosniaci e Albanesi.

Con la nuova dirigenza croata - per quanto comunista - i problemi cominciarono subito, cioè ancor prima della fine della guerra, in quanto inizialmente essa pretese di annettere la ex Dalmazia italiana alla Croazia e non alla Jugoslavia in quanto tale. Spesso si tende ad esagerare la interetnicità, o transetnicità, del movimento partigiano di Tito, ma le cifre parlano chiaro: all'inizio della Resistenza solo il 10% dei partigiani era composto da Croati e Musulmani, percentuale che alla fine della guerra salì al 25%; il resto - cioè la stragrande maggioranza - era fatto da Serbi, Montenegrini e in piccola parte Sloveni.



Le deleterie sperimentazioni della classe dirigente titina

La seconda Jugoslavia fu così strutturata: una federazione di 6 Repubbliche: Slovenia (95% di Sloveni), Croazia (78% di Croati e 12% di Serbi), Bosnia-Erzegovina (43,7% di Musulmani, 31,3% di Serbi e 17,3% di Croati), Montenegro (61,5% di Montenegrini e 17,4% di Musulmani) e Serbia (64% di Serbi). La non stragrande percentuale di Serbi nell'omonima Repubblica si spiega per il fatto

di aver incorporato le 2 Regioni Autonome del Kosovo (90% di Albanesi) e della Vojvodina (21,7% di Ungheresi). Le lingue ufficiali erano il serbo-croato (parlato da Serbi, Croati, Montenegrini e Musulmani bosniaci), lo sloveno e il macedone. Le lingue delle altre nazionalità erano usate di fatto nelle regioni in cui esse erano più consistenti. Ogni Repubblica doveva avere una propria Costituzione non in antitesi con quella federale. Al riguardo un primo problema fu posto nel 1947 dalla Costituzione croata, poiché essa definiva quella Repubblica «Stato dei Croati», omettendo il riferimento alla locale minoranza serba, che però ottenne presto un'adeguata modifica. I diritti delle Repubbliche erano limitati solo da quelli della Repubblica federale.

Il federalismo di Tito fu improntato all'intento di equilibrare la situazione fra Serbia e Croazia ridimensionandole entrambe: l'entità territoriale della Croazia fu ridotta rispetto al periodo prebellico separandola dalla Bosnia-Erzegovina; la vecchia Serbia fu divisa in cinque parti: le Repubbliche di Serba, Montenegro, Macedonia e le due citate Regioni Autonome. Le minoranze (eccezion fatta per Italiani e Tedeschi, oggetto delle inevitabili rappresaglie) ebbero riconosciuti i rispettivi diritti linguistici e culturali. Al fine di cementare meglio il nuovo edificio federale, Tito trasformò le rivendicazioni territoriali di alcune importanti nazionalità (le serbe sul Kossovo; le slovene su Trieste, Gorizia e Carinzia; le croate su Dalmazia e Istria; le macedoni sulla Macedonia egea) in altrettante rivendicazioni dei popoli jugoslavi, cercando di fare della Federazione l'agente degli interessi nazionali.

A monte si prospettava un delicato problema giuridico rimasto irrisolto: la nuova Jugoslavia era uno Stato di cittadini oppure una comunità di Stati? La questione nasceva dal fatto che pur esistendo una cittadinanza federale, tuttavia le Repubbliche si presentavano anche come Stati nazionali; ma questo non valeva per i Serbi, trovatisi a vivere in 3 Repubbliche (Slovenia, Croazia e Bosnia) e nelle 2 Regioni Autonome. Il Parlamento era strutturato in due Camere: la Camera Federale e la Camera delle Nazionalità. Dalle due Camere promanava la Presidenza collettiva della Federazione e il Consiglio dei Ministri federale. Sul piano dell'ordinamento economico, infine, la Costituzione non conteneva i dovuti chiarimenti sulla distinzione tra proprietà statale e proprietà sociale, il che poi si sarebbe rivelato problematico.

Dopo una prima fase di più o meno pedissequa imitazione del modello sovietico nel creare la nuova società, la rottura con l'Urss (schematicamente databile al 28 giugno 1948) pose alla *leadership* titina un duplice problema: come differenziarsi sul piano teorico-pratico dell'ideologia e come poter rendere tale differenza suscettibile di attrarre altri partiti (e Stati) del blocco comunista? Qui emerse il ruolo dello sloveno Edvard Kardelj. I suoi rapporti con Tito ebbero vari alti e bassi, e qualche volta cadde in disgrazia, ma per sua fortuna Tito non era Stalin. Tutto ciò non impedì a Kardelj di svolgere il ruolo di effettivo ideologo della Jugoslavia titina. Retrospectivamente lo si può considerare un male notevole, tuttavia era palese pure prima che varie cose non avrebbero funzionato. Probabilmente egli non fu un vero e proprio eretico del marxismo, cioè un Bernstein jugoslavo: molto influenzato dal pensiero del giovane Marx, Kardelj aveva una pericolosa tendenza all'utopismo e alla sperimentazione ma senza tenere in debito conto due fattori: uno inerente alla specifica realtà jugoslava, l'altro era che Marx non aveva mai suggerito le accelerazioni decontestualizzate.

Cioè a dire, la Jugoslavia non disponeva né di dirigenti ideologicamente ed economi-

camente ben preparati, che quindi potessero gestire in modo adeguato le innovazioni di Kardelj; inoltre il livello culturale degli operai e soprattutto dei contadini era basso. La classe operaia, di formazione troppo recente, conservava una forte mentalità rurale conservatrice, e non poteva quindi diventare la marxiana «classe per sé». D'altro canto lo stesso Marx si era reso conto della necessità di un appropriato sistema educativo ai fini della costruzione del socialismo. Se il paese conquistato dai partigiani di Tito non era da Terzo Mondo, poco ci mancava. Con tali materiali umani le astruse innovazioni di Kardelj potevano solo provocare guai. Inoltre, certe sue idee presupponevano, sempre in termini marxiani, che la Jugoslavia si trovasse in una fase molto avanzata nella realizzazione del socialismo, per non dire addirittura alle soglie del comunismo. Invece il paese era solo nella primissima fase (se non nell'anticamera) di costruzione socialista, con l'aggravante che molto spesso la classe dirigente non aveva ben chiaro come effettuarla. Ciò nonostante Kardelj a un certo punto cominciò a mettere in pratica le proprie teorie sull'estinzione dello Stato e del partito, ahimè riuscendo a far varare innovazioni a ciò corrispondenti. Non è azzardato dire che stalinismo e kardeljsmo sono stati due estremi opposti ma entrambi nefasti per la Jugoslavia. Si devono all'attivismo kardeljano due importanti riforme: l'autogestione e la modifica costituzionale del 1974.

a) *l'autogestione*

La rottura con Mosca aveva reso più agevole l'analisi critica dei rapporti di produzione nell'Unione Sovietica: essi furono considerati «capitalismo di Stato» a motivo della proprietà statale dei mezzi di produzione, di modo che Kardelj e Tito pensarono di trovare nell'autogestione il modo per distinguersi e annunciare che le fabbriche ora andavano ai lavoratori. L'autogestione aveva dei precedenti nella tradizione anarcosindacalista, ma ovviamente se ne cercò l'aggancio nel marxismo, trovandolo in scritti giovanili di Marx ed Engels (*Le lotte di classe in Francia* e *l'Anti Düring*) ma anche in *Stato e Rivoluzione* di Lenin. Fu quindi dato un contenuto diverso da quello sovietico al concetto di socializzazione dei mezzi di produzione: infatti in Urss la si riteneva avvenuta attraverso il potere statale sovietico in quanto il ruolo dello Stato era ampiamente nazionale e non ristretto a un dato gruppo; l'autogestione jugoslava considerò invece quest'assetto una forma imperfetta e indiretta di socializzazione, giacché lo Stato restava un datore di lavoro salariato e si appropriava del *surplus* socialista.

A prescindere dal trattarsi di una novità per la classe operaia del paese, l'autogestione jugoslava in realtà finiva col mettere in discussione il ruolo del partito e dello Stato. Il primo avrebbe dovuto cessare di essere centro di amministrazione politica, e lo si volle sottolineare mutandone il nome, cosicché nel 1952 divenne Lega dei Comunisti; lo Stato

addirittura avrebbe dovuto iniziare la sua estinzione per limitarsi a operare in favore degli istituti dell'autogestione. Inoltre si parlò di «mercato socialista», nel senso che i produttori associati sarebbero diventati soggetti dei rapporti economici e il profitto non sarebbe andato al capitale impiegato ma avrebbe costituito il guadagno netto dei membri dei nuclei di autogestione.

Questa vasta sperimentazione conobbe circa quaranta anni di rettificazioni e aggiustamenti - ma in realtà il coinvolgimento della classe operaia fu minimo - e si sviluppò in tre fasi. La prima arrivò al 1956, e fu caratterizzata dal mantenimento in capo al governo centrale del potere di decidere su varie questioni tra cui la regolamentazione delle risorse disponibili e degli investimenti; in seguito, e fino al 1965, le risorse accumulate dalle imprese furono da loro direttamente gestite, fermo restando il ruolo governativo sugli investimenti; nel 1965 alle imprese autogestite fu trasferita la competenza sulla cosiddetta riproduzione allargata, in tal modo da farle disporre di gran parte dei fondi di investimento, restando al governo le risorse per le questioni di carattere generale.

L'autogestione delle imprese ha costituito per molto tempo un mito per una parte della sinistra non stalinista europea, compreso il Partito Socialista Francese. Venne vista come la «vera» alternativa al «socialismo reale». Secondo Daniel Guérin, se fatta bene, l'autogestione costituiva una vera rivoluzione dal basso, ma questo secondo lui implicava - per il buon funzionamento delle associazioni autogestionarie dei lavoratori - un preciso e delicato meccanismo che le federasse e ne armonizzasse i rispettivi e diversi interessi. Le teorizzazioni di Guérin sono importanti perché consistono in uno schema operativo raffrontabile con la realtà dell'autogestione jugoslava (naturalmente senza addentrarci nel dettaglio dei suoi tecnicismi).

Per Guérin erano necessari tre concomitanti fattori: 1) che l'autogestione andasse al di là del livello micro-aziendale e che le imprese fossero inserite in un sistema di proprietà sociale e condivisa, quand'anche spettante ai lavoratori; 2) che il finanziamento alle imprese e lo scambio sul mercato dei loro prodotti non fossero regolati da meccanismi capitalisti, cioè di concorrenza e massimizzazione del profitto, e questo voleva dire che non vi fosse plusvalore e lo scambio delle merci avvenisse secondo il loro valore d'uso, determinato dal lavoro concreto - diretto e indiretto - necessario alla loro produzione; 3) che le imprese autogestite fossero legate da un meccanismo di coordinamento consistente in una pianificazione non centralizzata, ricercando a tal fine forme di programmazione dal basso e deburocratizzate.

Come è facile intuire, si tratta di un meccanismo estremamente delicato e complesso che rimanda innanzi tutto al problema della mancanza del necessario materiale umano in Jugoslavia. In concreto questa riforma, invece di elevare i lavoratori al rango di gestori,

produsse una burocrazia gestionale dai connotati tipici di una nuova borghesia (cosa di cui alla fine si accorse pure Kardelj), cioè una classe di *managers* autoreferenziali e sopraordinati ai lavoratori. Le degenerazioni di tipo capitalistico arrivarono a far sì che i dirigenti dei settori economici più vitali per il paese usassero la loro posizione - stante il potere di ricatto che essa implicava - fra l'altro per aumentarsi gli stipendi in modo rilevante. E sempre per mantenere i loro livelli di potere (poiché l'aumento di assunzioni comportava, a parità del monte-salari, problemi riguardo agli aumenti salariali) evitarono il più possibile di assumere nuovi lavoratori dando un consistente contributo all'aumento della disoccupazione. In definitiva questo sistema agevolava chi già avesse un lavoro.

L'autogestione fallì anche l'obiettivo di «saldare» lo spazio economico del paese, come risulta dall'entità degli scambi economici intra-jugoslavi nonché dal ridottissimo numero di imprese autogestite che disponessero di unità produttive in più di una Repubblica. Gli scambi interni al paese vennero pregiudicati altresì dalla fine degli Anni Settanta quando Belgrado per porre limiti all'indebitamento delle singole Repubbliche le spinse ad acquisire, esportando, la valuta estera necessaria alle importazioni. Inevitabile il crollo degli scambi interni. In pratica tutto il contrario di quanto necessario alla costruzione di una società socialista. Detto il negativo, parliamo del positivo di questo esperimento, che tuttavia non riuscì a invertire il saldo globale della riforma e semmai attesta che una riforma fatta in modo migliore avrebbe potuto dare molto di più: i lavoratori delle imprese autogestite cominciarono a sentire il valore della «proprietà sociale», e cercarono di lavorare meglio e con maggiore interesse, rendendosi conto della possibilità di svolgere un ruolo diverso da quello solitamente offerto dal capitalismo privato e da quello di Stato. L'autogestione tuttavia cadde definitivamente nel discredito quando, durante l'estate del 1983, il *premier* Milka Planić varò il suo programma di «stabilizzazione», che in realtà era di pauperizzazione, e quando l'inflazione entrò in una fase di accelerata crescita.

A proposito delle utopie riformatrici fatte varare da Kardelj, va ricordata la riforma economica degli anni '60, effettuata nell'ottica di attenuazione dello Stato in vista della sua auspicata estinzione. In primo luogo furono soppressi i Fondi Sociali d'Investimento, trasferiti alle banche, e per conseguenza non solo da allora il governo federale poté solo istituire fondi specificamente diretti allo sviluppo delle regioni più arretrate, ma altresì la pianificazione economica diventò di mero «indirizzo». Furono soppresse o ridotte varie imposte sulle imprese, ridotti i tassi di interessi per queste ultime e furono riformate le banche. Queste riforme ebbero effetti sul livello dei prezzi e sul commercio estero. I prezzi vennero adeguati a quelli internazionali, e quindi aumentarono nel mercato interno; in più la valuta jugoslava (il dinaro) fu svalutata, si ridussero le tariffe doganali e il paese si aprì al capitale straniero.

Già a partire dal 1965 la crescita economica della Jugoslavia era rallentata, lo stesso dicasi per gli investimenti e l'aumento della disoccupazione e della correlativa emigrazione. Nel 1965 i prezzi aumentarono del 30% e nel corso della seconda parte del decennio la media dell'aumento fu il 14%. Ovviamente crebbero l'inflazione e il deficit del commercio estero, e l'indebitamento crebbe in modo enorme, cosa che può essere messa nel conto della progressiva disgregazione del paese. La crisi economica fece sì che la pianificazione indicativa fosse abbandonata in favore di contratti di pianificazione tra le imprese autogestite. Per quanto tali contratti fossero dichiarati cogenti, fu dimenticato che già il diritto romano considerava imperfetta la norma priva di sanzione. E per l'appunto la loro violazione non fu in alcun modo colpita, cosicché tale riforma divenne presto sostanzialmente inoperante. Come ha sintetizzato Massimo Guidetti,

Le dinamiche economiche, l'apertura e i più frequenti contatti con l'Occidente ruppero l'equilibrio istituzionale su cui si reggeva il paese riproponendo in modo drammatico l'alternativa centralismo-nazionalismo. La riorganizzazione delle aziende sulla base della redditività, che differenziava i salari tra le aziende e tra le regioni, finì per contrapporre i lavoratori delle diverse repubbliche. [...] Ebbe da meglio il progetto di Kardelj, fatto proprio da Tito, che accentuò la decentralizzazione del paese. [...] I crescenti legami economici e finanziari della Jugoslavia con il mondo occidentale non consolidarono lo stato unitario ma potenziarono le tendenze separatiste.^{vii}

Morto Tito, e continuando la crisi economica, la dirigenza jugoslava mostrò il suo vuoto ideologico chiedendo all'inizio degli Anni Ottanta l'intervento del Fondo Monetario Internazionale, con tutto ciò che questo di solito implica.

L'autogestione inizialmente aveva prodotto un certo sviluppo poiché il plusvalore, quand'anche non procedesse in modo fulminante, veniva ricavato a un tasso decente, e i saggi del profitto non mancavano di remunerazione, pur restando il paese a livelli di industrializzazione «medi» nel migliore dei casi. Le vicende del capitalismo internazionale hanno poi inciso in modo negativo, aprendosi per l'economia jugoslava un percorso simile a quello dell'Urss: mentre negli Anni Settanta il Pil ancora cresceva seppure a ritmi ridotti, invece dal 1980 diminuì in media dell'1 % annuo, il debito estero crebbe fino a diventare insostenibile passando da tre miliardi di dollari di debito nel 1970 a 12 nel 1977, arrivando a 16 nel 1985 e infine a 20 miliardi nel 1990. Tra il 1989 e il 1990 la produzione industriale scese al ritmo del 10% annuo, e quella agricola del 3% all'anno. Migliaia di fabbriche furono costrette a chiudere e i disoccupati arrivarono al milione e mezzo pari il 25% della popola-

^{vii} «Sguardo sulla storia jugoslava», in Nikša Stepčević (a cura di), *La Serbia, la guerra e l'Europa*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 76 e 78.

zione attiva. Infine l'inflazione, che era del 100% nel 1980, salì al 2.000% nel 1990.

I ripari a cui corse il governo centrale furono incapaci di fermare o ribaltare la situazione, ma ebbero efficacia nel suscitare impopolarità, nel colpire il mondo del lavoro e nell'urtare la suscettibilità delle Repubbliche: 1) furono liberalizzati gli investimenti esteri, ma senza molto esito soprattutto a causa delle vicende internazionali - riunificazione della Germania e guerra del Golfo - nonché del basso tasso di affidabilità della situazione politica jugoslava; 2) alle imprese venne concessa una maggiore autonomia rispetto al Piano, anche di tipo finanziario, gestionale, commerciale e nel reperimento delle materie prime - ma il problema non stava nella pianificazione, bensì nelle difficoltà incontrate dal capitale jugoslavo rispetto alla competizione sui mercati internazionale, talché l'effetto fu solo negativo accentuando la concorrenza interna tra settori produttivi e dirigenze locali; 3) furono aumentati tasse e contributi a carico delle Repubbliche in favore del governo federale per il risanamento della finanza pubblica, il pagamento del debito estero e l'aiuto alle Repubbliche meno ricche; 4) infine i salari furono congelati a tempo indeterminato, proprio in un momento in cui la disoccupazione colpiva il 25% della popolazione attiva e lo Stato sociale veniva progressivamente smantellato.

b) La riforma costituzionale del 1974

Passiamo ora alla riforma costituzionale del 1974 (la quarta e ultima della Jugoslavia tina). Non mancano interpreti secondo cui le va attribuita una grande responsabilità per la crisi disgregativa che poi avrebbe travolto il paese. Certo è che fu almeno una concausa, per le sue contraddizioni e i suoi limiti. Aver varato un testo complicato, farraginoso e lungo (406 articoli!), tipico di Kardelj, attesta senz'altro le difficoltà politiche ed economiche in cui versava il paese. Inoltre vi era il problema della Presidenza federale, formata da 8 membri (uno per Repubblica e Regione Autonoma) che si sarebbero sostituiti a rotazione un anno per ciascuno. Un meccanismo non dei più semplici. La Jugoslavia da federale diventava essenzialmente confederale, era dato alle Repubbliche e alle Regioni Autonome un riconoscimento di sovranità e alle prime un esplicito diritto alla secessione, benché si riconfermassero il ruolo-guida del partito e la dittatura del proletariato, che ormai erano solo vuote parole. Furono anche attribuite consistenti autonomie per il rispetto dei loro diritti nazionali ma in modo da rendere assai poco agevole la governabilità. Soprattutto esiziale era la possibilità di veti incrociati, da cui la necessità di continue ed estenuanti negoziazioni fra le Repubbliche e tra loro e il governo centrale. Era evidente che Kardelj si dibatteva tra le esigenze di governo dell'insieme jugoslavo e le crescenti pressioni autonomistiche (a di poco) delle singole entità di questo insieme, ma senza trovare alcuna via d'uscita.

Questo disastroso esperimento di ingegneria costituzionale si saldò con la crisi del sistema autogestionario e dell'economia e aggravò il divario tra le regioni economicamente più sviluppate (come Slovenia e Croazia) e le altre più povere. Conseguenza fu l'incremento degli egoismi etnico-nazionali delle Repubbliche più dotate industrialmente ed economicamente. Nel 1975, inoltre, le Repubbliche ottennero il riconoscimento della sovranità valutaria, di cui approfittarono per contrarre debiti senza controllo del governo centrale. Non c'è da stupirsi se alla fine degli Anni Ottanta le Repubbliche cominciarono a darsi nuove Costituzioni che prescindevano del tutto da quella di Kardelj e sancivano il fatto che ognuna di esse stava andando per i fatti propri.

Forse i responsabili della Federazione jugoslava non si resero conto appieno di come la nuova Costituzione rappresentasse una pericolosa concessione ai nazionalismi interni se la Lega dei Comunisti non fosse riuscita a mantenere la posizione di forza egemone ed unificante. Purtroppo, e gli eventi durante il titoismo l'avevano palesato, il Partito non era affatto un monolite *super partes*; e così, invece di svolgere opera di contenimento e/o controbilanciamento dei clientelismi etnici delle varie Repubbliche, si rivelò anch'esso diviso secondo linee etnico/nazionali. Ad aggravare tutto - in maniera decisiva - fu che le *élites* politiche locali, ormai in pieno vuoto ideologico, manipolarono e utilizzarono i fermenti nazionalisti per propri fini di potere; e questo dette al nazionalismo una dimensione di massa.

La demonizzazione di Slobodan Milošević è tanto radicata che sembrerebbe impresa folle pensare di contestarla. Tuttavia c'è sempre da verificare se una situazione corrisponda o no a un vecchio proverbio greco per il quale ciò che arriva a valle come verità potrebbe essere nato come menzogna sulla montagna da cui è partito. Milošević - obiettivamente un demagogo con pochi scrupoli - volle intraprendere giochi furbi non sempre disponendo di buone carte, e spesso usandole in modo pericoloso. Inizialmente si presentò - allo stesso tempo - come difensore della Federazione e come vendicatore dei torti che avrebbero subito i Serbi da parte del centro federale, sfruttando a proprio uso e consumo (ma non in favore degli interessati) il sentimento di vulnerabilità dei Serbi viventi fuori dalla Serbia. Si oppose poi ai generali jugoslavi che puntavano a imporre la perpetuazione dello Stato federale; tra il 1990 e il 1992 sembrò operare per mantenere in piedi l'unità jugoslava, salvo rinunciarvi pur di mantenere legati a Belgrado i territori in maggioranza abitati da Serbi, ma poi nulla fece per aiutare la Krajina di Knin dall'offensiva croata; si comportò sempre in modo ambiguo, cercando più che altro di essere considerato un credibile paciere da parte delle potenze straniere, subito immischiatesi nel groviglio jugoslavo. Giocò male le sue carte, e alla fine le sue perdite furono totali. In più tra i Serbi fuori dalla Serbia non dispose - a differenza del croato Tudjman - di capi locali disposti a seguirlo ciecamen-

te nelle sue manovre. Risulta difficile, se non si nutrono preconcetti, concludere che Milošević fosse partigiano della Grande Serbia. Di sicuro egli voleva il potere sulla Serbia e se poi ci scappava qualcosa in più... tanto meglio.

L'attribuzione a Milošević della responsabilità per la spinta sloveno-croata verso l'indipendenza - come se essa si fosse sviluppata in reazione alla politica del leader serbo - non convince gli osservatori meno schierati, i quali obiettano che si trattava di pulsioni a sé stanti, già in atto verso la fine degli Anni Ottanta.

I primi scricchiolii

I disastrosi esiti dell'autogestione e della politica economica governativa in genere diedero impulso a rivendicazioni particolariste di Slovenia e Croazia, le due Repubbliche di maggiore sviluppo economico rispetto al resto del paese, obiettivamente povero. La citata destituzione di Alexander Ranković - esponente di punta del comunismo serbo - fece parte dello scontro fra il riemergente centralismo della Serbia e il decentramento propugnato da Kardelj. Le agitazioni di piazza della cosiddetta «primavera croata» furono l'emergere di rigurgiti nazionalisti suscettibili di saldarsi con la rinascita all'estero del movimento degli *ustaše* (diventato Movimento di Liberazione Croato), che faceva proseliti tra i lavoratori croati emigrati all'estero. Non mancò lo zampino dell'Urss, sostenitrice di Ranković, e secondo alcuni storici^{viii} Mosca avrebbe cominciato a guardare a una Croazia indipendente, puntando a un proprio sbocco sull'Adriatico e non esitando i suoi servizi segreti a contattare *ustaše* in esilio per il caso di una disgregazione jugoslava.

Il fallimento della «primavera croata» lasciò il segno nella dirigenza di quella Repubblica che, appena possibile, avrebbe presentato il conto. Parallelamente si ebbero repressioni in Bosnia e Kosovo, e in tutta questa situazione emerse l'indebolimento del ruolo della Lega dei Comunisti come partito-guida. Kardelj, prossimo alla morte si rese conto che la Costituzione del'94 avrebbe dovuto essere riscritta, ma era ormai troppo tardi. Giustamente Vladimir Dedjer (1914-1990), ex partigiano e noto biografo di Tito, sul finire della vita del Maresciallo aveva espresso negative premonizioni sul riemergere dei nazionalismi in tutta la Jugoslavia. D'altro canto la crisi economica degli Anni Settanta aveva spinto le dirigenze croate e slovene a domandarsi se non fosse troppo alto il costo dell'appartenenza alla Federazione.

A questo punto sembrerebbe automatica una sola conclusione: era fatale - o meglio,

^{viii} Cfr. Philippe Bourrinet, *Ante Ciliga 1898-1992. Nazionalismo e comunismo in Jugoslavia*, Graphos, Genova 1996, p. 37.

era nella logica dei fatti - che la Jugoslavia si disgregasse quanto prima. Tuttavia va assunta in modo critico. Riassuntivamente: è vero che si era indebolita la forza centripeta esercitabile dal potere federale; che la Lega dei Comunisti, in precedenza struttura essenziale per mantenere unita la Federazione, era diventata una sorta di confederazione di partiti regionali esposti alle crescenti spinte nazionaliste e non più in grado di svolgere il suo ruolo; che la vecchia classe politica ricostruttrice della Jugoslavia era stata via via sostituita da nuove generazioni pronte a cavalcare la tigre del nazionalismo al fine di accrescere i consensi e quindi il proprio potere; che questa tendenza si era accentuata a causa della grave crisi economica e della perdita di prestigio internazionale da parte della Federazione.

Pur tuttavia negli Anni Ottanta la situazione non era ancora precipitata. Continuava ad esistere il mercato interno che assorbiva (e poteva assorbire) la più parte della produzione industriale interna; larghi strati della popolazione si sentivano jugoslavi e la percentuale di matrimoni misti non era affatto insignificante, tant'è - per quanto non se ne parli mai - che i governi di Croazia e Serbia dopo le rispettive svolte nazionaliste hanno dovuto epurare, e alla grande, il personale dei loro *media* per disporne docilmente ai fini della propaganda. Rendendoci conto che la Storia non si fa con i «se», ma ritenendo che i «se» aiutino a capire meglio, va detto che se un intervento tempestivo della Comunità europea avesse prospettato l'integrabilità della Jugoslavia purché si operasse per il mantenimento di una compagine unitaria, forse alle secessioni slovena e croata si sarebbe potuto porre un freno prima del precipitare delle cose. Ma qui il «se» è puramente teorico, esprimendo un'ipotesi impossibile: cioè la capacità della Comunità europea di operare come soggetto politico unitario.

Gli ipocriti governi europei - pur consapevoli che la Jugoslavia avrebbe potuto disgregarsi - in definitiva hanno approvato e favorito quella pulizia etnica che da veri filistei deprecavano. Si ha così il tragico e criminale paradosso di una pseudo-entità, l'Europa, in teoria sorta per superare gli Stati nazionali, che in Jugoslavia si è fatta madrina della peggiore forma di nazionalismo e in concreto ha contribuito a dare corpo a un precedente, un domani suscettibile di ritorcersi proprio contro la asserita costruzione europea.

A questo punto, per un miglior inquadramento, è il caso di riportare la cronologia degli eventi.

1986 = Grande crisi economica che porta alla più alta inflazione europea (90%) e alla riduzione dei salari.

1987 = L'inflazione arriva al 150%. Scioperano almeno 150.000 lavoratori di un migliaio di imprese.

1988 = L'inflazione supera il 200% e continuano le proteste dei lavoratori diventate contestazione alla burocrazia e richiesta di riforme. L'astro nascente della politica serba è

Slobodan Milošević, a capo del partito in Serbia, col programma di riduzione delle autonomie alle Repubbliche, rafforzamento del potere centrale e riassorbimento in favore della Serbia delle autonomie di Vojvodina e Kossovo.

1989 = L'inflazione arriva al 1000%. Gravi incidenti in Kosovo con molti morti a marzo, ottobre e dicembre. Belgrado manda le truppe. A giugno Milošević organizza a Kosovo Po-lje un grande raduno di Serbi per il sesto centenario della battaglia; al raduno partecipa un milione di persone. La dirigenza slovena a settembre approva una Costituzione contenente il diritto alla secessione, rivendica il controllo della giustizia e della polizia e infine apre al multipartitismo. Lo stesso fa a dicembre la Lega dei Comunisti della Croazia.

1990 = A gennaio al Congresso nazionale della Lega dei Comunisti - l'ultimo - scoppiano i dissensi tra Serbi e Sloveni, i quali ultimi abbandonano l'assise dopo aver chiesto la trasformazione della Lega in confederazione di partiti liberamente associati. Il congresso si interrompe e non sarà più riconvocato. In Kosovo scioperi e manifestazioni degli Albanesi, represses con spargimento di sangue. La Serbia decide di sopprimere del tutto l'autonomia regionale kosovara. A luglio i deputati albanesi proclamano l'indipendenza del Kosovo e la Serbia ne esautorata governo e parlamento. Ad aprile le prime elezioni multipartitiche in Slovenia danno la vittoria a Milan Kučan, che ne diventa Presidente quand'anche il suo partito (ex Lega dei Comunisti Sloveni, trasformatosi in Partito del Rinnovamento Democratico) non avesse conseguito la maggioranza, che invece andò a nazionalisti e democristiani. A maggio le elezioni croate sono vinte dalla destra di Franjo Tuđman (l'Unione Democratica-Hdz). In Bosnia vince il partito islamico di Alija Izetbegović. A dicembre in Serbia le elezioni sono vinte da Milošević (la Lega dei Comunisti di Serbia era diventata Partito Socialista Serbo). A dicembre si tiene in Slovenia un referendum sull'indipendenza stravinto dagli indipendentisti.

1991 = A gennaio la Serbia decide di stampare moneta per ripianare i propri debiti: togliendo in questo modo al governo federale la politica monetaria. A marzo scoppiano in Slavonia sanguinosi scontri tra polizia croata e paramilitari serbi della locale minoranza. Gli scontri si estendono alla Krajina di Knin, dove a maggio gli abitanti serbi chiedono un referendum per l'annessione alla Serbia. A dicembre la Krajina si dichiara indipendente. A maggio si svolge in Croazia il referendum per l'indipendenza e a settembre accade lo stesso in Macedonia. Il 25 giugno Croazia e Slovenia proclamano l'indipendenza. Fallito intervento armato dell'Esercito federale in Slovenia. Per la mediazione della Comunità Europea viene firmato l'accordo di Brioni che congela per tre mesi l'indipendenza di Slovenia e Croazia. L'Esercito federale si ritira dalla Slovenia. Scoppia il conflitto in Croazia dove in estate paramilitari serbi, aiutati da truppe federali, assumono il controllo della Krajina e di parte della Slavonia, sottraendole alla Croazia. Pulizia etnica contro i Croati.

La Krajina si proclama Repubblica indipendente. In Dalmazia bombardamenti serbi su Spalato e Dubrovnik, e blocco ai porti croati. L'Onu stabilisce l'*embargo* al rifornimento di armi per tutte le Repubbliche nate dalla crisi jugoslava.

1992 = Per intervento internazionale, tregua a gennaio tra Serbi e Croati e dispiegamento dei Caschi Blu dell'Onu tra le parti. In Bosnia la minoranza serba proclama l'autonomia, a cui si oppone il governo di Sarajevo. La Cee riconosce l'indipendenza di Croazia e Slovenia, ma rimanda il riconoscimento di quelle di Bosnia e Macedonia. Alla fine di febbraio la Bosnia si dichiara indipendente; scoppia la guerra civile e i Serbi assediano e bombardano Sarajevo. In poco tempo i Serbo-bosniaci, appoggiati dall'Armata federale, controllano il 70% della Bosnia. I Croati della Bosnia cominciano le ostilità contro i Serbi ma soprattutto contro i Musulmani e occupano il 20% del territorio bosniaco. L'Onu vara sanzioni economiche contro Serbia e Montenegro, ma non contro la Croazia, appoggiata da Washington. In aprile è proclamata a Belgrado la nuova Repubblica Federale di Jugoslavia, comprendente la Serbia (con Vojvodina e Kosovo) e il Montenegro. Essa però non viene riconosciuta internazionalmente.

1993 = A gennaio, con una violenta offensiva coordinata dagli Stati Uniti, i Croati attaccano la Krajina e 250.000 Serbi fuggono. Cyrus Vance (per l'Onu) e David Owen (per la Cee) presentano un piano per dividere la Bosnia in 10 province etniche semiautonome e sottoposte alla tutela dell'Onu, e smilitarizzare Sarajevo. La proposta è respinta da Musulmani e Serbi in quanto non corrispondente alla situazione militare sul terreno. In aprile pattugliamento dell'Adriatico e del Danubio da parte dell'Unione dell'Europa Occidentale (Ueo) per fare rispettare l'*embargo*. Continuano le offensive serbe contro i Musulmani bosniaci. Belgrado, che comincia a sentire il peso delle sanzioni, non riesce ad ammorbidire i Serbo-bosniaci. Viene sciolto il Parlamento serbo e le elezioni sono vinte dal Partito Socialista. A luglio il locale *leader* croato Mate Boban proclama la Repubblica Croata di Erzegovina con capitale Mostar, in precedenza sottratta *manu militari* ai Musulmani: segue la pulizia etnica a danno di questi ultimi. In agosto 1993 i mediatori David Owen (Ue) e Thorval Stoltenberg (Onu) propongono un nuovo piano di divisione della Bosnia-Erzegovina in tre repubbliche con il 52% del territorio ai Serbi, il 30% ai Musulmani e il 18% ai Croati; Sarajevo e Mostar verrebbero affidate ad organismi internazionali per un biennio. Sarajevo lo respinge a motivo della mancata previsione del ritorno dei profughi nelle zone a maggioranza musulmana conquistate da Serbi e Croati.

1994 = A febbraio, prima strage al mercato di Sarajevo, imputata ai Serbi. L'Onu impone ai Serbo-bosniaci di ritirare i loro mezzi pesanti a una certa distanza da Sarajevo. A marzo si accordano negli Stati Uniti delegati croato-bosniaci e musulmani. A maggio tutte le parti in lotta respingono la proposta del cosiddetto Gruppo di Contatto (Usa, Russia e

Pier Francesco Zarcone: Anniversario di un incubo balcanico 29

Ue) che attribuiva il 51% della Bosnia a Musulmani e Croati e il 49% ai Serbi (che all'epoca occupavano il 70% del territorio) A ottobre le truppe bosniache occupano Bihac, enclave musulmana che si era alleata con i Serbi.

1995 = In aprile i Croati conquistano la Slavonia occidentale. I Serbo-bosniaci, nonostante le minacce occidentali, occupano Zepa e Srebrenica. Gli Usa propongono un proprio piano di pace che sostanzialmente riproduce quello del Gruppo di Contatto. Seconda strage al mercato di Sarajevo, ancora imputata ai Serbi; seguono bombardamenti dell'Onu e della Nato sulle postazioni serbo-bosniache. Ai primi di dicembre i Presidenti di Bosnia, Croazia e Jugoslavia firmano a Parigi l'accordo di pace concluso il 21 novembre a Dayton, che prevede la divisione della Bosnia in due entità: la *Republika Srpska* e la Federazione bosniaca (croato-musulmana). Il 20 dicembre una forza della Nato, l'Ifor (60.000 uomini), sostituisce i Caschi Blu.



La guerra in Croazia e in Bosnia

a) La Croazia

Quando l'Armata Popolare Jugoslava (*Jugoslovenska Narodna Armija*) cominciò a capire che aria tirasse, si affrettò a fornire armi alle comunità serbe della Croazia e così, quando la situazione si chiarì in negativo, queste comunità erano più pronte ad agire che non la Difesa Territoriale croata. Il ricordo degli atroci massacri dei Croati ai danni dei Serbi fu rinverdito dalle misure antiserbe varate in tempi brevi dal Presidente croato Tudjman, le quali fecero

pericolosamente ricordare ai Serbi locali lo Stato di Pavelić, di cui del resto Tudjman aveva ampiamente recuperato i simboli. La libertà di stampa fu fortemente ridotta, la nuova Costituzione tolse ai Serbi (il 12%) lo status di nazione costitutiva della Repubblica croata, considerandoli minoranza protetta, cosa che i Serbi respinsero nella consapevolezza di costituire una vera e propria nazione non di secondo grado rispetto a quella croata. Aumentarono i timori le iniziative discriminatrici del governo croato, a seguito delle quali molti Serbi persero il posto di lavoro a motivo della loro nazionalità e in parecchi subirono forti intimidazioni anche fisiche. Ovviamente Tudjman fece espellere i poliziotti serbi, salvo vederseli ritornare in campo come paramilitari armati e desiderosi di vendetta. A quel punto la secessione dalla Croazia era nella logica delle cose, e l'Esercito jugoslavo intervenne a protezione dei secessionisti, appoggiato da varie formazioni paramilitari (definite

di *četnici*) che poi si impegnarono nelle atrocità in una gara per niente nobile con i Croati. Le atrocità in Croazia, come poi gli analoghi avvenimenti in Bosnia, furono pane quotidiano per le opposte propagande e, naturalmente, per i *media* internazionali il cui «pensiero unico» mise in evidenza solo i crimini serbi, tacendo su quelli croati. Con tutta probabilità a indignarsi meno furono le parti in causa, trattandosi di una tragica «consuetudine» di tutte le guerre balcaniche da secoli e secoli; ogni fazione si impegnò con zelo ed entusiasmo nelle proprie vendette.

Non può escludersi che a far perdere a tutti i freni inibitori siano state anche le interferenze internazionali, che tentavano di imporre «soluzioni» da esse elaborate a chi non le voleva affatto, a meno che non considerate favorevoli. A inasprirsi (qui come anche in Bosnia) furono soprattutto i Serbi che presto si resero conto - al di là dei maneggi diplomatici di Milošević - che si stavano progressivamente isolando sul piano internazionale, non potendo nemmeno contare sul tradizionale appoggio russo, poiché all'epoca il potere a Mosca era nelle mani di Boris El'cin, personaggio del tutto pronò ai desideri degli Stati Uniti. In fondo la guerra in Croazia fu la più semplice delle guerre jugoslave: Croati secessionisti dalla Jugoslavia contro Serbi secessionisti dalla Croazia. Questa guerra - insieme alla mini-guerra con la Slovenia - ebbe importanti e negativi esiti psicologici sulla *Jugoslovenska Narodna Armija* (Jna). In entrambi i casi - anche per gli stop arrivati da Belgrado senza alcuna logica o tattica o strategica - non fece un bella figura, e questo incise sul morale e sulle scelte, poiché si era trovata senza il vecchio Stato di riferimento, di cui (e della rivoluzione comunista) era la difesa istituzionale. Gli ufficiali (al 70% Serbi e Montenegrini), molti dei quali entrati giovanissimi nelle accademie militari, erano fortemente indottrinati, privilegiati e vivevano in un loro mondo separato da quello civile. Il nazionalismo etnico, ammesso che ci fosse, era ai minimi termini. Lo stesso Ratko Mladić, che sarebbe diventato capo dell'esercito serbo-bosniaco, al referendum del '91 si era dichiarato jugoslavo, ed aveva sposato una macedone. La situazione sarebbe cambiata per effetto del corso degli eventi bellici: morta la grande Federazione multietnica e rimasta solo la piccola Jugoslavia serbo-montenegrina, era ovvio che i militari rimasti nel servizio federale se ne mettersero al servizio. Lo stesso vale per quelli della *Republika Srpska* di Bosnia.

b) La Bosnia-Erzegovina

Qui le cose furono più complicate poiché ci furono due guerre, tra Serbi e Musulmani-Croati e tra Croati e Musulmani, nonché una miniguerra dei dissidenti musulmani di Fikret Abdić contro quelli fedeli al governo di Izetbegović. La Bosnia era il mosaico etnico più pericoloso: il base al censimento del 1991 la popolazione era composta da un 43% di Musulmani, un 31,3% di Serbi, un 17,3% di Croati e un 8,8% di cittadini dichiaratisi sempli-

cemente Jugoslavi, con l'aggiunta di una piccola minoranza ebraica. Il dogma titoista di «unità e fratellanza» aveva pietosamente coperto una realtà destinata prima o poi a riemergere. Il fatto era che durante la Resistenza Croati, come detto in precedenza, Musulmani bosniaci e Albanesi kosovari avevano fornito più uomini agli occupanti che non ai partigiani. Nello specifico della Bosnia, il 70% dei partigiani ivi operanti era fatto da Serbi con alcuni Croati e ben pochi Musulmani; e alla fine della guerra le rappresaglie erano state abbondanti. L'attenzione occidentale, oscurata dal mito della Bosnia multiculturale assunto acriticamente, si limitava ai contesti urbani dove esso presentava una maggiore ragion d'essere; del tutto trascurate furono le realtà rurali, in cui le cose andavano diversamente, come rivelava lo scarso numero di matrimoni misti, situazione coerente con un retroterra fatto di identità religiose forti e abbastanza chiuse.

All'inizio della crisi jugoslava Milošević non aveva attribuito molto interesse alla Bosnia, a differenza dei Serbi di quella regione, i quali cominciarono ad orientarsi verso la propria difesa nel 1990 come reazione alla nascita del partito musulmano Sda (*Stranka Demokratske Akcije*): e infatti subito dopo i Serbo-bosniaci costituirono il loro partito, l'Sds (*Srpska Demokratska Stranka*). Il capo dello Sda, Alija Izetbegović, era un ottimo mentitore circa i propri obiettivi, ma non era difficile capire che il suo progetto era una Bosnia egemonizzata dai Musulmani, e non certo da quelli laici. Solo volendo lo si poteva considerare un pacioso signore balcanico, e in virtù di questo godette sempre di buona stampa da parte dei *media* stranieri. Ma il suo passato non era tale da rassicurare i non Musulmani: giovanissimo fece parte dell'organizzazione *Giovani Musulmani*, per questo nel 1946 fu condannato a tre anni di carcere e se li fece tutti. Poi nel 1983 fu condannato a 14 anni di prigione (ne scontò solo cinque e otto mesi) come coautore della *Dichiarazione Islamica* del 1970, un testo che già nel sottotitolo recava scritto «Un programma di islamizzazione dei Musulmani e del popolo musulmano». Izetbegović poteva passare per democratico e moderato solo allo sguardo o ignaro, o volenteroso o in mala fede dell'Occidente. Democratico lo fu assai poco, giacché piano piano epurò tutti gli oppositori musulmani, e rimase Presidente anche dopo la scadenza del mandato con la scusa che il paese era in guerra.

Per i Serbo-bosniaci un elemento esiziale fu che il loro leader, Radovan Karadžić, ebbe presto un rapporto antipatizzante con Slobodan Milošević poi degenerato in odio reciproco. D'altro canto il primo era figlio di un *četnico*, mentre il secondo veniva dall'apparato comunista. Inizialmente, comunque, i Serbo-bosniaci cercarono un accordo per la *partnership* governativa con l'Sda, basata sul fatto che alle elezioni dell'ottobre 1990 per il Parlamento bosniaco il partito di Izetbegović aveva ottenuto 86 seggi, 72 il serbo Sds e 44 il partito croato (*Hrvatska Demokratska Zajednica-Hdz*); quindi un accordo tra Sda e Sds vi avrebbe costituito la coalizione più forte ed escludente i Croati. I Musulmani, tuttavia,

non manifestarono soverchio interesse all'iniziativa.

Poiché Izetbegović voleva una Bosnia dominata dai Musulmani, paradossalmente non esistevano grandi motivi di contrasto fra lui e Milošević: se Sarajevo non avesse voluto restare nella Jugoslavia la cosa lasciava indifferente Milošević purché la regione fosse divisa in modo da salvaguardare le zone etnicamente serbe; dal canto suo Izetbegović - al di là di quanto ufficialmente affermava - poteva avere problemi solo riguardo alla definizione di tali zone. Ma Milošević non controllava più di tanto i Serbo-bosniaci. Così, quando a luglio del 1991 Izetbegović, durante una visita in Turchia, chiese che la Bosnia fosse ammessa all'Organizzazione della Conferenza Islamica (Oci) - organismo supportato dall'Arabia Saudita e notorio centro di diffusione del radicalismo religioso - per i Serbo-bosniaci il segnale fu chiaro: si voleva fare della Bosnia uno Stato islamico.

Il 15 ottobre del 1991 il Parlamento bosniaco, con i voti dei partiti musulmano e croato proclamò la sovranità della Repubblica, ma il 9 e 10 novembre un referendum tra i Serbo-bosniaci confermò il loro desiderio di continuare a far parte della Jugoslavia, seppur ridotta. L'invito rivolto da un infuriato Izetbegović ai riservisti musulmani affinché non riprendessero servizio se richiamati, non fu una mossa accorta, poiché aggravò la frattura.

All'inizio del '92 la situazione precipitò: i Serbo-bosniaci avvisarono che si sarebbero costituiti in Repubblica separata se la Bosnia avesse proclamato l'indipendenza; il 25 gennaio il Parlamento di Sarajevo, con i voti musulmani e croati, indisse un referendum sull'indipendenza per il 29 febbraio; il 28 febbraio i Serbi approvarono la Costituzione della loro *Republika Srpska*, con capitale Pale; il referendum bosniaco dette all'indipendenza il 62,68% dei voti, e non i 2/3 previsti dalla Costituzione, ma ciò nonostante Izetbegović decise di proclamarla ugualmente. Il primo sangue fu sparso il 1° marzo, quando dei Musulmani spararono su un corteo nuziale serbo. Cominciava la guerra. Eppure sarebbe stato possibile evitarla, quand'anche «sul filo di lana».

Il Presidente bosniaco (che si sarebbe impadronito della Presidenza, giuridicamente rotativa, non cedendola a Fikret Abdić, in seguito alleatosi con i Serbo-bosniaci) e gli altri dirigenti musulmani a lui legati avevano un modo per evitare il massacro, cioè giocare la carta del legame confederale - e non più federale - con la ridimensionata Jugoslavia, ormai composta solo da Serbia e Montenegro. Questo avrebbe irritato la minoranza croata, ma avrebbe tenuto buoni i Serbi e forse non ci sarebbe stata la guerra. L'occasione andò persa anche per l'ideologia islamista di Izetbegović e compagni e, sia pure tra vari tentennamenti, Izetbegović puntò all'indipendenza, incentivato anche da una malaccorta iniziativa-ingerenza della Comunità Europea che propose alle Repubbliche jugoslave con velleità di indipendenza di inoltrare formale richiesta di riconoscimento. Un'ulteriore via d'uscita - tale da salvare «capra e cavoli» - era venuta dal Portogallo: la terza settimana di febbraio era

stata convocata a Lisbona una conferenza a cui parteciparono Izetbegović, Karadžić, e il croato-bosniaco Mate Boban. Alla fine dei lavori tutte le parti in causa avevano accettato l'esistenza uno Stato unito e indipendente per la Bosnia-Erzegovina ma strutturato in cantoni etnici dotati della necessaria autorità locale. In questo modo Serbi e Croati evitavano il rischio di un forte governo centrale musulmano. Sembrava fatta, guerra intestina evitata e tutti contenti. Invece no. Tornato a Sarajevo, Izetbegović - sembra spinto a ciò dall'ambasciatore statunitense, Warren Zimmermann - si rimangiò l'accordo. Adesso sì che era guerra.

Il 6 aprile del 1992 la Comunità Europea riconobbe l'indipendenza della Bosnia-Erzegovina, e poche ore dopo i Serbo-bosniaci proclamarono l'indipendenza della loro Repubblica. Poiché l'Esercito federale era ormai entrato in Bosnia rifornendo di armi i Serbi locali, adesso Pale disponeva delle forze armate necessarie per realizzare la secessione. Essa aveva in Radovan Karadžić il capo politico e trovò in Ratko Mladić quello militare. La guerra poteva cominciare. Inizialmente la contrapposizione armata fu tra Serbi da un lato e Musulmani-Croati dall'altro. Ma nei Balcani poche volte le cose sono semplici. Izetbegović non sarà stato un grande politico, ma era un grande imbonitore, tant'è che all'inizio si presentò come difensore di un'unità Bosniaca multiculturale e riuscì a far entrare nelle sue fila anche taluni Serbi illudendoli di combattere per una Bosnia diversa da quella che invece egli stava realizzando. Quando poi si manifestarono le intenzioni espansioniste dei Croati sull'Erzegovina, la *leadership* musulmana di Sarajevo si chiuse a riccio, fece sì che certi sospetti non fossero infondati e si radicalizzò.

La situazione nel campo anti-serbo precipitò con gli scontri fra Croati e Musulmani a Mostar. Per conseguenza non solo furono epurati i membri del partito di Izetbegović di non immacolata fedeltà, ma altresì i politici e i militari non musulmani vennero messi da parte, come accadde al generale serbo Jovan Divjak che aveva partecipato alla difesa di Sarajevo e al generale croato Stjepan Siber. Al loro posto arrivarono Musulmani «di sicura fede». Con l'aggiunta che, a prescindere dalle esternazioni di Bill Clinton in favore di una Bosnia laica, la Cia si affrettò a far arrivare in quella regione combattenti jihadisti stranieri a cui si deve il progressivo estendersi del radicalismo musulmano nell'Islam bosniaco.

Si è molto discusso sul lungo e inconcludente assedio serbo a Sarajevo, ed è ricorrente la tesi secondo cui si darebbe trattato di un diversivo mediatico per far concentrare l'interesse dei *media* internazionali sulla città mentre nel resto della regione i Serbi potevano procedere «tranquillamente» alla pulizia etnica. Altri analisti, invece, hanno sostenuto una differente tesi, minoritaria ma più plausibile tenuto conto della diffusa e costante insensibilità serba per i riflessi e le conseguenze della propaganda mediatica. Secondo questa seconda tesi, i Serbo-bosniaci avrebbe voluto fare di Sarajevo un ostaggio di pregio

per infine affermare le loro rivendicazioni. Tesi che ha il vantaggio di confermare quanto la dirigenza di Pale non avesse capito nulla dei danni che potevano fare i mezzi di comunicazione di massa, controllati dai loro avversari.

La guerra nel e per il Kosovo

In coda agli avvenimenti sopra descritti, ora due parole sulla crisi del Kosovo, mediante la cronologia.

1996 = Accordo fra esponenti serbi e kosovari per il ritorno degli studenti albanesi nel sistema scolastico ufficiale dopo sei anni di boicottaggio. Compare l'Uçk-Esercito di Liberazione del Kosovo, compiendo a febbraio attentati dinamitardi. Scontri tra polizia e manifestante albanesi con alcune decine di morti. Il leader albanese moderato, Ibrahim Rugova, perde consensi in favore dell'Uçk. Continuano gli attentati terroristici contro i comandi della polizia serba.

1997 = Continuano gli attentati dell'Uçk. Il rettore serbo dell'Università di Prishtina viene gravemente ferito in un attentato e il presunto capo dell'Uçk viene ucciso dalla polizia serba. A settembre guerriglieri dell'Uçk attaccano simultaneamente 10 stazioni di polizia. Scontri fra polizia e manifestanti. A dicembre l'Uçk attacca un campo profughi di serbi.

1998 = A marzo in una vasta operazione della polizia serba sono rastrellati villaggi ritenuti basi dell'Uçk: muoiono più di cento persone e in 70.000 fuggono verso l'Albania e la Macedonia. Manifestazioni e scontri tra polizia e dimostranti a Prishtina. Ibrahim Rugova all'improvviso chiede alla comunità internazionale di riconoscere subito l'indipendenza del Kosovo. Si svolgono elezioni clandestine per il Parlamento kosovaro, considerate illegali da Belgrado e boicottate dall'Uçk. In aprile il 90% dei Serbi vota in un referendum contro l'internazionalizzazione della crisi del Kosovo in quanto questione interna della Serbia. Sanzioni economiche occidentali contro la Serbia. A maggio viaggio di Richard Holbrooke in Serbia e nelle principali città europee. Offensiva serba contro l'Uçk. L'Uçk controlla il 40% del Kosovo e i combattimenti provocano la fuga di 300.000 kosovari. A fine estate le forze serbe prevalgono sull'Uçk. A settembre l'Onu vara la risoluzione 1.199 che minaccia Belgrado dell'uso della forza. A ottobre, per le minacce dell'Onu, inizia il ritiro delle forze serbe dal Kosovo. A ottobre voli di ricognizione della Nato sulla Serbia e sul Kosovo per controllare il rispetto della risoluzione Onu. A dicembre si insediano in Kosovo 1.500 verificatori dell'Osce (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa), di cui molti ex militari, guidati dall'ambasciatore statunitense W. Walker, ex agente della Cia e famigerato attore nella «guerra sporca» degli Usa in Nicaragua.

1999 = Le forze serbe attaccano il villaggio di Racak. A febbraio, per iniziativa dell'Unione Europea si riuniscono in Francia, a Rambouillet i rappresentanti del «Gruppo di contatto per la ex Jugoslavia», il presidente della Serbia ed i rappresentanti civili e militari dei Kosovari. Le trattative vengono sospese per due settimane ed entrambe le parti rifiutano di firmare il trattato di pace. A marzo Rugova e gli esponenti dell'Uçk firmano l'accordo, ma non i rappresentanti serbi, a motivo delle umilianti condizioni imposte dal trattato alla Serbia. Il 24 Marzo la Jugoslava viene bombardata da aerei e da navi da guerra della Nato, con la zelante partecipazione italiana voluta dal *premier* Massimo D'Alema. I Serbi procedono alla pulizia etnica nel Kossovo, causando almeno 800.000 profughi, fuggiti in Albania, Macedonia e Montenegro.

Ingerenza e responsabilità straniera nella crisi jugoslava

Sin dall'inizio ad aggravare i problemi della Jugoslavia c'è stata ingerenza straniera, in particolare di Germania, Vaticano e Stati Uniti. Cominciamo dalla Germania, di cui Andreotti giustamente e profeticamente sosteneva che si dorme meglio sapendola divisa. Il ruolo della Germania nella crisi jugoslava in genere non è molto conosciuto, e al massimo si sa che il suo pronto riconoscimento all'indipendenza di Croazia e Slovenia - al momento non condiviso dai suoi alleati occidentali - dimostrava che quel paese riprendeva a svolgere un ruolo proprio nei Balcani, estendendo la sua influenza politica ed economica, cosa che con la Jugoslavia unita sarebbe stata più difficile. D'altro canto già Slovenia e Croazia svolgevano un particolare ruolo nel mercato interno jugoslavo, a motivo del loro maggior sviluppo economico e produttivo rispetto al resto del paese, verso cui i rapporti di scambio non erano proprio esaltanti. Risulta che il ministro degli Esteri tedesco Genscher nei suoi frequenti contatti col suo collega croato abbia sviluppato un'intensa azione per spronare la Croazia all'indipendenza, con poca gioia della dirigenza bosniaca. Infatti, a novembre del 1991 il Presidente bosniaco Izetbegović in una visita al Ministero degli Esteri tedesco aveva manifestato la sua contrarietà alla politica del riconoscimento di Slovenia e Croazia, sostenendo che ciò avrebbe incentivato Serbia e Croazia ad aggredire la Bosnia. Ma inutilmente. Poi con le guerre jugoslave la Germania ha fatto ottimi affari con la vendita di armi e munizioni, ovviamente a Croati e Musulmani bosniaci. Non molti ricordano il significativo fatto che poco prima del suo riconoscimento dell'indipendenza di Croazia e Slovenia la Germania aveva posto unilateralmente il blocco dei traffici con la Jugoslavia federale. In fondo il tempestivo riconoscimento tedesco delle due predette secessioni da parte della Germania ha avviato l'internazionalizzazione di un conflitto che in avrebbe potuto restare «conflitto interno».

I rapporti fra Vaticano e Jugoslavia, ovviamente, non sono mai stati davvero buoni. Dopo la vittoria titina la connivenza fra *ustaše* e clero cattolico aveva portato ad azioni di rappresaglia, delle quali il processo e la condanna del cardinale Stepinac fu l'episodio più eclatante. Con la disgregazione jugoslava il Vaticano non manifestò nulla della prudenza e ponderazione che generalmente ne caratterizzano l'azione diplomatica. Nel 1991 Giovanni Paolo II nel corso di un *Angelus* parlò di «legittime aspirazioni del popolo croato» e il 13 gennaio dell'anno successivo il Vaticano riconobbe la Croazia indipendente. Il viaggio papale in Croazia del 1994 fu di sostanziale appoggio al regime di Tudjman e l'omaggio del Papa alla memoria del cardinale Stepinac fece la felicità dei nazionalismi locali. D'altro canto Pavelić, fuggito per l'avanzata dei titini, aveva trovato riparo nella chiesa croata di Roma in Via Tomacelli. A novembre l'elevazione a cardinale del vescovo croato di Sarajevo testimoniò ulteriormente le scelte vaticane. Nel 1995 si parlò concretamente ed insistentemente di visita papale a Sarajevo, e a luglio Giovanni Paolo II si schierò palesemente in favore di un intervento militare in Bosnia contro i Serbi e contro i «tentennamenti». Pochi giorni dopo Tudjman lanciava l'offensiva per la conquista della Krajina di Knin. Si andavano regolando vecchi conti coi riottosi e poco ecumenici ortodossi serbi.

E infine gli Stati Uniti, che svolsero un ruolo prima della crisi e nel corso di essa. Gli Stati Uniti appoggiarono opportunisticamente Tito dopo la sua rottura con Stalin, senza però riuscire a modificare le connotazioni comuniste del suo regime né ottenere da lui gli attesi e grati riconoscimenti in politica estera; anzi Tito si mise alla testa del Movimento dei Non-Allineati che sicuramente non fece mai favori a Washington. Ma alla Cia non era sfuggita la fragilità strutturale della federazione jugoslava.

Per quanto tutti i Balcani (indipendentemente dal periodo dei governi comunisti che vi si erano installati) fossero infettati dal virus nazionalista, nel disordine provocato dal crollo dei socialismi reali una Jugoslavia ancora in piedi e magari capace in qualche modo di irrobustirsi era indubbiamente un ostacolo ai piani occidentali, nella specie statunitensi e tedeschi. Tanto più che i regimi cosiddetti liberaldemocratici ancora non si erano rafforzati nella regione, per cui non sarebbe stato irrealistico ipotizzare che dalla Jugoslavia post-titina potesse partire una qualche iniziativa per la costituzione di un mercato comune balcanico, da cui la stessa Jugoslavia avrebbe tratto vantaggi, insieme a Bulgaria e Romania, indipendentemente dall'Ue. Non sarebbe stato positivo per gli interessi politico-militari di Washington e per quelli economici della Germania alla ricerca della sua perdita egemonia nella regione. La Jugoslavia doveva morire, ed i suoi problemi lo rendevano possibile.

La possibilità che all'epoca la Jugoslavia potesse muoversi nel senso di dare impulso a un mercato unico balcanico non è praticamente mai menzionata, ma è tutt'altro che pere-

grina, e sicuramente in Germania o negli Stati Uniti qualcuno l'aveva presente. Di recente è emersa in modo palese, per iniziativa (guarda caso) del *premier* serbo e prossimo Presidente della Repubblica, Aleksandar Vučić, per quanto la modificata situazione globale l'abbia limitata ai Balcani occidentali (comunque un mercato da venti milioni di consumatori, senza dazi e suscettibile di creare subito 80.000 nuovi posti di lavoro). Il *premier* bosniaco Denis Zvidić l'ha definita «occasione unica per attirare investimenti nella regione», ma ovviamente Enver Hoxhaj, ministro degli Esteri kosovaro, vi ha visto una sorta di «neo-jugoslavismo» col fine di far dominare Belgrado sui mercati regionali e di favorire l'espansione russa nei Balcani.

Tornando al discorso principale, sta di fatto che l'implosione del blocco orientale e dell'Urss aveva lasciato sola la Jugoslavia, che ormai in Europa era il residuo senza prospettive di un'epoca svanita. Il presente-futuro aveva le caratteristiche «obbligatorie» dell'economia di mercato, della proprietà privata dei mezzi di produzione, della liberaldemocrazia e dell'invio della lotta di classe alla «pattumiera della Storia». La Jugoslavia doveva adeguarsi, ma era meglio che si disgregasse perché al riguardo i vicini interessi austro-tedeschi erano molto forti. Il capitale austriaco era ben presente in Slovenia dove in definitiva controllava il 50% dei movimenti finanziari di quella Repubblica. All'economia tedesca, che aveva «affiancato» la penetrazione finanziaria austriaca, non sfuggivano i vantaggi derivabili dalle secessioni di Slovenia e Croazia, e grazie a esse ha finito col rilevare un certo numero di industrie metalmeccaniche collegate alla produzione dell'automobile, ha acquistato imprese statali di trasporti e meccanica leggera a costi irrisori, in Slovenia è diventata leader nell'offerta di tecnologia e impianti industriali e infine ha delocalizzato settori di informatica, metalmeccanica e industria manifatturiera nelle nuove Repubbliche, acquisendo mano d'opera locale a costi inferiori del 50%, più convenienti di quelli nelle regioni della ex Ddr. In termini globali il progetto tedesco consisteva nel controllo economico-produttivo di un'area che andava dal mar Baltico, cioè Estonia, Lettonia e Lituania, fino all'Adriatico, con Slovenia e Croazia, attraversando i paesi dell'ex blocco orientale, cioè Polonia, Ungheria, Boemia e Slovacchia. Inoltre, attraverso l'uso dei porti di Rjeka e Split sarebbe stato possibile effettuare una vasta penetrazione commerciale vuoi nel basso Mediterraneo vuoi verso il Vicino Oriente. Progetto realizzatosi appieno.

Va ancora aggiunto che se la penetrazione austriaca in Slovenia e Croazia è stata essenzialmente finanziaria, il ruolo della Germania - proprio per il progetto sopra accennato e nel cui quadro la Croazia giocava un ruolo di primaria importanza - si è esteso politicamente alla successiva crisi bosniaca, in cui la Croazia era direttamente implicata. È per questo che il governo tedesco ha favorito l'arrivo ai Croati di armi e rifornimenti bellici attraverso i confini ungherese. Si è chiesto Sante Bagnoli:

Perché la Germania, che ha fatto cadere il muro, temeva tanto la Serbia? La prima risposta è quella già data: per dividere i Balcani. Aveva il vecchio alleato del nazismo, la Croazia, e occorreva rinverdire l'opposizione della Serbia prima con le vessazioni economiche, poi con le armi. Ma c'è un'altra ragione, c'è una paura reale. Non era detto che, caduto il muro, la Serbia aderisse al progetto di occidentalizzazione economica. Non tutto l'est europeo, liberato dallo stalinismo, è pronto a farsi invadere dal modello economico occidentale e dal vuoto spirituale occidentale [...]. Da qui il timore per la Bundesbank.^{ix}

E infine altre due parole sugli Usa. Per aggravare la salute jugoslava, quando ancora esisteva la Federazione, gli Stati Uniti fecero ricorso all'arma degli «aiuti» economici. Tito aveva sempre fatto suo l'ammonimento del Laocoonte dell'Eneide (*timeo Danaos et dona ferentes*), ma Tito era morto a maggio del 1980, e già quattro anni dopo il Presidente statunitense Reagan aveva emanato un Ordine di Decisione per la Sicurezza Nazionale dal titolo *La politica degli Stati Uniti nei confronti della Jugoslavia*. Inizialmente questo documento fu tenuto segreto, ma poi nel 1990 ne fu resa nota una versione ridotta, cioè censurata. La Jugoslavia, quindi, era entrata a far parte dei progetti eversivi di Washington. L'obiettivo era il fallimento dell'economia jugoslava. In buona sostanza i dirigenti di Belgrado caddero nella trappola del Fondo Monetario Internazionale (Fmi). L'Fmi si affrettò a fare smantellare lo stato sociale e a distruggere l'industria jugoslava. Nel biennio 1989-90 questo «aiuto» economico portò alla chiusura di 2.435 aziende e ben 1.300.000 lavoratori furono licenziati. Poi all'improvviso Fmi e Banca Mondiale soppressero aiuti, crediti e prestiti. Anche a causa di leggi emanate dagli Stati Uniti nel 1990 il governo jugoslavo non fu più in grado di pagare gli interessi sul debito estero e le industrie non ricevettero più rifornimenti di materie prime.

Quando nel 1989 (poco prima della caduta del muro di Berlino) il premier federale Ante Marković fu costretto da Bush *senior* ad accettare un pacchetto di aiuti finanziari, la condizione di base era l'introduzione di riforme economiche gradite agli Stati Uniti, cioè svalutazione della moneta, ulteriori congelamenti dei salari (quand'anche l'inflazione fosse in crescita), aumento dei tagli alla spesa pubblica e - ovviamente - abolizione delle aziende autogestite. La Banca centrale jugoslava era sotto il controllo dell'Fmi, quindi del capitalismo internazionale. In queste condizioni la Jugoslavia non poteva più finanziare propri programmi economici e di tutela sociale; inoltre ci sarebbe stato un sostanzioso trasferimento delle risorse federali alle singole Repubbliche invece di essere usate per il debito estero. Il programma di «austerità» trovò resistenze nella Repubblica serba, ma fu accet-

^{ix} «Le non ragioni di una guerra», in Niška Stipčević (a cura di), *La Serbia, la guerra e l'Europa*, cit., pp. 30-1.

tato da Slovenia e Croazia, apertesi nel 1990 alle elezioni multipartitiche.

Il danno economico era fatto. In più gli Stati Uniti, presentatisi come sostenitori di una Jugoslavia trasformata in confederazione (e quindi con le Repubbliche collegate da legami assai più tenui) in sostanza tagliarono gli aiuti finanziari a meno che non venisse realizzato questo loro proposito. Gli Stati Uniti all'epoca erano orientati a stabilire in Europa una *leadership* estesa agli ex paesi del «socialismo reale» dietro il manto propagandistico della «sicurezza collettiva». In questa prospettiva la Jugoslavia non aveva scampo. Se nel 1990 la maggior parte dei paesi dell'Europa orientale si era avviata, per le forti pressioni occidentali, a instaurare riforme di tipo capitalista e liberal-democratico, in Jugoslavia invece c'era resistenza, come testimoniarono nel 1990 le elezioni in Serbia e Montenegro vinte da partiti socialisti post-titini. Tuttavia l'intera Jugoslavia era un'area strategica molto importante ed aveva il «vantaggio» di essere priva di appoggi esterni.

Gli Usa all'inizio guardarono alle secessioni slovena e croata con una certa *non chance*: era uno degli ultimi socialismi che spariva. La guerra in Bosnia cambiò le cose, poiché Washington - sollecitata da Arabia Saudita e Turchia - cominciò a prendere posizione in favore di Itzebegović, non certo per le belle facce dei suoi alleati musulmani, bensì col duplice obiettivo di mettere finalmente i piedi nei Balcani e di non lasciare del tutto mano libera alla Germania. Installando un centro di osservazione nell'isola croata di Brac, gli Stati Uniti furono in grado di avvertire le truppe musulmane bosniache sui movimenti delle forze serbe della Repubblica di Pale. Le violazioni all'embargo stabilito dall'Onu contro i rifornimenti militari alle parti in lotta vennero ignorate dagli Usa se effettuate in favore di Croati e Musulmani di Bosnia, anche se del tutto visibili dall'aeroporto di Pola, nell'Istria meridionale. I Croati trattenevano il 50% circa dei rifornimenti (spesso l'artiglieria pesante) e passavano il resto ai Musulmani (in prevalenza armi leggere). Poi gli Stati Uniti riorganizzarono e armarono l'esercito croato e mediante la Nato intervennero direttamente nel conflitto bosniaco e contro la Serbia durante la fase più acuta della crisi kosovara. In fondo gli Stati Uniti fecero in Jugoslavia la prima prova di sostituzione della Nato all'Onu, e con notevole successo. La guerra «umanitaria» ai Serbi è stata un mero pretesto, una maschera per un massacro nell'interesse del Capitale.

Cause sovente non considerate

L'individuazione delle cause della crisi jugoslava si concentra in genere sugli elementi politici, economici, religiosi ed etnici. Colpisce la mancata considerazione degli aspetti psicologici e sociologici il cui peso è stato rilevante. In fondo non hanno partecipato alle guerre jugoslave degli Anni Novanta membri delle generazioni che bene o male costruirono

rono la seconda Jugoslavia, ma giovani, educati allo jugoslavismo e vissuti in quella dimensione strutturale.

Si dice in sociologia che ogni società coerente ha bisogno di un proprio modello epistemologico del pari coerente: cioè un modello di saperi, di rappresentazioni, di civiltà. La comunicazione interna di questo modello è fondamentale, fermo però restando che la coerenza di esso implica una certa corrispondenza fra la realtà e l'auto-immagine, ma si ha l'incrinatura quando il dinamismo sociale si arresta e la società ripiega su sé stessa. Una forma di ripiegamento è il nazionalismo quando non si riduca al mero sentimento della propria identità storicamente determinata e dinamica, bensì si basi sull'affermazione di una pseudo-identità immobile, astorica e quindi autistica. Quando dalla crisi si passa alla guerra, allora salta il modello epistemologico coerente, a causa del divario irrimediabile (in quel momento) tra realtà e auto-immagine la quale finisce col prevalere sulla realtà. In tutti questi casi è una costante la «immunizzazione» dei contemporanei rispetto a quanto costruito dalla generazione - o dalle generazioni - del passato. Nell'epoca attuale l'avvento trionfante del nazionalismo porta a una regressione psico-sociologica in cui ricompare la tribù; tuttavia trattasi «di un nuovo tipo di tribù, basata su un clientelismo politico-religioso: dal funzionamento religioso, ma pseudo-credente».^x

Lo stesso multiculturalismo della vecchia Jugoslava, tanto decantato acriticamente dai *media*, va preso «con le molle», nel senso che poteva funzionare abbastanza bene in città di dimensioni medio-grandi, ma nel resto del paese si riduceva a uno statico - e quindi chiuso - «consistere» di gruppi nella stessa località, ma con interazioni solo formali. Per quanto a taluno possa sembrare esagerato, riteniamo che non abbia avuto torto la Iveković scrivendo: «La Jugoslavia è crollata perché la sua idea non corrispondeva più alla realtà. No, non è stata una finzione, perché i suoi abitanti non lo sono. Ma non è riuscita a produrre sufficienti forme di pensiero, di riflessione specifica, di razionalità riformata e critica su di sé. Non si è messa alla prova. Non ha raggiunto un'integrazione, se non superficiale».^{xi}

I «misteri» della guerre jugoslave di fronte alle interpretazioni correnti

La tragedia jugoslava alla luce della presentazione fattane dai *media* sembra semplice da definire: il trionfo del più autistico e brutale nazionalismo etnico/religioso. Tuttavia - come spesso e volentieri accade nei Balcani - scavando scavando le cose si rivelano ben più complesse e si scopre che ogni apparenza va a occultare qualcosa di segno opposto. Si è

^x Rada Iveković, *Autopsia*, cit., p. 24.

^{xi} *ibid.*, p. III.

parlato di lotta etnica e di lotta religiosa, attribuendo a ciascuna di esse la valenza per qualificare aspetti che un tempo si sarebbero detti sovrastrutturali. Attribuire certi fenomeni (apparentemente decisivi) alla sfera della sovrastruttura non implica alcun giudizio di valore riduttivo, bensì un risultato interpretativo che si conferma tanto più valido quando si parla di guerre. I conflitti armati presentano sempre cause e finalità strutturali di natura economica, ma è di tutta evidenza che i loro promotori devono prima indovinare la giusta «formula politica» (nazionale, religiosa, etnica ecc.) idonea a mobilitare il necessario numero di persone disposte ad ammazzare (a parte i delinquenti attuali o potenziali) e a farsi ammazzare. Certo, concentrare lo sforzo e l'attenzione sulla sovrastruttura intesa in modo passivo è spesso politicamente comodo per politici e *mass-media*, entrambi soggetti della «società dello spettacolo» e della sua banalizzazione, come ad esempio l'etichetta di barbarie slava congenita che tutto spiegherebbe.

Qualcuno durante e dopo le guerre jugoslave si è accorto dell'esistenza di determinati eventi politico/militari non spiegabili con le interpretazioni che vanno per la maggiore, e spesso in contraddizione con esse. Per esempio, riguardo allo scenario bosniaco, la tesi della volontà di Slobodan Milošević, Radovan Karadžić e loro sostenitori, di annientare i Musulmani locali non quadra con l'irrazionalità militare del lungo assedio a Sarajevo, essendo chiaro fin dall'inizio che il fattore tempo non giocava a favore degli assediati, mentre costoro con un'azione più decisa e rapida avrebbero potuto conquistare immediatamente la città a motivo dell'iniziale scarsità di armamento degli assediati.

La tesi della «Grande Serbia» non spiega perché Belgrado abbia lasciato che i Serbi della Krajina fossero rapidamente spazzati via dalla conquista croata, che non incontrò una vera resistenza militare *in loco* né fu contrastata dall'esercito di Belgrado o da quello serbo-bosniaco di Ratko Mladić. Si parlò di un accordo fra Tudjman e Milošević, il quale ultimo avrebbe preferito - con buona dose di cinismo - liberarsi del problema della Krajina. Neppure si spiega come mai la conquistabilissima Dubrovnik non sia mai stata obiettivo di una seria offensiva serba. Inoltre, pure «misteriosa» può apparire, con tutto il ruolo formalmente attribuito all'odio religioso, l'alleanza realizzatasi fra i Serbo-bosniaci di Mladić e i Musulmani raccolti attorno a Fikret Abdić. Per non parlare, infine, dell'improvviso abbandono a se stessi dei Serbo-bosniaci di Pale da parte di Belgrado.

Apparentemente solo la Croazia di Franjo Tudjman ha realizzato i suoi obiettivi nazionalisti, ma non tanto grazie al suo esercito, quanto grazie all'appoggio vaticano, tedesco e poi della Nato e degli Stati Uniti. E allora? Qui salta tutto un paradigma consolidato e compare il problema inerente «a cosa mirassero», con i vari pezzi collocati e mossi sulla scacchiera iugoslava, le dirigenze serba e croata. Erano progetti nazionalistico/religiosi? O si trattava d'altro? A noi sembra che di conflitti interetnici veri e propri non si possa parla-

re, se non al di fuori del semplicazionismo ufficiale iugoslavo che rendeva automaticamente «Croati» i cattolici, «Serbi» gli ortodossi e «Musulmani» i bosniaci di religione islamica; e poi del semplicazionismo dei *media* occidentali. Al di fuori di ciò non vi è traccia di reali differenze etniche e linguistiche.

Vi è poi da dire che a movimentare quasi un decennio di massacri non può essere stato solo il fattore religioso (che comunque un ruolo ha giocato). Si deve cercare qualcos'altro; un elemento ulteriore magari assai meno confessabile e - ahimè - trasversale alle fazioni in quanto comune ad esse, con tanti saluti agli idealisti che vengono attratti dalle mitologie politiche come le mosche dal miele. Parlare dell'individuazione di questo «altro» implica un omaggio al lavoro di un giornalista vero e serio, Paolo Rumiz del *Piccolo* di Trieste, le cui ricerche e approfondimenti hanno dato vita a una delle poche voci coraggiose alla ricerca della verità e controcorrente; e non solo in Italia. Rumiz è riuscito a mostrare come dietro l'orchestrazione di un conflitto apparentemente etnico/religioso abbiano operato concreti interessi non-geopolitici ma criminali e di rapina, funzionali all'ascesa al potere economico e politico di determinati gruppi d'interesse operanti in tutte le fazioni coinvolte. Una criminale accumulazione primitiva di ceti emergenti.

Nel rimettere le cose a posto è indispensabile considerare e collegare eventi e interessi specifici delle classi dirigenti regionali di una federazione ormai morta ancor prima della catastrofe. È troppo facile, ma erroneo, attribuire il ruolo di detonatore della crisi alla dirigenza serba o puntare l'indice su intellettuali serbi (anche ex comunisti) diventati bardi nazionali, giacché il nazionalismo croato non morì mai neanche negli d'oro del titoismo, si può datare agli Anni Ottanta il manifestarsi virulento dei nazionalismi in Jugoslavia e furono ricorrenti le contestazioni alle scelte del governo centrale e allo stesso ruolo svolto da Tito.

Nel corso del conflitto non mancarono gli episodi «strani» come quando, caduta Vukovar nelle mani dell'esercito federale, il generale Panić che lo comandava avrebbe potuto occupare senza alcun problema anche la città di Osijek e forse arrivare a Zagabria, ma fu fermato da Milošević. Il leader croato Tudjman dal canto suo poco e nulla fece per Vukovar, preferendo invece aprire un nuovo fronte nella bosniaca Mostar contro i Musulmani. Successivamente, per l'offensiva volta a conquistare la Krajina di Knin, le truppe croate ricevettero rifornimenti da parte dei serbo-bosniaci di Karadžić, rimasti inerti mentre da quella zona fuggivano più di 200.000 serbi. Nemmeno le «Tigri» di Arkan si mossero.

La contropartita per l'inerzia serba stava nel mantenimento del controllo dei Serbo-bosniaci sulla maggior parte della Bosnia: e infatti i Croati non hanno mai attaccato il corridoio di Brčko, che collega le due parti della Bosnia serba, anche se tagliarlo sarebbe stato un obiettivo realizzabile senza grossi problemi militari. Ulteriore segno della gratitudine di

Tudjman si ha nel fatto che le sue truppe consentirono la fuga dei profughi serbi verso la Bosnia dove andarono a rinforzare la Repubblica serbo-bosniaca, mentre massacrarli sarebbe stato uno scherzo: difatti, a Pale, in quel momento Karadžić e Mladić avevano un vitale bisogno di incrementare popolazione serba e combattenti. In contropartita i Serbo-bosniaci non hanno mai disturbato le mire croate sull'Erzegovina, dove spesso i Croati ricevettero da Pale rifornimenti di gasolio; così come i cosiddetti pregiudizi anti-islamici dei Serbi non hanno impedito loro di vendere al sindaco musulmano di Mostar obici e munizioni e fornire appoggio tattico di artiglieria durante l'attacco croato.

Varie cose si chiariscono prendendo in considerazione gli aspetti - per così dire - «classisti» presenti nel conflitto. Non già una lotta di classe rivoluzionaria, semmai lotta di classe per rapine individuali e di gruppo, nell'interesse politico-economico di cricche al potere a Belgrado e Zagabria (ma anche a Sarajevo), e per la loro stabilità. A questo proposito è stato fondamentale il contributo analitico di Rumiz nell'individuazione dei soggetti sociali attivi e della loro prassi bellica. Va rimarcato il conflitto geo-socioeconomico-culturale fra montanari e valligiani (e/o cittadini urbani), spesso entrambi appartenenti allo stesso gruppo religioso-etnico; come è accaduto a Sarajevo, dove parte dei Serbi della città si oppose anche con le armi ai Serbi assediati, per lo più montanari.

La contrapposizione di cui parliamo non ha nulla a che vedere con lo stereotipo che contrappone l'arretratezza di montagne-campagne allo sviluppo culturale urbano, bensì corrisponde a un dato storico molto specifico, esaurientemente esposto in un vecchio libro del 1966, di autori vari. Il punto di partenza è che nel corso della tumultuosa storia della Slavia meridionale, le antiche classi dirigenti erano state spazzate via dalle tempeste politico-militari e una parte del poco di quanto ne restava o si era convertita all'Islamismo, o era subordinata al potere ottomano, o si era trovata - a seconda dei luoghi - sotto l'influenza austriaca, ungherese, veneziana. In conclusione,

i contadini erano stati i guardiani della coscienza nazionale e delle sue tradizioni [...] la nazione era sinonimo di mondo dei contadini [...] Se esso ha dato forma al carattere nazionale e al suo stesso sentire, le città si sono manifestate in rapporto al loro stesso popolo come enclaves di un paese straniero. Cittadini e contadini si differenziano tra loro per la rispettiva maniera di vivere, per le loro scale di valore e per i propri interessi economici. L'uomo dei campi guarda con ostilità alle città che gli inviano i loro funzionari per riscuotere contributi al prezzo del sudore e del suo lavoro e gli impone gli ordini del Governo; compra i suoi prodotti a prezzi ingiusti e lo schiavizza per i suoi debiti. Perfino il «progresso» che la città gli offre, in forma di nuove tecniche per lavorare le sue terre, in sviluppi sanitari, in cultura e formazione politica, ha l'abitudine di considerarlo intrusioni male accolte.^{xii}

^{xii} H.C. Darby, R.W. Seton-Watson, P. Aunty, R.G. Laffan, S. Clissold, *Breve Historia de Yugo-*

Nelle città si è affiancato e integrato a questo conflitto quello fra gli abitanti di vecchia data (gli *starosedoci*) e gli inurbati di recente, venuti da altre zone più povere (i *došliaci*), che non si erano affatto amalgamati fra di loro, anzi. In particolare montanari e neo-inurbati si caratterizzavano per un'accentuata chiusura «tribalistica» e per un astio arcaico - a volte diventato odio - verso gli altri. Il fenomeno risulta più accentuato in Bosnia, paese rurale alquanto isolato e cupo, sentina di odi selvaggi (accentuati da ignoranza, povertà e alcoolismo) e sospetti, in cui la convivenza fisica tra Serbi, Croati e Musulmani rendeva più marcate le contrapposizioni e le non piacevoli memorie storiche passate e recenti. Talché non è affatto casuale che le peggiori atrocità nelle guerre jugoslave siano avvenute in Bosnia.

A un'attenta analisi della prassi bellica risulta che nella ex Jugoslavia la «pulizia etnica» è stata in realtà la copertura per una vasta «pulizia sociale» nel corso della quale tanto i montanari quanto i neo-inurbati hanno effettuato una loro «accumulazione primitiva» criminale, con la conseguenza di far scomparire dalla scena sociale ceti medi poco propensi a fungere da massa di manovra per interessi altrui. Non si tratta di una novità storica perché, a ben vedere, un'accumulazione primitiva del genere fu fatta in Anatolia durante la Grande guerra con il massacro degli Armeni e, negli anni successivi, con l'espulsione dei Greci, trattandosi di far nascere una borghesia turca che prendesse il posto che nell'Impero ottomano avevano tenuto le borghesie armena e greca.

In concreto è stata frantumata e dispersa tutta una possibile classe dirigente alternativa; certo non avanguardia di una qualche rivoluzione, ma comunque alternativa alle esistenti nomenclature boiarde. Si è quindi concretizzato un vasto fenomeno di espulsione di ceti produttivi e intellettuali Serbi a opera di Serbi, e di Croati a opera di altri Croati, in caso di refrattarietà alla mobilitazione attorno al nuovo *vožd* (duce) locale. Per contro è sorto un nuovo ceto emergente arricchitosi d'improvviso e in modo enorme. Nuovi ricchi divenuti tali grazie a rapine, espropri illegali e omicidi entro il gruppo di origine e al di fuori. Da qui anche il proliferare delle mafie impegnate a realizzare profitti ultramiliardari col traffico di armi, combustibili e materiali vari anche con gruppi armati teoricamente nemici a oltranza. Si pensi alla mafia croato-erzegovinese o alla mafia serba, arricchitesi con gli aiuti agli assediati di Sarajevo; si pensi che il lungo e inconcludente assedio serbo a Dubrovnik è stato preziosissimo per l'*entourage* di Tudjman giacché in quel periodo, crollato il turismo, crollarono i prezzi degli immobili locali, in seguito comprati a quattro soldi dai finanziatori della campagna elettorale di Tudjman.

Ecco perché riesce difficile dare torto a Rumiz quando - dopo un'ampia visione del de-

clino morale in cui erano cadute le dirigenze (regionali e nazionali) della Jugoslavia ancora ufficialmente «comunista» - ha definito la guerra, dal '91 in poi, il prolungamento di una precedente «tangentopoli» diffusa; cioè la parte integrante di una vasta operazione gattopardesca - ancora una volta criminale in sé e nei metodi - per un radicale cambiamento affinché nulla cambiasse negli assetti di potere, a parte i soggetti. I dati a suffragio ci sono, perché dopo l'enorme arricchimento per rapina degli Anni Ottanta, dal '90 in poi le nomenklature iugoslave si erano arricchite in modo spropositato grazie a un clima idoneo ad attribuire copertura patriottica al crimine economico-finanziario.



La «piccola» Jugoslavia

autodeterminazione dei popoli ed ha plaudito alla politica di secessioni e divisioni sul corpo della ex Jugoslavia, nella più totale disinformazione riguardo a quanto accadeva. Non è stato mai dato alcun rilievo al fatto che su circa 8 milioni di Serbi solamente 5,8 vivessero in Serbia allo scoppio della crisi, mentre gli altri erano in Croazia, Bosnia, Kosovo da vari secoli. Non a caso Milovan Đilas, che nel 1943 aveva fatto parte di una commissione partigiana per cominciare a definire le frontiere delle nuove previste Repubbliche, aveva ammonito (inutilmente per i posteri e gli Occidentali) che le popolazioni erano mescolate in modo tale da non rendere possibili frontiere basate solo sul criterio etnico. La conseguenza era - ed è stata - che costruire entità statali omogenee avrebbe implicato enormi trasfe-

La giostra delle disinformazioni e delle menzogne mediatiche

La storiografia e i *reportages* giornalistici nell'immediato vengono sempre scritti in conformità al pensiero dominante, ma poi si affacciano i sostenitori dei punti di vista diversi e contrari, solo che ad accorgersene sono in pochi giacché le menzogne e le deformazioni fatte dal lato dei vincitori sono assurde al rango consolidato di verità. Qualcuno ha detto che le guerre cominciano con le menzogne prima che con le bombe, ed a questo proposito non vi fu nulla di nuovo nelle guerre jugoslave.

L'Occidente si è trovato psicologicamente unito nella difesa del diritto di

rimenti di popolazioni o il loro massacro. E la Repubblica più mista di tutte era la Bosnia.

D'altro canto il pubblico estero di non eccelsa cultura non sapeva quanto fosse improprio parlare di conflitti davvero etnici - a parte Sloveni, Albanesi e Macedoni - poiché Serbi, Croati e Bosniaci musulmani si differenziano essenzialmente per la religione, ma non per elementi etnico-linguistici.^{xiii} Stando così le cose, ma prescindendo dagli interessi dei politicanti locali e dei loro alleati stranieri, avrebbe dovuto essere ovvio che le Repubbliche a convivenza plurima staccandosi dalla Federazione non sarebbero sfuggite alla guerra interna, e nello specifico la Bosnia poteva sussistere come tale solo all'interno di una più ampia compagine. L'abominevole accrocchio post-bellico creato dagli accordi di Dayton l'ha dimostrato.

La disinformazione riguarda soprattutto le notizie sui crimini di guerra, diffuse in base all'inconfessato principio «i crimini degli amici si nascondono». E quindi il «seguito» delle offensive croate e musulmane sulle popolazioni serbe non ha ricevuto copertura televisiva né mediatica in genere. Quando a gennaio del 1993 due ministri del governo bosniaco furono uccisi a Sarajevo, di quello Musulmano caduto per mano di un Serbo si dette notizia da prima pagina, ma sul Croato ucciso da Musulmani... silenzio. I cecchini (gli *snipers*, nella lingua dell'Impero) erano sempre e solo Serbi: di quelli musulmani parlava solo la stampa musulmana-bosniaca, quando ciò accadeva, e più che altro per far vedere che anche la Bosnia di Izetbegović aveva i suoi cecchini.

I *media* internazionali hanno trattato il conflitto in Bosnia come se si trattasse di un'aggressione serba fatta dall'esterno, appoggiata da Belgrado. Quindi i Serbi apparivano in veste di invasori. Il generale Briquemont, comandante delle forze Onu in Bosnia dal luglio '93 al gennaio '94, si lamentò della totale disinformazione fatta dai *media* e dalla televisione, sempre alla ricerca di un capro espiatorio che fosse serbo. Senza negare le magagne serbe, riferì di aver fornito alla stampa notizie su alcuni massacri compiuti in Bosnia da milizie croate e di essersi sentito dire da un giornalista statunitense (ovviamente) che a quel punto i suoi telespettatori non ci avrebbero capito più niente, abituati come erano (e sono) al semplicistico gioco dei «buoni e cattivi», frutto dell'«educazione di massa» prodotta da Hollywood! La presa in ostaggio di militari dell'Onu da parte dei Serbi di Pale ha fatto il giro del mondo, ma non si è mai data notizia di tutti gli attacchi armati subiti dalla forza di interposizione delle Nazioni Unite da parte delle milizie musulmane. Per la distruzione del ponte di Mostar, effettuata da milizie croate, il settimanale francese *Actuel* e lo statunitense *Newsweek* ne attribuirono la responsabilità ai Serbi, che però a Mostar non c'erano

^{xiii} Anche se oggi Croati e Bosniaci si sono inventati il possesso di una lingua propria diversa da quella dei Serbi, creando anche neologismi differenzianti.

più da tempo.

In Bosnia all'apice delle atrocità si aggiunse quello della menzogna mediatica, in parte voluta e in parte frutto di disinformazione, unitamente alla tendenza dei giornalisti a fermarsi alla superficie delle cose. I giornalisti inviati dai *media* occidentali, che nulla o quasi sapevano delle caratteristiche e dei problemi bosniaci si innamorarono di una Bosnia che non esisteva: un paese multiculturale e multireligioso, sede di convivenze serene. Tutto il contrario, come attesta la storia di questa regione. Certo, i Musulmani urbanizzati e colti apparivano piacevolmente laici, tuttavia nelle zone rurali la realtà islamica era molto rigida e diversa da quel che la cronaca tipo-Cnn faceva vedere. Anche gli intellettuali europei si concentrarono appassionatamente sul «mito» bosniaco, disinteressandosi della realtà. Come ha scritto il cattedratico statunitense John R. Schindler, «*il patrocinio, durante la guerra, della causa musulmana bosniaca da parte dei radical-chic, riuscì a sorvolare su fatti così evidenti che, parafrasando Orwell, bisognava essere un intellettuale per non notarli*».^{xiv} Al riguardo vale la pena continuare con le analisi fatte da Schindler, abbastanza esaurienti anche se nulla hanno potuto fare (le sue e di altri) contro una massiccia e reiterata ripetizioni di dati propagandistici diventati verità indiscutibile:

Il problema era che i giornalisti, fatte rare eccezioni, non erano assolutamente interessati alla storia vera. Quasi nessuno di loro sapeva qualcosa di quella regione, della sua storia, delle sue genti e dei suoi problemi. Ritenevano che la loro missione fosse di indurre l'Occidente a intervenire. [...] Tali atteggiamenti portarono a una serie deprimente di tentativi di evitare certe storie ed a cambiarne altre per adattarle alla propria linea. Poiché il numero effettivo di crimini serbi era ritenuto insufficiente, i corrispondenti occidentali ne inventarono altri.^{xv}

E Schindler cita vari casi: l'uccisione del produttore di Abc Tv, David Kaplan all'aeroporto di Sarajevo, attribuita ai Serbo-bosniaci, mentre gli osservatori dell'Onu accertarono che il proiettile era venuto dalla postazioni dei Musulmani - non ci fu smentita; la foto di copertina del *Time* nell'agosto 1992 rappresentante prigionieri musulmani in un campo di concentramento serbo, mentre si trattava di prigionieri serbi - non ci fu smentita; la Cnn varie volte mostrò immagini di Musulmani uccisi dai Serbi, mentre si trattava di Serbi uccisi da Musulmani - non ci fu smentita. E poi la questione degli stupri di massa. Quelli compiuti da Croati e Musulmani passarono in sostanza sotto silenzio, mentre quelli dei Serbi ebbero un rigonfiamento mediatico notevole: a gennaio del 1993 *Newsweek* parlò di 50.000 donne musulmane stuprate dai Serbi: l'indagine dell'Onu comprovò 119 casi so-

^{xiv} *Guerra in Bosnia 1992-1995, Jihad nei Balcani*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2012, p. 21.

^{xv} *Ibid.*, pp. 112-3.

spettando però che ve ne fossero stati in tutto 2.400. Certamente troppi, ma nulla si sa sull'entità degli identici crimini commessi dagli avversari dei Serbi.

E *dulcis in fundo* due casi eclatanti su cui è sostanzialmente vietato discutere ed obiettare: la strage al mercato di Sarajevo e il cosiddetto genocidio di Srebrenica. Riguardo al primo episodio, vale come «cappello» quanto scritto da Schindler: «Ciò di cui l'Onu era a conoscenza e che i corrispondenti tacevano, era la spiacevole realtà che a Sarajevo occasionalmente ricorreva all'uccisione dei propri cittadini per procurarsi la solidarietà internazionale e per accrescere l'odio nei confronti dei Serbi». ^{xvi} Il cosiddetto «massacro della fila del pane» (27 maggio 1992) secondo gli osservatori dell'Onu fu dovuto all'esplosione di una carica fissa che solo i Musulmani avrebbero potuto collocare. La salva di mortaio del 17 luglio, poi, provenne da postazioni musulmane, e oltre alla traiettoria a comprovarlo c'è un fatto alquanto strano: quel giorno era in visita il ministro degli Esteri britannico Douglas Hurd, e fu notato l'anomalo particolare della guardia d'onore bosniaca messasi al riparo poco prima dell'attacco.

E poi Srebrenica. Approfittiamo del fatto che ancora né il legislatore né l'autorità giudiziaria impediscano di ragionarci con la testa propria. Quando la cittadina fu conquistata dai Serbo-bosniaci ci fu senz'altro una grande rappresaglia su Musulmani maschi, ma non genocidio. La rappresaglia fu motivata dal fatto che Srebrenica era stata un centro di partenza di bande musulmane (comandate dal criminale Naser Orić) che attaccavano i villaggi serbi circostanti mutilando, uccidendo e torturando; alcuni Serbi addirittura erano stati arsi vivi. Si parla di almeno 1.300 civili serbi inermi uccisi e con i militari uccisi dai musulmani le perdite serbe arriverebbero a 3.000 vittime. Quel che non si dice, e quindi non si sa, è che la gestione di Orić nella stessa Srebrenica fu tale che decine di Musulmani preferirono fuggire... in Serbia. ^{xvii} Sarajevo non fece nulla per aiutare Srebrenica, poiché Izetbegović preferì sfruttare propagandisticamente la prevedibile rappresaglia serba. Che si trattasse di rappresaglia mirata lo dimostra il fatto che quando poi le truppe di Mladić conquistarono anche la «zona protetta» di Zepa, non ci furono massacri. Sui *media* nulla si dice sui massacri di Serbi (e Croati) compiuti dai Musulmani dopo Srebrenica.

E poi Sarajevo. Per l'ignaro pubblico si trattava di una città assediata (come il fortino di un film *western*) sotto bombardamenti dei Serbi, e probabilmente tra i fiduciosi utenti dei *mass-media* nessuno sapeva che Sarajevo era altresì una città divisa in due, poiché vi erano quartieri serbi assediati e bombardati dalle milizie musulmane. Dei morti e feriti da questa parte non si è mai parlato. Famose (ma solo per chi si occupa della questione) due *gaffes*

^{xvi} *Ibid.*, p. 114.

^{xvii} Sull'argomento si veda anche di Dorin Alexander-Jovanović Zoran, *Srebrenica. Come sono andate veramente le cose*, Zambon, Milano 2012.

telesive anglosassoni: nell'estate 1992 la Bbc filmò un emaciato «Musulmano» prigioniero in un campo di concentramento serbo; successivamente i famigliari lo identificarono come Branko Veleć, un serbo ufficiale in pensione dell'Esercito jugoslavo, prigioniero sì, ma in un campo musulmano. Nell'agosto 1992 a Sarajevo un bambino ucciso da un cecchino fu presentato come musulmano, ma poiché sullo sfondo si vedeva in corso un funerale ortodosso si deve concludere che era serbo. Che la cosa possa essere sfuggita al «colto» telespettatore statunitense (ma non solo a lui) non deve stupire.

Si potrebbe proseguire all'infinito, ma per evitare di essere noiosi, ci limitiamo a trattare solo di altre due menzogne. La prima riguarda sempre Sarajevo resa prigioniera per gli abitanti dall'assedio serbo. Si tace che la possibilità di abbandonarla esisteva eccome: c'era infatti una ben attrezzata galleria - però controllata dalle forze di Izetbegović - che collegava la città con l'esterno, usata solo per gli spostamenti di abbondanti quantitativi di truppe, ma i civili non vi potevano accedere. Piaccia o no, al governo di Izetbegović non interessava salvare la popolazione perché ai suoi fini politici l'assedio doveva continuare. D'altro canto la dirigenza musulmana di Sarajevo aveva provveduto a mandare all'estero i propri figli. Anche le immagini delle parti in lotta venivano scelte secondo il criterio della «pubblicità occulta»: i Serbi apparivano generalmente in uniforme militare, invece i Musulmani in abiti civili.

La seconda menzogna riguarda il gonfiamento del numero delle vittime. Pochi sanno che nel 1992 George Kenney, capo dell'Ufficio Jugoslavia dello *State Departement* di Washington, si dimise per protesta contro le bugie della politica del suo paese. Tutt'altro che tenero verso i Serbi, egli aveva calcolato, prima delle sue dimissioni, che le vittime della guerra in Bosnia non fossero affatto 200.000, bensì tra le 25.000 e le 60.000. Sempre tante, dal punto di vista umano, ma poche per la propaganda bosniaco-croata.^{xviii} D'altronde la prima vittima della guerra è sempre la verità.

Senza vincitori: tranne gli Usa

I *media* internazionali hanno sempre visto le cause della disgregazione jugoslava

^{xviii} Senza minimizzare la tragedia degli stupri commessi da tutte le parti in lotta, ma per restare nel campo delle menzogne mediatiche, si ricorda il famoso caso della monaca romano-cattolica che sarebbe stata stuprata insieme a due consorelle da un'orda di miliziani serbi. Il caso ebbe notorietà grazie a *La Libre Belgique* del 5 gennaio 1996, insieme a una straziante lettera della suora alla sua Madre superiora. Il giornale francese *La Croix* la riportò addirittura in prima pagina. Ebbene, il 14 gennaio dello stesso anno sempre *La Libre Belgique* ebbe l'onestà (rara) di comunicare che si era trattato di un clamoroso falso. Non si sa se il fatto fosse vero o no, tuttavia la commovente lettera era stata scritta da un prete romano-cattolico della Bosnia per sensibilizzare la comunità internazionale.

nell'ottica dell'ideologia borghese, e così si è presentato l'emergere degli egoismi economici regionali come conseguenza della conflittuale multiformità etnica e religiosa del paese, mentre sarebbe più corretto invertire i termini: cioè attribuire ai predetti egoismi il riaccendersi dei latenti problemi religiosi ed etnici. Si è trattato di una disgregazione da ricercare nei meccanismi economici, nella portata della crisi, nei rapporti finanziari e produttivi dell'economia jugoslava (e delle singole regioni) col circostante mercato capitalistico internazionale; fattori da cui sono emerse (o riemerse) pulsioni e istanze nazionalistiche tipiche delle borghesie locali la cui «formula politica» ha assunto il confessionalismo e l'identità etnica più o meno inventata (tranne il caso degli Sloveni, degli Albanesi e dei Macedoni).

Non è un mistero per nessuno che prima dell'esplosione della crisi centrifuga il profilo religioso dei popoli jugoslavi fosse alquanto scarso: riattivarlo è stato il compito delle fameliche «borghesie di Stato» (la «nuova classe» di cui parlò in un famoso libro Milovan Đilas) col fine di ottenere un consenso ideologico di massa per il distacco dalla Federazione. Per queste «borghesie» erano in gioco lucrose manovre economiche come le privatizzazioni e l'introduzione di un mercato capitalista, più o meno come accadde in Russia dopo l'implosione dell'Unione Sovietica. Se si fosse detto *sic et simpliciter* alle masse che quelli erano i motivi della secessione, ben pochi sarebbero andati a farsi ammazzare, e neppure è detto che limitarsi a sbandierare uno slogan del tipo «Belgrado ladrona» avrebbe prodotto il necessario slancio popolare. Quindi si dovevano convincere i vari popoli di essere portatori di un'identità etnica separata dagli altri, di appartenere a comunità religiose minacciate di morte dalle altre, e che allora dovevano disporre, per la loro difesa, di uno Stato proprio o creandolo o riconquistandolo.

C'è poi un'altra questione. Il contesto in cui si è svolta la crisi jugoslava è quello del nuovo ordine mondiale voluto dagli Stati Uniti negli Anni Novanta. Nel 1997 Zbigniew Brzezinski (il politologo di origine polacca che fu consigliere del Presidente Carter) aveva definito l'Europa una «testa di ponte degli Stati Uniti» e in questa prospettiva era opportuno e necessario spartire la Jugoslavia. Oltre all'appoggio alla Croazia, gli Stati Uniti e i loro gregari della Nato hanno usato i Musulmani bosniaci come perno della loro strategia jugoslava e per organizzare l'esercito bosniaco Washington si è avvalsa di organizzazioni militari private. Per l'islamismo militante la guerra in Bosnia è stata una manna del Signore, e l'asse che unisce Albanesi del Kossovo, Musulmani di Bosnia e del Sangiacato serbo di Novi Pazar (alla frontiera fra Serbia e Montenegro) e Musulmani della Bulgaria, è stata oggetto della propaganda islamica di organizzazioni musulmane cosiddette «caritative», con la conseguenza che in certe zone bosniache di fatto è stata imposta la *sharia* e in altre sono sorti piccoli emirati wahhabiti. In definitiva, sotto gli occhi e con l'aiuto concreto di

un Occidente che dice di voler combattere la diffusione del radicalismo musulmano, quella che fu vantata come la Bosnia sostanzialmente laica è stata reislamizzata e con sacche di non indifferente e pericolosa intolleranza. Ma l'Arabia Saudita - finanziatrice di una vasta rete di moschee e madrase estremiste - è l'intoccabile alleata degli Usa.

Alla fine del discorso di vincitori non è che se ne vedano molti, a parte le cricche locali che non hanno più problemi da parte delle cricche di altre Repubbliche e soprattutto le mafie delle varie Repubbliche; anzi qualcuno ha detto che il vero vincitore è stato il crimine organizzato. I Musulmani bosniaci sono i più disastriati, dopo aver dovuto combattere contro Serbi e Croati; il loro Stato è ora forzatamente federato (dagli accordi di Dayton del 14 dicembre 1995) con i nemici di ieri (ma anche di oggi e probabilmente di domani) ed essi usciranno dall'arretratezza solo con un intervento divino. La Serbia ha visto crollare il suo sogno di unità fra i Serbi, è parzialmente isolata e la sua sola consolazione sta nel fatto che le varie ondate di profughi dalla Croazia, dalla Bosnia e poi dal Kosovo, l'hanno meglio compattata in termini di omogeneità della popolazione. Ma al momento non ha un ruolo politico di rilievo nell'area. Le Forze Armate iugoslave non ci sono più: semplicemente si sono divise fra i nuovi Stati indipendenti, ma senza che sostanzialmente nessuno abbia perso alcunché in termini di risorse e carriere. Per la gioia spirituale del Vaticano, ed economica della Germania, a vincere è stata la «grande Croazia», realizzatasi con l'espulsione dei Serbi dal suo territorio e col disporre Zagabria della Repubblica croata della cosiddetta Federazione bosniaca come proprio fantoccio.

A vincere sono stati sicuramente anche gli Stati Uniti, che ora hanno altresì la soddisfazione di veder entrare nella Nato il Montenegro. Pare che con la Serbia ancora non ci siano speranze.

Resta però il fatto che a perdere è stata l'intera parte slava meridionale dei Balcani, in quanto dopo tanto sangue versato ora esiste una pleiade di Stati mafiosi, a cui di recente si è aggiunto il Kosovo dell'Uck, e dalla Jugoslavia si è passati alla frantumazione in tanti micromercati dalle ben scarse prospettive autonome. Comunque il futuro è sempre pieno di incognite e nei Balcani, oltre che per i paesi stranieri intervenuti nel conflitto iugoslavo, c'è sempre spazio per i giochi di altre potenze, fra cui oggi Russia e Turchia.

Fra le molte amarezze - per chi sia di sinistra - c'è quella causata dall'assenza di significative difese di qualsivoglia opzione socialista nel corso del conflitto all'interno di tutti gli schieramenti. Poco è durato il sogno incarnato da Tito, e ancora manca una seria analisi valutativa di quanto sia stato fatto e non sia stato fatto per dargli reale consistenza. Al riguardo il mero buon senso porta a dire - nulla nascendo dal nulla - che quando i progetti di costruzione di un mondo nuovo crollano malamente, e torna nella sua forma peggiore il passato come se nulla fosse accaduto, allora dev'esserci una qualche corrispondenza fra il

cattivo - o addirittura inesistente - raccolto finale e la semina effettuata in precedenza. Ulteriore motivo di amarezza è quel fenomeno definito dal famoso giornalista K.S. Karol, esperto in questioni dell'Est Europa, «la sinistra che si converte in falco». Durante i conflitti nella ex Jugoslavia, per quanto riguarda i più noti esponenti della sinistra europea, furono ben poche le voci o i comportamenti di contrapposizione alle scelte occidentali. Vanno ricordati l'ex presidente della tedesca Spd, Oscar Lafontaine che si levò - invano - contro la logica perversa alla base della distruzione della Jugoslavia, e l'italiano Armando Cossutta che all'epoca dell'aggressione della Nato (la guerra «umanitaria» per il Kosovo) si recò nella Serbia bombardata per attestare la sua solidarietà agli aggrediti.

Sul versante opposto troviamo in Germania i *Grünen* e fogli «liberali di sinistra» come la *Taz*, il *Frankfurter Rundschau*, *Die Zeit*; senza tacere del quotidiano francese *Libération* e del britannico *Guardian* impegnatissimi nella diffusione della serbofobia e attivissimi nel condizionare la maggior parte degli intellettuali occidentali. Tutte le menzogne in stile Cnn furono assimilate acriticamente da un sinistra ormai entusiasticamente immersasi nella «morte delle ideologie», salvo accettare quelle dei vincitori della Guerra Fredda: si è andati dal Milošević dittatore paragonato a Hitler (Norberto Bobbio addirittura ne qualificò di «totalitarismo perfetto» il governo, nonostante che in Serbia si tenessero libere elezioni e in pratica non ci fossero prigionieri politici; ma Bobbio aveva almeno la scusante della tarda età), al genocidio (!) commesso dai Serbi; dall'indiscutibile democraticità degli avversari dei Serbi all'intervento salvifico di Nato e Stati Uniti, per finire col sacrosanto diritto di autodeterminazione di Croati e Musulmani (ma non dei Serbi).

In occasione dell'intervento della Nato in Kosovo né da parte dell'opinione pubblica internazionale né da parte di forze politiche e governi si levò una voce contro l'azione di un'alleanza teoricamente difensiva che aggrediva un paese da cui non era partita alcuna aggressione contro membri di tale alleanza. Sempre più si delineava il «nuovo ordine mondiale» a gestione Usa. Il vero e proprio disastro strutturale è stato fatto con gli accordi di Dayton in Bosnia-Erzegovina, creando una mostruosità statuale per Serbi, Croati e Musulmani (che oggi si autodefiniscono Bosgnacchi) degna del dott. Frankenstein:

[...] più che consegnare la pace alla ex Jugoslavia hanno significato l'imposizione americana della fine della guerra, che è cosa ben diversa. Questi accordi ci hanno consegnato una Bosnia con una presidenza della Repubblica tripartita, un Presidente del Consiglio dei Ministri a livello centrale e 13 Primi Ministri e 13 esecutivi a guidare Entità e Cantoni. Gli accordi non hanno definito chiaramente lo status del distretto di Brčko, inizialmente assegnato ai Serbi, e poi misteriosamente passato sotto controllo internazionale. Hanno creato l'unico Stato al mondo composto da due «entità», una Federazione croato-musulmana e una Repubblica serba che condividono lo stesso tetto della stessa angusta casa. Sarajevo è stata divisa in due parti, con un centro urbano quasi totalmente parte della Federazione ed una piccola porzione

dell'estrema periferia orientale affidata ai Serbi, nel frattempo fuggiti in massa dal centro cittadino. Due i sistemi scolastici vigenti, due polizie differenti. [...] questi accordi più che un laboratorio istituzionale rappresentano un aborto costituzionale, un vero e proprio mostro.^{xix}

A Sarajevo è circolato il detto, un po' cinico, su quale sia la differenza fra i falliti accordi di Lisbona e quelli di Dayton; risposta: tre anni di fosse comuni.

Anche un non giurista può rilevare che il cosiddetto diritto di autodeterminazione dei popoli è stato difeso solo nei casi di Slovenia, Croazia, Bosnia croato-musulmana e Albanesi kosovari. Ai Serbi lo si è sempre negato e i loro tentativi per realizzarlo sono stati sempre e comunque tacciati di aggressione. Il giurista e il *quisque de populo* possono anche indignarsi, ma il politico no e nemmeno lo storico. Gli sforzi per molto tempo espliciti da persone benintenzionate di vari paesi al fine di introdurre un principio di legalità nelle relazioni fra Stati si è rivelato uno strumento imperfetto e fragile, e oggi ha il sapore di una beffa parlare di diritto internazionale nel cosiddetto «nuovo ordine mondiale» dell'imperialismo: oggi, chi può fa quel che vuole. Ad ogni modo, quand'anche non ci fosse questa deviazione, il diritto di autodeterminazione dei popoli è completamente inadatto per le esigenze di chi venga a rivendicarlo, e proprio a motivo di come è strutturato. Quandanche venga rispettato, nella sua configurazione attuale esso rientra in un sistema giuridico formato dagli Stati e in base alle loro esigenze, soprattutto se si tratta di Stati potenti. D'altro canto nelle facoltà giuridiche si impara subito che il diritto nasce dalla forza e non dal riconoscimento di esigenze etiche. In fondo, attivare il diritto di autodeterminazione dei popoli comporta una rivoluzione rispetto all'ordine precedente, e ogni rivoluzione è per sua natura extra-legale prima ancora che anti-legale e vince solo se possiede la forza necessaria.

Generalmente si ritiene trattarsi di un vero diritto riconosciuto, ma questo non è vero, e infatti ogniqualvolta si è cercato di attivarlo per vie legali è scattato il diniego, a meno che i potenti della terra non avessero interessi specifici al riguardo. Da ultimo, Catalogna *docet*. Fermo restando che si tratta di un diritto estremamente delicato, con implicazioni e ristrutturazioni geostrategiche e anche economiche non indifferenti, comunque è un diritto non definito negli aspetti essenziali, cioè di contenuto e di procedura. Tanto per cominciare, non è ben chiaro chi ne sia il titolare, non bastando dire che è il popolo; inoltre non ci sono procedure per la sua attivazione, e infine non è assistito da qualsivoglia garanzia. Non casualmente quest'assenza, già nella Carta dell'Onu, fu dovuta a Gran Bretagna e Francia, all'epoca ancora grosse potenze coloniali. Ragion per cui non ha alcun significato

^{xix} Francesco Rubino, *Trame di distruzione - Storia e analisi della guerra civile in ex-Jugoslavia (1991-1995)*, Il Cerchio, Rimini 2015, p. 95.

pratico, ma è solo retoricamente enfatico, definirlo *ius cogens*, ovvero diritto inderogabile da qualsiasi trattato o norma statutale interna. In realtà, nell'attuale ordinamento internazionale si tratta di un diritto assai più virtuale che effettivo.

Da parte dei secessionisti Sloveni e Croati sono state fornite varie motivazioni a motivare la loro uscita dalla Federazione. Vi troviamo la tesi di tipo «leghista» dell'essere finita la sopportazione per il fatto di finanziare invano le regioni più arretrate e pigre, ma anche la tesi dell'essere quello il modo più idoneo per entrare - o ritornare - in Europa. La sottolineatura croata e slovena della naturale appartenenza all'Europa è un'affermazione di diversità dai Serbi e dai Montenegrini, balcanici e arretrati (anche se poi il regime di Tudjman aveva assai poco di europeo e molto di balcanico). La Comunità Europea, appoggiando acriticamente queste posizioni ha rinnegato le sue stesse motivazioni fondative, cioè il voler porsi come organismo che unisce e non già che divide. Giustamente su *Il Manifesto* del 18 febbraio 1994 Dino Frescobaldi parlò di «follia» dell'Europa.

E in Europa nessun autorevole personaggio ha rappresentato con la giusta durezza (e prospettato le relative conseguenze) il fatto che l'autodeterminazione non si fa attraverso il massacro indiscriminato delle etnie diverse. Anzi. Solo ai Serbi nulla si è perdonato, mentre i massacratori croati e musulmani sono stato accolti a braccia aperte. Michael Ignatieff, ricordando che nel 1992 Tudjman aveva proposto a Milošević di spartire la Bosnia fra Serbi e Croati, facendone le spese i Musulmani, concluse che *«dunque l'Occidente deve aver fatto un errore nell'assegnare le sanzioni esclusivamente ai Serbi. Come minimo la Croazia avrebbe dovuto essere condannata [...] per il ruolo avuto nello smembramento della Bosnia»*.^{xx}

La crisi jugoslava è stata l'occasione perché i responsabili di politica estera europei e occidentali manifestassero tutta la loro «profondità di pensiero» esibendosi nel sostegno all'autodeterminazione dei popoli jugoslavi (ma non dei Serbi) purché fosse mantenuto il principio dell'integrità delle frontiere degli Stati esistenti. Che cosa volevano dire? Il riferimento era solo alle frontiere delimitanti la vecchia Jugoslavia, consentendo però le modifiche delle frontiere interne che erano solo amministrative? Ognuno può interpretare a piacimento. Tuttavia nessuno dei responsabili della politica europea può trincerarsi dietro il classico «non sapevo, non potevo prevedere». Nell'estate del 1991 il Vicepresidente della Banca Mondiale (Wapenhans) aveva previsto che l'autodeterminazione indipendentista di Slovenia e Croazia avrebbe portato al disastro, perché nessuna delle Repubbliche componenti la Jugoslavia avrebbe tratto beneficio dal disgregarsi della Federazione, implicitamente ammettendo che essa e l'intero mercato interno jugoslavo erano necessarie alla stabilità economica di tutte, Slovenia e Croazia comprese. Non a caso Igor Man invitava

^{xx} *La tragedia dei Balcani*, in «La Rivista dei Libri», 1993, n. 7-8.

l'Europa a piangere di vergogna per la Jugoslavia,

un paese povero ma dignitosamente unito, [...] divenuta un mattatoio squartato, [...] trasformata in una miniera a cielo aperto di orrori, di traffici illeciti. Fra gli stupri e il cecchinaggio contro i bambini, scorre il liquame ignobile del malaffare: a ridosso dei campi sportivi divenuti cimiteri, si commerciano immense partite di droga, di armi: le banche lavano il denaro sporco senza posa. Sicché, oggi, un paese mezzo contadino, mezzo postmoderno, ci appare come una riuscita imitazione del moto perpetuo: dell'orrore e del disordine.^{xxi}

Infine i secessionisti sono ricorsi anche all'argomento religioso, consistente nell'esigenza - sempre ai fini della pretesa europeizzazione - di separare i Balcani romano-cattolici da quelli ortodossi, essendo europei i primi e barbari d'Oriente i secondi. In fondo questo atteggiamento ha trovato conferma proprio nella politica tenuta dal Vaticano sulla crisi jugoslava. Invece di intervenire per soluzioni di pace e collaborazione, la scelta di Giovanni Paolo II è stata di schierarsi con una delle parti in causa, favorendo proprio la componente «guerra di religione». Non ci si stupisca, quindi, se con estremo piacere i Croati abbiano profanato e vilipeso le chiese ortodosse cadute nelle loro mani, e i Serbi abbiano fatto altrettanto a quelle romano-cattoliche. Così anche in nome di Dio si è proceduto alla «pulizia etnica» (*etničko čišćenje*).

Nelle zone di combattimento non è dato individuare «buoni e cattivi», perché al momento del *quid* le atrocità le commisero tutte le parti in causa, ma riguardo ai Serbi va fatta una considerazione: inizialmente vittoriosi sui campi di battaglia essi furono poi sconfitti avendo perso una guerra non secondaria in rapporto all'opinione pubblica occidentale, cioè la guerra mediatica. Inebriati dai successi iniziali se ne infischiarono completamente di come i *media* non disinteressatamente li avrebbero presentati; cosa imprudentissima tanto più non disponendo dell'influente appoggio della Germania, del Vaticano e degli Stati Uniti, mentre la Russia latitava tanto per i suoi problemi dell'epoca quanto per laavidità della sua nuova dirigenza capitalista. Di modo che le rappresentazioni sempliciste e parziali dei *media* furono esiziali per i Serbi, e la taccia dei «cattivi di turno» non gliela ha più tolta nessuno. Sui versanti opposti, invece, episodi come i soldati croati che giocavano a palla con le teste mozze di giovani soldati serbi potevano passare tranquillamente in secondo piano. Infine i Serbi si comportarono con incosciente *nonchalance* in rapporto a un evento che non è mai mancato nelle guerre balcaniche: l'intervento straniero, appena le grandi potenze ritenessero che si stavano alterando equilibri di loro interesse. Ma la Storia, si sa, ha pochi allievi. Eppure basta ricordare come esempio del passato quel che ac-

^{xxi} *L'Europa pianga, di vergogna*, «Il Manifesto», 20.2.1994.

cadde nella I Guerra Balcanica del 1912 quando l'esercito montenegrino assediava Scutari, in Albania. Ebbene, prima fu organizzato un blocco navale da parte di Britannici, Francesi e Austro-ungarici, poi Vienna minacciò seriamente l'intervento militare e, per finire, la Russia non garantì appoggio al Montenegro, che dovette cedere. Pensare che stavolta soprattutto Stati Uniti e Nato si sarebbero tenuti fuori era puro irrealismo, a voler essere

benevoli.



La Bosnia oggi

L'intervento statunitense e della Nato ha rappresentato nel quadro della politica internazionale due risultati: gli Usa per la prima volta sono riusciti a mettere piede nei Balcani, e inoltre hanno iniziato il minaccioso accerchiamento della Russia da occidente. Lo rimarcò nel 1999 Roy Medvedev, ex dissidente pentito nel periodo sovietico. Bello, ma non solo poetico, il suo epitaffio sulla sconfitta serba: «La Serbia ha vissuto più tempo assoggettata che indipendente. Non si può vincere questo piccolo popolo dei Balcani; lo si può solo sterminare».^{xxii}

La chiusa scelta dall'autore di questo saggio è l'inascoltato appello, dal titolo *Svegliati Europa Umiliata, Esci dalla Follia Sanguinaria*, che a suo tempo fu firmato da Rafael Alberti, Harold Pinter, Mario Luzi, Carlo Bo, Giovanni Raboni, Fernanda Pivano:

Intellettuali e altri, operai, impiegati o studenti, siamo in molti a non avere nessun dubbio: siamo in Europa. Essa non possiede consistenza politica, non ha capacità di decisione, ma esiste nella sua irrinunciabile maturità civile. È comune a tutti i paesi che ne fanno parte, trascende le differenze di opinione e di militanza politica. Qualsiasi minimo elemento costitutivo, ogni fibra vivente della cultura europea, sono contro la guerra che si svolge nel cuore dell'Europa come un feroce anacronismo e una regressione indecente nella scala dell'evoluzione civile. C'è un soffocamento generale della coscienza europea e un'intollerabile umiliazione dello spirito europeo in ogni cittadino del continente, cosciente o no. La caccia e l'esodo dei perseguitati da parte dei dirigenti jugoslavi si aggrava drammaticamente a causa dell'azione bellica della Nato, che porta questa tragedia a un livello apocalittico che è un'offesa per la ragione e la stessa mente dell'uomo moderno. La situazione è nel contempo irrealista. Come un pugile famoso, la Nato (o per meglio dire, gli Stati Uniti, con l'appendice di alcuni paesi europei) continuano a colpire automaticamente un avversario fatto di ferro. Dobbiamo tornare alla realtà, altresì prima che alla giustiziana, uscire dall'assurdo, dall'allucinazione, dalla pazzia

^{xxiii} In Aa.Vv., *A Partilha da Jugoslavia*, Edições Dinossauro, Lisboa 1999, p. 68.

sanguinaria, immediatamente. Il resto verrà dopo.

Esiste poi un altro grande sconfitto di cui non si parla mai, sconfitto in qualunque parte della lotta si fosse trovato: è il proletariato jugoslavo, impoverito, trasformato in carne da cannone e sottoposto senza sbocchi immediati alle borghesie locali, in buona parte fatte - come nell'ex Unione Sovietica - da membri della precedente nomenklatura di partito o dell'esercito; e in più preda delle incursioni del capitale internazionale attirato dalla possibilità di sfruttare mano d'opera a basso costo, a dimostrazione del fatto che la salda consapevolezza di cosa siano la lotta di classe e l'internazionalismo appartiene solo a quella borghesia che le nega per i suoi oppressi.

Un futuro nero

Oggi l'area ex jugoslava è un disastro totale, a cominciare dall'esistenza di vaste reti di traffici illeciti in cui le dirigenze politiche sono colluse con realtà criminali mafiose. Le ideologie marxiste o socialiste sono implose, e si è formato un modello sociale in cui il nazionalismo si coniuga con uno sfrenato liberismo, che manda per aria ogni velleità di partecipazione popolare. Nel quadro di un'europizzazione perversa si ha flessibilizzazione del lavoro, aumento della disoccupazione e delle sacche di sottoccupazione, deregolamentazione di ampi settori economici, svuotamento della legittimità dello Stato, spadroneggiamento delle multinazionali occidentali e - ovviamente - incremento della violenza e della criminalità.

La disoccupazione supera il 40% in Bosnia, il 30% in Macedonia e nella Serbia e almeno il 25% in Croazia; il volume dei traffici si è contratto del 40% circa e i consumi perdono un 5% all'anno. A causa dei bombardamenti «umanitari» della Nato la Serbia solo tra circa 15 anni (se tutto va bene) potrà tornare ai livelli di produzione prebellica, e il 60% della popolazione vive al di sotto della soglia di povertà e il problema dei profughi non è stato realmente risolto. L'economia della Bosnia è definibile «di sussistenza» precaria. Ci sono gli aiuti internazionali, è vero, ma in larga parte o sono stati male utilizzati o se ne sono avvalsi settori dell'economia illegale e mafiosi; alla fine solo il 10% è andato a settori effettivamente produttivi.

Infine c'è un grave problema di cui non si parla mai, perché non getta un'immagine positiva sugli Stati Uniti: si tratta delle aree contaminate dalle bombe all'uranio impoverito usate dall'aviazione Nato nel corso dell'intervento «umanitario» per il Kosovo. Lì la gente continua a morire.

Per finire affrontiamo sommariamente un tema generalmente o non trattato o visto in

modo agiografico. Invece si tratta di un grosso problema, per i popoli europei. Il tema è: come ne è uscita l'Europa dalla crisi jugoslava? I comportamenti dei governi europei sono noti ed hanno fatto sentire in modo acuto la mancanza di un De Gaulle o di un André Malraux, ministro della Cultura concreto avversario della cosiddetta americanizzazione, cioè della sub-cultura statunitense. Nella crisi jugoslava i paesi europei sono rimasti al traino dei progetti di potenza della Germania e di Washington, né più né meno; progetti particolaristici e non europei. È stato abominevole che la Francia - con il fallito convegno di Rambouillet - si sia prestata a un diktat a Belgrado degno dell'ultimatum austro-ungarico alla Serbia nel 1914; o che un governo come quello italiano (presieduto da un ex comunista) abbia partecipato a una guerra in spregio della propria Costituzione e senza avallo parlamentare; o che, paradossalmente (ma non tanto)

la politica filoamericana e filo-NATO dell'Europa sia condotta da governi di sinistra in Francia, Germania e Italia, per quei componenti del governo italiano che provengono dall'ex Partito Comunista. È evidente che, con il loro filoamericanismo, essi vogliono rinnegare l'opposizione fatta in passato alla politica che oggi conducono. [...] Con dispiacere per tutti quanti si sentono legati all'Illuminismo settecentesco, la fede che la ragione conduca la storia deve riconoscere che sulla storia non governa la ragione ma solo gli interessi, e che anche gli interessi non sono concepiti in modo razionale da persone di mente ristretta. L'intelligentia, dopo, ha solo interpretato la storia.^{xxiii}

Gli avvenimenti internazionali successivi, fino a oggi, attestano che l'andazzo continua, e i governi europei proseguono nel fare del male alla stessa Europa.

Bibliografia essenziale

Acone Antonio, *Serbia, l'orgoglio di un popolo*, Albatros, Roma 2010.

Antonelli Michele, *Canto d'amore per la Jugoslavia. Le sorgenti dell'odio etnico-religioso in Bosnia e nel Kosovo oggi*, Il Cerchio, Rimini 2008.

AA.VV., *A partilha da Jugoslávia*, Dinossauro, Lisboa 1999.

Darby H.C., Seton-Watson R.W., Aunty P., Laffa R.G., Clissold S., *Breve Historia de Jugoslavia*, Espasa-Calpe, Madrid 1972.

D'Alessandri Antonio, Pitassio Armando (a cura di), *Dopo la pioggia- Gli Stati della ex Jugoslavia e l'Albania (1991-2011)*, Argo, Lecce 2011.

De Ruyter Robin, *Jugoslavia: prima vittima del «nuovo ordine mondiale»*, Zambon, Milano

^{xxiii} Nikša Stipčević, «Europa, America e Nato», in *La Serbia cit.*, pp. 110-1.

Pier Francesco Zarcone: Anniversario di un incubo balcanico 59

2003.

Dorin Alexander-Jovanović Zoran, *Srebrenica. Come sono andate veramente le cose*, Zambon, Milano 2012.

Iveković Rada, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Cortina, Milano 1999.

Ivetic Egidio, *Le guerre balcaniche*, Il Mulino, Bologna 2006.

Kaplan Robert D., *Gli spettri dei Balcani*, Rizzoli, Milano 2000.

Krulic Josip, *Storia della Jugoslavia dal 1945 ai nostri giorni*, Bompiani, Milano 1997.

Malcom Noel, *Storia della Bosnia*, Bompiani, Milano 2000.

Marzo Magno Alessandro (a cura di), *La guerra dei dieci anni. Jugoslavia 1991-2001: i fatti, i personaggi, le ragioni dei conflitti*, Il Saggiatore, Milano 2001.

Matvejević Pedrag (a cura di), *I signori della guerra. La tragedia dell'ex Jugoslavia*, Garzanti, Milano 1999.

Pereira Santos Carlos, *Da Jugoslávia à Jugoslávia. Os Balcãs e a nova ordem europeia*, Coto-
via, Viseu 1999.

Pirjevec Jože, *Tito e i suoi compagni*, Einaudi, Torino 2015.

Pirjevec Jože, *Le guerre jugoslave 1991-1999*, Einaudi, Torino 2014.

Rivelli Marco Aurelio, *L'arcivescovo del genocidio. Monsignor Stepinac, il Vaticano, e la dittatura ustascia in Croazia, 1941-1945*, Kaos, Milano 1999.

Rubino Francesco, *Trame di distruzione. Storia e analisi della guerra civile in ex-Jugoslavia (1991-1995)*, Il Cerchio, Rimini 2015.

Rumiz Paolo, *Maschere per un massacro*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Schindler John R., *Guerra in Bosnia 1992-1995. Jihad nei Balcani*, Leg, Gorizia 2012.

Stewart Christofer S., *Arkan, la trigre dei Balcani*, Alet, Padova 2009.

Stipčević Nikša (a cura di), *La Serbia, la guerra e l'Europa*, Jaca Book, Milano 1999.

Swain Geoffrey, *Tito. Una biografia*, Leg, Gorizia 2016.



DON CHISCIOTTE DAL MITO ALLA REALTÀ

NUOVA IDEA DI NAZIONE, CRITICA DEL TRADIZIONALISMO E INTERCULTURALITÀ
IN UNAMUNO E ORTEGA Y GASSET

Gianni Ferracuti

L'autonomismo e il separatismo catalano non sono nati oggi e non sono un prodotto dei tempi attuali: varie posizioni anticaltralisthe (autonomismo, indipendentismo, federalismo) sono piuttosto diffuse in Catalogna, nei Paesi Baschi e in Navarra, in Galizia e in Andalusia. Si tratta di movimenti che possono essere considerati storici perché risalgono agli inizi del XIX secolo, ma non vanno più indietro nel tempo. Con particolare riferimento alla Catalogna, sulla scorta di una propaganda piuttosto approssimativa, si è diffusa l'idea che autonomismo e separatismo vi siano molto antichi e risalgano addirittura al medioevo: che la Catalogna rivendichi da sempre la sua indipendenza da Madrid è stato uno

slogan ripreso da tutti i mezzi di comunicazione, ma è del tutto privo di fondamento. Il separatismo da un organismo statale presuppone che tale organismo esista: ci si stacca dallo stato spagnolo perché lo stato spagnolo esiste come organizzazione politica, giuridica, istituzionale. Orbene, lo stato spagnolo è un prodotto della modernità: nasce dai processi di unificazione avviati con il matrimonio dei re cosiddetti cattolici, Isabel di Castiglia e Fernando d'Aragona. Prima di allora lo stato spagnolo non esisteva: esistevano tante corone, tante entità politico istituzionali del tutto indipendenti ed anzi, nel corso del medioevo, considerate patrimonio personale dei re, talché le varie corone sono state più volte riunite o divise per lascito ereditario tra i figli di un monarca: regno di Galizia, regno di León, regno di Castiglia, regno di Navarra...¹ Appellarsi a questa situazione per fondare il proprio diritto oggi all'indipendenza non ha alcun valore: prima della Spagna moderna, qualunque entità politico-istituzionale esistente nella Penisola Iberica era indipendente e aspirava a esserlo; esse tutte hanno costruito insieme l'unità nazionale rinunciando appunto ad essere indipendenti.

Il processo unitario avviato dai re cattolici viene realizzato da tutti gli attori che ne sono protagonisti: la Castiglia è attiva quanto l'Aragona, compresa la Catalogna, e per tutto lo sviluppo di questo processo, fino alla fine del XVIII secolo, il conflitto politico non verte sulla separazione di regioni che si sono unite o sulla contestazione del carattere unitario della monarchia, bensì sull'articolazione dei rapporti tra centro e periferia: non si discute l'unità, ma le competenze delle autonomie locali e del governo centrale. Per tutto questo periodo nessuna forza significativa rivendica l'esistenza di un soggetto diverso dalla corona spagnola legittimato ad avere la sovranità su una parte del territorio; al tempo stesso, nessuno nega che questo territorio debba essere articolato in un sistema unitario di autonomie, tant'è che per tutto il Seicento si parla abitualmente al plurale di *Las Españas*, anche se ci sono conflitti molto duri per definire i confini tra le competenze centrali e quelle

¹ Sulle relazioni tra Castiglia e Catalogna cfr. Henry Kamen, *España y Cataluña, historia de una pasión*, La Esfera de los Libros, Madrid 2014. Per la storia medievale spagnola si veda José Ángel García de Cortázar, *Historia de España, 2: La época medieval*, Alianza, Madrid 1974 (secondo volume della *Historia de España* diretta da Miguel Artola); José Ángel García de Cortázar, José Ángel Sesma Muñoz, *Manual de historia medieval*, Alianza, Madrid 2014; Francisco Javier Fernández Conde, *La España de los siglos XIII al XV, transformaciones del feudalismo tardío*, Nerea, San Sebastián 1995; José Luis Martín, *La Península en la Edad Media*, Teide, Barcelona 1975; José María Monsalvo Antón (ed.), *Historia de la España medieval*, Universidad de Salamanca 2014. Sulla politica dei «re cattolici» cfr. Anche G. Ferracuti, *L'amor scortese: fanatismo, pulizia etnica, trasgressione nell'epoca dei re cosiddetti cattolici*, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, online <www.ilboleroDIRAVEL.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-lamor-scortese-fanatismo-pulizia-etnica-trasgressione-nellepoca-dei-re-cosiddetti-cattolici>.

locali. La storiografia attuale ha smentito certe ricostruzioni romantiche secondo cui la Castiglia sarebbe stata il motore unico dell'unificazione, in una sorta di colonizzazione interna.

L'unità dello stato viene messa in discussione in un'epoca successiva, e più precisamente dopo un cambio di regime, quando nell'Ottocento si diffonde l'idea dello stato-nazione e, su influenza del liberalismo, inizia la fase che conduce a stati costituzionali, siano essi monarchici o repubblicani. In sintesi, il separatismo spagnolo, come avviene in altri casi europei, presuppone l'idea liberale dello stato costituzionale e la concezione romantica della nazione come comunità di lingua, cultura e destino storico: due presupposti che non è semplice articolare insieme.

Nel corso del XIX secolo la Spagna appare profondamente divisa. È già evidente questa frattura nella ribellione, prevalentemente a carattere popolare, contro l'occupazione francese, cui fa seguito il colpo di stato di ispirazione liberale del colonnello Riego,ⁱⁱ che doterà il Paese della sua prima costituzione, e il successivo contraccolpo assolutista, antiliberale, che comporta una fortissima accentuazione del centralismo. Lo scontro tra liberali e assolutisti prosegue per decenni e, a complicare il quadro, esplose la questione dinastica che conduce a tre guerre civili nelle quali i sostenitori dei diritti di don Carlos (detti perciò carlisti), oltre a difendere la monarchia cattolica contro il liberalismo laico, accentuano fortemente il valore delle autonomie tradizionali e il rifiuto dell'assolutismo centralista: non è casuale che proprio dal bando carlista, dopo la fine della terza guerra, provenga il fondatore del primo partito nazionalista bascoⁱⁱⁱ e darei per assodata l'influenza del carlismo, oltre che dell'anarchismo, nel caso della Catalogna. Anche in Galizia il movimento nazionalista nasce nell'Ottocento, su diretta influenza romantica, mentre in Andalusia cova fino a manifestarsi con una certa chiarezza verso la fine del secolo, sviluppandosi poi all'inizio del secolo successivo in forma di rivendicazione di una costituzione federale: il principale esponente dell'autonomismo andaluso, Blas Infante, si muove entro il progetto di una costituzione federale, fino al momento in cui non viene assassinato da bande franchiste nel 1936, poco dopo lo scoppio della guerra civile.

Nella seconda metà dell'Ottocento, durante il breve periodo della prima repubblica

ⁱⁱ Sulla storia della Spagna contemporanea cfr.: Blanca Buldain Jaca (ed.), *Historia contemporánea de España, 1808-1923*, Akal, Madrid 2011; José Luis Comellas, *Historia de la España moderna y contemporánea*, Rialp, Madrid 1990; Jesús A. Martínez (ed.), *Historia de España, Siglo XX (1939-1996)*, Cátedra, Madrid 1999; Javier Tusset, *Historia de España en el siglo XX*, Taurus, Madrid 1998; Pierre Vilar, *Historia de España*, Grijalbo, Madrid 1998.

ⁱⁱⁱ Sabino Arana Goiri, fondatore del partito nazionalista basco, proviene da una famiglia carlista e fu carlista egli stesso; il partito da lui fondato era cattolico e fortemente conservatore.

spagnola la questione dell'unità è incandescente, ma non può essere risolta: la repubblica viene abbattuta proprio mentre è presidente un grande teorico federalista, il catalano Pi i Margall, che forse aveva trovato un punto di equilibrio accettabile nel progetto di costituzione federale che va sotto il suo nome, ma che non si fece in tempo a portare in parlamento.

In questo mare di problemi esplosivi, sul finire del XIX secolo avviene un evento di enorme importanza simbolica: la perdita delle ultime colonie spagnole oltre oceano a seguito della guerra di Cuba nel 1898; il dibattito che ne scaturisce non riguarda solo la questione dell'unità dello stato, ma quella, forse più esplosiva, della sua identità, del suo senso, del significato del ruolo storico svolto dalla Spagna a partire dalla sua nascita come stato unitario, e vede coinvolti in modo particolare artisti e intellettuali giovani, integrati nel movimento modernista.^{iv}

Edward Inman Fox afferma che dalla metà dell'Ottocento e fino alla guerra civile del 1936 vi è in Spagna una «*egemonia liberale, pur manifestandosi a volte una corrente conflittuale sommersa a carattere tradizionalista*», e appunto in concomitanza con il liberalismo vi appaiono i concetti di nazionalismo, nazione, cultura (nel senso di identità nazionale), «*vale a dire che esisteva in Spagna un nazionalismo politico con un significato funzionale e pragmatico riguardo alla promozione di una forma di Stato-Nazione a carattere liberaldemocratica e, nello stesso tempo, un nazionalismo di carattere culturale, con accentuazione di tratti più emotivi e im-*

^{iv} Il modernismo è un movimento artistico letterario originato dalla rivoluzione estetica avviata da Baudelaire e Gautier, tra gli altri, e diffusasi in tutta Europa. Corrisponde a ciò che in Italia chiamiamo abitualmente decadentismo. Inizialmente venne considerato un'avanguardia di breve durata, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento; oggi lo si ritiene un fenomeno epocale, che dalla metà dell'Ottocento giunge fino ai giorni nostri, includendo tutte le avanguardie e gli stili dentro una concezione dell'arte come creazione libera e incondizionata, in cui l'unica regola è l'assenza di regole, per tradurre in immagini artistiche l'emozione estetica e l'idea del bello propria a ciascun artista. Su ciò si vedano i miei saggi: *Modernismo, teoria e forme dell'arte nuova*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2010, <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/modernismo-teoria-e-forme-dellarte-nuova>, e «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», in *Studi Interculturali*, I, 2014, pp. 164-220 <www.interculturalita.it>. Questa concezione epocale del modernismo, per molto tempo estranea alla critica, era abitualmente affermata dagli scrittori del tempo, come Ramón del Valle-Inclán, Manuel Machado o Juan Ramón Jiménez [cfr. ad esempio Manuel Machado, «Los poetas de hoy», in *La guerra literaria (1898-1914)*, Imprenta Hispano-Alemana, Madrid 1913 (sic), pp. 15-39]. In questa interpretazione estesa del modernismo scompare la nozione di generazione del 98, che in buona sostanza si è rivelata un equivoco storico. Per una panoramica sulla letteratura spagnola del tempo, cfr. G. Ferracuti, *Profilo storico della letteratura spagnola*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, pp. 340-479.

pegnati, come artificio al servizio della vita politica».^v Questa situazione determina le preoccupazioni di artisti e intellettuali per ciò che, già alla fine del XIX secolo, viene definito «il problema della Spagna». Tale problema comporta la revisione del passato del Paese, della sua interpretazione e dell'identità nazionale, oltre che delle prospettive di rinascita e di progettazione del futuro.

La reinterpretazione del passato nazionale è, come sempre, problematica: da un lato rivela elementi storici che erano stati trascurati, se non rimossi, come il conflitto razziale e religioso esplosivo durante il regno dei re cattolici (ma in realtà già evidente all'inizio del Quattrocento); dall'altro, proietta sul passato nazionale problemi posteriori o produce una deformazione idealizzante, come, appunto, aver assegnato alla Castiglia un ruolo pressoché esclusivo nel processo di formazione dello stato spagnolo moderno - esclusiva che non vi fu.

Don Chisciotte come simbolo

Gli autori che trattano il tema della Spagna alla fine dell'Ottocento, come i loro predecessori del XIX e XVIII secolo, presuppongono in genere il carattere unitario e plurale del Paese, però operano sulla scorta di studi storici profondamente influenzati dalla storiografia romantica, che aveva trascurato, se non ignorato del tutto, interi campi di indagine, e debbono liberarsi, con una certa fatica, di giudizi dati per scontato. Ad esempio, Ángel Ganivet, che pure è molto vicino al mondo romantico, mette in questione il collegamento tra la Spagna e il cattolicesimo. La Spagna moderna si costruisce, dopo secoli di convivenza interculturale di cristiani, ebrei e musulmani, su quella che, all'epoca dei re cattolici o poco prima, poteva apparire come una grande novità: l'equazione spagnolo = cattolico (con il non detto che musulmani ed ebrei di Spagna erano corpi sostanzialmente estranei). Assunto in funzione ideologica, il cattolicesimo diventa il principale fattore identitario della nuova Spagna, l'unico che può consentire alla coppia regale di passare dall'unione meramente dinastica delle Corone di Castiglia e Aragona all'unione territoriale dei due regni, per i quali il matrimonio reale non aveva abolito automaticamente le frontiere e le differenze di lingua, istituzioni, monete, tessuto sociale e interessi nazionali.

Ganivet, in dialogo epistolare con Miguel de Unamuno - *El porvenir de España*, 1912 - polemizza appunto contro coloro che credono «già estirpate le radici del paganesimo», o che affermano che «*gli arabi sono passati senza lasciare traccia*» e

^v Edward Inman Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Cátedra, Madrid 1997.

sognano che siamo una nazione cristiana, quando il cristianesimo in Spagna, come in Europa, non è ancora riuscito a moderare né il regime di violenza in cui viviamo, ereditato da Roma, né lo spirito cavalleresco formatosi nel Medioevo nelle guerre di religione. La maggiore influenza subita dalla Spagna, dopo la predicazione del cristianesimo, quella che ha dato vita al nostro spirito chisciottesco, è stata quella araba. Convertendo la nostra terra nello scenario in cui, secolo dopo secolo, fu rappresentata la tragedia della Reconquista, gli spettatori dovettero abituarsi all'idea che il mondo era il campo di un torneo, aperto a chiunque volesse provare la forza del suo braccio.^{vi}

In una Spagna tendenzialmente conformista e attardata su idee vecchie di secoli, Ganivet si rende conto che solo un confronto intellettuale libero e serrato può permettere al Paese di trovare un modo di vivere adeguato ai tempi e, insieme, espressione del suo sentire più autentico, rifiutando così l'adattamento a modelli imposti dall'esterno, ivi compresa la religione cattolica:

Questa idea è adattare il cattolicesimo al nostro territorio, per essere cristiani spagnoli. Ma basterebbe accennare a questa idea perché subito si pensasse a chiese dissidenti, religione nazionale, giansenismo e altri luoghi comuni simili; e non si avrebbe nessun progresso dicendo che l'una cosa non ha niente a che vedere con l'altra, perché dicendolo anticipatamente, si darebbe occasione per pensare cose ancora peggiori. Tuttavia, in filosofia ho detto chiaramente che era utile rompere l'unità, e in religione mi sono spinto a dire che, nella misura in cui nel cristianesimo è possibile essere originali, la Spagna aveva creato il cristianesimo più originale.

Fin dalle battute iniziali del dibattito finisecolare, la ricerca di un modo di essere peculiare, una forma di vita spagnola, manifesta con chiarezza due caratteri: anzitutto deve passare attraverso una critica della forma di vita cattolica (non dei dogmi o di ciò che è strettamente religioso, bensì della proiezione sociale e politica del cattolicesimo); in secondo luogo, «forma di vita spagnola» è un concetto che non implica alcun nazionalismo (che sarà introdotto posteriormente sotto l'influenza del fascismo italiano) ma, al contrario, salvaguarda il pluralismo culturale e linguistico della Spagna dentro l'unità superiore. Scrive, infatti, Ganivet:

L'elemento più permanente in un Paese è lo spirito del territorio. [...] Tutto ciò che a un Paese arriva dall'esterno deve adeguarsi allo spirito del territorio se vuole esercitare un'influenza reale.

Questo non è un criterio particolarista; al contrario, è universale, giacché se esiste un modo di conseguire la vera fraternità umana, questo non consisterà nell'unire gli uomini sotto orga-

^{vi} Miguel de Unamuno, Ángel Ganivet, *El porvenir de España*, Renacimiento, Madrid 1912.

nizzazioni artificiose, bensì affermare la personalità di ciascuno e legare le idee differenti con la concordia e quelle opposte con la tolleranza. Fuori da questo c'è la tirannia, tirannia materiale che abbassa l'uomo alla condizione dello schiavo e tirannia ideale che lo trasforma in ipocrita. È meglio che lei ed io si abbia idee diverse, piuttosto che io non accetti le sue per pigritia o ignoranza; è meglio che la Spagna abbia quindici o venti nuclei intellettuali, se si vuole antagonisti, piuttosto che la nazione sia un deserto e la capitale attragga a sé le forze nazionali, forse per annientarle; ed è meglio che ogni Paese concepisca il cristianesimo con un suo spirito peculiare, così come lo esprime con la propria lingua, piuttosto che sottomettersi a una norma convenzionale. Non deve soddisfarci l'unità esteriore, dobbiamo cercare l'unità feconda, quella che riassume aspetti originali di una stessa realtà.

Ecco dunque i due temi: la questione cattolica, come modo diverso di pensare il cattolicesimo in quanto fattore di identità nazionale, senza alcun riferimento alla dogmatica, e la questione nazionale, intesa come coordinamento di pluralità e differenze convergenti verso l'unità; sullo sfondo, è aperta la questione dei rapporti tra Spagna ed Europa: nel momento storico in cui questa tematica viene portata all'attenzione del pubblico, il desiderio di una vita nazionale liberamente costruita, senza sudditanza a modelli esterni, viene inteso da Ganivet (come poi da Unamuno) come una difesa contro modelli di *vita moderna* imposti dall'Europa, o quantomeno presentati dall'Europa come superiori alle forme di vita tradizionali; questo a volte ha condotto i lettori a fraintendere in senso tradizionalista certe critiche alla modernità, laddove invece la discussione verteva sull'opportunità e sulle forme dell'europeizzazione del Paese. Scrive ancora Ganivet:

In Spagna ci sono solo due soluzioni razionali per il futuro: sottometterci in assoluto alle esigenze della vita europea, o ritirarci, ugualmente in assoluto, e lavorare perché si formi nella nostra terra una concezione originale, capace di sostenere la lotta contro le idee correnti, dato che le nostre attuali servono per farci sprofondare, nonostante la nostra inutile resistenza. Io rifiuto ogni forma di sottomissione e ho fede nella virtù creatrice della nostra terra. Ma per creare è necessario che la nazione, come l'uomo, si raccolgano e meditino, e la Spagna deve ricentrare tutte le sue forze e abbandonare il campo sterile in cui oggi combatte per un impossibile, con armi comprate dal nemico. Ci accade come all'aristocratico rovinato che cerca di restaurare la sua casa avita ipotecandola a un usuraio.

Come si vede, Ganivet reclama idee nuove e originali, e non intende affatto recuperare forme di vita tradizionali o difendere assetti sociali e stili di vita premoderni. Nondimeno, si può anche notare nelle sue parole il peso di una visione storica romantica che in questi anni ostacola a volte la comprensione dell'evoluzione in atto nel resto della cultura europea: da un lato, persiste tra gli intellettuali spagnoli una visione monolitica della modernità, che non è mai esistita (ed è anzi una creazione del tradizionalismo cattolico, ottenuta accorpando in una sola categoria negativa tutto ciò che si considera nuovo, quindi osti-

le^{vii}); dall'altro, non si avverte (almeno fino ad Ortega y Gasset) che l'evoluzione scientifica e filosofica nel resto dell'Europa ha già superato la concezione della modernità borghese contro cui polemizzano gli antieuropeisti: utilizzando un'immagine, si potrebbe dire che Ganivet sta invitando a forgiare nuove armi per combattere contro un nemico morto. Alla fine dell'Ottocento la cultura europea è in un tale fermento che il termine europeizzazione può avere solo un significato incompatibile con quello che aveva non solo nel Settecento illuminista, ma anche pochi decenni prima.

È anche vero, guardando le cose da un'altra prospettiva, che le critiche di Ganivet al progresso, quale in effetti si è realizzato in Europa soprattutto nell'Ottocento con il trionfo della borghesia come classe sociale dominante, sono ben lontane dall'essere prive di fondamento e men che meno sono inattuali. Dietro le astrazioni intellettuali e le grandi idee di derivazione illuminista, si evidenzia con frequenza nell'Ottocento una trasformazione sociale a beneficio di pochi, con il peggioramento delle condizioni di vita di molti. In questo senso, un atteggiamento antimoderno e antiborghese, che tuttavia non si chiude in una difesa regressiva di ideologie tradizionaliste, vale soprattutto come critica al capitalismo rampante e ricerca di un'alternativa alla modernità borghese: vale a dire, di una diversa forma di modernità.

Nella critica del vecchio repertorio ideologico viene coinvolto l'incolpevole don Chisciotte, inteso come simbolo di un modo d'essere spagnolo esaltato o condannato, a seconda delle prospettive.^{viii} Ganivet esprime riserve sull'idea unamuniana di innalzare la figura di don Chisciotte a simbolo della rinascita della Spagna: «*La Spagna è una nazione*

^{vii} Sulla nozione di tradizione e di tradizionalismo, intesi come termini antitetici, cfr. G. Ferracuti, *Scripta volant: identità personale, identità culturale ed equivoco tradizionalista*, Quaderni di Studi Interculturali, n. 5, 2018, disponibile online <www.interculturalita.it>; id., *Il negativo della modernità: Julius Evola visto da sinistra o l'invenzione del tradizionalismo*, Mediterranea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2015, disponibile online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-il-negativo-della-modernita-julius-evola-visto-da-sinistra-o-linvenzione-del-tradizionalismo/>.

^{viii} Sul Don Chisciotte cfr.: Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Trotta, Madrid 2002; id., *De la edad conflictiva*, Taurus, Madrid 1961; id., *El pensamiento de Cervantes*, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1925; ediz. ampliata, con note di J. Rodríguez Puértolas: Noguer, Barcelona 1972, p. 85; trad. it.: *Il pensiero di Cervantes*, Guida, Napoli 1991; Helena Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto del arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del «Quijote»*, Gredos, Madrid 1975, 2 voll.; Javier Salazar Rincón, *El mundo social del Quijote*, Gredos, Madrid 1986; Gonzalo Torrente Ballester, *El Quijote como juego*, Guadarrama, Madrid 1975; G. Ferracuti, *Don Chisciotte e l'islam, seguito da al-Ándalus, Hispania, Sefarad: la Spagna delle tre culture*, Mediterranea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016, disponibile online <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-don-chisciotte-e-lislam>.

assurda e metafisicamente impossibile, e l'assurdo è il suo nervo e il suo principale sostegno. Il suo buon senso sarà il segnale del suo esaurimento. Però dove lei vede Don Chisciotte tornare vinto dal Cavaliere della Bianca Luna, io lo vedo tornare malmenato dai crudeli carrettieri con cui s'imbatté per la sua malasorte». Riserve ancora più esplicite sono espresse da Ramiro de Maeztu - in un testo del 1926, *Don Quijote, don Juan y la Celestina, Ensayos de simpatía* - convinto che il personaggio di Cervantes rappresenti piuttosto i mali e la disillusione della Spagna:

Il signor Unamuno aveva accettato acriticamente il detto: «Siamo dei don Chisciotte» con cui noi spagnoli ci consoliamo delle nostre sventure. Ciò mi ha fatto avvertire l'impero che la filosofia del Chisciotte esercita sul nostro spirito popolare. Che non bisogna essere dei don Chisciotte, che non bisogna infrascarsi coi libri di cavalleria, che chi si atteggiava a redentore viene crocifisso, sono massime che la filosofia popolare spagnola ha sempre sulle labbra e che contribuiscono fortemente a formare la sostanza dell'ambiente spirituale in cui noi spagnoli ci educiamo. Uno studio del Don Chisciotte e di Cervantes e del suo tempo mostra che sono arbitrari gli insegnamenti che il popolo estrae dal libro nazionale, anzitutto perché la lettura del Chisciotte ci consola dalle nostre afflizioni pulendoci la testa dalle illusioni; in secondo luogo perché proprio questo si propose Cervantes scrivendolo: consolarsi e ridere delle sue sventure; e in terzo luogo, perché la Spagna di quell'epoca, ugualmente stanca a seguito del lavoro eroico, sacrificato ed eccessivo di tutto il secolo precedente, trovò nel Chisciotte il suggerimento di cui aveva bisogno per disporsi alla cura di riposo richiesta dal suo animo e dal suo corpo.^{ix}

In realtà, il ruolo di don Chisciotte nel pensiero di Unamuno mi sembra più complesso di una semplice suggestione letteraria o di un generico invito all'azione - men che meno può paragonarsi a una sorta di profezia sul futuro del Paese. Anzitutto Unamuno ha un giudizio fortemente critico della modernità borghese, che accusa di aver organizzato la vita sociale sulla base di valori meramente economici, escludendo - almeno dalla sfera pubblica - ogni domanda sul senso della vita, i valori religiosi, i significati ulteriori della convivenza o una vita civile in cui il metro di valutazione non sia solo la ricchezza. Questo atteggiamento antiborghese è largamente condiviso, non solo in Spagna ma anche nel resto dell'Europa, da artisti e scrittori che partecipano al grande rinnovamento culturale avviato negli ultimi decenni dell'Ottocento: il simbolismo, o modernismo, o decadentismo, l'arte nuova. Questa modernità borghese, agli occhi di uno spagnolo, è essenzialmente modernità europea: la Spagna ne era rimasta piuttosto fuori, in fondo proprio per la mancanza di

^{ix} Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, don Juan y la Celestina, Ensayos de simpatía*, Colección contemporánea Calpe, Madrid 1928.

una classe sociale borghese in posizioni di dominio.^x Vero è che, nel corso dell'Ottocento, questa modernità comincia ad influenzare la Penisola Iberica ma, a parere di Unamuno, dà luogo a cambiamenti superficiali, diremmo a una modernizzazione di facciata, dietro la quale riemergono i difetti e i problemi storici della Spagna.

Bisogna dire che l'identificazione «spirito moderno = Europa» ha un carattere contingente: è evidente che, per un certo periodo storico (almeno dall'illuminismo, se prendiamo in considerazione la forma borghese della modernità e non forme del tutto diverse e precedenti), Europa, borghesia e modernità sono stati termini intercambiabili; ma già alla fine del XIX secolo il quadro culturale era in rapida evoluzione e buon gioco aveva il giovane Ortega a mettere in guardia da una contrapposizione sterile basata su pregiudizi ottocenteschi.^{xi} Tuttavia, nella percezione di molti coetanei di Unamuno il conflitto culturale con l'Europa era ancora molto vivo. Forse si dovrebbe articolarlo meglio: è vero che, quando si parla di capitalismo e di riduzione della sfera valoriale all'economia, nei testi dell'epoca si fa spesso riferimento agli Stati Uniti, ma gli Stati Uniti entrano pesantemente nell'esperienza spagnola soprattutto all'epoca della loro ingerenza nella guerra di Cuba; per tutto l'Ottocento, la modernità europea e borghese era rappresentata quasi esclusivamente dalla Francia, che aveva tentato di imporsi sulla Spagna e di condizionarne l'evoluzione politica non solo attraverso influenze culturali, ma anche con due invasioni militari: quella napoleonica e quella dei cosiddetti centomila figli di san Luigi.^{xii} Per molti coetanei di Unamuno, e per molti esponenti della generazione romantica precedente, la modernità erano gli *afrancesados* e consisteva in una perdita dell'indipendenza sia politica sia culturale. Dunque, se da un lato, a una considerazione strettamente cronologica, la posizione critica di Unamuno può sembrare ingiusta rispetto agli elementi di novità che stanno emergendo nella cultura europea (critici essi stessi nei confronti della modernità borghese), dall'altro è tutto meno che infondata la sua rivendicazione di un'indipendenza culturale e l'esortazione agli spagnoli perché riscoprano le proprie risorse e riattivino il lo-

^x Sull'atteggiamento antiborghese dell'avanguardia modernista cfr. Aznar Soler, «Bohemia y burguesía en la literatura finisecular», in Aa.VV., *Historia y crítica de la literatura española*, Crítica, Barcelona 1979, VI, pp. 77-82 (vol. VI, *Modernismo y 98*, a cura di José Carlos Mainer); Ricardo Gulón, *Direcciones del modernismo*, Gredos, Madrid 1963.

^{xi} Cfr. José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1958; G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, Esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992 poi *Mediterránea*, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013 <www.ilbolero.diravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-jose-ortega-y-gasset-esperienza-religiosa-e-criisi-della-modernita>.

^{xii} Nel 1823 un'invasione francese mette fine al triennio liberale della Spagna; il corpo di spedizione era composto da circa 95.000 uomini, pomposamente chiamati 100.000 figli di san Luigi.

ro originale modo di vivere e di sentire.

Ora tutto dipende da come questo richiamo si concretizza: potrebbe infatti tradursi in una forma di tradizionalismo, come nel caso di Ramiro de Maeztu ad esempio, o in una forma più moderata di conservatorismo, come nel caso di Azorín... per Unamuno, invece, si traduce in una ridefinizione radicale del concetto di tradizione e nell'evocazione suggestiva di immagini dal forte sapore provocatorio.

La tradizione eterna

Prendiamo intanto la tradizione, come la definisce in uno dei saggi di *En torno al casticismo* (1895), intitolato appunto «La tradición eterna». Qui il primo tema trattato è il rifiuto di ogni forma di nazionalismo e di interpretazione in senso reazionario dell'idea di tradizione.

Nel saggio Unamuno parte dalla critica del *casticismo*, termine in voga alla fine dell'Ottocento, ma di difficile traduzione. *Lo castizo* si può intendere, in generale, come l'elemento puramente nazionale della cultura del Paese; è un termine che deriva da *casta* e, come ricorda Unamuno, «il vocabolo *casta* si applica comunemente alle razze o varietà pure delle specie animali, soprattutto domestiche, e così si dice di un cane che è “de buena casta”, il che originariamente equivaleva a dire che è di razza pura, integra, senza alcuna mescolanza o meticciato. In questo modo *castizo* equivale a puro, senza mescolanza di elemento estraneo».

È molto difficile, soprattutto nel caso della Spagna, chiarire che cosa sia puramente nazionale e non contaminato da elementi estranei. La Spagna moderna, all'epoca dei re cattolici e della dinastia asburgica, si era costituita come nazione rifiutando ciò che, nel periodo medievale, era una componente essenziale dell'essere spagnoli: la componente ebraica (espulsione del 1492, come momento culminante di una progressiva emarginazione), la componente musulmano-moresca (espulsione del 1609, dopo lunga persecuzione e misure di pulizia etnica), l'emarginazione dei cristiani nuovi (i *conversos*, convertiti dalle altre religioni), i gitani (tentativo di espulsione all'epoca della «gran retata»). Come si è accennato, a partire dal matrimonio di Isabel e Fernando il maggior fattore identitario del Paese era diventato il cattolicesimo, nella variante che avrà un'influenza decisiva nella formazione del pensiero tridentino e controriformista, tuttavia nel Settecento era penetrata una certa dose, seppur piccola, di illuminismo e, nel secolo successivo, di liberalismo europeo. La purificazione da queste esperienze storiche, e dall'eredità che hanno lasciato nella mentalità, nel costume, nella vita sociale, è sostanzialmente un'astrazione ideologica: se identificassimo *lo castizo* con la tradizione intesa in termini di purezza (escludendo grandi parti dell'esperienza storica), avremmo immediatamente una tradizione costruita a tavolino,

priva di fondamento. Né avrebbe senso identificarlo con caratteristiche razziali, sia perché non c'è alcuna razza pura in Spagna, sia perché, come ricorda Unamuno, «nel vocabolo stesso è contenuto il pregiudizio antico, fonte di migliaia di errori e danni, di credere che le razze cosiddette pure e considerate tali siano superiori a quelle miste, mentre è cosa provata, dai tentativi sugli animali domestici e dalla storia, che pur essendo dannoso e anche infecondo alla lunga ogni incrocio di razze molto diverse, tuttavia è fonte di nuovo vigore e di progresso ogni incrocio di razze [castas] dove le differenze non siano troppo preponderanti sul fondo della comune analogia». Nella sua vaghezza, in fondo, il termine finì con l'essere riferito a uno stile letterario, collegato a forme di tradizionalismo e classicismo.

Se l'elemento puramente ispanico, pur nella sua inconsistenza teorica, viene strenuamente difeso contro una presunta europeizzazione che minaccerebbe l'identità del Paese, altrettanto vaga risulta l'opposizione pregiudiziale ad esso; scrive Unamuno: «Sia quanti chiedono che chiudiamo le frontiere, o poco meno, e recintiamo il territorio, sia quanti chiedono, più o meno esplicitamente, che ci conquistino, si allontanano dalla realtà vera delle cose, dall'eterna e profonda realtà, trascinati dallo spirito dell'anarchismo che tutti abbiamo nel midollo dell'anima, che è il peccato originale della società umana, peccato non cancellato dal lungo battesimo di sangue di tante guerre». Perché abbia senso parlare di un'arte, di una scienza e di uno stile di vita spagnoli è necessario superare il duplice errore di chi immagina un'ispanità pura, priva di contaminazione con l'elemento straniero, e di chi immagina una negazione totale dell'elemento ispanico, accogliendo qualunque cosa venga da fuori: è necessario pensare alla tradizione come una serie di esperienze che, proprio in quanto storiche, contribuiscono a dare forma alla vita collettiva; però l'aspetto essenziale non è in queste esperienze, bensì nei valori umani che esse manifestano:

È facile che il lettore dimentichi, per il mero saperlo, che mentre passano i sistemi, le scuole, le teorie, si va formando il sedimento delle verità eterne e dell'eterna essenza; che i fiumi che si perdono nel mare trascinano detriti dalle montagne e con essi formano il terreno alluvionale; che a volte un aumento della corrente cancella la cappa esterna e la corrente s'intorbida, ma che, sedimentato il limo, si arricchisce il terreno. Sul suolo compatto e fermo dell'essenza e l'arte eterne scorre il fiume del progresso che lo feconda e lo migliora. C'è una tradizione eterna, eredità dei secoli, quella della scienza e dell'arte universali ed eterne; ecco una verità che abbiamo lasciato morire in noi ripetendola come il Padre nostro.

Diversamente da ciò che comunemente si pensava nel XIX secolo, Unamuno non mette in contrapposizione tradizione e progresso perché il passato e il nuovo sono entrambi esperienze storiche e, come tali, poggiano su qualcosa: sono esperienze che accadono all'uomo, si verificano nella vita delle persone; la verità non si trova nel loro mero accade-

re, bensì in ciò che producono come insegnamento permanente in chi le vive: la tradizione non è un'istituzione, un monumento, un modo di scrivere, ma è il valore umano che queste cose possono aver incarnato nel loro tempo - un valore che permane anche se l'istituzione, il monumento, il modo di scrivere diventano obsoleti e vengono abbandonati: *«La tradizione è la sostanza della storia. Questo è il modo di concepirla come viva, come la sostanza della storia, come un sedimento, come una rivelazione di ciò che è intra-storico, di ciò che è incosciente nella storia»:*

Le onde della storia, con il loro rumore e la loro schiuma che riverbera al sole, rotolano su un mare continuo, profondo, immensamente più profondo della cappa ondulante sopra un mare silenzioso e nel cui ultimo fondo tragico non arriva mai il sole. Tutto ciò che raccontano quotidianamente i periodici, l'intera storia del «presente momento storico», è solo la superficie del mare, una superficie che gela e cristallizza nei libri e nei registri, e una volta cristallizzata in tal modo è una cappa dura non maggiore, rispetto alla vita intra-storica, di questa povera corteccia in cui viviamo in rapporto all'immenso fuoco ardente al suo interno. I periodici non dicono nulla della silenziosa vita dei milioni di uomini senza storia che a ogni ora del giorno, in tutti i paesi del globo, si alzano a un ordine del sole e vanno nei loro campi a proseguire l'oscuro e silenzioso lavoro quotidiano ed eterno, il lavoro che, come le madrepore suboceaniche, getta le basi su cui si alzano gli isolotti della storia. Sul silenzio augusto, dicevo, poggia e vive il suono; sull'immensa umanità silenziosa si innalzano coloro che gridano nella storia. Questa vita intra-storica, silenziosa e continua come il fondo stesso del mare, è la sostanza del progresso, la vera tradizione, la tradizione eterna, non la tradizione inganno che si va a cercare nel passato sotterrato in libri e carte e monumenti e pietre.

La tradizione così intesa è il fondo costantemente operante dell'animo umano - ed è infatti umana, più che spagnola, è la *«tradizione eterna spagnola che, essendo eterna, è piuttosto umana che spagnola»*. Nelle circostanze storiche date occorre cercare *lo humano*, l'*humanitas*, ovvero l'autenticità personale, piuttosto che l'originalità, la differenziazione a tutti i costi, l'attaccamento a ciò che nel passato può aver differenziato un Paese e una cultura da altri: *«I caratteri nazionali di cui si vanta ogni nazione europea, assai comunemente sono i suoi difetti. Anche noi spagnoli cadiamo in questo peccato»*.

Questa prospettiva diverge in radice dal tradizionalismo quale si è configurato soprattutto nel corso dell'Ottocento, e Unamuno è molto netto nel marcarne le differenze. Il tradizionalismo è, in fondo, una costruzione ideologica come tante altre, non diverso in ciò dalla stessa modernità, mentre ciò di cui parla Unamuno è l'emergere, attraverso le vicissitudini storiche, dell'umanità dell'uomo, che risponde alle situazioni date cercando di realizzare in esse un comportamento sentito come adeguato ai suoi valori più intimi e significativi. Se il valore è umano e permanente, la risposta è invece contingente, può essere sbagliata o può diventare obsoleta. Il tradizionalista costruisce la sua prospettiva aggrap-

pandosi alle risposte, anche quando la crescita della vita e la maturazione dell'uomo le rendono inattuali:

La maggior parte di coloro che si definiscono tradizionalisti, o che senza definirsi così si credono tali, non vedono la tradizione eterna ma la sua ombra vana nel passato. Sono persone che, per fuggire il rumore assordante del presente, incapaci di immergersi nel silenzio di cui è rumore, si beano di echi e tintinnio di suoni morti. Disprezzano le costituzioni forgiate più o meno filosoficamente alla moderna francese, e si aggrappano a quelle forgiate storicamente all'antica spagnola; si fanno beffe di chi vuol fare corpi vivi delle nuvole, e vogliono farli degli ossari; esecrando il giacobinismo, sono giacobini. Tra loro, più che altrove, si trova chi si è dedicato a certi studi chiamati storici, di erudizione e comparazione, da cui estraggono legittimismo e diritti storici e sforzi per sfuggire alla viva legge della prescrizione e del fatto consumato, e sogni di restaurazione.

Nel riferimento ai diritti legittimi sembra di potersi leggere un'allusione al movimento carlista, ma bisogna considerare che tale movimento non aveva l'esclusiva nella difesa della tradizione; è probabile che Unamuno avesse di mira un atteggiamento e una mentalità molto più diffusi nella società dell'epoca. In effetti si definisce nel corso dell'Ottocento un'interpretazione della tradizione come entità sottratta, e addirittura opposta, alla storia, che invece sembra essere riversata completamente nella categoria della modernità: i tradizionalisti

vivono nel presente come sonnambuli, misconoscendolo e ignorandolo, calunniandolo e denigrandolo senza conoscerlo, incapaci di decifrarlo con anima serena. Storditi dal turbinio dell'inorganico, di ciò che si agita senza orbita, non vedono l'armonia sempre in fieri dell'eterno, perché il presente non si assoggetta alla scacchiera della loro testa. Lo ritengono un caso: è che gli alberi impediscono loro di vedere il bosco. In fondo si tratta della più triste cecità dell'anima, è un'iperestesia malata che impedisce loro di vedere il fatto; un fatto, però un fatto vivo, carne palpitante della natura. Hanno abominio per il presente con lo spirito senile di tutti i laudatores temporis acti; sentono solo ciò che li ferisce e, come i vecchi, incolpano il mondo dei loro acciacchi. Adattano alla loro mente la docile ombra del passato, essendo incapaci di adattare la mente al presente vivo; e questo è tutto: farsi misura delle cose. E così, ciechi verso il presente, finiscono col misconoscere quel passato in cui scalpitano e si agitano.

Contro questo atteggiamento, la tradizione eterna, l'*humanitas*, è universale e cosmopolita e, se è vero che col volgere del tempo le culture si diversificano, allora lo studio del passato storico nazionale non deve servire per ripetere comportamenti e situazioni, per sacralizzarlo accusando di lesa maestà chiunque voglia seguire strade nuove, ma deve essere «un implacabile esame di coscienza», una vera e propria «confessione»: «Solo ciò che è umano è

eternamente castizo. Ma per trovare l'umano eterno bisogna rompere il castizo temporale e vedere come si fanno e si disfano le caste, come si è formata la nostra e quali indizi ci offre circa il suo futuro nel suo presente».

Radice religiosa della tradizione eterna

Si può dire che *lo humano*, l'essenza dell'*humanitas* da cui come una sorgente perenne scaturisce la tradizione storica, ha le sue radici nel divino. Nel capitolo VII del *Sentimiento trágico de la vida* (1913), Unamuno presenta un'interpretazione dell'origine della religione a partire dall'esperienza dell'amore e della limitatezza, ovvero del carattere perituro della realtà nel suo complesso: la religione nascerebbe non da un'ipotesi o da un'astratta riflessione, ma da una particolare interpretazione dell'esperienza della vita umana ispirata dall'amore - termine che viene assunto nel senso più ampio possibile: «Ogni volta che parliamo dell'amore abbiamo in mente l'amore sessuale, l'amore tra uomo e donna per perpetuare la stirpe umana sulla terra. E questo fa sì che non si riesca a ridurre l'amore né a ciò che è puramente intellettuale, né al puramente volitivo, a parte il suo aspetto sentimentale o, se si vuole, sensitivo. Perché in fondo l'amore non è né idea né volizione; è piuttosto desiderio, sentimento; è qualcosa di carnale persino nello spirito. Grazie all'amore sentiamo tutto ciò che di carne ha lo spirito».^{xiii}

^{xiii} Miguel De Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», OC, XVI, pp. 125-453; il capitolo alle pp. 260-84. Questa unione in un'unica struttura della dimensione carnale e di quella spirituale ha origine nella speculazione teologica dei Padri Greci. Unamuno conosceva bene questa tradizione teologica molto diversa per temi e sensibilità da quella latina. Nell'*Agonía del cristianismo* scrive: «Domenica 30 novembre di questo anno di grazia - o di disgrazia - del 1924 o assistito all'ufficio divino della chiesa greco ortodossa di Santo Stefano sita qui vicino in via Georges Bizet...» (Miguel de Unamuno, «La agonía del cristianismo», OC XVI, pp. 455-561): non è un'indicazione occasionale: l'avversione alla teologia scolastica latina è una costante nell'opera di Unamuno, mentre la patristica greca costituisce un quadro con cui si armonizza bene il suo pensiero. Si veda la bella sintesi della teologia greca fatta da Xavier Zubiri, «El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina», in id., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1987, pp. 455-542 (tr. it. «L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina», in *Natura, Storia, Dio*, Palermo 1990, Augustinus, pp. 273-321). Scrive Zubiri: «Prima di entrare in questa dimensione metafisica dell'amore, due parole riguardo alla differenza tra éros e agápe. L'éros fa uscire l'amante fuori di sé per desiderare qualcosa di cui è privo. Nell'ottenerlo, raggiunge la perfezione ultima di se stesso. Di rigore, nell'éros l'amante cerca se stesso. Invece, nell'agápe l'amante va ugualmente fuori di sé, però non è fatto uscire, ma è liberamente donato; è un dono di se stesso; è l'effusione che segue la pienezza dell'essere che già si è. Se l'amante esce da sé, non è per cercare qualcosa, ma è per effusione della sua stessa sovrabbondanza. Mentre nell'éros l'amante cerca se stesso, nell'agápe va all'amato in quanto tale. Naturalmente, per questa comune dimensione, per la quale éros e agápe includono un "fuori di sé", non si escludono, almeno negli esseri finiti. La loro unità drammatica è appunto l'amore umano. I latini di ispirazione ellenica distinsero le

L'amore come *dimensione metafisica* della realtà è il fondamento dell'intero capitolo VII del *Sentimiento trágico*; l'esperienza umana dell'amore è, tra gli altri aspetti, esperienza personale di questa dimensione metafisica: parlandone in termini informali, potremmo dire che l'amore è, in un certo senso - lo si sappia o meno -, un'esperienza del sacro.

L'esperienza intima dell'amore è, intanto, amore per sé, amore per la vita, che si scontra con la finitezza dell'umano e, più in generale, dell'intero creato; l'amore vuole essere per sempre, mentre il mondo è destinato alla distruzione: questo conflitto porta, inizialmente, a una reazione di disperazione e angoscia, che si rivela poi come il ponte da attraversare per raggiungere una condizione positiva di fede, o meglio, di *affidamento* a Dio:

Crescendo l'amore, quest'ansia ardente di aldilà e maggiore interiorità [más allá y más adentro] si estende a tutto ciò che vede e tutto compatisce. Man mano che ti addentri in te stesso e in te sprofondi, scopri la tua stessa inanità, e che non sei tutto ciò che sei, che non sei ciò che vorresti essere, che non sei, in fondo, nient'altro che nulla. E toccando la tua propria nullità, non sentendo il tuo fondo permanente, non arrivando nemmeno alla tua stessa infinitezza, nemmeno alla tua stessa eternità, ti compatisci con tutto il cuore di te stesso, e ti accendi di un doloroso amore per te stesso, uccidendo ciò che si chiama amor proprio, e altro non è che una specie di diletto sensuale di te stesso, una cosa simile alla carne della tua anima che gode di sé.

Il percorso di amore-compassione inizia da se stessi e tuttavia non ha nulla a che vedere con un egoismo volgare, perché si estende agli altri e al creato, proprio perché non si tratta solo di un sentimento; il versante (diciamo così) sentimentale dell'amore è l'aspetto con cui all'esperienza umana si presenta Dio che «è» amore e, come amore, è il fondamento del creato:

due cose con un vocabolario preciso. L'éros è l'amore naturale: è la tendenza che per la sua stessa natura inclina ogni essere verso gli atti e gli oggetti per i quali è reso capace. L'agápe è l'amore personale, in cui l'amante non cerca nulla; piuttosto nell'affermarsi nella sua realtà sostanziale, la persona non si inclina per natura, ma si consegna per liberalità (Riccardo di San Vittore e Alessandro di Hales). Nella misura in cui natura e persona sono due dimensioni metafisiche della realtà, l'amore, sia naturale sia personale, è anche qualcosa di ontologico e metafisico. Per questo il verbo ménein, permanere, indica che l'agápe è qualcosa di anteriore al movimento della volontà. La carità, come virtù morale, ci muove perché siamo già previamente installati nella dimensione metafisica dell'amore.

Dunque, quando il Nuovo Testamento ci dice che Dio è amore, agápe, i greci intesero unanimemente l'affermazione in senso strettamente e rigorosamente metafisico. Ciò presuppone una certa idea dell'essere e della realtà, senza intendere la quale si potrebbe avere l'impressione che nella speculazione patristica ci siano solo elevazioni mistiche verso una pietà vaporosa. Niente di più lontano dalla realtà. Se si vuole, la pietà e l'orazione dei Padri greci hanno un senso rigorosamente metafisico».

L'amore spirituale per se stessi, la compassione verso se stessi potrà forse essere chiamata egoismo, però è quanto di più opposto all'egoismo volgare. Perché da questo amore o compassione per te stesso, da questa intensa disperazione perché come non sei esistito prima di nascere così neppure sarai dopo la morte, passi a compatire, cioè ad amare, tutti i tuoi simili e fratelli nell'apparenzialità [aparencialidad], miserabili ombre che sfilano dal loro nulla al loro nulla, scintille di coscienza che brillano per un istante nelle infinite ed eterne tenebre. E dagli altri uomini, tuoi simili, passando attraverso coloro che ti sono più simili, i tuoi conviventi, arrivi a compatire tutti coloro che vivono, e perfino ciò che forse non vive, però esiste. Quella lontana stella che brilla lassù in alto durante la notte si spegnerà un giorno e diventerà polvere e cesserà di brillare ed esistere. E come lei tutto il cielo stellato. Povero cielo! E se è doloroso dover cessare di essere un giorno, più doloroso sarebbe forse continuare ad essere sempre lo stesso, nient'altro che lo stesso, senza poter essere insieme altro, senza poter essere insieme tutto il resto, senza poter essere tutto.

Il *vanitas vanitatum* conduce a una compassione per tutto ciò che esiste, intesa come un sentire sofferenza per tutto, vivente o non vivente che sia, di fatto personalizzando immaginativamente ogni cosa: «*Per amare tutto, per compatire tutto, umano ed extra-umano, vivente e non vivente, è necessario sentire tutto dentro te stesso, personalizzare tutto. Perché l'amore personalizza tutto quanto ama, tutto quanto compatisce*». Dunque, c'è un nesso ineludibile tra l'esperienza personale dell'amore (inteso come il fondo metafisico della realtà) e un processo immaginativo di personalizzazione, che induce a dire: povero cielo! Questa personalizzazione generata dall'amore rivela una somiglianza dell'essere umano con l'intero creato, in un senso molto concreto: se è possibile sentire compassione per una stella è proprio perché la radice metafisica da cui tutto esiste è l'amore, Dio in quanto amore. Nell'emozione vissuta della compassione si manifesta nell'uomo come radice il Dio che «è» amore, e si scopre che in questo *esserlo* si radica l'essere delle realtà create; Dio è amore cosciente, e in questo senso viene scoperto come coscienza dell'universo dall'amore, parimenti consapevole, della persona umana. Il sentimento universale che, sbocciato nell'animo umano, abbraccia ogni cosa esistente, rivela l'unità dell'universo non attraverso un percorso razionale, quindi astratto, ma attraverso un'esperienza emotiva. L'aspetto più importante mi sembra che il *soggetto* (per usare un termine improprio) scopre di essere parte dell'*oggetto* - nel senso che l'universo è una realtà unitaria di cui *io* (qualunque io) sono un frammento; l'individuo vive dentro il tutto e con il tutto, e non solo ci vive, ma lo sente e lo compatisce:

Compatiamo, cioè amiamo, solo ciò che ci è simile e in quanto lo è, e tanto più quanto più ci somiglia, e così cresce la nostra compassione, e con essa il nostro amore alle cose nella misura in cui scopriamo le somiglianze che hanno con noi. O piuttosto è l'amore stesso, che di per sé tende a crescere, a rivelarci tali somiglianze. Se arrivo a compatire e amare la povera stella

che un giorno sparirà dal cielo è perché l'amore, la compassione, mi fa sentire in lei una coscienza, più o meno oscura, che la fa soffrire per non essere altro che stella e per dover cessare di essere un giorno. Perché ogni coscienza lo è di morte e di dolore. Coscienza, coscienza, è conoscenza partecipata, è con-sentimento, e con-sentire è com-patire. L'amore personalizza tutto quanto ama. È possibile innamorarsi di un'idea solo personalizzandola. E quando l'amore è tanto grande e tanto vivo, e tanto forte e traboccante da amare tutto, allora personalizza tutto e scopre che il Tutto totale, che l'Universo è anch'esso Persona che ha una Coscienza, Coscienza che a sua volta soffre, compatisce e ama, vale a dire è coscienza. E questa Coscienza dell'Universo, che l'amore scopre personalizzando ciò che ama, è ciò che chiamiamo Dio. E così l'anima compatisce Dio e si sente compatita da Lui, lo ama e si sente amata da Lui, mettendo al riparo la sua miseria nel seno della miseria eterna e infinita, il cui eternizzarsi e infinitarsi [infinitarise] è la felicità suprema.

La personalizzazione, la compassione universale culmina, dunque, nella scoperta dell'unità del Tutto, e nell'attribuzione immaginativa al Tutto di una Coscienza, che è Dio. Il rapporto tra Dio e l'universo si sottrae alle categorie di trascendenza e immanenza; in sintonia con la teologia dei Padri greci, più che con la teologia latina, l'amore divino (e quindi Dio stesso che è amore) ha un carattere *fontanale* ed è come *arkhé* del reale. Guardando le cose dal punto di vista umano (o *quoad nos*, come direbbe uno scolastico), «Dio è, dunque, la personalizzazione del Tutto, è la Coscienza eterna e infinita dell'Universo, Coscienza preda della materia, che lotta per liberarsene. Personalizziamo il Tutto per salvarci dal nulla, e l'unico mistero veramente misterioso è il mistero del dolore».

Questa personalizzazione che arriva fino a offrire un'immagine di Dio non è, evidentemente, una dimostrazione, una prova o un discorso che possa soddisfare le esigenze della ragione; potremmo anche spingerci fino a dire che non si tratta di filosofia; tuttavia neppure si può dire che si tratti di un irrazionalismo o di un discorso privo di fondamento. Diamone, intanto, una formulazione più chiara: la dimensione metafisica dell'amore, che almeno nell'uomo è consapevolmente sentita, *induce* (verbo che indica un'operazione attiva) alla costruzione di un *mito*, una visione mitica del reale: l'immagine di Dio si configura in primo luogo in una nozione mitica. Essenziale, in questo processo, è la dimensione del dolore:

Il dolore è il cammino della coscienza e il modo in cui gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé è attraverso di esso. Perché avere coscienza di se stessi, avere personalità, è sapersi e sentirsi diverso dagli altri esseri, e a sentire tale distinzione si arriva solo attraverso l'urto, il dolore più o meno grande, la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è che la coscienza della propria limitazione. Mi sento me stesso nel sentirmi che non sono gli altri; sapere e sentire fin dove sono, è sapere dove finisco di essere, da dove non sono.

E come sapere che si esiste senza soffrire poco o molto? Come tornare su di sé, acquisire una coscienza riflessa se non attraverso il dolore? Quando si gode, ci si dimentica di se stessi, del

proprio esistere, si passa ad altro, a ciò che è estraneo [ajeno], ci si aliena [en-ajena], E si entra in sé [se ensimisma], si torna a se stessi, a essere sé, solo nel dolore.^{xiv}

Il dolore è provato e sentito in prima persona; inoltre, in via del tutto naturale, viene intuito il dolore altrui e questa intuizione, che al termine del processo conduce alla costruzione del mito, è un dato di realtà:

Compatiamo ciò che è simile a noi e tanto più lo compatiamo quanto più e meglio sentiamo la sua somiglianza con noi. E se possiamo dire che questa somiglianza provoca la nostra compassione, è anche possibile sostenere che la nostra scorta di compassione, pronta a spargersi su tutto, è ciò che ci fa scoprire la somiglianza delle cose con noi, il legame comune che ci unisce ad esse nel dolore. La nostra lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza ci fa scoprire nelle torsioni, movimenti e rivoluzioni delle cose tutta una lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza, a cui tutto tende. Sotto gli atti dei miei simili più prossimi, degli altri uomini, sento - o piuttosto consento - uno stato di coscienza come il mio sotto i miei propri atti. Nel sentire un grido di dolore del mio fratello, il mio proprio dolore si desta e grida nel fondo della mia coscienza. E nello stesso modo sento il dolore degli animali e di un albero a cui strappano un ramo, soprattutto quando mantengo viva la fantasia, che è la facoltà di intuito [intuimiento], di visione interiore.

Discendendo da noi stessi, dalla stessa coscienza umana, che è l'unica cosa che sentiamo interiormente e nella quale il sentirsi si identifica con l'essersi, supponiamo che hanno qualche coscienza, più o meno oscura, tutti i viventi e le rocce stesse, che ugualmente vivono. E l'evoluzione degli esseri organici non è che una lotta per la pienezza della coscienza attraverso il dolore, una costante aspirazione a essere altro senza cessare di essere ciò che sono, a rompere i loro limiti limitandosi.

In questo contesto Unamuno, con un riferimento di capitale importanza per l'interpretazione del suo pensiero, cita la *Scienza nuova* di Giambattista Vico, che sembra essere una delle sue fonti principali per l'elaborazione della sua interpretazione dell'origine della religione. Vico radica in un *istinto di animazione*, dunque nella stessa natura umana, ma a livello spontaneo, non razionale bensì immaginativo e poetico, una facoltà mitopoietica che

^{xiv} Cfr. José Ortega y Gasset: «Vivere è intanto la scoperta che ognuno fa, contemporaneamente, della sua persona e di una cosa diversa, altra, differente da lui: il mondo. Il mondo non esisterebbe per me, non me ne renderei conto, se non mi si opponesse, se non resistesse ai miei desideri e non mi limitasse, e pertanto negasse la mia intenzione di essere colui che sono. Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me» («Una interpretación de la historia universal», O. C. IX, pp. 9-242). È un'idea che Ortega formula in molte occasioni, ma in questo testo citato si accompagna a una profonda riflessione sulla solitudine divina. Interessante anche il riferimento di Unamuno all'*ensimismamiento* e all'*alienazione*, che sarà poi oggetto di due magistrali saggi di Ortega, «Ensimismamiento y alteración», O. C., V, pp. 289-313, e *Meditación de la técnica*, O. C., V, pp. 315-75.

disvela il divino attraverso immagini e simboli:

E questo processo di personalizzazione o di soggettivazione di tutto ciò che è esterno, fenomenico o oggettivo costituisce lo stesso processo vitale della filosofia nella lotta della vita contro la ragione e di questa contro quella. [...] Gian Battista Vico, con la sua profonda penetrazione estetica nell'anima dell'antichità, ha visto che la filosofia spontanea dell'uomo era farsi la regola dell'universo guidato dall'istinto d'animazione [in italiano nel testo]. Il linguaggio, necessariamente antropomorfo, mitopoietico, genera il pensiero. «La sapienza poetica, che fu la prima sapienza dei gentili - ci dice nella Scienza Nuova [sic!]-, dovette cominciare con una metafisica non ragionata e astratta, quale quella degli odierni indottrinati, bensì sentita e immaginata, quale dovette essere quella dei primi uomini... Essa fu la loro stessa poesia, che era per loro una facoltà connaturale, perché erano naturalmente provvisti di tali sensi e tali fantasie, nata dall'ignoranza delle cause, che fu per loro madre della meraviglia in tutto, giacché ignoranti di tutto, ammiravano fortemente. Tale poesia iniziò in loro divina, perché nello stesso tempo in cui immaginavano, sentivano e ammiravano essere dèi... In tal modo i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, creavano dalle loro idee le cose... Da questa natura delle cose umane risultò l'eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito dicendo non vanamente che gli uomini atterriti fingunt simul creduntque.^{xv}

Per Unamuno è errato ignorare questa produzione mitica per il suo carattere non razionale e, al tempo stesso, è insensato affidarsi alla sola razionalizzazione: anche se non si tratta di un procedimento razionale, la creazione mitopoietica è un'attività mentale, dunque una forma di pensiero che non può essere eliminata dalla vita, pur non potendo pretendere di soppiantare la ragione:

Non serve a nulla sopprimere questo processo mitopoietico o antropomorfo e razionalizzare i nostri pensieri, come se si pensasse solo per pensare e conoscere, e non per vivere. La lingua stessa, con la quale pensiamo, ce lo impedisce. La lingua, sostanza del pensiero, è un sistema

^{xv} Traduco dalla traduzione di Unamuno. Nell'originale Vico scrive: «La sapienza poetica, che fu la prima della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovet'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle Dignità stabilito. Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facoltà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle Dignità. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano e ammiravano, essere dèi [...] nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze della propria lor idea [...]. E di questa natura di cose umane restò eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati fingunt simul creduntque» (Giambattista Vico, «Scienza Nuova», 1725, in *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 169-338).

di metafore a base mitica e antropomorfa. E per fare una filosofia puramente razionale, bisognerebbe farla con formule algebriche o creare una lingua - una lingua inumana, cioè inadatta alle necessità della vita.

Per quanto pesi alla ragione, bisogna pensare con la vita, e per quanto pesi alla vita, bisogna razionalizzare il pensiero. Questa animazione, questa personificazione è intimamente inclusa nel nostro stesso conoscere.

Il mito, infatti, non nasce arbitrariamente, come una fantasia letteraria tra le tante possibili nella sfera dell'inverosimile, ma risponde a esigenze vitali che sono, a loro volta, dati di realtà: non si può negarle, perché non si può amputare una persona del bisogno di dare un senso alla sua esistenza, e più ancora: sono costitutive della persona umana tanto quanto la razionalità. Detto in altri termini, che forse sono più vicini a Ortega, ma nella sostanza esprimono l'idea di Unamuno, il pensiero, sia nei suoi processi razionali sia in quelli mitopoietici, è una funzione biologica:

L'uomo non si rassegna a stare, come coscienza, solo nell'Universo né ad essere un fenomeno oggettivo tra gli altri. Vuole salvare la sua soggettività vitale o passionale rendendo vivo, personale, animato l'intero Universo. E per questo motivo e a questo scopo ha scoperto Dio e la sostanza, Dio e sostanza che tornano sempre nel suo pensiero con l'uno o l'altro travestimento. Essendo coscienti, ci sentiamo esistere, che è cosa ben diversa dal saperci esistenti, e vogliamo sentire l'esistenza di tutto il resto, [vogliamo] che ciascuna delle altre cose individuali sia ugualmente un io.

Riassumendo, la scoperta dell'unità del Tutto (includente noi stessi) induce, per via di amore e com-passione, a considerare che tale Tutto abbia una personalità, una coscienza, alla quale la necessità vitale affida la speranza nella propria salvezza, trasfigurandola in forma divina; dunque, la fede in Dio è innanzitutto un affidamento alla speranza che questa coscienza esista e che, dentro l'universo, lo governi:

Quando la compassione, l'amore ci rivela l'intero universo che lotta per acquisire, conservare e accrescere la sua coscienza, per coscientizzarsi sempre di più, sentendo il dolore delle discordanze che si producono al suo interno, la compassione ci rivela la somiglianza dell'intero universo con noi, che è umano, e ci fa scoprire in esso il nostro Padre, della cui carne siamo carne; l'amore ci fa personalizzare il tutto di cui facciamo parte. Nel fondo, è lo stesso dire che Dio sta producendo eternamente le cose, o che le cose stanno producendo eternamente Dio. E la credenza in un Dio personale e spirituale si basa sulla credenza nella nostra propria personalità e spiritualità. Poiché ci sentiamo coscienza, sentiamo Dio come coscienza, cioè persona, e poiché desideriamo che la nostra coscienza possa vivere ed essere indipendentemente dal corpo, crediamo che la persona divina viva e sia indipendentemente dall'universo, che sia il suo

stato di coscienza ad extra. È chiaro che verranno i logici e ci metteranno di fronte tutte le evidenti difficoltà razionali derivanti da tutto ciò; ma abbiamo già detto che, benché sotto forme razionali, di rigore il contenuto di tutto ciò non è razionale. Ogni concezione razionale di Dio è contraddittoria in se stessa. La fede in Dio nasce dall'amore per Dio, crediamo che esista perché vogliamo che esista, e forse nasce anche dall'amore di Dio per noi. La ragione non ci dimostra che Dio esista, ma neppure che non possa esistere.

La necessità vitale non ha alcun carattere illusorio, non nasce da alcuna nevrosi, ma è intimamente inerente alla coscienza stessa - lo è appunto come necessità, esigenza non eludibile. È il fondamento di un cammino che porta verso Dio. Non essendo svolto secondo i modi della dimostrazione logica, tale cammino rimane fuori dalla ragione, ma ciò non toglie che sia necessario vitalmente, non logicamente:

La fede in Dio consiste nella necessità vitale di dare finalità all'esistenza, di far sì che risponda a un proposito. [...] Abbiamo bisogno di Dio per dare senso all'universo.

È il furioso bisogno di dare finalità all'Universo, di renderlo cosciente e personale, ciò che ci ha condotto a credere in Dio, a volere che esista Dio, a creare Dio, in una parola. A crearlo, sì! Cosa che non deve scandalizzare che si dica nemmeno il più pio teista. Perché credere in Dio è in un certo senso crearlo; anche se Lui ci crea prima. È lui che in noi crea di continuo se stesso.

È del tutto evidente che, per Unamuno, Dio, se esiste, è il creatore dell'universo, ma nello stesso tempo la scoperta del Tutto, realizzata per opera della dimensione metafisica dell'amore, è una creazione immaginativa del divino in forma di mito; non possiamo raffigurarci Dio in nessun altro modo che attraverso un'immagine mitica: la dimensione dell'amore, intrinseca al reale, induce al mito e, nella forma del mito, il divino si apre all'uomo, ovvero apre provvidenzialmente una strada attraverso cui l'uomo possa conoscerlo - adotta, per così dire, una configurazione nella quale Dio e l'uomo si relazionano.

La ri-creazione mitica di don Chisciotte

In Unamuno, la discesa nell'intra-storia, l'accesso alla sostanza umana più autentica e universale, hanno come simbolo - forse si può dire come mito - la figura di don Chisciotte: più precisamente, la liberazione del sepolcro di don Chisciotte dai «gentiluomini della ragione» che lo custodiscono come guardie carcerarie. Rispetto all'ordine razionale del mondo borghese, o a quello museale dei tradizionalisti, la liberazione del sepolcro di don Chisciotte appare come un'esaltazione della follia - e in un capovolgimento giullaresco

dell'opinione comune, Unamuno decide che, se follia deve essere, allora follia sia!

L'opinione comune è quella di una Spagna ufficiale meschina, incapace, in un paese reale addormentato, svilito, abulico, dominato dalla miseria, dall'analfabetismo, dalla cialtroneria delle classi dirigenti, che appunto ritengono folle ogni tentativo di rinascita: è una miseria, una totale miseria - dice - e a nessuno importa più niente di niente:

Qui non si capisce più neppure la pazzia. Perfino del pazzo dicono che lo sarà per avere il suo tornaconto e le sue ragioni. Questa faccenda della razón de la sinrazón per tutti questi miserabili è ormai un fatto. Se nostro signore Don Chisciotte resuscitasse e tornasse in questa Spagna si metterebbero a cercare un'intenzione nascosta ai suoi nobili eccessi. Se uno denuncia un abuso, persegue l'ingiustizia, fustiga la volgarità, gli schiavi si chiedono: che starà cercando con questo? A che aspira? A volte credono e dicono che lo faccia perché gli chiudano la bocca con oro; altre che è per malvagi sentimenti e basse passioni da vendicativo o invidioso; altre che lo fa solo per far chiasso e che si parli di lui, per vanagloria; altre per divertirsi e passare il tempo, per sport. Gran peccato che in così pochi pratichino sport simili!

Presta attenzione e osserva: davanti a un qualunque atto di generosità, di eroismo, di pazzia, a tutti questi stupidi baccellieri, curati e barbieri di oggi non viene in mente altro che domandarsi: perché lo farà? E appena credono di aver scoperto la ragione dell'atto - sia o meno quella che loro suppongono - si dicono bah! l'ha fatto per questo o per quest'altro. Appena una cosa ha una ragion d'essere ed essi la conoscono, tale cosa perde tutto il suo valore. È a questo che gli serve la logica, la porca logica.^{xvi}

In una visionaria e ironica lettera a se stesso Unamuno si propone dunque di «scatenare un delirio, una vertigine, una pazzia qualunque su queste povere folle ordinate e tranquille che nascono, mangiano, dormono, si riproducono e muoiono». In realtà la liberazione del sepolcro di don Chisciotte è la grande metafora di una ribellione etica molto concreta, slegata da ogni formula ideologica.

Il punto di partenza è un radicale ancoramento al presente e l'esigenza che questo presente abbia un senso: «Non c'è futuro; non c'è mai il futuro. Ciò che chiamano futuro è una delle più grandi menzogne. Il vero futuro è oggi. Che sarà di noi domani? Non c'è domani. Cos'è di noi oggi, ora? Questa è l'unica questione». Unamuno si sente circondato da individui che, come l'ultimo uomo di Nietzsche, hanno rinunciato ad avere una personalità e si sentono soddisfatti di un puro esistere da cui è stato rimosso ogni problema, ogni ansia, ogni domanda:

^{xvi} Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Renacimiento, Madrid 1914. La «razón de la sinrazón» (ragione della mancanza di ragione) è un'allusione al testo di Cervantes: si tratta dell'inizio della frase che avrebbe portato alla follia il Cavaliere nel tentativo di comprenderne il senso.

Ma esistono? Esistono veramente? Io credo di no; perché se esistessero, se esistessero davvero, soffrirebbero di non essere nell'eterno e nell'infinito. E questa sofferenza, questa passione, non è altro che la passione di Dio in noi, Dio che in noi soffre per sentirsi preso nella nostra finitezza e nella nostra temporalità, questa divina sofferenza farebbe loro rompere tutti queste stupide catene logiche con cui cercano di legare i loro stupidi ricordi alle loro stupide speranze, l'illusione del loro passato all'illusione del loro futuro.

Di fronte a questa vita che si trascina per inerzia, occorre lanciare «la santa crociata di andare a riscattare il sepolcro di Don Chisciotte dal potere dei baccellieri, curati, barbieri, duchi, canonici che lo tengono occupato. Credo che si possa intraprendere la santa crociata di andare a riscattare il sepolcro del Cavaliere della Follia dal potere degli idalghi della Ragione».

Unamuno costruisce una splendida pagina letteraria su questa immagine, apparentemente paradossale, del sepolcro di don Chisciotte: avverte che i custodi sono lì affinché il Cavaliere non risusciti; mette in guardia dal ragionare con loro, anzi: ai loro ragionamenti «bisogna rispondere con insulti, sassate, grida di passione e colpi di lancia»; si spinge fino ad alludere al chisciotismo come un nuovo mito religioso, basato su un profeta dall'aspetto ridicolo, della cui esistenza non si è certi. Concedere il dubbio circa l'esistenza di don Chisciotte in carne e ossa è, naturalmente, una burla di Unamuno, ma al tempo stesso, anche se può sembrare un modo un po' blasfemo, è il riconoscimento del suo carattere di mito, che trascende dal personaggio letterario inventato da Cervantes. Bandita la crociata da un Unamuno novello Pietro l'Eremita,

*vedrai come, non appena il sacro squadrone si porrà in marcia, nel cielo apparirà una nuova stella, visibile solo ai crociati, una stella brillante e sonora, che canterà un canto nuovo in questa lunga notte che ci avvolge, e la stella si metterà in marcia appena si metterà in marcia lo squadrone dei crociati, e quando nella loro crociata avranno vinto, o quando saranno capitolati tutti - che è forse l'unico modo di vincere davvero-, la stella cadrà dal cielo, e nel posto in cui cadrà lì si trova il sepolcro. Il sepolcro si trova dove morirà lo squadrone.
E dove si trova il sepolcro, c'è la culla, c'è il nido. E da lì sorgerà ancora la stella brillante e sonora sul cammino del cielo.*

In marcia, dunque, guidati da una stella che, diversamente dalla cometa, non conduce a una culla bensì a un sepolcro, di cui nessuno conosce l'ubicazione, forse perché l'ubicazione non c'è - o non importa che ci sia: perché è un cammino senza meta, un cammino in cui ha senso il modo dell'andare e non il punto di arrivo. Qui la metafora del sepolcro di chiarisce: è dentro ciascun uomo che bisogna ritrovare l'animo ribelle e la sete di giustizia di don Chisciotte:

Mettetevi in marcia! Dove andrete? La stella ve lo dirà: al sepolcro! Che faremo nel cammino, mentre marciamo? Cosa? Lottare! Lottare, e come?

Come? Vi imbattete in uno che mente? Gridargli in faccia: menzogna! e avanti! Vi imbattete in uno che ruba?, gridargli: ladro!, e avanti! Vi imbattete in uno che dice sciocchezze ascoltato da una folla a bocca aperta?, gridargli: stupidi!, e avanti! Avanti sempre!

Con questo - mi dice uno che conosci e aspira a essere crociato-, con questo si cancellano la menzogna, le ruberie e la sciocchezza dal mondo? Chi ha detto di no? La più miserabile di tutte le miserie, la più ripugnante e appetante arguzia della vigliaccheria è proprio dire che in nulla si avanza denunciando un ladro perché altri continueranno a rubare, che non si ottiene nulla chiamando in faccia sciocco lo sciocco, perché non è per questo che diminuirà la sciocchezza nel mondo.

Sì, bisogna ripeterlo una e mille volte: se per una volta, una sola volta la si finisce del tutto e per sempre con un solo sciocco, la si farebbe finita con l'imbroglio una volta per tutte.

Don Chisciotte è il simbolo letterario dell'ansia per la verità, la giustizia, l'onestà - è la voce della coscienza umana che addita valori universali che, come si è visto, si radicano nella più profonda interiorità personale, dove l'umano e il divino sembrano avere una sottile zona di osmosi. Questi valori non sono formule: la persona li sente come un'esigenza vitale e li traduce in comportamenti, forse in istituzioni, nei limiti che le impongono le circostanze, la sua stessa intelligenza, la fallacia umana. Lo sforzo di tradurre l'esigenza interiore in comportamenti e in norme è ciò che, nei limiti del presente, dà forma alla convivenza e alle vite individuali, e possiamo comprendere che questo equilibrio tra valori e istituzioni sia per sua natura instabile: l'esigenza vitale di giustizia è una sorgente perenne, che fluisce in ogni momento storico, mentre le istituzioni sono strutture stabili, tendenzialmente immobili, suscettibili di imbrigliare la ricchezza della vitalità in comportamenti standardizzati, ripetuti e chiuderla in un sonno durante il quale i gentiluomini della ragione chiudono don Chisciotte in un sepolcro e ne occultano le spoglie.

Ci sono molti modi in cui l'uomo ha cercato di dare un corpo alla sua sete di giustizia, alcuni mirabili, altri sbagliati: dalla ghigliottina in piazza al tentativo di recuperare il reo e ricondurlo alla vita civile. La stessa sete di giustizia ha riconosciuto i modi sbagliati e ha cercato di liberarsene aprendo nuove vie. Questo semplice esempio chiarisce la struttura molto rigorosa del pensiero di Unamuno, che soggiace ai suoi geniali paradossi: la tradizione eterna, l'intra-storia, è appunto questa sete di giustizia che si origina ai confini del divino; la tradizione dei tradizionalisti, invece, mira a perpetuare per ripetizione le forme storiche in cui l'esigenza di giustizia si era incarnata - in fondo, per molte culture la pena di morte è «tradizionale»: infine, il progressista è l'anima candida fuori dalla storia che opta per il nuovo in quanto tale, senza indagare l'esistente, senza preoccuparsi se sia necessario o compatibile col presente, e restando, come il tradizionalista, su un livello superficiale, senza alcun contatto con la dimensione profonda della vita personale. Il sepolcro di don

Chisciotte è la dimensione intra-storica dell'individuo che deve emergere nella storia come un costante sforzo di adeguamento tra i valori e le forme di vita del presente.

Ortega, o la rettificazione del mito

Pur senza menzionare esplicitamente Unamuno, José Ortega y Gasset intavola un ideale dialogo con il citato capitolo del *Sentimiento trágico* nel primo dei tre testi che compongono le *Meditaciones del Quijote*, intitolato «Lector...».^{xvii} Qui, come prima affermazione, si qualifica come «professore di filosofia» e si dichiara mosso da un «affetto», cioè da un sentimento e, più precisamente, da un sentimento di amore:

Con il titolo di Meditazioni questo primo volume annuncia alcuni saggi di varie letture pub-

^{xvii} Su Ortega cfr.: Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (eds.), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012; Giuseppe Cacciatore, Clementina Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016; G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013 (disponibile online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-jose-ortega-y-gasset-esperienza-religiosa-e-criisi-della-modernita/>; id., , «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote», *Studi Interculturali*, 2, 2014, pp. 7-38, online: <www.interculturalita.it>; id., *L'invenzione del Novecento. Intorno alle Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/>; id., *Traversando i deserti d'Occidente, Ortega y Gasset e la morte della filosofia*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2012, disponibile online <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/traversando-i-deserti-doccidente-ortega-y-gasset-e-la-morte-della-filosofia/>; id., *In vino veritas... Dionisismo, crisi dell'Occidente e morte della filosofia in Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016 <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-criisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/>; id., «Ortega e la fine della filosofia», in Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (ed.), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, p. 163-201; id., «Il punto di vista crea il panorama»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset», *Studi Interculturali*, 2/2015, pp. 96-118 (online: <www.interculturalita.it>; id., «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla "ribellione delle masse"», in *Studi Interculturali*, 1/2015, pp. 169-228, poi in id., *Difesa del nichilismo, Ventura e sventura dell'uomo massa nella società contemporanea*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, pp. 7-68, (online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-difesa-del-nichilismo-ventura-e-sventura-delluomo-massa-nella-societa-contemporanea/t>).

blicati da un professore di filosofia in partibus infidelium. Alcuni - come questa serie di Meditazioni sul Chisciotte - vertono su temi altisonanti; altri su temi più modesti; alcuni su temi umili; tutti, direttamente o indirettamente, finiscono col fare riferimento a circostanze spagnole. Questi saggi sono per l'autore - come la cattedra, il giornale o la politica - modi diversi di svolgere una stessa attività, di dare sfogo a uno stesso affetto. Non pretendo che questa attività sia riconosciuta come la più importante al mondo; mi considero giustificato di fronte a me stesso avvertendo che è la sola di cui sono capace. L'affetto che mi spinge verso di essa è il più vivo che trovo nel mio cuore. Resuscitando un bel nome usato da Spinoza, io lo chiamerei amor intellectualis. Dunque, lettore, si tratta di saggi di amore intellettuale.

Si presenta, dunque, Ortega - in modo un po' sorprendente - come un professore di filosofia *in partibus infidelium*: uno che si occupa di filosofia in un posto dove non esistono filosofi, e vi pubblica dei saggi, o più specificamente, delle *meditazioni*. La seconda informazione è che questi saggi finiscono tutti per far riferimento a circostanze spagnole, vale a dire che, anche quando possono sembrare astratti o dedicati a temi distanti dalla vita reale, tuttavia hanno comunque in vista il mondo concreto, al quale finiscono per riferirsi. La terza informazione, la più importante, è che tali saggi sono per l'autore «*modi diversi di esercitare una stessa attività, di dare sfogo a uno stesso affetto*»: l'affetto di un vivo amore intellettuale. Sono saggi di amore intellettuale. Ora, a ben vedere, con queste informazioni Ortega definisce la filosofia, la sua personale circostanza e il ruolo che vuole giocare in essa e, con una sola espressione - amore intellettuale - entra in dialogo con Unamuno.

La filosofia: si definisce professore di filosofia e dice che la sua attività (il professarla) consiste in un vivo atto d'amore. Dunque non consiste in una descrizione oggettiva, asetticamente scientifica, dell'oggetto della coscienza, né nella deduzione logica, o altre cose tecniche del genere. La teoresi viene intrinsecamente vincolata a una componente affettiva umana e non al mero funzionamento dell'intelletto. Qui c'è un punto di contatto con Unamuno: l'amore è in entrambi il punto di partenza nella costruzione dell'immagine unitaria della realtà. La divergenza sta nel modo diverso in cui viene concepito l'amore: se in ogni caso si tratta di un sentimento, in Ortega l'aggettivo intellettuale fornisce una caratterizzazione diversa, che spinge non alla *com*-passione e al *con*-sentire, bensì alla *com*-prensione, all'apprensione delle cose come *un* mondo.

Professore di filosofia in mezzo ai barbari, Ortega fa ricorso al suo solenne titolo accademico per trattare temi che non sono necessariamente solenni, né forse sono i temi che ci si attende da chi si presenta con una simile carta da visita in mano. S'impegna anzi ad affrontare le questioni più svariate, anche umili, senza dimenticare il costante riferimento all'unità di origine delle sue meditazioni: tutte infatti nascono come sfogo di un affetto o sentimento, sicché vengono fusi insieme due momenti che sembrano antitetici, la professionalità scientifica del docente e la sfera delle emozioni.

Il passo successivo è la caratterizzazione, in termini generali, dei saggi di cui annuncia la pubblicazione.

Sono del tutto privi di valore informativo; non sono neppure epitomi - sono piuttosto ciò che un umanista del XVII secolo avrebbe denominato «salvataggi». Vi si cerca quanto segue: dato un fatto - un uomo, un libro, un quadro, un paesaggio, un errore, un dolore - portarlo per il cammino più breve alla pienezza del suo significato. Mettere i materiali di ogni tipo che la vita, nella sua perenne risacca, getta ai nostri piedi come resti di un naufragio, in una posizione tale che il sole possa darvi innumerevoli riverberi.

Dentro ogni cosa c'è l'indicazione di una possibile pienezza. Un'anima aperta e nobile sentirà l'ambizione a perfezionarla, a coadiuvarla, affinché raggiunga questa pienezza. Questo è l'amore - amore per la perfezione dell'amato.

La prima caratterizzazione è in negativo: non sono testi che si preoccupano di informare, né si tratta di riassunti (evidentemente, del pensiero altrui), piuttosto si tratta di andare direttamente alle cose e, cercando di comprenderle, portarle alla pienezza del loro significato - il che significa, banalmente, che le cose le abbiamo, *stanno lì*, invece il loro significato non ci è patente. Senza significato le cose sono un mucchio di oggetti raggruppati a caso, come materiali portati dalla risacca sulla riva del mare e, in questa condizione, le cose si perdono. Per salvarle, è necessario scoprire *il loro* significato, quello che esse stesse hanno e non quello che arbitrariamente possiamo noi attribuire loro: non si tratta di inserirle in un sistema teorico, ma guardarle in una certa luce - possiamo dire: *in una certa prospettiva* - nella quale appaia, intanto, la loro «pienezza»: la pienezza del loro significato. La cosa è l'oggetto dell'amore intellettuale e di essa, in quanto amata, si vuole conoscere tutto: l'amore muove l'intelletto lungo la via della comprensione e, in tal senso, ha un carattere metodico, è *methodos*. Questo sentimento, o metodo, dice Ortega, «è il più vivo che trovo nel mio cuore», ribadendone la radice sentimentale, e specifica ulteriormente: «Non pretendo che questa attività sia riconosciuta come la più importante al mondo; mi considero a posto con la coscienza avvertendo che è l'unica di cui sono capace». Come dire: la riflessione filosofica nasce da un bisogno intimo e personale - in tal senso è una passione - e presuppone il filosofo come uomo concreto, storico - direi anche: in carne e ossa, usando l'espressione di Unamuno -, un uomo con una sua interiorità, che ha il bisogno di sapere. Sapere è qui formarsi un'opinione sul mondo perché le opinioni precedenti, quelle ricevute, non sono più ritenute valide (ecco anche perché il «professore» è in mezzo ai «barbari»), e perché senza una visione del mondo non si può vivere: ci si perde, come si perdono le cose senza il loro significato. Come si vedrà tra breve, salvare le cose serve anche a salvare se stessi.

Quest'uomo concreto, che Ortega introduce presentando direttamente se stesso, ha un preciso nome tecnico in altri scritti coevi di Ortega: è l'essere *ejecutivo*, aggettivo che pos-

siamo tradurre come operante, agente, quindi vivente. La sua presentazione non poteva essere più ovvia: io - ha detto - sono un professore, esercito un'attività, do spazio a un sentimento, senza scissione tra amore e intelletto, nell'unità reale e vivente del mio amore intellettuale per le cose. Presentato come tale, questo uomo vivente è il soggetto - e forse anche l'oggetto - della filosofia (uso ancora una terminologia unamuniana): le scissioni dell'io e il recinto della coscienza sono già superati.

Coerentemente risulta illuminato anche il ruolo che Ortega si propone di svolgere nella situazione spagnola: benché tra barbari, si qualifica come professore, non come discepolo di questi o quegli: rivendica il titolo di uomo di scienza che esce dalla cattedra e va a occupare gli spazi aperti del dibattito culturale. Per fare cosa? Per realizzare lo svecchiamento, l'educazione, la diffusione della mentalità scientifica, per fare riferimento sempre a circostanze spagnole.

Il concetto di *salvación*, ha un dichiarato riferimento alla tradizione classica: si parla di ciò che un umanista del Seicento avrebbe chiamato *salvaciones*. *Salvare* è una parola che ha una lunga tradizione in filosofia, dove per secoli è stata usata nell'espressione «salvare le apparenze» (*sozein ta fainomena*), che lo stesso Ortega richiama più avanti. Nel medioevo e nell'età moderna la si è riferita al tentativo di spiegare i fenomeni tramite teorie dalle quali essi potessero essere dedotti: il fenomeno è salvo quando, grazie a una teoria, risulta perfettamente comprensibile. A questo scopo si può ricorrere a un'ipotesi di spiegazione provvisoria, in attesa di conoscere le cause effettive; oppure si può pensare alla possibilità di descrivere fedelmente un fenomeno, o ad altri metodi. Nel neokantismo l'espressione è frequente e importante. Allude a un principio fondamentale delle scienze della natura, intese come costruzione di ipotesi per spiegare i fenomeni. Natorp rintraccia in Platone lo sforzo di salvare le apparenze (ciò che appare del reale) formulando modelli matematici ipotetici. Il procedimento può essere sviluppato in due direzioni: nella prima, le ipotesi avrebbero un carattere dichiaratamente convenzionale; nella seconda, si porrebbe il problema della verità di tali ipotesi e dei modelli, cioè della loro coincidenza con le cause reali.^{xviii} Questa problematica neokantiana non ha relazione diretta con il caso presente, visto il collegamento del termine *salvación* al lessico di un umanista del XVII secolo. Nei dizionari antichi di castigliano, *salvación*, *salvar*, o *salvarse* hanno significati coerenti e non sorprendenti:

- 1) correggere, scusare un errore;
- 2) redenzione delle colpe, in senso religioso;

^{xviii} Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid 1988, 4 voll., s. v. *Salvar las apariencias*.

- 3) salvezza eterna dell'anima;
- 4) note al finale di un atto pubblico, con cui si convalidano le correzioni al testo: postille;
- 5) saltare, evitare, superare un ostacolo, ecc.
- 6) salvare dall'oblio.

Questa rapida rassegna mostra che il termine non ha nell'uso standard una particolare accezione che possa dare un significato speciale all'espressione, oltre al senso che ha già nello spagnolo attuale e in quello antico: salvare le cose, salvarle dalla distruzione o dall'oblio o da una qualunque situazione che le renda perdute per noi. Il riferimento al Seicento non serve a dare una particolare connotazione lessicale al termine, ma ha due scopi: anzitutto scollegare il termine dal lessico neokantiano e da quello fenomenologico, che appartengono all'epoca contemporanea; inoltre fare riferimento al barocco, il *Siglo de Oro* della cultura spagnola (proprio in questi anni, e in testi da cui trarrà un capitolo delle *Meditaciones del Quijote*, Ortega attribuisce molta importanza al ritorno di interesse per il barocco, nella critica del primo Novecento). E del barocco richiama soprattutto il modo di vedere le cose. Pensando a Cervantes potremmo dire: il modo spagnolo di vedere le cose, con un coinvolgimento personale che mette in gioco il senso della propria esistenza.

Ciò che consente di salvare le cose, e dunque di portarle alla pienezza del loro significato, anziché collocarle idealmente in un sistema previo, è la scoperta e comprensione delle loro connessioni: le cose sono connesse in un mondo. Nessun fatto si presenta isolato: al contrario, è inserito e quasi sperduto tra altri fatti diversi, eterogenei, che danno un'immediata impressione di confusione all'osservatore ignaro: il reale, a noi che non lo conosciamo o che abbiamo messo in crisi antiche idee, sembra un caos. La comprensione del senso delle cose avviene guardando in che modo ciascuna di esse *riflette* le altre e si presenta in connessione con loro. È un guardare reale, un'esperienza delle cose stesse che, come tale, rivela subito una sua caratteristica di capitale importanza: quando guardo il reale, da un punto qualsiasi, fatalmente vedo solo un pezzo di realtà. L'oggetto *riflette* più cose di quante possiamo vederne; anzi, forse le riflette tutte. «*C'è dentro ogni cosa l'indicazione di una possibile pienezza*». La nostra valutazione è limitata. Orbene, amare le cose significa volerle piene, non accontentarsi di una prima vista, superare anzi i limiti dell'immagine che ne abbiamo, perfezionandola. È un amore per la perfezione dell'oggetto amato. È molto interessante che, giunto a questo punto, Ortega ricorra a suo modo a una personificazione che non è molto distante da quella di Unamuno: «*È frequente nei quadri di Rembrandt che un umile fazzoletto bianco o grigio, un grossolano utensile casalingo si trovino avvolti da un'atmosfera luminosa e irradiante, che altri pittori versano solo attorno alle teste dei santi. Ed è come se ci dicesse, con un delicato ammonimento: Siano santificate le cose! Amatele, amatele!*

Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e di volgarità i suoi tesori interiori, ed è una vergine che deve essere fatta innamorare per diventare feconda».

Ogni cosa è una fata. L'operazione di perfezionamento della nostra immagine delle cose avviene nella luce: l'amore (amore intellettuale) illumina la cosa e ci permette di vederla nei suoi aspetti. Ci si allontana dunque dalla metafora tradizionale dell'intelletto come *lumen*, e la funzione illuminante viene assegnata all'amore (o, se si preferisce, a un sentimento amoroso di cui l'intelletto, per quanto essenziale, è una componente). Una volta che ci atteniamo alla cosa reale, non è l'intelletto che può vederla interamente; solo un atto d'amore può portare oltre la visione immediata o momentanea, alla ricerca di ciò che fa parte della cosa ma, contingentemente, non è visibile: le sue relazioni - tali sono i suoi riflessi -, le sue trasformazioni. L'atto d'amore è una spinta all'ampliamento dell'esperienza momentanea e non mira a fare delle cose uno strumento d'uso, un oggetto, bensì a mettere l'intelletto nella condizione di vedere meglio, di cogliere una visione più ampia e più ricca. Per raggiungere questo obiettivo di *salvataggio delle cose*, «*l'importante è che il tema sia messo in immediata relazione con le correnti elementari dello spirito, con i motivi classici dell'umana preoccupazione. Una volta intessuto con essi risulta trasfigurato, transustanziato, salvato*»: il tema, dunque, rivela la sua connessione col resto della realtà una volta illuminato, per così dire, dalla luce dello *spirito umano*, che qui non è separato dalla dimensione emozionale e sentimentale della persona; tra i motivi dell'umana preoccupazione può ben esserci - nulla lo nega - la preoccupazione di fronte alla morte, che Unamuno ha posto come punto di partenza della sua riflessione. Questa connessione, dice Ortega mostrando, a mio parere, il suo dialogo ideale con Unamuno, è un'opera dell'amore: «*Di conseguenza, sotto la terra spirituale a volte scoscesa e aspra di questi saggi fluisce - con un rumore sordo, debole, quasi temesse di essere sentita troppo chiaramente - una dottrina d'amore*».

Le correnti interiori ed elementari dell'animo non sono una semplice eco delle cose, né una deformazione che porta a vedere le cose stesse come simboli dei nostri stati psicologici come un nostro riflesso. La connessione tra le cose e l'interiorità ha intanto un carattere metodologico: c'è un'illuminazione che le trasfigura non nel senso della deformazione artistica ma nel senso di una *transustanziazione*. Questo termine usato da Ortega contiene una metafora altamente espressiva: come termine tecnico della teologia cattolica indica il fatto che il pane dell'ostia resta pane nella consacrazione, cioè non perde le sue caratteristiche chimiche, essendo nondimeno vero corpo di Cristo; quindi la connessione delle cose con lo spirito umano e le sue ansie non cambia la struttura o la natura delle cose, non le annulla, così come la transustanziazione non annulla la struttura chimica del pane dell'ostia. Peraltro, l'uomo e la cosa sono già connessi in quanto sono entrambi momenti della realtà: ciò che la luce illuminante dell'interiorità umana rivela è l'impossibilità di

considerare disgiunti l'uomo e il mondo, il soggetto e l'oggetto, quasi fossero due ambiti incomunicanti: la rivelazione del carattere unitario della realtà non altera minimamente ciò che le cose sono. La differenziazione tra soggetto e oggetto si costruisce sopra questa unità: l'oggetto si presenta allora come fenomeno o rappresentazione in una considerazione teorica che parte dal dato previo della loro inevitabile connessione nell'unità del reale.

L'operazione con cui l'amore disvela la connessione unitaria del reale sembra coincidere con quanto sostenuto da Unamuno, in quale certo si muove dentro una prospettiva fortemente esistenzialista, di esistenzialismo cristiano. Ortega sembra metterla in secondo piano, accentuando l'aspetto intellettuale della conoscenza, però non la rinnega - piuttosto direi che la ricolloca in un piano diverso. In ogni caso, dice: «*L'amore ci lega alle cose*». Qual è dunque il nuovo piano in cui si muove Ortega? È, rispondendo nel modo più conciso, la prospettiva di una fenomenologia realista - o di un realismo fenomenologico, un nuovo modo di concepire il realismo:

Si chiedi al lettore: quale nuovo carattere assume una cosa quando le si versa sopra la qualità di amata? Che sentiamo quando amiamo una donna, quando amiamo la scienza, quando amiamo la patria? E prima di ogni altra nota troveremo questa: ciò che diciamo di amare ci si presenta come una nota imprescindibile. Ciò che è amato è, intanto, ciò che ci sembra imprescindibile. Imprescindibile! Cioè non possiamo viverne senza, non possiamo ammettere una vita dove noi esistessimo e la cosa amata no - la consideriamo come una parte di noi stessi. Di conseguenza, c'è nell'amore un allargamento dell'individualità, che assorbe altre cose al suo interno, fondendole con noi. Questo legame e questa compenetrazione ci fanno addentrare profondamente nelle proprietà della cosa amata. La vediamo intera, ci si rivela in tutto il suo valore. Allora avvertiamo che la cosa amata è a sua volta parte di un'altra cosa, ne ha necessità, le è legata. Imprescindibile per la cosa amata, essa diventa imprescindibile anche per noi. In tal modo l'amore lega cosa a cosa e tutto a noi, in una salda struttura essenziale. Amore è un divino architetto sceso nel mondo - secondo Platone - «affinché tutto nell'universo viva in connessione».

Qui c'è la lezione di Unamuno, quando si parla di un allargamento dell'individualità che assorbe le altre cose al suo interno e le fonde con noi; e c'è un dialogo, o meglio un superamento di Husserl quando si dice che la cosa viene vista intera nella sua connessione con le altre, ovvero nella struttura del reale che include anche noi che siamo osservatori. L'ampliamento dell'individualità, la fusione delle cose con l'osservatore significa - viene chiarito poco dopo - che la cosa è un ingrediente della *mia vita*. Diversamente, prendendo la cosa come un'entità sconnessa, isolata, slegata, la si annulla. Il conoscere è comprensione della connessione, senza la quale il sapere degrada a mera erudizione. Nell'erudizione è il soggetto a organizzare i dati presuntivamente oggettivi; la filosofia, invece, è il tentativo di capire i dati nella loro unità reale: è chiaro che questo tentativo si esplica in una teoria,

non certo in una formulazione dogmatica, ma la via, il metodo con cui procedere è l'accostamento amoroso al reale, compiuto non da un intelletto che funziona secondo le sue leggi previe, bensì da un essere umano concreto e preso nella sua completezza. Così si scopre che nell'affermazione implicita all'inizio del saggio - *io sono un professore di filosofia* - la cosa più importante non era *professore di filosofia*, bensì *io sono*:

In questi saggi io vorrei proporre ai lettori più giovani di me, gli unici a cui posso, senza immodestia, rivolgermi personalmente, di espellere dai loro animi ogni abito di odiosità e di desiderare fortemente che l'amore torni a governare l'universo.

Per provarci, non ho tra le mani altro mezzo che presentare loro sinceramente lo spettacolo di un uomo agitato dalla viva ansia di comprendere. Tra le varie attività d'amore ce n'è solo una che io posso pretendere di contagiare agli altri: l'ansia di comprensione. E riterrei soddisfatta ogni mia pretesa se riuscissi a intagliare, in quella minima parte dell'anima spagnola che è alla mia portata, alcune forme nuove di sensibilità ideale. Le cose non ci interessano perché non trovano in noi superfici favorevoli in cui infrangersi, e occorre moltiplicare le facce del nostro spirito affinché innumerevoli temi possano arrivare a ferirlo.

Si potrebbe dare anche questa formulazione: l'amore per le cose e per la comprensione del reale e il bisogno di senso sono strutturalmente radicati nella persona, ne fanno parte, dunque questo cammino di conoscenza rivela l'intera struttura personale: la filosofia è «*la scienza generale dell'amore*», e la teoria che ne deriva potrà essere provata non attraverso dimostrazioni astratte, bensì nel confronto con la realtà stessa: «*Io offro solo modi res considerandi, possibili nuove maniere di guardare le cose. Invito il lettore a saggiarle da solo; che provi se in effetti procurano visioni feconde; egli, dunque, in virtù della sua intima e leale esperienza, ne proverà la verità o l'errore*». Ecco, dunque, che forma di dialogo, sviluppo e dislocazione avevo in mente quando ho applicato al pensiero di Ortega la frase di Unamuno: l'uomo è il soggetto della filosofia. Vediamo ora in che senso ne è anche l'oggetto.

L'individuo si muove, spinto da tutto il suo essere, verso la comprensione del reale - non va verso un sistema, un ragionamento, un isolamento, ma procede verso la realtà. Qui, come prima cosa, scopre che la realtà stessa ha una sua articolazione e non si può prescindere. Intanto, non si va verso la cose a partire da un punto qualunque: se il filosofo è un individuo concreto, va alle cose partendo dal punto in cui concretamente sta: ha una collocazione fisica, geografica, storica e culturale e di ciò deve acquisire la piena consapevolezza: «*Facendo molta attenzione a non confondere il grande e il piccolo; affermando a ogni momento la necessità della gerarchia, senza la quale il cosmo torna al caos, considero urgente rivolgere la nostra attenzione riflessiva, la nostra meditazione, a ciò che si trova vicino alla nostra persona*». La vita umana reale include come suo momento strutturale lo svolgersi in una circostanza. Certamente si può cambiare di luogo, ma non si può evitare di essere in un

luogo, né in un momento storico, né in un mondo culturale composto dall'eredità del passato, da un presente aperto, da un futuro da costruire, e da un sistema di credenze che è già vigente nella società: il punto di partenza è sempre determinato: «L'uomo rende il massimo della sua capacità quando acquista la piena coscienza delle sue circostanze. Attraverso di esse comunica con l'universo». La circostanza è un elemento strutturale della vita umana:

La circostanza! Circum-stantia! Le cose mute che stanno più immediatamente intorno a noi. Molto vicino, molto vicino a noi levano le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e desiderio, quasi bisognose che accettiamo la loro offerta e insieme vergognose per la semplicità apparente del loro dono. E camminiamo tra loro, ciechi nei loro riguardi, fisso lo sguardo su remote imprese, proiettati alla conquista di lontane città schematiche. Poche letture mi hanno commosso quanto quelle storie in cui l'eroe avanza impetuoso e diritto come una freccia verso una meta gloriosa, senza far caso che gli cammina accanto, con volto umile e supplicante, la donzella anonima che lo ama in segreto, portando nel suo bianco corpo un cuore che arde per lui, bruce gialla e rossa su cui si bruciano aromi in suo onore. Vorremmo fare un segno all'eroe perché piegasse un momento lo sguardo verso quel fiore acceso di passione che si alza ai suoi piedi. Tutti, in varia misura, siamo eroi e tutti suscitiamo umili amori intorno.

Io sono stato un lottatore,

il che vuol dire: sono stato un uomo,

esclama Goethe. Siamo eroi, combattiamo sempre per qualcosa di lontano e calpestiamo, passando, aromatiche viole.

La circostanza, le cose che stanno intorno, costituisce l'immediata realtà, o meglio la porzione di realtà immediata che l'individuo può esperire in prima persona: è l'ambito della vita spontanea personale, problematica, della quale è necessario individuare il senso, il logos che le appartiene: «La vita individuale, l'immediato, la circostanza sono nomi diversi per una stessa cosa: quelle parti della vita da cui non è stato ancora estratto lo spirito, il logos che racchiudono. E siccome spirito, logos, non sono altro che "significato", connessione, unità, tutto ciò che è individuale, immediato e costante sembra casuale e privo di significato». La circostanza è l'immediato di una realtà in cui l'individuo è immerso, un immediato che si proietta verso la lontananza, fino alla realtà distante: essere in un punto preciso (il punto di collocazione spaziale è anche un'eccellente metafora per ciò che accade al punto di collocazione storico e culturale) implica che la realtà appare strutturata, in riferimento a me, secondo una prospettiva: «Quando ci apriremo alla convinzione che l'essere definitivo del mondo non è materia né anima, non è una cosa determinata ma una prospettiva? Dio è la prospettiva e la gerarchia: il peccato di Satana fu un errore di prospettiva».

Il mio sbocco naturale sull'universo si apre attraverso i valichi di Guadarrama o la campagna di Ontingola. Questo settore della realtà costante forma l'altra metà della mia persona: so-

lo attraverso di esso posso completarmi ed essere pienamente me stesso. La scienza biologica più recente studia l'organismo vivente come un'unità composta dal corpo e dal suo ambiente particolare: sicché il processo vitale non consiste solo in un adattamento del corpo al suo ambiente, ma anche nell'adattamento dell'ambiente al corpo. La mano cerca di modellarsi sull'oggetto naturale al fine di stringerlo bene; ma nello stesso tempo ogni oggetto materiale nasconde una previa affinità con una mano determinata.

Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo lei non salvo nemmeno me. Benefac loco illi quo natus es, leggiamo nella Bibbia. E nella scuola platonica viene data come insegna di ogni cultura, questa: «Salvare le apparenze», i fenomeni. Cioè cercare il significato di quanto ci circonda.

La circostanza non è solo la porta di accesso all'universo, ma è anche la via principe per la comprensione del suo senso, che anche in Ortega, in ultima analisi, rimanda al divino: «Infatti non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà consiste nell'arrivare fino ad esso e far sì che si contragga». La via per arrivare a tanto, però, non è il cammino esistenziale e compassionevole immaginato da Unamuno, bensì una rigorosa analisi di realtà che assume in senso realista la fenomenologia husserliana. Si tratta di costruire un sistema di pensiero attraverso osservazioni progressive, il che conduce o a considerare il sistema stesso come costitutivamente aperto a nuovi sviluppi, oppure a cercare un oggetto di osservazione che abbia di per sé una struttura sistematica tale da includere l'intero universo: questo è un punto che esula dai limiti cronologici della nostra trattazione; tuttavia si può ricordare come accenno che, in *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Ortega richiama proprio questo problema nel contesto di una rievocazione del suo superamento della fenomenologia husserliana: la descrizione in sé non può avere una struttura sistematica, se non riflette le caratteristiche proprie di una realtà che sia essa stessa sistematica. Questa realtà, negli scritti successivi, viene individuata nella vita umana.^{xix}

Le vertebre sociali

Sullo stato misero della Spagna tra fine Ottocento e inizi del Novecento sono d'accordo praticamente tutti gli intellettuali dell'epoca; ma che cosa effettivamente è entrato in crisi? È ancora in Ortega che, a mio parere, si può trovare la risposta più lucida, anche se condizionata dallo stato delle conoscenze storiche del momento. In *España invertebrada* Ortega propone un modello di formazione e strutturazione dello stato partendo dall'esem-

^{xix} José Ortega y Gasset, «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», O. C., VIII, pp. 63-323.

pio, remoto ma pertinente, della storia romana.

Si parte dall'osservazione di Mommsen secondo cui «*la storia di ogni nazione, e soprattutto della nazione latina, è un vasto sistema di incorporazione*».^{xx} L'idea della formazione dello stato mediante incorporazione di nuclei preesistenti è molto antica e risale a Platone; si contrappone a un modello altrettanto antico, benché più astratto, secondo cui lo stato avrebbe origine dalla dilatazione di un nucleo familiare, che si può rintracciare in Aristotele. Per Ortega, «*l'idea che la famiglia sia la cellula sociale e lo Stato qualcosa di simile a una famiglia ingrassata, è un freno per il progresso della scienza storica, della sociologia, della politica e di molte altre cose*». Qui l'esempio storico dell'antica Roma risulta illuminante e, soprattutto, chiarisce che l'unità statale non ha come presupposto un'unità razziale (implicita nell'idea che la famiglia sia il nucleo iniziale del processo):

L'identità di razza non comporta l'incorporazione in un organismo nazionale, anche se a volte può favorire e facilitare questo processo. Roma dovette sottomettere le comunità del Lazio, sue sorelle di razza, con gli stessi procedimenti che secoli dopo avrebbe usato per integrare nell'Impero genti così diverse etnicamente da lei come celtiberi e galli, germani e greci, sciti e sirii. È falso supporre che l'unità nazionale si fondi sull'unità di sangue e viceversa. La differenza razziale, lungi dall'escludere l'incorporazione storica, sottolinea quanto vi sia di specifico nella genesi di ogni grande Stato.

Il fatto è che Roma obbliga le sue sorelle del Lazio a costituire un corpo sociale, un'articolazione unitaria, che fu il foedus latinum, la federazione latina, seconda tappa dell'incorporazione progressiva.

La critica del ruolo dell'unità razziale nel processo di formazione dello stato è estremamente importante e rappresenta un primo elemento di rettificazione della visione romantica della nazione (oltre a essere molto in controtendenza rispetto all'evoluzione politica che avrebbe subito l'Europa di lì a poco, con la diffusione di ideologie francamente razziste in Italia e Germania). L'incorporazione consiste, in ultima analisi, in un patto (qualunque sia il modo in cui ci si arriva) che prescinde dal fattore razziale. Gli spagnoli, peraltro, hanno avuto lunghi secoli di esperienza storica di patti politici e incorporazioni che prescindevano anche dal fattore religioso: basta leggere il *Poema de mio Cid* per averne l'evidenza:

Gli stadi del processo incorporativo formano, dunque, una mirabile linea ascendente: Roma iniziale, Roma duplice, federazione latina, unità italiota, Impero coloniale. Questo schema è sufficiente a mostrarci che l'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale,

^{xx} José Ortega y Gasset, «España invertebrada, bosquejos de algunos pensamientos históricos», O.C., III, pp. 35-129.

bensi l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una nuova struttura. Il nucleo iniziale né ingoia i popoli che va sottomettendo, né annulla il carattere di unità vitali peculiari che avevano prima. Roma sottomette le Gallie: questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi come un'unità sociale distinta da Roma e che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero romano. No; la coesione gallica perdura, ma risulta articolata come una parte in un tutto più ampio. Roma stessa, nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo, che gode di un rango privilegiato in quanto agente della totalizzazione.

Forse si può discutere, a livello teorico, se il processo di incorporazione sia l'unico suscettibile di condurre alla formazione di uno stato, tuttavia si tratta di una questione che, nel caso specifico, resta marginale: Ortega ha interesse ad analizzare la realtà spagnola, e in particolare l'origine storica di problemi che affliggono il presente; mette dunque in evidenza che la Spagna moderna si costituisce attraverso un'incorporazione e sottolinea la normalità di tale processo. Inoltre, l'elemento che sembra maggiormente destare il suo interesse, forse perché visibilmente più legato all'attualità, non è tanto il momento dell'unità, realizzato dall'incorporazione, quanto il carattere plurale che permane nell'organismo unitario: la persistenza dei nuclei originari all'interno della struttura unitaria:

Turba oltremisura l'intelligenza della realtà storica supporre che, quando dai nuclei inferiori si è formata la superiore unità nazionale, questi cessino di esistere come elementi attivamente differenziati. Questa idea erronea conduce a supporre che, quando la Castiglia riduce all'unità spagnola Aragona, Catalogna e Paesi Baschi, questi popoli perdano il loro carattere di popoli distinti tra loro e dal tutto che formano. Nulla di tutto ciò: sottomissione, unificazione, incorporazione, non significano la morte dei gruppi in quanto gruppi; la forza di indipendenza esistente in loro perdura benché sottomessa; cioè viene contenuto il loro potere centrifugo dall'energia centrale che li obbliga a vivere come parti di un tutto anziché come totalità separate. È sufficiente che la forza centrale, scultrice della nazione - Roma nell'Impero, Castiglia in Spagna, l'Ile de France in Francia - diminuisca perché si veda automaticamente riapparire l'energia secessionista dei gruppi aderenti.

La storiografia del tempo tendeva a dare un ruolo dominante, e quasi esclusivo, alla Castiglia nel processo di formazione della Spagna moderna; quella attuale è invece molto più cauta e tende ad ampliare il carattere collaborativo delle varie Corone preesistenti. D'altro canto, in politica bisogna sempre avere un'analisi duplice: da un lato ciò che accade di fatto, dall'altro ciò che ci si era proposti di fare, ovvero il programma o l'ideologia; nel caso spagnolo il fatto e il programma si cifrano nel matrimonio tra due colleghi di lavoro - uno fa il re di Aragona, l'altra la regina di Castiglia. Il motto della coppia reale stabilisce la piena parità tra i due coniugi. Nessuno ha mai colonizzato l'Aragona, che comprendeva anche la Catalogna; anzi, la genialità politica dei re cattolici fu proprio l'aver la-

sciato intatte le istituzioni dei due regni, conservando perfino le frontiere e i diversi sistemi monetari, iniziando piuttosto a creare nuovi organismi unitari e mettendo al centro della loro politica culturale un fattore identitario forte quale il cattolicesimo: la Spagna dei re cattolici trova l'identità comune, ben più forte dell'appartenenza territoriale, nell'identità religiosa e nell'identificazione del suo nemico - i musulmani del regno di Granada all'esterno e gli ebrei all'interno.

A parte questo, Ortega ha ragione quando, avendo dato la dovuta attenzione alla persistenza dei nuclei originari all'interno dell'incorporazione, sottolinea che la nuova entità statale risultante è intrinsecamente dinamica:

È dunque necessario abituarsi a intendere ogni unità nazionale non come una coesistenza interna, bensì come un sistema dinamico. Per la sua conservazione la forza centrale è necessaria tanto quanto la forza di dispersione. Il peso del tetto che gravita sui pilastri non è meno essenziale all'edificio della spinta contraria che i pilastri esercitano per sostenere il tetto. [...]

Nello stesso modo, l'energia unificatrice, centrale, di totalizzazione - la si chiami come si vuole - ha bisogno, per non indebolirsi, della forza contraria, della dispersione, dell'impulso centrifugo perdurante nei gruppi. Senza questo stimolante, la coesione si atrofizza, l'unità nazionale si dissolve, le parti si staccano, ondeggiano isolate e debbono tornare a vivere ciascuna come un tutto indipendente.

L'unità statale è, dunque, un sistema dinamico di poteri alimentato e mantenuto attivo da un progetto di vita in comune - cioè da *una forma di vita*. Con ciò, da un lato risulta possibile analizzare una forma di vita spagnola (o italiana, o quel che sia), vale a dire analizzare una cultura nazionale; dall'altro, però, tale analisi deve essere condotta in una prospettiva storica, anziché astrarre una presunta definizione immutabile e definitiva dell'identità nazionale: il carattere dinamico del sistema costituente lo stato implica, infatti, la sovranità di decidere in ciascun momento storico il progetto di vita che alimenta la coesione nazionale. Identità nazionale è, dunque, un concetto dinamico, che può indicare forme di vita diverse in epoche diverse: è il percorso storico che una nazione compie dalla sua formazione alla sua decadenza, passando attraverso tutte le sue trasformazioni. Creando un'immagine dell'identità nazionale che escluda una qualunque di queste esperienze storiche, a proprio piacimento, si produce una nozione astratta e deformata.

Ortega precisa che in ogni processo di incorporazione, che è diverso da una colonizzazione, la forza è un elemento accessorio, a volte non presente; per quanto possa inizialmente avere un ruolo significativo, la forza non è in grado di conservare l'unità realizzata attraverso un'occupazione militare o un'imposizione; ciò che alimenta l'unità e le consente di durare nel tempo è «*un progetto suggestivo di vita in comune*»: «*Rifiutiamo ogni interpreta-*

zione statica della convivenza nazionale e impariamo a intenderla dinamicamente. Le genti non vivono insieme per niente e perché sì; questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono insieme per qualcosa: sono una comunità di propositi, di desideri, di grandi vantaggi. Non convivono per stare insieme, bensì per fare insieme qualcosa». Per quanto possa essere grande il peso del passato, la struttura unitaria dinamica in cui si organizza la convivenza è alimentata e sostenuta da un progetto che riguarda il futuro: «Decisivo perché una nazione esista non è lo ieri, il passato, il patrimonio tradizionale. [...] Le nazioni si formano e vivono se hanno un programma per il domani».

La persistenza dei nuclei originari si rende clamorosamente evidente nei momenti in cui l'organismo nazionale entra in crisi ed emergono i movimenti separatisti. Qui Ortega si riferisce a temi del dibattito politico del suo tempo, in particolare al nazionalismo catalano e basco, di cui fornisce un'interpretazione molto acuta. Contrariamente alla maggior parte dell'opinione pubblica del tempo, li ritiene fenomeni complessi: il problema nazionale che essi pongono non può essere affrontato con una semplice prova di forza perché, anche se venissero sconfitti i fautori dell'indipendentismo, resterebbero in piedi le cause che lo hanno generato. La scelta secessionista nasce, per Ortega, come risposta a un grave problema nazionale preesistente. Pur restando convinto del fatto che «*España es cosa hecha por Castilla*» - cosa che andrebbe corretta, come si è detto - il separatismo catalano e basco gli appaiono come la conseguenza di un comportamento separatista del governo centrale.

A parere di Ortega, l'unità spagnola avviata dai re cattolici comincia a disgregarsi già dopo Felipe II, col distacco dalla corona ispanica di Paesi Bassi, Milano, Napoli, poi dei possedimenti d'oltremare, finché dell'impero dove non tramontava mai il sole resta quasi soltanto il territorio della Penisola Iberica. Alla fine di questa storia di decadenza politica cominciano a prendere corpo le istanze separatista. Le parti che prima componevano l'unità azionale cominciano a vivere per proprio conto, dando vita al fenomeno del *particularismo*. Separatismo basco e catalano non sono altro che «*la manifestazione più evidente dello stato di decomposizione in cui è caduto il nostro popolo; in essi [= i separatismi] ha un prolungamento la condotta dispersiva iniziata tre secoli fa*».

La tesi del separatismo iniziato dal potere centrale è paradossale solo in apparenza. Il particolarismo consiste nel fatto che «*ciascun gruppo smette di sentirsi come parte e, di conseguenza, smette di condividere i sentimenti degli altri*»: ha disinteresse verso gli altri gruppi ed è estremamente suscettibile nei confronti dei propri problemi o interessi. Orbene, «*quando una società si esaurisce vittima del particolarismo, si può sempre affermare che il primo a mostrarsi particolarista è stato proprio il Potere centrale. E questo è ciò che è accaduto in Spagna*». La Castiglia ha fatto la Spagna e la Castiglia l'ha disfatta: a partire da Felipe III, il potere centrale ha cessato di stimolare il dinamismo unitario, si è irrigidito in istituzioni e prassi

ben presto diventate obsolete, e ha cessato di preoccuparsi dei poteri periferici con cui aveva costruito l'unità: la Castiglia (il potere centrale) «*inventa grandi e stimolanti imprese, si pone al servizio di elevate idee giuridiche, morali, religiose, disegna un suggestivo progetto di ordine sociale [...]. Ma se gettiamo uno sguardo sulla Spagna di Felipe III notiamo un terribile cambiamento. A prima vista nulla è cambiato, ma tutto è diventato di cartone e suona falso. Le parole vivaci di un tempo vengono ripetute, ma non influenzano più i cuori: le idee stimolanti sono diventate topici. Non si intraprende nulla di nuovo nella politica, nella scienza, nella morale. Tutta l'attività restante è impiegata proprio nel non fare niente di nuovo, nel conservare il passato*». Monarchia e Chiesa pensano solo a se stesse, si ostinano a imporre i loro destini come destini nazionali, selezionano una classe dirigente centrata sui propri interessi: «*Il Potere pubblico ha progressivamente stritolato la convivenza spagnola e ha usato la sua forza nazionale quasi esclusivamente per fini privati*». In questo modo i massimi organismi della nazione, posti a difesa dell'esistente, perdono di vista gli interessi comuni e causano il disinteresse degli organismi periferici, spingendoli a chiedersi quale sia lo scopo del vivere insieme:

Perché vivere è qualcosa che si fa in avanti, è un'attività che va da questo secondo all'immediato futuro. Per vivere non basta la risonanza del passato, men che meno per convivere. Perciò Renan diceva che una nazione è un plebiscito quotidiano. Nel segreto ineffabile dei cuori si tiene ogni giorno un fatale suffragio che decide se una nazione può davvero continuare a esserlo. Cosa ci invita a fare domani il Potere pubblico in una entusiasta collaborazione? Da molto tempo, molto, secoli, il Potere pubblico pretende che gli spagnoli esistano solo perché esso stesso si dia il gusto di esistere.

Il disinteresse della periferia nei confronti del centro, ovvero la perdita del senso nazionale, è confermato dal parallelo disinteresse delle categorie in cui è articolata la società nei confronti del bene comune. L'unità realizzata dall'incorporazione, infatti, produce un corpo nazionale al cui interno si differenziano le funzioni necessarie al suo mantenimento: il mondo politico, il mondo militare, il mondo industriale, il mondo scientifico e artistico, il mondo operaio, insomma categorie che svolgono funzioni vitali per il corpo sociale e che hanno norme, caratteristiche, linguaggi e ogni differenziazione utile allo svolgimento della loro funzione. Ma mentre i nuclei etnici, che hanno costituito la nazione, erano dei corpi sociali completi e potrebbero, venendo meno l'unità, tornare a vivere da soli, le classi, le professioni, le corporazioni nascono e restano parti, e non potrebbero mai rendersi indipendenti dalla totalità del corpo sociale: in loro la disgregazione del Paese assume la forma di un deleterio corporativismo in cui ogni funzione tende a disinteressarsi delle altre e dell'insieme, trasformandosi in un potente fattore di disgregazione: ai mali di questo corporativismo non c'è rimedio perché si tratta di *membra* che non possono sussistere fuo-

ri dal corpo sociale, non possono costituire unità sociali alternative e, nello stesso tempo, disgregano l'unità e il corpo di cui sono funzioni.

Carattere interculturale della conoscenza

A conclusione di *Meditación de la técnica* Ortega ipotizza un possibile confronto tra la concezione occidentale e quella orientale della tecnica, che disgraziatamente non ha mai realizzato.^{xxi} L'idea è stimolante, soprattutto se si considera che *tecnica*, per Ortega, è un termine che, anche nel caso della cultura occidentale, indica una forma di meditazione: prima ancora di ciò che comunemente si intende - cioè un insieme di procedure che modificano il reale - tecnica è la riflessione che conduce a elaborare un progetto di intervento sulla circostanza; è l'*ensimismamiento*, il raccogliersi in se stessi, attraverso cui si elabora un piano per risolvere un problema, ovvero la tecnica comunemente detta. Un confronto tra la tecnica occidentale e quella orientale avrebbe dunque per oggetto due forme di meditazione, l'una rivolta alla modifica della realtà esterna, l'altra rivolta alla modifica della persona, e quindi alla sua interiorità.^{xxii}

L'allusione di Ortega non è l'unico caso che rivela un approccio interculturale; tra i tanti che potrebbero essere citati, indico due casi piuttosto rilevanti. In *Conversación en el golf, o la idea del dharma*^{xxiii} Ortega interpreta la nozione indiana di *dharma* assimilandola sostanzialmente alla sua concezione del progetto vitale, ovvero della vocazione in senso

^{xxi} «Ma la vita umana non è solo lotta con la materia, bensì anche lotta dell'uomo con la sua anima. Che quadro può opporre Euramerica a questo come repertorio di tecniche dell'anima? In questo ordine non è stata molto superiore l'Asia profonda? Da anni sogno un possibile corso in cui si mostrino fronte a fronte le tecniche dell'Occidente e le tecniche dell'Asia» (J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit.).

^{xxii} J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, cit.: «Questa creazione specificamente umana è la tecnica. Grazie ad essa, e nella misura del suo progresso, l'uomo può entrare in se stesso [ensimismarse]. Ma al tempo stesso, viceversa, l'uomo è tecnico, è capace di modificare il suo contorno nel senso della sua convenienza, proprio perché ha approfittato di ogni respiro che le cose gli lasciavano per ensimismarse, per entrare in se stesso, e forgiarsi delle idee sul mondo, sulle cose e la sua relazione con esse, per costruirsi un piano di attacco alle circostanze; insomma, per costruirsi un mondo interiore. Da questo mondo interiore emerge e torna a quello esterno. Ma torna come protagonista, torna con un se stesso che prima non aveva - con il suo piano di battaglia -, non per lasciarsi dominare dalle cose, bensì per governarle lui, per imporre loro la sua volontà e il suo disegno, per realizzare in questo mondo esterno le sue idee, per modellare il pianeta secondo le preferenze della sua intimità». Sottolinea Ortega anche che le tecniche con cui si modifica la natura dipendono da una radicale disposizione vitale: «Il popolo in cui prevale l'idea che il vero essere dell'uomo sia essere *bodhisatva*, non può creare una tecnica uguale all'altro in cui si aspira ad essere gentleman» (J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit.).

^{xxiii} J. Ortega y Gasset, «*Conversación en el golf o la idea del dharma*», O. C., II, pp. 403-9.

ampio; in *España invertebrada*,^{xxiv} invece, richiama esplicitamente la teoria degli *yuga*, delle epoche che contraddistinguono il percorso storico, e che è abitualmente nota nella formulazione classica delle quattro età: dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma il tema che vorrei affrontare è piuttosto un altro: da dove viene ad Ortega questo approccio interculturale e quale ne è il fondamento nel suo pensiero - o, in altri termini, chiarire perché nella prospettiva del pensiero orteghiano l'approccio interculturale è inevitabile e necessario.

È chiaro che, ad una prima analisi, tale tematica rimanda a *El tema de nuestro tiempo*^{xxv} e a ciò che, con un termine a volte frainteso in senso relativista, prende il nome di *perspectivismo*. Però questo prospettivismo ha la sua radice nel modo in cui Ortega intende l'unità del reale già nelle *Meditaciones del Quijote*.^{xxvi}

Probabilmente, l'unico punto in cui tutti i filosofi si sono sempre trovati d'accordo è l'affermazione dell'unità del reale, ma ci si può collocare in diverso modo rispetto a tale unità. Il pensiero moderno, sviluppando peraltro elementi già presenti nel pensiero classico, considera il reale unitario, ma lo oggettivizza, mettendolo in relazione con il (o un) soggetto. In particolare, nel periodo che va da Cartesio a Hegel l'affermazione della consistenza razionale del reale consente al filosofo di porsi di fronte all'intero universo e analizzarlo sistematicamente, contando sulla coincidenza tra la sua struttura e quella della ragione umana.^{xxvii} Solo con la crisi del razionalismo risulterà che il reale, inteso come oggetto per un soggetto, è un'astrazione e l'astrazione non è *la realtà*, bensì soltanto un ingrediente della realtà, una sua particolare forma che chiamiamo concetto o sistema di concetti. Il riconoscimento del carattere astratto dei sistemi idealisti obbliga a riportare lo sguardo sulla realtà vera e propria, la quale certamente non perde per questo il suo carattere unitario, anche se si rivela avvolgente: la realtà è qualcosa in cui l'io si trova come ingrediente, come parte - l'io è dentro la realtà, la persona reale è parte della realtà.

Se mettiamo in relazione con questa tematica del superamento dell'idealismo la nota frase di Ortega: «*Io sono io e la mia circostanza*», appare subito chiaro che essa non è traducibile nel lessico idealista, dove risulterebbe qualcosa come: «Soggetto = soggetto + oggetto». Una contraddizione. Naturalmente, l'istanza realista non si presenta come un ritorno

^{xxiv} id., *España invertebrada*, cit.

^{xxv} J. Ortega y Gasset, «El tema de nuestro tiempo», cit.

^{xxvi} Si vedano le note di commento di Julián Marías in J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, a cura di J. Marías, Cátedra, Madrid 1984.

^{xxvii} La mia ricostruzione riassume brevemente l'analisi orteghiana di *El tema de nuestro tiempo*.

alle formulazioni classiche, ma richiede un realismo di nuovo conio.^{xxviii}

La prospettiva è la positiva organizzazione del reale (me compreso) colto in una o più vedute.

Ora, com'è noto, in Ortega circostanza non indica solo il luogo in cui un individuo si trova collocato, bensì anche il suo momento storico, la sua cultura, il sistema di credenze vigenti in tale cultura, che per l'individuo sono basilari e quasi confuse con la realtà stessa (*Ideas y creencias*): il sistema di credenze e la tradizione storica nella quale si è costituito sono a loro volta prospettiva, sono grandi interpretazioni di realtà. Questo punto viene formulato in modo estremamente netto in *El tema de nuestro tiempo*.

Riflessione individuale e sapere collettivo

Uno dei temi trattati nella prima parte dell'opera è la connessione tra la riflessione individuale e, da un lato, la cultura vigente nella società in cui l'individuo opera; dall'altro, il problema della verità:

Il nostro pensiero pretende di essere vero, cioè di riflettere docilmente ciò che le cose sono. Ma sarebbe utopico, e pertanto falso, supporre che per conseguire la sua aspirazione il pensiero sia retto esclusivamente dalle cose, prestando attenzione solo al loro ordito. Se il filosofo si trovasse solo davanti agli oggetti, la filosofia sarebbe sempre una filosofia primitiva. Ma accento alle cose il ricercatore trova i pensieri degli altri, l'intero passato delle meditazioni umane, innumerevoli sentieri di esplorazioni previe, tracce di rotte tentate attraverso l'eterna selva problematica che conserva la sua verginità, nonostante la sua reiterata violazione.^{xxix}

Anche questo secondo libro di Ortega, come *Meditaciones del Quijote* si apre con un riferimento al bosco, immagine della vita e del mistero della realtà, ribadendo l'idea che la conoscenza - intesa come indagine individuale - s'innesta necessariamente in una tradizione di studi, e quindi in un sistema di *pre*-giudizi. Non è concesso al singolo individuo di poter pervenire da solo alla completezza della verità; immerso dentro il reale, l'individuo può avere solo una conoscenza prospettica del mondo che ha intorno - della circostanza.

^{xxviii} Cfr. J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)», O. C., II, pp. 397-402.

^{xxix} J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit. Ho tradotto *contextura* con *ordito* anziché con un più neutro *struttura*; il termine include entrambi i significati. Cfr. ancora: «Un individuo assolutamente eterogeneo alla massa non produrrebbe alcun effetto sociale su di essa; la sua opera scivolerebbe sopra il corpo sociale dell'epoca senza suscitargli la minima reazione; pertanto senza inserirsi nel processo storico generale».

D'altro canto, se continuiamo a indagare vuol dire che la verità non è ancora in nostro possesso e abbiamo ereditato un complesso di dati problematico. Su questa considerazione Ortega innesta la riflessione sulle generazioni - o meglio sulla presenza contemporanea in una società di generazioni diverse - come meccanismo produttore dei cambiamenti storici, culturali e sociali, e presenta la duplice possibilità che si apre a ciascun individuo concreto di porsi in continuità con il sapere ricevuto o di adottare una posizione radicalmente critica.

In sostanza, un sistema di pensiero ha la sua radice, o punto di partenza, nella veduta prospettica di un individuo; poi, nella progressione degli studi, può diventare una realtà sociale, trasformandosi in un complesso di credenze: un nucleo iniziale di idee o intuizioni subisce uno sviluppo che, attraverso tutte le precisazioni e le complicazioni possibili, cerca di ottenere la maggior quantità di spiegazioni che è in grado di fornire, finché non mostra i suoi limiti, aprendo lo spazio a intuizioni nuove che lo scardinano: laddove prima un pianeta era inserito in un contesto mitico e collegato a una divinità, ora viene inserito in un contesto scientifico e studiato attraverso una serie di leggi fisiche.

Bisogna però dire che questo cambiamento non è determinato solo dalle difficoltà o dall'esaurimento del sistema precedente (per esempio: non esiste alcuna affermazione scientifica che possa invalidare il valore di un sistema di miti). Un sistema di pensiero può restare vigente per secoli finché soddisfa le esigenze cognitive di una società; è però destinato a crollare quando cambiano la sensibilità e le esigenze vitali: *«Il corpo della realtà storica ha un'anatomia perfettamente gerarchizzata [...]». Così le trasformazioni di ordine industriale o politico sono poco profonde; dipendono dalle idee, dalle preferenze morali ed estetiche dei contemporanei. Ma, a loro volta, ideologia, gusto e moralità non sono altro che conseguenze o specificazioni della sensazione radicale di fronte alla vita, di come viene sentita l'esistenza nella sua integrità indifferenziata. Ciò che chiameremo "sensibilità vitale" è il fenomeno primario della storia».*

Naturalmente non basta la variazione di sensibilità vitale di un individuo singolo; può produrre cambiamenti storici solo una struttura sociale complessa quale è appunto la generazione, cioè una nuova comunità che entra nella storia: *«Una generazione non è un pugno di uomini eccellenti, né semplicemente una massa; è come un nuovo corpo sociale integro, con la sua minoranza selezionata e la sua moltitudine, lanciato nell'ambito dell'esistenza con una traiettoria vitale determinata».*

Il concetto di generazione è certamente vago e poco determinabile nei dettagli più minuti, ma questo non ha molta importanza per il tema dei cambiamenti culturali, perché, come si accennava, l'elemento determinante è piuttosto la convivenza di generazioni diverse nello stesso spazio sociale: per quanto impreciso sia il concetto, in una società coesistono in ogni momento i vecchi, i giovani e gli adulti, ciascun gruppo con le sue caratteri-

stiche, le sue posizioni sociali, gli interessi, le prospettive future, le ambizioni da realizzare le conquiste da difendere.

Il cambiamento non riguarda solo sistemi filosofici o conoscenze scientifiche, ma l'intero volume di una cultura: «*Il problema della verità si generalizza a tutti gli ordini che riasumiamo nel termine "cultura"*», comprendendo il pensiero, la giustizia, la morale, il diritto, l'arte e la religione. Inteso con questa ampiezza, risulta chiaro che la convivenza delle generazioni può essere il motore che alimenta il cambiamento, ma non può esserne la causa: se è possibile che un intero corpo sociale entrato nella storia si senta estraneo a un'intera cultura che la società gli propone, è giocoforza cercare nei limiti di questa cultura le ragioni del rifiuto. Orbene, i limiti sono inerenti a ogni cultura, ovvero la cultura in sé ha un enorme limite consistente nel fatto di non essere la vita e di non poterne esaurire la rappresentazione o la comprensione: alla vita appartiene pensare e riflettere (il pensiero è una funzione biologica, un organo della vita) adeguandosi alla realtà, così come avviene alla volizione, al sentimento estetico o all'emozione religiosa; questi fenomeni vitali «*da una parte sono un prodotto spontaneo del soggetto vivente e hanno la loro causa e il loro regime dentro l'individuo organico; dall'altra, hanno in sé la necessità di assoggettarsi a un regime o legge oggettivi. E, si noti bene, le due istanze di necessitano mutuamente*». ^{xxx} Non basta dunque che un sistema culturale sia razionale, né è possibile che sia solo espressione di impulsi vitali: occorre un equilibrio tra la soggettività e i concetti oggettivi del sistema, che peraltro tende a svilupparsi grazie al concorso di molti ricercatori e all'accumulo delle conoscenze. La progressiva complicazione della cultura e la sua istituzionalizzazione portano al suo allontanamento dalle esigenze della vita; vita e cultura si contrappongono e nasce il bisogno di cambiamento. ^{xxxi}

^{xxx} Scrive ancora: «*Per essere vero il pensiero necessita di coincidere con le cose, con ciò che mi trascende; ma nello stesso tempo, perché tale pensiero esista, debbo pensarlo io, debbo aderire alla sua verità, alloggiarlo intimamente nella mia vita, renderlo immanente al piccolo orbe biologico che io sono*».

^{xxxi} Scrive ancora: «*La cultura nasce dal fondo vivente del soggetto e, come ho detto con deliberata ripetizione, vita sensu stricto, spontaneità, "soggettività". Poco a poco la scienza, l'etica, l'arte, la fede religiosa, la norma giuridica si staccano dal soggetto e acquistano consistenza propria, valore indipendente, prestigio, autorità. Arriva il momento in cui la vita stessa che crea tutto questo, si inchina di fronte ad esso, si arrende alla sua opera e si mette al suo servizio. La cultura si è oggettivata, si è contrapposta alla soggettività che l'aveva generata. [...] Ma questa contrapposizione alla vita, questa distanza dal soggetto, deve restare entro certi limiti. La cultura sopravvive solo finché continua a ricevere il costante flusso vitale dei soggetti. Quando questa trasfusione si interrompe, la cultura si allontana e non tarda a seccarsi, a ierattizzarsi*».

Il confronto interculturale

Giunti a questo punto, però, si potrebbe osservare: va tutto bene se parliamo della storia europea o euroamericana, ma se ampliamo l'orizzonte, come mai ci sono culture che non cambiano nel corso dei millenni, cioè culture in cui il succedersi delle generazioni sembra avvenire nei termini di una sostanziale continuità? Si tratta di un problema non da poco, e non è certo casuale se, dopo la pagina che abbiamo appena citato, Ortega comincia a confrontarsi con culture diverse da quella europea; è infatti evidente che la diversità storica della cultura occidentale potrebbe essere intesa come indice di superiorità dovuta alla scoperta di dinamiche ancora ignorate dalle altre culture - cosa che equivarrebbe a un ritorno al progressismo eurocentrico dell'idealismo-, oppure che tale diversità sia intesa come prodotto di una decadenza, in una prospettiva tradizionalista alla Guénon. Ortega rifiuta entrambe queste possibilità, e tuttavia sembra affrontare il problema con una certa difficoltà, cosa perfettamente comprensibile, considerando che in questa fase storica la prospettiva interculturale si manifesta soprattutto come confronto e comparazione tra le diverse culture. Scrive ad esempio Ortega: *«Sono possibili [caben] punti di vista a partire dai quali la vita dell'Oriente sembrerà più perfetta di quella occidentale; però la sua cultura è evidentemente meno cultura della nostra, realizza meno radicalmente il significato che diamo a questo termine. La gloria e, forse, la tragedia dell'Europa consistono, al contrario, nell'aver portato questa dimensione trascendente della vita alle sue estreme conseguenze»*.

Questa citazione sembra presentare una notevole ambiguità, ma forse, prestando attenzione alla rigorosa terminologia orteghiana, può svelare un significato coerente, benché diverso da quello che appare a una prima lettura: la pluralità dei punti di vista non solo è possibile, ma anche necessaria; ogni punto di vista che colga fedelmente un aspetto del reale contiene una parte di verità e, in tal misura, è ineccepibile; così è evidentemente ineccepibile - nella sua misura - anche il punto di vista europeo, che ha potenziato la dimensione intellettualista della cultura, ma «forse» l'ha potenziata in misura talmente eccessiva da essere uscito fuori misura, sicché la comparazione tra l'intellettualismo occidentale e il tradizionalismo orientale sembra rivelarsi un confronto tra due errori, tra due eccessi opposti. Scrive infatti Ortega: *«Tutta la grazia e il dolore della storia europea derivano, forse, dall'estrema disgiunzione e antitesi a cui sono stati portati entrambi i termini. La cultura, la ragione, è stata purificata fino al limite estremo, fin quasi a rompere la sua comunicazione con la vita spontanea»*: sembra di capire che aver introdotto la ragione nel panorama culturale sia la caratteristica differenziale dell'Occidente rispetto all'Oriente, caratteristica da intendersi come un valore positivo, ma con risvolti tragici e dolorosi; tuttavia, come si chiarisce meglio leggendo il testo, la vera nota differenziale negativa dell'Occidente non è tanto la

ragione quanto il razionalismo. La ragione è presente in quantità illimitate nelle tradizioni culturali orientali, mentre in Occidente «*il razionalismo è un gigantesco tentativo di ironizzare la vita spontanea guardandola dal punto di vista della ragione pura*». Può la ragione escludere tutto ciò che nella vita è irrazionale? È una domanda a cui, dice Ortega, la nostra tradizione culturale non poteva rispondere se non compiendo il tentativo con secoli di «*fanatica esplorazione razionalista*», prima di capire che si trattava di un errore: la cultura prodotta dalla ragione pura non può esiliare la vita spontanea, ma è solo «*una piccola isola che galleggia nel mare della vitalità primaria*».

Il risultato che si deduce da questa analisi è che nessuna cultura umana orientale o occidentale può proporsi come verità assoluta, ciascuna di loro possiede anzi un carattere intrinsecamente prospettico che ne segna il limite e l'errore radicale. Qual è, dunque, il possibile superamento di questa condizione, particolarmente nel momento in cui la cultura occidentale entra in crisi e ha bisogno di recuperare il contatto con la vitalità primaria o, in altri termini, qual è il tema del nostro tempo? Si tratta di ripensare o riorganizzare le culture partendo dal punto di vista della vita. *Punto di vista della vita* significa una sorta di radice o principio che include sia la dimensione intellettuale sia quella della spontaneità biologica: è qualcosa che unifica le diverse radici da cui sono derivate tanto la cultura occidentale quanto quella orientale. Il punto di vista della vita non è in sé la pura spontaneità vitale, che ritroveremmo ad esempio in una cultura primitiva. «*Assumere un punto di vista implica l'adozione di un atteggiamento contemplativo, teoretico, razionale. Anziché punto di vista potremmo dire principio. Orbene: non c'è niente di più opposto alla spontaneità biologica, al mero vivere la vita, del cercare un principio per derivarne i nostri pensieri e i nostri atti*».^{xxxii} La vita, al tempo stesso, non è solo un principio logico: è piuttosto il valore radicale (oltre che, ovviamente, la radicale realtà); è allora immaginabile una sorta di dislocazione delle grandi culture, schematicamente indicate con le etichette Oriente e Occidente, in un ambito nuovo. Passando in rassegna il modo in cui la vita è stata valutata in varie tradizioni (buddhismo, cristianesimo medievale, età moderna e pensiero scienziato), il risultato per Ortega è che la vita è stata sempre subordinata a qualcosa: pur essendo per essenza presente e attuale, il suo significato autentico e pieno è sempre stato collocato in un momento futuro, in un domani, che trasforma l'esistenza reale in «*mero transito verso un futuro utopico*». Di contro a ciò, occorrerebbe compiere il tentativo inverso: cercare il significato della vita dentro la vita stessa, in una sintesi nella quale «*culturalismo e vitalismo, fondendosi, spariscono*».

^{xxxii} «*Si è vissuto per la religione, per la scienza, per la morale, per l'economia; si è vissuto persino per servire il fantasma dell'arte o del piacere; l'unica cosa che non si è tentata è vivere deliberatamente per la vita*».

Il punto di vista della vita stessa è sia un principio di discorso intellettuale sia un incontro concreto e prospettico con la vita e i suoi valori immanenti: è l'inizio di una ricerca che non è svolta dall'intelletto puro, in astratto, bensì dalla persona concreta, con le sue determinazioni spaziali, temporali, sociali. Di fronte ad essa *«la realtà cosmica è tale che può essere vista solo sotto una determinata prospettiva. La prospettiva è una delle componenti della realtà. Lungi dall'esserne la deformazione, ne è l'organizzazione. Una realtà che vista da qualunque punto risultasse sempre identica è un concetto assurdo»*. Il prospettivismo, che è ineliminabile da qualunque indagine di realtà è lo strumento che permette di ripensare le culture e, al tempo stesso, ciò che le rende connesse in una articolazione indissolubile: *la dimensione interculturale è inerente al prospettivismo e a qualunque tentativo di costruire una descrizione di realtà: «La realtà, come un paesaggio, ha infinite prospettive, tutte ugualmente veritiere e autentiche. In altri termini: il falso è l'utopia, la verità non localizzata, vista da “nessun luogo”»; «La dottrina del punto di vista richiede invece che all'interno del sistema sia articolata la prospettiva vitale da cui esso è emanato, permettendo così la sua articolazione con altri sistemi futuri o esotici»*.

Attraverso un cammino teoretico difficoltoso e ricco di ostacoli Ortega ha raggiunto un livello di analisi estremamente innovativo non solo per la sua epoca ma anche per la nostra in cui la relazione interculturale non è solo un compito intellettuale ma è anche un'esperienza sociale quotidiana. Se il percorso seguito da Ortega può rivelare una certa indecisione nel momento della comparazione tra grandi sistemi culturali, sia per i limiti inerenti alle grandi generalizzazioni, sia perché in ogni caso ciascuno si muove tra i suoi pre-giudizi, il punto di arrivo è invece saldo e dà fondamento a una metodologia nuova. Collocato ogni sistema culturale nel suo tempo e nel suo luogo, cioè ricondotto alla sua prospettiva, ciò che si rende necessario non è, almeno inizialmente, una comparazione, ma la comprensione del sistema, soprattutto se esotico, la quale avviene interpretando gli elementi del sistema alla luce del sistema stesso.^{xxxiii} È l'inevitabile versante interculturale di ciò che comunemente si chiama *ragione storica*.

^{xxxiii} Faccio un esempio molto schematico, solo per chiarire nel modo più breve possibile: l'occidentale medio interpreta spesso il velo delle donne musulmane come segno di sottomissione imposto da una cultura maschilista, ma guardando le cose dall'interno della cultura musulmana risulta esattamente il contrario, che il velo prolunga nell'islam la cultura mediterranea, in cui simboleggiava una barriera a tutela della donna. Sulla ragione storica, cfr., ad esempio, José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983.



«AN UNSETTLING GLIMPSE OF STILLMAN'S UNPREDICTABLE VIOLENCE»:
THE TEMPEST DI WILLIAM SHAKESPEARE IN «*THE ULTIMATE CITY*» DI J.G. BALLARD

Mario Faraone

Stillman talked about the city, of the period he could just remember when it had been filled with more than a million people, the streets packed with traffic and the skies with helicopters, a realm of ceaseless noise and activity, competition and crime.

J.G. Ballard, «The Ultimate City»ⁱ

ⁱ James Graham Ballard, «The Ultimate City» nel suo *Low-Flying Aircraft and Other Stories* (London: Jonathan Cape, 1976), pp. 50-1. Ogni successivo riferimento o citazione sarà da questa edizione. Per motivi di brevità, farò ricorso all'acronimo UC, seguito dal numero delle pagine.

I

J.G. Ballard è autore di racconti, romanzi, drammi e sceneggiature cinematografiche, un curriculum di interessi tipico dello scrittore della seconda metà del Novecento, impegnato su fronti letterari diversi perché, seppure in diversa misura, tutti ritenuti determinanti per esplorare i temi e le istanze centrali alla sua opera. Scrittore di fantascienza, il suo primo racconto è pubblicato dall'autorevole rivista *New Worlds*, un vero e proprio punto di riferimento per i giovani talenti del genere, che scrivono e pubblicano tra il 1964 e il 1971. In questo periodo, il direttore e curatore della rivista è Michael Moorcock, scrittore dotato di grandi capacità, a sua volta elemento di spicco del cosiddetto movimento «New Wave».ⁱⁱ

ⁱⁱ Si tratta, a detta di Jacques Sadoul, nel suo *La storia della fantascienza (Histoire de la science-fiction moderne, 1973; Milano: Garzanti, 1975)*, pp. 226-7 e 288, di un movimento precipuamente britannico, nato soprattutto grazie agli sforzi di Michael Moorcock, scrittore ed editore, che nel 1964 prende in mano, con gran successo, le sorti della rivista *New Worlds*, una delle testate più importanti del settore. Alla rivista collaborano diversi grandi nomi (o che sarebbero divenuti tali da lì a poco) della *Science Fiction (SF)* britannica, come Brian Aldiss, Thomas Disch, M. John Harrison, lo stesso Michael Moorcock, e J.G. Ballard. La rivista tenta, con successo, di differenziarsi dall'esistente filone di narrativa *SF* sia nello stile e nelle modalità di scrittura, privilegiando lo sperimentalismo, soprattutto verso la fine della sua esistenza, nel 1971; sia nelle tematiche affrontate, che passano da quelle classiche di mondi distanti ed invasioni aliene, denominate generalmente *outer space*, a quelle più legate alle dinamiche dell'alienazione, dell'isolamento fisico e mentale, della delusione nei confronti del mondo contemporaneo (e futuribile) e delle sue tecnologie e mezzi di comunicazione, tematiche note come *inner space*. Legato fortemente a percorsi artistici e letterari tipici del modernismo storico, il *New Wave* costituisce un punto di riferimento determinante nella storia della *SF* del ventesimo secolo. Cfr. Damien Broderick, «New Wave and backwash: 1960-1980», in Edward James and Farah Mendlesohn (eds.), *The Cambridge Companion to Science Fiction* (Cambridge: C.U.P., 2003):

With the New Wave, sf convulsed belatedly into the crisis of modernism that half a century earlier had shaken mainstream high art, opening its texts to a radically epistemological or writerly invitation to endless reinterpretation. Beyond the end of the seventies, the prescient spirit of Dick invited a new generation of sf innovators towards a postmodern gesture: deep ontological doubt, a profound questioning of every reality claim. This no longer applies to most sf of the eighties, nineties and later. The seductive rise of mass-media 'sci-fi' tore sf away from its elaborated specialist roots, carelessly discarded its long history. Science fiction consumers now start again from scratch, again and again. For the best sf, though, accepted or consensus versions of reality have become the landscape, the postulate, to explore or explode with corrosive and hilarious doubt. Without the frenzy and exhilaration of the New Wave experimenters, this aperture might not have opened, and without the diligent consolidation of the subsequent decade it might have remained where Dick's penny-a-word genius found it: eating dog food at the foot of the rich man's

I racconti e i romanzi di Ballard sono spesso considerati «prosa lirica» e sono celebri tanto in virtù della loro struttura psicologica quanto della loro appartenenza al filone «catastrofista», un genere molto in voga soprattutto dagli Anni Cinquanta in poi, cioè da quando la fantascienza, dopo essersi interessata soprattutto a forme di vita aliene e a pericoli provenienti dallo spazio profondo (celebre in particolare il gran numero di pellicole cinematografiche aventi per tema l'invasione di extraterrestri, popolari tra gli anni '50 e '60 appunto), ha rivolto la propria attenzione verso i pericoli che possono mettere in crisi la stessa sopravvivenza del genere umano, e che sono dall'uomo stessi causati in virtù di un dissennato sviluppo del progresso tecnologico e di una abnorme e irrazionale crescita della civiltà moderna.

Già nel 1962, lo stesso Ballard ha teorizzato su questo progressivo dismettere il filone interplanetario ed alieno per volgere l'interesse verso i labirinti della psiche e le allucinazioni della coscienza umana: «*The biggest developments of the immediate future will take place, not on the Moon or Mars, but on Earth, and it is inner space, not outer, that needs to be explored. The only truly alien planet is Earth.*»ⁱⁱⁱ

table.

Uno dei testi più accreditati per approfondimenti critici e testuali sul «New Wave» è senza dubbio quello di Colin Greenland, *The Entropy Exhibition: Michael Moorcock and the British 'New Wave' in Science Fiction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983).

ⁱⁱⁱ Il brano proviene da quello che è generalmente considerato il manifesto ufficiale sull'*Inner Space*, dall'eloquente titolo «Which Way to the Inner Space?», pubblicato su *New Worlds*; 118, May 1962. Il brano, e l'intero saggio, sono stati ristampati nell'antologia di scritti non narrativi G.J. Ballard, *A User's Guide To The Millennium* (London: Picador, 1996), p. 197. Il saggio di Ballard compare dopo lo storico dibattito tenuto alla BBC nel marzo del 1962, al quale partecipano nomi importanti sia della SF che della narrativa tradizionale, come John Wyndham, Kingsley Amis, Brian Aldiss, John Brunner, Kenneth Bulmer, oltre allo stesso Ballard, il quale sostiene con convinzione come la fantascienza debba abbandonare i viaggi spaziali e le esplorazioni di mondi distanti e popolati da creature aliene, per privilegiare piuttosto l'indagine nell'io interiore dell'essere umano e del pianeta terra. Come si vede, la posizione di Ballard è in perfetta sintonia con il gruppo «New Wave», che abbiamo esaminato precedentemente, e la rivista *New Worlds*, sulla quale appunto lo scrittore pubblica due mesi dopo il suo saggio-manifesto. La necessità di un cambiamento riguarda sia la necessità di conquistare l'interesse dei lettori, sia il bisogno di esplorare questo *inner space*, un'indagine connotata da forti chiavi psicologiche: «*I think SF should turn its back on space, on interstellar travel, extraterrestrial life forms, galactic wars and the overlap of these ideas that spreads across the margins of nine-tenths of the magazines of s-f. [...] It is these, whether they realize it or not, that s-f readers are so bored with now, and which are beginning to look increasingly out-dated.*» (*A User's Guide To The Millennium*, *ibidem*). Ballard è dell'idea che la SF debba impiegare «*[...] more psycho-literary ideas, more meta-biological and metachemical concepts, private time-systems, synthetic psychologies and space-times, more of the remote, somber half-worlds one glimpses in the paintings of schizophrenics, all in all a complete speculative poetry and fantasy of science*» (*ibid.*, p. 198).

Il «catastrofismo» di Ballard si interessa in particolar modo della disgregazione fisica e mentale del personaggio, posto a doversi confrontare con l'involutione della propria struttura sociale e con una catastrofe ambientale. Gli eroi di Ballard sono spesso persone sole, in un mondo distrutto,^{iv} alla ricerca di nuove motivazioni o di possibilità per rivitalizzare le motivazioni di un tempo. Il confronto con se stessi diviene una sorta di visione paradigmatica del confronto con il mistero dell'esistenza, una sfida per venire a capo dell'ineluttabilità del destino a cui è vincolato l'essere umano. Una sfida che spesso si perde.

Tra i temi più comuni nelle storie di Ballard vi sono la città moderna e il tempo: il rapporto del protagonista con questi due «personaggi» sempre presenti sulle pagine, costituisce spesso il leitmotiv della vicenda seguita dall'occhio del narratore. E il rapporto con la città, anzi con due diverse città rappresentanti di due diversi mondi, antitetici ma complementari per la dinamica dell'esperienza dell'individuo, è il tema fondamentale di «The Ultimate City», racconto lungo (o romanzo breve) del 1976, pubblicato in una raccolta di *short stories* accomunate dal tema del volo come esperienza determinante per il conseguimento della conoscenza di sé.

«The Ultimate City» è una storia che parla di un fallimento: l'uomo ha causato una catastrofe energetica e ha dovuto abbandonare la città, per creare Garden City, una comunità agricola, una specie di mondo perfetto e idilliaco, che si basa sulla completa assenza della tecnologia e vive in serena armonia con l'elemento naturale circostante:

The small but determined parties of colonists - doctors, chemists, agronomists and engineers - had set out into the rural backwaters determined to build the first scientifically advanced agrarian society. Within a generation they, like countless similar communities around other major cities, had successfully built their pastoral paradise, in a shot-gun marriage of Arcadia and advanced technology. (UC, 14)

In questo mondo non esistono motori, tutto si muove grazie alla forza fisica umana e i valori e i rapporti sociali sono regolati da complicate quanto all'apparenza perfette serie di norme. Il protagonista è il giovane Halloway, diciottenne pilota di un avveniristico velivolo, una sorta di incrocio tra un deltaplano ed un aliante; costruito sugli schemi realizzati

^{iv} La devastazione fisica del mondo moderno come immagine sineddotica della devastazione dell'individuo e della collettività è un tema che, pur presente in «The Ultimate City», riguarda solo tangenzialmente il presente studio. A questo proposito si consulti l'esauriente analisi condotta da Umberto Rossi, «Images from the Disaster Area: An Apocalyptic Reading of Urban Landscapes in Ballard's *The Drowned World* and *Hello America*», *Science-Fiction Studies* n. 62, March 1994. L'articolo è consultabile online all'URL: <www.depauw.edu/SFs/backissues/62/rossi62art.htm>.

dal padre morto nel proprio laboratorio insieme alla madre a causa di un incidente dovuto al malfunzionamento dei pannelli solari. Simbolicamente, la tecnologia ha quindi prodotto un evento luttuoso già nel tempo precedente all'inizio della narrazione. Halloway decolla per un giro di ricognizione e, spinto dalla curiosità, vola verso il braccio di mare che separa l'entroterra di Garden City da una vecchia città abbandonata, «*an artificial island [which] rose from the sea like the hull of a cruise line*» (UC, 11). La città-isola è quel che resta di una stazione navale del passato, un insieme informe, un'enorme quantità di edifici di metallo arrugginito costruiti intorno ad un faro. L'isola è la città abbandonata, della cui memoria ormai quasi tutti i cittadini di Garden City hanno perso traccia: una sorta di rimozione indotta, certo facilitata dal desiderio di dimenticare il grande fallimento della civiltà tecnologica.

Il racconto di Ballard parla del ritorno della memoria per il giovane Halloway, e di come il mondo tecnologico porti in sé le tare del proprio fallimento e della propria sconfitta. Ma «The Ultimate City» è anche una raffinata e innovativa riscrittura di *The Tempest*, e la natura di questa innovazione consiste soprattutto nel ruolo di protagonista affidato a Ferdinand, e nella trattazione del personaggio di Caliban.^v

II

Il conflitto emergente tra l'aspirazione utopica ad un mondo perfetto proposto dalla serena e bucolica Garden City, esito ballardiano^{vi} dell'isola arcadica dell'età dell'oro descrit-

^v Non si tratta della prima «rivisitazione» in assoluto di *The Tempest* in chiave fantascientifica. Precedente è *The Forbidden Planet* (1956), un film diretto da Fred M. Wilcox e sceneggiato da Cyril Hume, tratto da «Fatal Planet», un racconto di Irving Block e Allen J. Adler, con Walter Pidgeon nel ruolo del Dr. Edward Morbius (Prospero), Anne Francis in quello della figlia Altaira (Miranda), un giovanissimo Leslie Nielsen nel ruolo del Comandante John Adams (Ferdinand), il robot «Robby» (Ariel), e il perturbante mostro dell'ID (Caliban, prodotto dalla mente di Morbius che si avvale di un congegno della tecnologia dei Krell, la razza ormai scomparsa che popolava l'isola, mostro visibile in seguito all'attivazione di campi elettrici). Il successo notevole riscosso dal film spinse «W. J. Stuart», uno degli pseudonimi del celebre scrittore di detective stories Philip MacDonald, a pubblicare una *novelization*. Una breve nota su questo adattamento cinematografico, è offerta da Robert E. Morsberger nel suo «Shakespeare and Science Fiction», *Shakespeare Quarterly*, XII, 2 (Spring, 1961), p. 161.

^{vi} L'influenza degli scritti di Ballard è tale, che la critica ha coniato appositamente l'aggettivo «ballardian», riportato ufficialmente da diversi dizionari linguistici, tra i quali il Collins: «BALLARDIAN: (adj) 1. of James Graham Ballard (J.G. Ballard; born 1930), the British novelist, or his works (2) resembling or suggestive of the conditions described in J.G. Ballard's novels & stories, esp. dystopian modernity, bleak man-made landscapes & the psychological effects of technological, social or environmental devel-

ta nei discorsi del Gonzalo shakespeariano, e la visione distopica di un mondo corrotto, destrutturato e disumanizzante, è presente sin dall'inizio ed è reiterato in molti degli episodi del racconto.

Anche nella descrizione, i due mondi sembrano essere distanti come i due poli opposti di una batteria elettrica. Garden City è un mondo pastorale e idillico:

The whole bucolic landscape of Garden City, this elegant but toy-like world of solar sails and flore-filled gardens, the serene windmills and gently nodding reduction gear of the tidal-power machines [...] (UC, 11);

The small but determined parties of colonists - doctors, chemists, agronomists and engineers - had set out into the rural backwaters determined to build the first scientifically advanced agrarian society. Within a generation they, like countless similar communities around other major cities, had successfully built their pastoral paradise [...] (UC, 14);

In Garden City there were few stores - everything one needed, whether a new solar-powered kitchen stove or a high-speed bicycle, was ordered direct from the craftsman who designed and built it to one's exact needs. In Garden City everything was so well made that it lasted for ever. (UC, 17);

laddove, invece, la città tecnologica del passato, ormai negletta, è un set teatrale o cinematografico dell'urbanesimo perdente. La condizione di abbandono e di rinuncia è visibile sia nell'isolotto artificiale aldilà dello stretto, che anticipa di poco la città vera e propria:

A mile away, across the Sound, the steep concrete walls of an artificial Island rose from the sea like the hull of a cruise liner. The island was a former naval station, a collection of rusting metal buildings around a lighthouse [...] few people in Garden City were aware of the island, as if they mentally assigned it to the tower blocks of the old metropolis on the opposite shore of the Sound (UC, 11-12);

sia nella città vera e propria:

[...] the bridge was a built-up area of dockyards, suburban department stores, car-parks and motor-route intersections., Moored to the quays were line upon line of rusting freighters and oil-tankers, their hulls like husks (UC, 15);

The ragged edge of the eight-lane roadway passed below Holloway, the lines of cars forming bowers of rust from which a few sea-flowers flashed their blooms. Huge numbers of pigeons had taken over the silent city, and Holloway could almost believe that he had entered a vast bird-sanctuary. Thousands of starlings clustered among the seats of a deserted sports stadium.

opments». Il termine, ovviamente, è stato subito recepito nell'uso dallo stuolo di appassionati lettori degli scritti dell'autore.

Generations of thrush and blackbirds had nested on office window sills and in the seats of open cars. (UC, 17)

È necessario qui considerare come in realtà entrambi questi mondi, tra i quali si muove il Ferdinand di Ballard, appaiano quali versioni moderne dell'utopica visione arcadica dell'età dell'oro che Shakespeare offre in *The Tempest* attraverso le parole di Gonzalo: Garden City sembra il paradiso edenico che l'uomo è riuscito a creare, dopo essersi reso conto della sconfitta subita per il tracollo dell'exasperante civiltà tecnologica che aveva creato; la città abbandonata (nella quale molti riconoscono New York) che Halloway tenterà (e in parte riuscirà) a riportare in vita è l'arcadia tecnologica e post-industriale che l'uomo sente il bisogno di vivere perché stanco e annoiato dalla realtà bucolica e agreste di un mondo privo di emozioni.

È ben noto che tra le fonti shakespeariane per questo episodio vi sia la filosofia di Montaigne, e in particolare modo uno dei suoi saggi, «Des Cannibales» (1580). Gonzalo, l'anziano consigliere del re di Napoli Alonso, nel tentativo di consolare il suo signore e di ridargli fiducia nella ricerca dello scomparso figlio Ferdinand, si inerpica per un lungo monologo su una sua personale visione di una comunità utopica, solo a tratti interrotto dai beffardi commenti di Antonio e Sebastiano. Questa comunità utopica, che rappresenterebbe nell'immaginazione del vegliardo l'età dell'oro così come la tradizione classica la consegna agli albori del Rinascimento, vedrebbe l'essere umano vivere a stretto contatto con la natura e grazie ai soli suoi generosi frutti, in maniera simile a quella descritta da numerosi resoconti di viaggio esotizzanti del XVI e XVII secolo, e dal saggio di Montaigne appunto. Ma è anche simile all'organizzazione utopica di Garden City, dalla quale pure Halloway fugge alla ricerca del mondo tecnologico. Gonzalo descrive dettagliatamente l'organizzazione del suo personale «Commonwealth»:

*Here is everything advantageous to life. [...]
How lush and lusty the grass looks! how
green! (II.i.52-6).^{vii}
Had I plantation of this isle, my lord,- [...]
And were the king on't, what would I do? [...]
I' the commonwealth I would by contraries
Execute all things; for no kind of traffic
Would I admit; no name of magistrate;
Letters should not be known; riches, poverty,*

^{vii} William Shakespeare, *The Tempest* (The Arden Shakespeare - 3rd Series, 2011). Da ora in poi, ogni riferimento testuale sarà a questa edizione, citando direttamente gli estremi dei versi nel corpo del testo.

And use of service, none; contract, succession,
 Bourn, bound of land, tilth, vineyard, none;
 No use of metal, corn, or wine, or oil;
 No occupation; all men idle, all;
 And women too, but innocent and pure;
 No sovereignty;- [...]

All things in common nature should produce
 Without sweat or endeavour: treason, felony,
 Sword, pike, knife, gun, or need of any engine,
 Would I not have; but nature should bring forth,
 Of its own kind, all foison, all abundance,
 To feed my innocent people. [...]

I would with such perfection govern, sir,
 To excel the golden age (II.i.145-72a).

Halloway è attratto prima dall'isola artificiale e poi dalla città disabitata e abbandonata sia perché questa gli permette ricollegarsi al proprio passato, al padre che prima di morire a Garden City viveva lì; sia perché si sente deluso dalla «perfetta» armonia del paradiso agreste costruito dalla società post-apocalittica. Infatti, uno dei suoi ricordi più belli risale a quando ha visto per la prima volta in funzione un motore per falciatrice nel laboratorio del padre: «*What he remembered above all [...] was the overwhelming energy of this machine, the power and excitement beyond anything else in their sophisticated Arcadia*» (UC, 16).

Sorvolando con il deltaplano la città abbandonata, Halloway ha una strana esperienza: vede se stesso riflesso nella facciata di vetro di un grattacielo, una specie di doppio che vola parallelo, nel quale non si riconosce e se ne spaventa. La realtà cozza violentemente, e non solo metaforicamente, contro l'apparenza, un tema determinante nell'intero teatro shakespeariano, e molto frequente negli scritti di Ballard. Il non riconoscersi è il primo indizio della crisi di identità che questo personaggio attraversa nell'intero arco del racconto, che lo porterà ad abbandonare definitivamente Garden City e a cercare nella città abbandonata la sua possibilità di crescita. E lo spavento è talmente forte che, rendendosi conto della realtà che giace al di sotto dell'apparenza, Halloway perde il controllo del velivolo e si schianta prima contro la vetrata e poi contro il suolo: «*Colliding with his own image, Halloway fell with the broken machine among the cars a hundred feet below*» (UC, 19).

Halloway è un moderno Ferdinand che, fatto naufragio,^{viii} si è salvato miracolosamente

^{viii} Il termine *wreckage* è del resto usato esplicitamente nel testo: «*Halloway climbed over the broken-backed fuselage of the glider. He stared at the wreckage, thinking of the months he had spent building the craft. Lying here at the foot of this mirror it reminded him of the body of his father stretched out below the solar reflector in the burnt-out ruins of his house*» (UC, 20). Il richiamo al «*full fathoms five / thy father lies*» (I,

ed è giunto sull'«isola». Ed anche lui, come il suo eponimo shakespeariano, cerca il padre, ovvero cerca la casa dove il padre viveva prima di abbandonare la città. E nel corso della sua ricerca, incontra strani obelischi formati da materiali di scarto del mondo tecnologico del passato: televisori, griglie di radiatori, vecchi computer e quant'altro è divenuto inseribile a causa dell'abbandono della città:

Rising from its cente was a pyramid of television sets from sity feet high, constructed with considerable care and an advanced sense of geometry. The thousand or so sets were aligned shoulder to shoulder, their screens facing outwards, the combinations of different models forming decorative patterns on the stepped sides. The whole structure, from base to apex, was invaded by wild elders, moss and firethorn, the clouds of berries forming a huge cascade. (UC, 24)

Little more than half a mile away, in a plaza between two office buildings, Halloway found a second pyramid. From a distance it resembled a funeral pyre of metal scrap built from hundreds of typewriters, telex machines and duplicators taken from the offices around the plaza, a monument to the generations of clerks and typists who had worked there. (UC, ibidem)

Anche se costruite con finalità del tutto diverse, queste piramidi monumentali di rifiuti tecnologici e industriali sembrano essere analoghe ai *masque* rinascimentali che il Prospero shakespeariano allestisce sull'isola sia per affascinare e poi spaventare il gruppo dei cortigiani (III.iii.19-83), sia per celebrare con allegorie e simboli l'unione tra Ferdinand e Miranda (IV.i.60-138). Questa celebrazione ballardiana della civiltà umana, tecnologica e industriale, che pure è precipitata nella distruzione ed è perciò scomparsa, contiene *in nuce* le stesse qualità e finalità artistiche degli incantesimi di Prospero, tanto è vero che Michelle Lord, giovane artista australiana, nel 2007 a Birmingham ha allestito una mostra dal titolo *Future Ruins*, esponendo alcune sue creazioni pittoriche direttamente ispirate dal racconto ballardiano.^{ix}

ii, 397-408) dell'originale shakespeariano, e alla conseguente percezione della scomparsa del padre da parte di Ferdinand è fin troppo evidente.

^{ix} Maggiori informazioni sull'evento di Birmingham sono consultabili online all'URL: <www.architectureweek.org.uk/event.asp?EventURN=3979>. L'importanza del paesaggio urbano negli scritti di Ballard, soprattutto in quelli degli anni '70, è esplicitamente riferito dal commento di Lord che accompagna il catalogo della mostra, e che è consultabile all'URL: <www.ballardian.com/future-ruins>:

Inspired by author J.G. Ballard's literary visions of modernist architectural design and his prophetic views on the technological demise of the urban environment, Future Ruins is a photographic critique of the urban planning of the 1970s and Ballard's novels of the same period. Ballard often described the beckoning future of the modern metropolis in terms of the utopian ideology of Brutalist concrete architecture. Brutalism was an architectural movement originally associated with social idealism that is now criticised

Le descrizioni relative ai paesaggi cittadini sono inquietanti e mostrano sapientemente il decadimento della civiltà moderna del ventesimo secolo: negozi abbandonati e devastati, automobili ferme ai lati delle strade, vetrate infrante, abitazioni deserte. La città è ancora perfettamente funzionante, ma di fatto non funziona: manca il cuore vitale di un agglomerato urbano del ventesimo (o ventunesimo) secolo, l'essere umano.

E la vegetazione sta (ri)prendendo possesso dello spazio, crescendo negli interstizi degli edifici, abbarbicandosi a ogni sostegno possibile:

On all sides, in the nearby streets and on the raised pedestrian areas above the plaza, an extraordinary vegetation had taken root. Dahlias, marigolds and cosmos flourished among the cracked paving-stones and in the ornamental urns outside the entrances to the office blocks. Along a three-hundred-yard section of the avenue all the cars had been cleared aside, and a field of poppies sprang from the broken asphalt. The bright, funereal flowers extended in a blood-red carpet down the line of hotels, [...]. (UC, 25)

Anche nell'originale shakespeariano, la vegetazione rigogliosa veniva messa in risalto come una delle caratteristiche principali dell'isola, un elemento esotizzante che se da un lato suscita, come si è visto, l'entusiasmo di Gonzalo in occasione del discorso sull'età dell'oro, dall'altro ne provoca sgomento in quanto luogo caotico e labirintico, facile a confondere e angosciare:

*By'r lakin, I can go no further, sir;
My old bones ache: here's a maze trod indeed
Through forth-rights and meanders! By your patience,
I needs must rest me. (III.iii.1-4a)*

Ovviamente, così come l'isola shakespeariana, anche l'«ultimate city» di Ballard non è disabitata: i personaggi principali ci sono più o meno tutti. E infatti, nel corso delle sue peregrinazioni, Halloway/Ferdinand si imbatte in un parcheggio multipiano accanto all'aeroporto: il parcheggio è stato trasformato in museo dell'automobile, dove sono conservati numerosi esemplari di autovetture. Ad organizzare il museo è stato Olds, giovane

for disregarding the communal, historic and surrounding built environment. Set against a backdrop of Birmingham's few remaining concrete structures such as Spaghetti Junction, Central Library and New Street Station signal box, Future Ruins aims to highlight the temporality of our landscape, particularly at a time when Birmingham has embarked on a process of regeneration in order to redefine itself.

Dal racconto e dalle immagini di Lord è evidente l'importanza che il termine *wreckage*, inteso sia come «naufragio» che come «disastro», rappresenti per Ballard, e il forte legame che questo termine ha con il crollo delle illusioni e dell'utopia nel play originale shakespeariano.

nero genio della meccanica, che vive in modo drammatico i postumi di una tragedia: una casalinga lo ha travolto con la sua Oldsmobile, modello di macchina secondo il cui nome Olds ha deciso di ribattezzarsi. In seguito all'incidente, Olds ha perso l'uso della parola. L'ironia tragica consiste nel fatto che questo incidente è accaduto poco prima dell'abbandono dell'isola, per cui Olds può essere definito «*the world's last traffic casualty*» (UC, 34). Olds è convinto che recupererà la parola e supererà psicologicamente l'incidente, solo quando riuscirà a pronunciare «Oldsmobile», e per far ciò dovrà collezionare ogni modello di vettura prodotta prima dell'apocalisse energetica, una sorta di rituale da un lato magico e propiziatorio, dall'altro tantrico e psicoanalitico.

Olds è definito esplicitamente dal testo «*an automative Ariel*» (UC, 36): la sua andatura saltellante, la sua felinità, la sua leggerezza, così come il suo essere affascinato dall'aeroplano e dal volo lo fanno sembrare uno spirito dell'aria. Rimasto muto in seguito all'incidente, Olds si esprime tramite comunicazione telematica, cioè utilizzando piccoli computer portatili, sui cui visori egli digita brevi frasi sempre molto esplicite: è appassionato dello spazio aereo, desidera imparare a volare, e lo chiede ad Halloway promettendo in cambio aiuto tecnologico: «*Teach me to fly!*» (UC, 36) Ed è su questa esigenza che Halloway costruirà il proprio rapporto con il meccanico, sfruttando cioè questo desiderio, promettendo ciò che sa di non poter mantenere, pur di riuscire ad ottenere la collaborazione del ragazzo: «*[...H]e noticed Olds watching him in a shrewd but still kindly way. Did Olds really believe that Halloway had designed this powered glider himself? Was he using Halloway in exactly the same way that Halloway was trying to exploit him?*» (UC, 40) In questo, è certamente riscontrabile l'amplificazione dell'ambiguità e ipocrisia del personaggio shakespeariano di Ferdinand, che a stento si duole della scomparsa del padre Alonso, accarezzando ben presto l'idea di essere divenuto re di Napoli, tanto da vantarsene corteggiando Miranda. Ma anche il comportamento di sfruttamento cinico da parte del potere colonizzatore nei confronti dei popoli colonizzati, tema evidente in molti luoghi del *romance* shakespeariano.

Tra le forti motivazioni che spingono Halloway in questa impresa titanica c'è sia l'eterna ambizione dell'essere umano di sostituirsi al suo stesso creatore e di riuscire così nell'impresa di generare nuova vita; sia la noia, il senso di vuoto e di fastidio, la condizione quasi splinetica che lo ha attanagliato per troppo tempo nella fin troppo perfetta (e disumanizzata) utopia di Garden City. Scrive infatti Simon Sellars:

The central character, Halloway, dissatisfied with what he sees as the dulling of the imagination in Garden City, with its organic conformity, makes his way back to the abandoned New York, where he attempts to restart the metropolis and its power supplies. Significantly, it is the noise of the city that he misses and that he is inescapably drawn to. With the help of Olds (another mute), Halloway manages to restart the generators and power supplies of a small

sector of the city, bringing to life neon and traffic lights, while broadcasting sound-effects records of automobile and aircraft noise.^x

Il fatto è che Halloway ben presto si disinteressa sia della ricerca della casa del padre, sia del tentativo di ritornare a Garden City: travolto progressivamente da un sacro furore creativo, assomigliando sempre più ad un moderno Frankenstein, egli finisce per atteggiarsi a demiurgo, perché vuole riportare in vita la città abbandonata, grazie alle prodigiose capacità tecniche di Olds, e all'aiuto degli altri abitanti dell'isola. E questi abitanti, tenuto conto delle ovvie differenze, sono chiaramente le versioni moderne degli altri personaggi shakespeariani.

Buckmaster,^{xi} presentato da Olds come «*Viceroy, czar, and warden of this island*» (UC, 42), è Prospero: «*[He] had been the last of the great entrepreneur-industrialists, part architect and engineer, part visionary, driven on by old-fashioned crankiness, ceaseless originality and a well-developed talent for seizing the headlines*» (UC, 44-5). Il mago del XXI secolo è un vecchio architetto, prestigioso industriale, residuo della società umana che nel passato popolava la città, ora ridotto in solitudine, separato dalla comunità dei suoi simili, impegnato nella folle impresa di costruire un microcosmo. È lui, ovviamente, che ha fatto costruire i monumenti utilizzando ferrivecchi, oggetti abbandonati ed inservibili, quasi come fossero dei mausolei per celebrare i valori di un mondo che non c'è più, per farlo rivivere attraverso la memoria.

Il più grande di questi mausolei ha addirittura un valore sacrale, è «*[...] a gothic cathedral, built entirely from rusting iron, glass and chromium. [...] Halloway realized that this structure was built entirely from the bodies of automobiles*» (UC, 41). Come si vede, l'intento demiurgico, che si avvale della magia^{xii} (seppur tecnologica) allo scopo di restaurare un ordine ormai in frantumi, è nel racconto di Ballard condiviso da entrambi i personaggi che si dedicano a

^x Cfr. Simon Sellars, «Stereoscopic Urbanism: JG Ballard and the Built Environment», *Architectural Design*, LXXIX, 5, September-October 2009, Special Issue: «Architectures of the Near Future», Edited by Nic Clear, pp. 82-7. L'articolo è consultabile online all'URL: <www.ballardian.com/stereoscopic-urbanism-jg-ballard-and-the-built-environment>.

^{xi} È interessante notare come Ballard, per il nome di Buckmaster, si sia ispirato all'architetto e designer statunitense Richard Buckminster Fuller (1895-1983), pioniere dell'impiego delle strutture leggere nell'edilizia, attraverso l'utilizzo di tecnologia e materiali dell'industria aeronautica. In particolare, ideò la cupola geodetica: grandi coperture in acciaio a reticoli poliedrici, coperte in metallo o in plastica.

^{xii} A proposito dell'importanza della magia e della figura del mago in *The Tempest* in particolare, e nel teatro elisabettiano in generale, si veda in questo stesso volume il saggio di Jacopo Berti, «*“But This Rough Magic I Here Abjure?”: Rappresentazioni e raffigurazioni del mago rinascimentale nei drammi elisabettiani e giacomiani*».

ricostruire: ma se Prospero/Buckmaster vive nel passato, nella memoria che intende celebrare, Ferdinand/Halloway vuole realizzare nel presente quel passato che non ha mai conosciuto, se non tramite i racconti del padre. Ed è esattamente questo suo voler spingersi al di là del consentito, il voler superare il limite imposto all'essere umano, ovvero la qualità che lo fa somigliare sempre di più al dottor Frankenstein dell'omonimo romanzo di Mary Shelley, ciò che scatenerà la tragedia finale.

È opportuno ricordare che il sottotitolo del romanzo di Mary Shelley è «*a modern Prometheus*», concetto che lega indissolubilmente lo scienziato del romanzo ottocentesco con il personaggio della classicità. Come si ricorderà, infatti, Prometeo intende donare al genere umano il fuoco. In questo caso, Halloway può essere considerato anche un Prometeo del XXI secolo, proprio a causa del suo intento rigeneratore nei confronti di una civiltà distrutta e scomparsa. Ma anche Buckmaster può essere considerato una figura prometeica, esattamente per il suo intento rigeneratore e la sua volontà salvifica che lo ha mosso a creare possibili miglorie per la razza umana, miglorie che però sono più o meno tutte state contraddistinte da un esito fallimentare. Tra gli altri fallimenti, Buckmaster ha inventato e costruito un potente cacciabombardiere per il suo governo allo scopo di mettere fine alla guerra il prima possibile, ma le sue fabbriche ne hanno prodotti un numero talmente alto che il governo è stato costretto a continuare la guerra al solo scopo di utilizzare e distruggere il surplus di velivoli. Inoltre, ha anche inventato un «[...] *protein synthesizer [...n]o bigger than a suitcase, you put it under your bed at night and it ran off your sweat and body temperature. Somehow it didn't catch on, but I would have fed a starving world, lifted the population of this planet to fifty billion in comfort*» (UC, 43).

Nell'intento di costruire un parallelo il più possibile fedele con l'originale shakespeariano, ovviamente Buckmaster ha una figlia, che si chiama Miranda, la quale lavora tra i fiori e le piante di un giardino pensile: «*[she] was dressed like the heroine of a lavishly costumed period musical. [... T]here was something naïve, and at the same time knowing and sophisticated, about [her]*» (UC, 46). Miranda stessa esplicita la propria specularità con l'eroina di Shakespeare: «*Sometimes I feel like the daughter of some great magician - wherever I touch, a flower springs up*» (UC, 47). E del resto questo legame è evidenziato anche dallo stesso Halloway, che sottolinea come Miranda non abbia conosciuto alcun giovane prima di lui: «*He guessed that he was the first young man of eighteen she had met, but that she had done a great deal of thinking about the subject and for all her shyness was well prepared to deal with him on her own terms*» (UC, 46). Elemento che riprende direttamente uno dei tratti principali della Miranda shakespeariana: «*This is the third man that e'er I saw: the first that e'er I sigh'd for*» (I.ii.447-9);^{xiii} e

^{xiii} Si ricorderà essere questo uno dei motivi più significativi nella costruzione del personaggio

si situa inoltre in quella tradizione aperta dal teatro della Restaurazione, e dal rifacimento di *The Tempest* da parte di John Dryden e William Davenant, *The Enchanted Island* (1667), in particolare in occasione del discorso amoroso e dei liberi costumi (II.iv e II.v), temi abbastanza usuali nel teatro della fine del XVII secolo.^{xiv}

di Miranda, l'innocenza dell'adolescente che rispecchia il tema dell'utopica isola perfetta dell'età dell'oro. La conoscenza che Miranda ha degli uomini, infatti, è limitata ai soli Prospero e Caliban. Ovviamente, l'affermazione della Miranda di Ballard per la quale lei sembra dotata di un tocco magico che fa spuntare un fiore in ogni luogo che tocca, non ha alcun riscontro con la situazione «normale» in cui vive invece la Miranda di Shakespeare: la figlia di Prospero non è dotata di alcun potere sovranaturale, tant'è che ignora persino l'esistenza di Ariel, che solo Prospero può vedere. Oltre agli spettatori, naturalmente!

^{xiv} Si tratta del momento in cui le due figlie del Prospero della riscrittura del testo shakespeariano realizzata dal teatro della Restaurazione, Miranda e Dorinda, indecise se obbedire agli ordini del padre Prospero di evitare qualunque tipo di contatto, anche visivo, con gli uomini, perché costoro costituiscono un pericolo continuo alla loro purezza, esprimono forti desideri di volere continuare ad osservare, non viste, Hippolito, l'avvenente giovane sbarcato sull'isola, definito nella lista delle *Dramatis Personae* come «one that never saw Woman [...]». Lo stupore delle due giovani protagoniste del rifacimento di Fryden e Davenant è un misto di curiosità e attrazione sessuale, in questo molto simile a una probabile reazione dei nostri tempi. Cfr. John Dryden and William Davenant, *The Tempest, or the Enchanted Island. A Comedy* in Maximillian E. Novak (ed.), *The Works of John Dryden. Volume X* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970):

Enter Miranda and Dorinda peeping.

Dorinda: O sister, there it is, it walks about like one of us.

Miranda I, just so, and has legs as we have too.

Hippolito It strangely puzzles me: yet 'tis most likely

Women are somewhat between men and spirits.

Dorinda Hark! it talks, sure this is not it my Father meant,

For this is just like one of us: methinks I am not half

So much afraid on't as I was; see, now it turns this way.

Miranda Heaven! what a goodly thing it is?

Dorinda I'll go nearer it.

Miranda O no, 'tis dangerous, Sister! I'll go to it.

I would not for the world that you should venture.

My Father charg'd me to secure you from it.

Dorinda I warrant you this is a tame man, dear Sister,

He'll not hurt me, I see it by his looks.

Miranda Indeed he will! but go back, and he shall eat me first:

Eye, are you not asham'd to be so much inquisitive?

Dorinda You chide me for't, and wou'd give yourself.

Miranda Come back, or I will tell my Father.

Observe how he begins to stare already.

I'll meet the danger first, and then call you.

L'innocenza della Miranda shakespeariana è sottolineata di continuo nel testo. Ben noto è, infatti, il suo stupore nel trovarsi di fronte, quasi per magia, l'intero gruppo dei naufraghi sopravvissuti alla tempesta, e il suo entusiasmo nel decantarne la bellezza e la novità; e altrettanto noto è il caustico ed amaro commento di Prospero, per il quale invece il gruppo di nobili che annovera traditori e usurpatori, non costituisce alcuna novità:

MIRANDA O, wonder!
 How many goodly creatures are there here!
 How beauteous mankind is! O brave new world
 That has such people in't!
 PROSPERO 'Tis new to thee (V.i.181c-4).^{xv}

Dorinda Nay, Sister, you shall never vanquish me in kindness.

I'll venture you, no more than you will me.

Prospero within Miranda, Child, where are you!

Miranda Do you not hear my Father call? go in.

Dorinda 'Twas you he nam'd, not me; I will but say my Prayers,

And follow you immediately.

Miranda Well, Sister, you'll repent it.

[Exit Miranda.]

Dorinda Though I dye for't, I must have th'other peep. (II.v.6-33).

^{xv} «Brave New World», l'esclamazione di una stupita Miranda di fronte alla bellezza dei dignitari della corte del Re di Napoli e alla sontuosità delle loro vesti, è giustificata dalla sua quasi assoluta innocenza nei confronti di estranei e dal suo non aver visto mai nella vita altri esseri umani che il padre e Caliban e, solo poche ore prima, Ferdinand. Questo verso è stato scelto da Aldous Huxley come titolo per uno dei suoi romanzi più incisivi nell'ambito della letteratura distopica, scritto nel 1931 e pubblicato nel 1932, in gran misura come risposta al romanzo di H.G. Wells *Men Like Gods*, di marcata intenzione utopistica, e ottimista sulle possibilità insite nella razza umana. Il romanzo di Huxley, invece, illustra le paure che circondano l'uomo della modernità: ambientato in una Londra del futuro, intorno al 2540 d.C., uno dei temi principali è il timore della possibilità di perdere l'individualità in un mondo sempre più preda della massificazione e della industrializzazione. La frase shakespeariana nel romanzo di Huxley è pronunciata da John the Savage, uno dei protagonisti della vicenda, ovviamente ispirato a Caliban, allorché vede per la prima volta Lenina Crowne, una donna di livello «Beta Plus» nella organizzazione in caste in cui è strutturata la società in questo mondo del futuro. Ed è una frase che John ripete spesso nel corso del romanzo, talvolta mostrandone l'ironia insita a confronto con la nuda realtà. Del resto, il tono ironico della risposta di Prospero «['t]is new to thee» è già evidente nel *play* shakespeariano, così come lo è nello stesso romanzo di Huxley, allorché John the Savage cita esplicitamente il testo di Shakespeare all'interlocutore, il divertito amico Bernard. Cfr. Aldous Huxley, *Brave New World* (Harmondsworth: Penguin, 1975), pp. 113-4:

The young man drew a deep breath. [...] «Do you remember what Miranda says?» [...] «O wonder!» he was saying; and his eyes shone, his face was brightly flushed. «How many goodly creatures are there here! How beauteous mankind is!» The flush suddenly deepened; he was thinking of Lenina, of an angel in

Buckmaster si avvale di un aiutante per realizzare le sue costruzioni di rottami: Stillman, «*a dark-haired man in a black plastic jacket emblazoned with silver studs [...]. His face was barely visible through the whirling petals*» (UC, 41). Il moderno Caliban, dotato molto di più del selvaggio shakespeariano di libertà di movimento, è in fondo padrone di se stesso e spontaneo collaboratore di Buckmaster: «*[...] now he worked for the old man, operating the heavy lifting equipment and helping him to build his monuments to a vanished age of technology*» (UC, 51). Naturalmente, questo lavoro manuale, svolto grazie all'aiuto di un camion da trasporto, è il corrispondente tecnologico degradato del tagliare la legna per rifornire la grotta del Mago, compito al quale però il Caliban originale era asservito contro la sua volontà come punizione per avere attentato all'onore di Miranda. Anche se Stillman è in gran misura indipendente da Buckmaster, il legame tra questo Caliban e questo Prospero è comunque molto forte: nell'epoca precedente alla crisi energetica, Stillman era stato studente di Buckmaster alla scuola di architettura. Aveva ucciso la terza moglie dell'industriale durante un litigio, ed era stato l'ultimo arrestato e condannato al carcere a vita, prima della catastrofe finale della società del XX secolo. Era stato liberato su richiesta dello stesso Buckmaster e a lui affidato. È senz'altro curioso, ma del tutto appropriato, che il Caliban di Ballard possieda molti dei tratti del «serial killer».

Infatti, Caliban/Stillman impersona il male e l'istinto della distruzione: è un violento, che passa il tempo libero distruggendo manichini nelle vetrine dei negozi abbandonati, sparando ai cervi e agli altri animali del grande parco naturale che si trova nel cuore della metropoli deserta. Definito «*this deviant figure*» (UC, 59), sappiamo di lui che vive in modo bestiale, mangiando unicamente la carne degli animali uccisi, e proprio per questo colpendo la fantasia di Halloway e stimolandone l'eccitazione, perché il moderno Ferdinand viene da un mondo in cui l'alimentazione è esclusivamente vegetariana. Incisivo è l'accento agli uccelli: «*Stillman wandered through the densely forested park with his rifle, killing birds*» (UC, 52-3), perché gli uccelli sono simbolo dell'aria e del volo, sfera di pertinenza sia di Olds che di Halloway. In questo, Stillman si differenzia notevolmente da Caliban, il quale invece l'isola l'ama e ne rispetta la natura. Infatti, notevoli e particolarmente lirici sono i brani nei quali Caliban parla in modo struggente e nostalgico della «sua» isola, che

bottle-green viscose, lustrous with youth and skin food, plump, benevolently smiling. His voice faltered. «O brave new world,» he began, then-suddenly interrupted himself; the blood had left his cheeks; he was as pale as paper.

[...]

«O brave new world,» he repeated. «O brave new world that has such people in it. Let's start at once.»

«You have a most peculiar way of talking sometimes,» said Bernard, staring at the young man in perplexed astonishment. «And, anyhow, hadn't you better wait till you actually see the new world?»

la maga Sycorax sua madre possedeva e che le era stata usurpata da Prospero una volta giunto sull'isola appunto:

*This island's mine, by Sycorax my mother,
Which thou tak'st from me. When thou cam'st first,
Thou strok'st me and made much of me; wouldst give me
Water with berries in't; and teach me how
To name the bigger light, and how the less,
That burn by day and night: and then I lov'd thee,
And show'd thee all the qualities o' th' isle,
The fresh springs, brine-pits, barren place, and fertile.
Curs'd be I that did so! (I.ii.332-9a)^{xvi}*

^{xvi} Vale però la pena di ricordare come Sycorax, in un tempo narrativo precedente all'inizio del *romance* shakespeariano, a sua volta avesse usurpato l'isola ad Ariel, che era l'unico «abitante» dell'isola stessa, e di fatto il legittimo proprietario, imprigionandolo in un tronco di pino, come Prospero ricorda allo stesso Ariel:

*[...] Hast thou forgot
The foul witch Sycorax, who with age and envy
Was grown into a hoop? Hast thou forgot her?
[...] This damn'd witch Sycorax,
For mischiefs manifold, and sorceries terrible
To enter human hearing, from Argier,
Thou know'st, was banish'd: for one thing she did
They would not take her life.
[...]
This blue-ey'd hag was hither brought with child,
And here was left by the sailors. Thou, my slave,
As thou report'st thyself, wast then her servant:
And, for thou wast a spirit too delicate
To act her earthy and abhorr'd commands,
Refusing her grand hests, she did confine thee,
By help of her more potent ministers,
And in her most unmitigable rage,
Into a cloven pine; within which rift
Imprison'd, thou didst painfully remain
A dozen years; within which space she died,
And left thee there, where thou didst vent thy groans
As fast as mill-wheels strike. Then was this island--
Save for the son that she did litter here,
A freckl'd whelp, hag-born--not honour'd with
A human shape. (I.ii 257b-84a)*

Non si tratta di un episodio fine a se stesso. Infatti, per la ben nota tecnica della reiterazione,

Laddove il selvaggio di Shakespeare non è assolutamente a conoscenza dell'esistenza di Ariel, sparando agli uccelli, il Caliban di Ballard colpisce il simbolo dell'aria, si abbandona ad atti di violenza gratuita, seminando morte tra innocenti creature, e in questo ricorda da vicino l'atteggiamento del «*Caliban upon Setebos*» (1864) di Robert Browning, essere capace di odiare tutti, persino il dio Setebos in cui la madre Sycorax credeva. Il Caliban di Shakespeare e lo Stillman di Ballard sono collegati molto probabilmente proprio attraverso il Caliban di Browning, in una tradizione secolare che parte dal Medioevo e arriva ai giorni nostri, quella del *Wild Man*, il selvaggio o silvano, che vive secondo lo stato di natura e sfugge a qualunque riconfigurazione di civiltà lo si voglia o cerchi di adeguare. Lo stesso Shakespeare fa esprimere questo concetto a Prospero che, in un impeto d'ira, così definisce Caliban:

*A devil, a born devil, on whose nature
Nurture can never stick; on whom my pains,
Humanely taken, all, all lost, quite lost;
And as with age his body uglier grows,
So his mind cankers. [...] (IV.i.188-92a)*

Il selvaggio come proiezione delle paure e delle inquietudini dell'uomo «civilizzato» è un tema ricorrente in tutta la letteratura occidentale. Se qualche esempio di *Wise Wild Man* compare qui e lì, come ad esempio il personaggio di Bremo nel *Mucedorus* del teatro inglese coevo a Shakespeare,^{xvii} molti di più sono gli esempi di personificazione della vio-

Shakespeare spesso nelle sue opere ribadisce un tema o una serie di immagini, «replicandone» il concetto chiave attraverso diverse occorrenze. E così capita nel caso di *The Tempest*, dove il tema dell'usurpazione ricorre ben tre volte come evento accaduto: Antonio, con l'aiuto di Alonso re di Napoli, usurpa il ducato di Milano a Prospero; Sycorax, maga cacciata da Algeri, usurpa l'isola ad Ariel; e la stessa isola, rimasta a Caliban per la morte della madre, gli viene tolta da Prospero giunto sulle sue sponde; e altre due volte come evento pianificato, ma non realizzato: Antonio e Sebastiano complottano per uccidere Alonso e Gonzalo, affinché Sebastiano possa divenire nuovo re di Napoli e affrancare Antonio dal debito morale contratto con Alonso allorché lo aiutò per usurpare il ducato di Milano a Prospero; Caliban complotta assieme ai marinai ubriaconi Stephano e Trinculo per uccidere Prospero e fare sì che Stephano diventi nuovo re dell'isola, sposando Miranda e nominando i suoi complici viceré. L'usurpazione, la rottura dell'ordine e l'infrazione della legalità sono temi molto cari a Shakespeare, ricorrenti anche in altre opere, dall'*Hamlet* al *Macbeth* per citare solo alcuni esempi.

^{xvii} Il titolo completo di questo *play* elisabettiano noto per la prima volta nel 1598 è *A Most pleasant Comedie of Mucedorus, the kings sonne of Valentia and Amadine the kings daughter of Arragon, with the merie conceites of Mouse*, tuttora viene considerato di autore anonimo, benché sia stato attribuito per varie ragioni filologiche ora a Robert Greene ora allo stesso William Shakespeare. Oltre al ben

lenza, della barbarie, del male spesso cieco e incomprensibile. Kenneth MacLean identifica questa codificazione come una necessità apotropaica dell'uomo occidentale:

Historically, the Wild Man (or woman or hermaphrodite) differentiates himself in a bewildering abundance of ways. Depending on the definition or the source one applies, he may appear as demon or devil, faun, satyr, werewolf, giant, wild herdsman, malevolent cannibal, or «Noble Savage». These appearances are generally basic to the association of the figure with moral universal of both positive and negative kinds: death or the preservation of life, rapacious lust or protectiveness.^{xviii}

La difformità fisica di Caliban è messa in evidenza sin dalla definizione che se ne dà nell'elenco delle *Dramatis Personae* allorché, accanto agli aggettivi *savage* e *slave*, l'abitante dell'isola shakespeariana è definito anche *deformed*: ovvero, oltre ad essere privo della *nurture* che l'uomo elisabettiano e rinascimentale riconoscono come simbolo inequivocabile dell'appartenenza al consesso civile, Caliban è privo della *freedom* di poter decidere per se stesso quale corso d'azione sia meglio tenere; ed è privo di qualunque attrazione fisica, tanto che è spesso definito *monster* da Trinculo e Stephano, e che Prospero riflette sul suo orrido aspetto fisico affermando che «*with age his body uglier grows*» (IV.i.191) e definendolo «*misshapen knave*» (V.i.268). Nessuna di queste tre caratteristiche sembra invece riguardare Stillman: il suo volto è definito «*handsom*» (UC, 41) dalla voce narrante, e le sue conoscenze tecniche e meccaniche sono tali che non si limita a lavorare per Buckmaster, ma è addirittura parte attiva nel processo di costruzione ed erezione delle sculture totemiche fatte di macchinari ed elettrodomestici rottamati, per celebrare la dissolta era della tecnologia assoluta. Ed è soprattutto libero di agire e comportarsi come desidera, tanto da scatenarsi in improvvisi quanto assurdi gesti di violenza che lo portano, come si è detto, a distruggere i manichini nelle vetrine dei negozi e a uccidere gratuitamente gli animali del parco cittadino.

noto artificio arcadico di un principe che si traveste da pastorello e corteggia la sua amata, e alla presenza del clown Mouse, che spesso ricorre a battute salaci e licenziose, questo *play* mostra Bremmo, una figura di *Wild Man* provvisto sia di istinti cannibali che di inclinazione per la poesia e il *romance*.

^{xviii} Kenneth MacLean, «Wild Man and Savage Believer: Caliban in Shakespeare and Browning», *Victorian Poetry*, XXV: 1: p. 2. Il testo di riferimento per quanto riguarda una visione storica ed analitica del *Wild Man*, del resto indicato in nota dallo stesso MacLean, è quello di Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952).

III

Dopo aver scoraggiato egli stesso una spedizione di soccorso partita da Garden City per recuperare il loro compatriota caduto, in una scena che ricorda per dinamiche e risultato quella del primo *masque* allestito da Prospero per spaventare il re e i suoi cortigiani, Halloway viene divorato nel pensiero e nell'energia dall'impegno di riportare in vita la città. E la città torna in vita: «*The sidewalks were thronged by more than a dozen pedestrians, leaving their offices and workshops on their way to the neighbourhood bars and supermarkets*» (UC, 66). Gruppi di persone, via via sempre più giovani fino a diventare solo bambini, abbandonano Garden City e le comunità agricole satelliti e si trasferiscono nell'isola, ripopolando la città abbandonata. Halloway riesce persino a restaurare un inizio di attività economica: organizza dei turni di lavoro nella fabbrica di automobili riattivata da un sempre più disilluso Olds, e favorisce l'apertura delle attività commerciali, con un servizio di polizia per garantire la sicurezza degli abitanti.^{xix} Aiutandosi con insegne luminose e tecnologie di recupero, Halloway e Olds riportano in vita interi isolati, e infine tutto un quartiere del deserto urbano, esito dell'apocalisse di una civiltà: «*[...] an island of light and activity in an ever-larger sea of devastation*» (UC, 67-8).^{xx}

^{xix} In questo sacro fuoco rivitalizzatore, Halloway sembra «rubare» il ruolo di mago e di creatore di incantesimi che nell'originale shakespeariano è detenuto da Prospero. Anche la rivitalizzazione della città assomiglia moltissimo, infatti, alla progettazione e poi realizzazione del *masque* che in *The Tempest* segna l'inizio della punizione a cui vengono sottoposti Alonso, Sebastiano e Antonio.

^{xx} La condizione apocalittica di questo mondo, «*[...] the shores of artificial lagoons filled with chemical wastes, drove along canals silvered by metallic scum, across landscapes covered by thousands of tons of untreated garbage, fields piled high with cans, broken glass and derelict machinery*» (UC, 72), sono parte della qualità visualizzatrice dell'arte di Ballard, dovuta anche alla sua passione per la pittura surrealista di Max Ernst. In ogni modo, è impossibile non ricordare la «Unreal City» della *Waste Land* eliottiana. Cfr. T.S. Eliot, *Collected Poems, 1909-1962* (1963; London: Faber and Faber, 1975), p. 65:

Unreal City,
Under the brown fog of a winter dawn,
A crowd flowed over London Bridge, so many,
I had not thought death had undone so many.
Sighs, short and infrequent, were exhaled,
And each man fixed his eyes before his feet.
Flowed up the hill and down King William Street,
To where Saint Mary Woolnoth kept the hours
With a dead sound on the final stroke of nine. («I. The Burial of the Dead», vv. 60-68)

ma anche la qualità pittorica e a sua volta fortemente visualizzatrice che connota la stessa scrittura Shakespeariana, come nella descrizione che Miranda e Ariel fanno della tempesta, o nella struggente e appassionata dimostrazione di amore per l'isola che lo stesso Caliban pronuncia:

Ma è una vita falsa, perché è minata da quegli stessi mali che hanno già distrutto la società umana nel passato e che hanno portato all'abbandono della città: violenze, furti, inquinamento. Il male, che ha portato la città del mondo industriale del passato alla morte, sembra essere tornato, anzi addirittura mai andato via del tutto: «mai andato via», perché Stillman ha solo momentaneamente nascosto la sua natura violenta agli occhi di Buckmaster, e ora invece può di nuovo esplicitarla nel proprio distruttivo comportamento; «tornato», perché Halloway ha portato con sé le proprie frustrazioni, le proprie ansie e paure, la smodata voglia di realizzare i propri piani incurante di qualunque altra realtà e necessità. A prevalere una volta ancora sono proprio quelle stesse forze causa della distruzione della civiltà del ventesimo secolo: il crimine, la cupidigia, l'avventatezza, il piacere dissennato di distruggere ciecamente le cose e gli esseri viventi che si incontrano, che cozza con la volontà esasperata e fine a se stessa di costruirle e preservarle. Ballard offre un ritratto allegorico di questo nuovo reiterato fallimento, dipingendo sia le vuote umane speranze, sia l'incapacità umana di imparare dai propri errori.

Ben presto il caos regna sovrano: gli abitanti smettono di lavorare, si dedicano a saccheggi e a girare a folle velocità sulle automobili che, grazie all'impegno quasi magico di Olds, sono tornate a farla da padrone per le strade. La situazione sfugge di mano ad Halloway, ma non a Stillman: il Caliban di Ballard «*needed a dying city, not a living one, a warm cadaver that he could infest like a maggot*» (UC, 81). Come si è detto, lungi dall'essere un grottesco «*savage and deformed slave*», anzi fisicamente piacevole e dotato di un forte potere carismatico, Stillman si veste come un gerarca nazista e organizza dei reparti paramilitari che devastano i negozi, terrorizzano gli abitanti e abbattono, senza finalità alcuna, un gran numero di animali del parco:

Stillman's entourage [...] by now had swollen to a substantial private army. Many of them wore black-para-military uniforms. All day the sound of gunfire echoed through the streets as they destroyed hundreds of the deer in the park, driving away the pheasants, quail and wild duck on which Halloway depended to stock the fresh meat counters of the supermarkets. Armed with rifles, they marched up and down the square in parade order, presenting arms beside

*Be not afeard: the isle is full of noises,
Sounds, and sweet airs, that give delight, and hurt not.
Sometimes a thousand twangling instruments
Will hum about mine ears; and sometimes voices,
That, if I then had wak'd after long sleep,
Will make me sleep again: and then, in dreaming,
The clouds methought would open and show riches
Ready to drop upon me; that, when I wak'd,
I cried to dream again (III, ii, 136-144).*

the files of slaughtered deer. Stillman, now affecting a military tunic and peaked cap, had swapped his limousine for an open-topped half-track, in which he stood to attention, taking the salute (UC, 77).

La violenza e la corruzione aumentano sempre di più, come si è detto riportando in auge quegli stessi problemi che avevano già causato la morte della città. E quello che sorprende è che Ferdinand/Halloway sembra esserne contento: «*In a sense, these displays of aggression pleased him, confirming everything he had hoped about the reclamation scheme*» (UC, 66). Giunge persino a vantarsene con Buckmaster, e il vecchio industriale laconicamente gli comunica di essersi già reso conto di questi aspetti truculenti del vivere sociale.^{xxi}

Stillman, ormai riconosciuto padrone del terrore, viene curiosamente indicato come «*a corrupt stage-director playing ironic games with a chorus of young actors*» (UC, 67), dimostrandosi vero e proprio depositario di quel ruolo registico che nel *play* shakespeariano era appannaggio di Prospero. E spesso viene descritto come mafioso, nell'atto di impartire ordini alle sue squadacce da una «*gangster limousine*» (UC, *Ibidem*). Del tutto sprovvisto di quei tratti poetici che rendevano il Caliban shakespeariano una vittima del malvagio mago Prospero, in sintonia con la natura dell'isola e alla disperata ricerca dell'identità personale, Stillman ha per scopo la presa di possesso della *waste land* rigenerata da un falso idealismo, l'instaurazione del terrore, l'annichilimento dell'essere umano.

La crisi finale, il nuovo fallimento dell'uomo della modernità (per usare terminologie care a Ballard), esplose in seguito a due episodi indicativi della follia che ha accompagnato tutto il processo di riscatto dal primo fallimento, di fatto minandolo alla base e conducendo ineluttabilmente al secondo. Halloway, come si è visto, è un Ferdinand megalomane e perverso che costruisce il suo progetto sulla duplicità e sul tradimento e che va incontro al corso naturale delle cose trasgredendo i limiti che gli sono imposti. La sua follia giunge a fargli chiedere ad Olds di riprogrammare gli orologi di tutti gli abitanti della città in modo da organizzare «più razionalmente» la rotazione tra tempi produttivi e tempi dedicati alle attività individuali: «*Suppose I ordered in all the clocks and wristwatches, for a free check-up,*

^{xxi} Il fascino per l'elemento distruttivo, che colpisce Halloway ma che è del tutto assente nella sua controparte shakespeariana, è un tema molto frequente in Ballard. Cfr. Gilles Menegaldo, «De la dystopie à l'impossible utopie, ou des avatars de la science-fiction chez J.G. Ballard», *Etudes Anglaises*, 41, 3, July-September 1988, p. 305:

Ballard est toujours fasciné par les forces destructrices en germe dans la société contemporaine, et s'il spéculé sur les devenirs possibles, c'est aussi pour recréer et observer quasi scientifiquement les processus entropiques. [...] Il donne libre cours à ses fantasmes habituels mais cherche aussi à les intégrer à une réflexion sur la modernité, qui s'exprime en particulier par les nombreuses métaphores du texte et se traduit par l'ambivalence généralisée des signes.

say, could you readjust them so that they ran a little slower?» (UC, 75). La volontà di controllare il tempo, supremo nume tutelare in un mondo che vuole organizzare un futuro di gloria e successi per riscattare un passato di fallimenti, è il peccato più grave che possa essere perpetrato da Ferdinand/Halloway che gioca a fare il demiurgo. Olds, inorridito, non risponde nemmeno: «*All the mute's intelligence and judgement were in his eyes, staring at this blond-haired young man as if seeing him clearly for the first time*» (UC, 76).

Non se ne farà niente, ma non tanto perché Olds formalizzi un atto di ribellione o perché Halloway rinunci al suo progetto. Il motivo è che la conversazione viene interrotta dal secondo episodio che fa precipitare la situazione verso il tragico epilogo: un ragazzo delle squadracce di Stillman, correndo come un pazzo per la strada davanti al museo dell'automobile, investe e uccide una ragazza.

Si tratta del primo morto in questa sorta di «*brave new world*» degradato. Il primo morto e anche la prima vittima di un incidente. E se la prima morte è quella di un essere umano, è proprio questa morte che innesca una catena irrefrenabile di eventi nefasti che porteranno alla morte della città stessa: alla «nuova morte», cioè, perché la città era già morta nel passato, per gli stessi aberranti motivi ascrivibili ai suoi abitanti. La situazione precipita. Nei giorni seguenti, Buckmaster e Miranda abbandonano la città, e nel caotico finale sappiamo che passeranno la vita lui ad erigere i monumenti di rottami, vuoto altare votivo a una civiltà sconfitta e irrecuperabile, lei a rifeustificare le città, a propagandare di nuovo quel mondo vegetale e floreale che l'ha fatta assomigliare più a un'Ophelia che a una Miranda.

Stillman organizza una rivolta, una sorta di invasione che non viene da altri mondi, come nella fantascienza classica, ma che parte dall'interno, da una parte malata dell'organismo, in perfetta sintonia con la poetica dell'*inner space* che abbiamo visto essere auspicata da Ballard sin dai tempi della sua collaborazione con la rivista *New Worlds*. Si spara per le strade, si lotta casa per casa. Le squadracce assediano il museo di Olds, Halloway cerca di intervenire senza sapere neppure lui a quale fine. Ma Olds, nel fumo e nel fuoco dell'attacco finale, compare sul tetto del parcheggio multipiano, con l'elmetto da pilota e con il deltaplano riparato e pronto a volare. Negli uffici dell'Ariel nero, il povero muto che possiede la magia tecnologica e meccanica e che non sa volare, Halloway trova i computer portatili che mostrano, come in una litania, una sequela di nomi di uccelli, in scala crescente nelle loro capacità di volo, una sorta di mantra propiziatorio per conquistare il segreto della libertà. E nell'ultimo visore, Halloway legge che Olds ha scritto «Oldsmobile», la parola che gli permette di superare il suo trauma e di essere libero di scappare dalla «*ultimate city*». Ed è sintomatico che Ariel/Olds ci sia riuscito dopo aver assistito all'incidente mortale e dopo aver tenuto il corpo esanime della ragazza tra le braccia: lui,

ultima vittima di un incidente stradale del mondo del passato ha completato il percorso di rigenerazione grazie al contatto con la prima vittima di un incidente di questo simulacro di mondo del presente.

E infatti, unico personaggio che si salva mentre il parcheggio viene devastato da un serie di esplosioni, Olds può spiccare il volo, si libera grazie all'elemento che più gli si confà, l'aria appunto: «Solo la mitologia del volo - il sogno coltivato dall'umanità di librarsi per l'aria - consente l'inizio di un rito di purificazione». ^{xxii}

Ariel /Olds si salva perché in fin dei conti è l'unico che riesce a conseguire una sintonia con la sfera naturale e con i ritmi armonici del mondo non degradato da una società folle e condannata. La sua libertà non gli è concessa da Buckmaster/Prospero come avviene nell'originale shakespeariano, ^{xxiii} ma è frutto di una maturazione interiore e di una integrità con il mondo che lo circonda, sofferta perché conquistata con fatica, passo passo:

Halfway across the river [Olds' engine glider] picked up a flight of wild duck which were circling the city, and then joined a stream of petals half a mile long that was being carried away by the wind. Together, the three flights - the wild duck and the stream of petals, and Olds in his sailplane - flew on to the north-west, parting company when they crossed the ruined suspension bridge (UC, 86).

L'ironia tragica è che all'inizio del racconto era Halloway il depositario della possibilità di volo. Ma non del segreto per far volare nuovamente il deltaplano schiantatosi al suolo in seguito al *wreckage* perché in realtà non era stato lui a costruirlo: Ferdinand/Halloway, a

^{xxii} Carlo Pagetti, «I percorsi del romance contemporaneo: 5 - La Fantascienza dallo spazio cosmico allo "inner space" di J.G. Ballard», in Franco Marengo (a cura di), *Storia della Civiltà Letteraria Inglese - Vol. III: Il «Moderno» - Dopoguerra e Postmoderno - Le Letterature di Lingua Inglese* (Torino: Utet, 1996), p. 660.

^{xxiii} Molte volte, nel corso dell'intero *play* shakespeariano, Ariel chiede a Prospero di rendegli la libertà in cambio dei propri servigi di magico aiutante invisibile, di onorare il patto stipulato durante la pianificazione del progetto che permette a Prospero di vendicarsi dei suoi nemici e di riconquistare il ducato di Mialno. E molte volte il mago padrone rifiuta, dapprima con rabbia e livore contro la ribellione del servo, poi via via mostrando sempre di più il suo affetto e la sua ammirazione per il magico lavoro svolto dal suo aiutante. Alla fine, Prospero esaudisce la richiesta, come un padre che concede la libertà al figlio, permettendogli di vivere la sua vita:

*I'll deliver all;
And promise you calm seas, auspicious gales,
And sail so expeditious that shall catch
Your royal fleet far off.--[Aside to ARIEL] My Ariel, chick,
That is thy charge: then to the elements
Be free, and fare thou well! (V, I, 314b-319)*

causa della sua menzogna e della sua follia, non è riuscito a staccarsi dal suolo, ad abbandonare l'inferno in terra per la salvezza dello spazio puro del cielo, dove vivere in armonia con l'andamento ritmico della natura. L'ultima scena del racconto lo vede condannato a seguire le orme di Buckmaster e di Miranda, a progettare e costruire i monumenti di rotami, a sperare di incontrare Olds in un qualche luogo, per chiedere a lui di insegnargli a volare.

IV

Quanto dell'originale shakespeariano sopravvive nella distopica città ballardiana? Molto. Al di là delle somiglianze apparenti e delle analogie tra personaggi, sono alcune tematiche importanti a costituire un forte *trait d'union*, a rappresentare la continuità tra il *romance* originale del XVII secolo e il racconto fantascientifico della seconda metà del XX: tematiche che se costituivano argomenti di profonda riflessione per l'uomo del Rinascimento, sono altrettanto significative nelle riflessioni originate dalla crisi dell'uomo della modernità.

Un elemento senza dubbio determinante è la riflessione sui concetti di morte e di (ri)nascita che, seppure con le dovute differenze, è centrale per entrambi gli scritti. Nel *play* di Shakespeare di fatto non muore nessuno: la tempesta iniziale, nella quale la nave «sembra» affondare e tutti i marinai «sembrano» morire tra i flutti del mare in burrasca, è in realtà prodotta dalle arti magiche di Prospero, con l'ausilio del fidato Ariel. I gruppi di personaggi-naufraghi vengono sapientemente divisi in modo da far credere a ciascuno di essere il solo gruppo sopravvissuto, e fare loro esperire angoscia e tomento per la perdita dei propri cari. Così Ferdinand piange (anche se non troppo a lungo) la perdita del padre, che crede annegato; e Alonso e Gonzalo (ma non Antonio e Sebastian) si disperano per la scomparsa di Ferdinand, che cercano in lungo e in largo sull'isola; infine Stephano e Trinculo credono di essere i soli sopravvissuti, contenti del barile di vino che si è salvato al naufragio, dimentichi di tutto e di tutti se non di questo simulacro di felicità rappresentato appunto dal liquore. Nel racconto di Ballard morti ce ne sono, tra gli altri la ragazza investita da uno dei teppisti di Stillman, e gli animali del parco e dell'aria che il sadico Caliban nero del ventunesimo secolo si diverte ad abbattere senza motivo. E la violenza e la «morte» è già presente nello sparare a tappeto ai manichini nei negozi, simulacri del corpo umano, ma anche rappresentanti di quella civiltà dei consumi che costituiva uno dei punti di riferimento dello scomparso mondo industriale del passato.

Ma anche il concetto di (ri)nascita, così determinante nel *play* shakespeariano, risulta essere un elemento strutturale e tematico nel racconto di Ballard. Garden City è in effetti

già stata una «rinascita» della razza umana dopo la distruzione della città tecnologica che, all'inizio del racconto, rappresenta il palcoscenico vuoto, l'isola dove questa moderna versione di *The Tempest* sta per essere rappresentata. E Garden City fallisce nel costituire un punto fermo di attrazione per l'animo inquieto, psicologicamente instabile, di Halloway che parte alla ricerca delle proprie radici, e poi decide di stabilirsi nella città deserta per riportarla in vita. E in gran misura ci riesce, ma senza riportare in vita quegli elementi determinanti per il vivere in un consesso civile, ovvero la qualità umana stessa dell'essere umano. Tutto è de-umanizzato in questo nuovo mondo creato e implementato da Halloway: funzionale, efficiente, pratico forse, ma assolutamente privo di calore e vitalità umana. L'unico elemento vitale, e (ri)vitalizzante è costituito dalla figura di Miranda, dalla sua passione botanica che la spinge a creare incroci e a popolare questo mondo di tecnologia e di cemento con piante e fiori. Tuttavia Halloway, pur sentendosi attratto da lei, vive una sorta di sentimento contraddittorio:

Dressed in her ever-changing costumes, [...] Miranda moved tirelessly through the city, seeding the glass-filled streets with poppies and daisies, trailing vines over the fallen telephone wires. Halloway had given two assistants the task of following her around the city and destroying whatever new plants they could find. [...] His feelings for Miranda remained as confused as they had been at their first meeting. On the one hand he wanted to impress her, to make her recognize the importance of everything he had done, on the other he was vaguely afraid of this young and naïve Diana of the botanical gardens, about to embark on some macabre hunt through the intense, over-heated foliage (UC, 70-1).

Laddove l'amore sbocciato tra Ferdinand e Miranda nell'isola shakespeariana porterà frutti, Halloway, preoccupato per le sembianze nocive e pericolose di molte delle piante diffuse da Miranda, usa il defoliante per distruggere le piante esotiche con le quali Miranda ha inseminato la città, accostando quindi il simbolo di morte a quello di (ri)nascita di cui pure si fa portatore. In *The Tempest*, vita e morte, scomparsa e ricomparsa, nascita e trasformazione sono elementi tra di loro collegati attraverso il ricorso al simbolo del «sea change», esplicitato dalla canzone di Ariel:

[ARIEL sings] Full fathom five thy father lies:
Of his bones are coral made:
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.
Sea-nymphs hourly ring his knell:
[Burden: Ding-dong.]

FERDINAND *Hark! now I hear them--ding-dong, bell.
The ditty does remember my drown'd father.
This is no mortal business, nor no sound
That the earth owes: -I hear it now above me. (I.ii.397-408)*

La trasformazione in qualcosa di «*rich and strange*» investe tutti i personaggi del *play* shakespeariano, nessuno escluso, da Caliban (che rimarrà solo sull'amata isola alla partenza di Prospero e dei cortigiani, finalmente libero ma probabilmente solo in attesa di un nuovo padrone); a Prospero (che riavrà il suo ducato di Milano, anche se è consapevole che gli resta ormai poco da vivere); a Miranda e Ferdinand (che si sposeranno, e così uniranno con un matrimonio politico le sorti di Napoli e Milano); ad Ariel (che riavrà la sua libertà); a Gonzalo e gli altri cortigiani (che insieme ai marinai potranno ritornare a Napoli sani e salvi), ed è uno status conseguito al termine di un lungo processo di rinnovamento. Ma questo non accade affatto in «*The Ultimate City*» di Ballard, dove anzi sembra che alla fine dell'utopico progetto di rivitalizzazione della città deserta, Halloway e gli altri si trovino con un pugno di mosche in mano, e «*back to square one*». La città che era morta per la violenza e l'ottusità dei suoi abitanti, muore di nuovo per gli stessi motivi.

Il tema della morte e della nascita come cicli continui e interconnessi è un altro dei temi tipici della narrativa apocalittica di Ballard. Scrive Lorenz J. Firshing:

Complex patterns of birth (or rebirth) and death, linked in a variety of ways to an urban environment, may be found on each of the three levels, [in which consists Ballard's narrative structure], thus reinforcing their structural connection. In fact, birth and death are major themes in Ballard, and figure both on a grand scale, as the death of modern civilization or the birth of a «new psychology», and as they apply to the individual. [...] In addition, the themes of birth and death have a «formal dimension»: they play a role in Ballard's structuring of his fiction. In «The Ultimate City», for instance, they dictate and give meaning to the sequence of events on the «exterior» level (the rebirth and death of the city), the «intermediatory» level (Halloway's relationship with Miranda, who is an ambiguous symbol of birth and fertility), and the «psychic» level (Halloway's psychic «death»).^{xxiv}

L'usurpazione, che abbiamo visto essere elemento tematico e strutturale fondamentale in *The Tempest* e in gran parte del teatro shakespeariano, torna nell'opera di Ballard come l'ostinazione dell'uomo a voler usurpare il ritmo e il ciclo vitale naturale (simboleggiato dalle piante coltivate e diffuse da Miranda; dagli animali del parco; dalla capacità di poter volare), e sostituirlo con un simulacro di vita tecnologica dove l'uomo cerca di ottimizzare

^{xxiv} Lorenz J., Firshing, «J.G. Ballard's Ambiguous Apocalypse», *Science Fiction Studies*, 12: 37: 1985: p. 298.

e pianificare tutto (simboleggiato dalle insegne luminose; dalla rivitalizzazione delle attività umane nella città deserta; dalla volontà di Halloway di alterare la meccanica degli orologi per guadagnare del tempo). Ed è un'usurpazione che è destinata a perire, e con essa periscono le false aspettative e le utopiche/distopiche speranze di questi rappresentanti di una razza umana che risulta minata da psicopatologie ben note a noi «cittadini» del ventesimo secolo e «abitanti» del ventunesimo.

Come nel *play* shakespeariano, anche in «The Ultimate City» di Ballard Olds/Ariel sembra essere l'unico che beneficia di un finale decisamente positivo, visto che Buckmaster e Miranda sono condannati a un esilio volontario e Halloway si rende conto del completo fallimento della sua utopia. E Caliban/Stillman? Durante l'attacco al parcheggio, Halloway lo perde di vista. In seguito all'esplosione, «*Halloway was certain that both Olds and Stillman had already died*» (UC, 85). Ma così come si è sbagliato nel caso di Olds, potrebbe essersi sbagliato anche per quanto riguarda Stillman. In fondo, le esplosioni e le fiamme hanno avvolto il parcheggio multipiano di una fitta cortina fumogena:

Powerful explosions were ripping apart the limousines, sport-cars and open tourers that Olds had collected so carefully. Window glass and pieces of sharp chrome flicked through the air, landing on the sidewalk around him as he crouched behind an airline van. Fifty feet high, the flames of the burning gasoline rose into a sluggish tower of smoke two hundred yards in diameter. (UC, 85)

Una gigantesca colonna di fumo, che impedisce la vista: Ballard fa sparire il Caliban del mondo allucinante del XXI secolo in una gigantesca colonna di fumo, un modo molto appropriato per l'uscita di scena di «*this thing of darkness*» (V.I.275).

Tabella di confronto

<i>The Tempest</i> (1611) ^{xxv}	<i>The Forbidden Planet</i> (1956)	«The Ultimate City» (1976)
Alonso, King of Neaples		Halloway (padre)
Prospero, the right Duke of Milan	Dr. Edward Morbius	Buckmaster
Ferdinand, son to the King of Neaples	Commander J.J. Adams	Halloway
Ariel, an airy spirit	Robby the Robot	Olds

^{xxv} Si è ritenuto opportuno indicare la definizione di ogni singolo personaggio così come risulta dall'elenco delle *Dramatis Personae*, presente nel *in-folio*. Questo non riguarda Sycorax, che nell'opera non è presente.

Caliban, a savage and deformed slave	Monster from the Id	Stillman
Miranda, daughter to Prospero	Altaira 'Alta' Morbius	Miranda
Gonzalo	«Doc» Ostrow	
Antonio, brother to Prospero, usurping duke of Milan Sebastian, brother to Alonso		Invasion party/rescue expedition
Stephano, a drunken butler Trinculo, a jester	Cookie	
Sycorax (Ne parlano Prospero, Ariel e Caliban)	The Krell	



L'INVENZIONE DEL PUBBLICO DI UMBRIA JAZZ: COMUNITÀ E ESPERIENZE IN MOVIMENTO

Raffaele Federici

*L'avanguardia è nei sentimenti.
Massimo Urbani (De Scipio, 1999)*

Luoghi e forme del pubblico del Jazz

Dalla prima edizione di Umbria Jazz (UJ) del 1973 molte cose sono cambiate sia nella scena musicale sia nell'idea stessa di pubblico.

In quarantacinque anni le industrie culturali della musica dal vivo e del sistema di discografico, nelle loro complesse ramificazioni regionali, nazionali e internazionali, si sono

completamente trasformate ed è proprio a partire da queste trasformazioni che è possibile tentare una analisi interpretativa dei pubblici, in quanto forme e espressioni di aggregazioni e ambito di manifestazione del comportamento collettivo. Inoltre, poiché il Jazz è una musica postweberniana, sostanzialmente improvvisata, in cui le forme creative e esecutive si identificano anche grazie all'*audience* (Polillo 1975: 13), in modo di «*parlare in modo costruttivo con uguale intensità e pertinenza agli abitanti di tutti i paesi*» (Clever 1969, 9) si può definire il Jazz una musica che ha la capacità di ricomporre storie e dimensioni frammentarie proprie di chi fa la musica e di chi la ascolta. Distillata nel metalinguaggio della musica, la complessità di UJ è quella che potrebbe definirsi l'espressione di un legame comunitario fra pubblico e musicisti, fra pubblico e proposte artistiche. Si tratta di un sistema di relazioni complesse in cui proprio il valore musicale diventa una questione difficile poiché i concetti semplicisti di autenticità non sono sufficienti per definire il campo di osservazione (Frith 1988). Ciò che interessa particolarmente sono le diverse modalità di significato che, riprese nelle *performance* dei concerti, possono o meno (ri)comporre il rapporto fra il musicista e il pubblico nella definizione dei significati nell'ambiente culturale del momento:

The correlations between sound and its meaning are neither fully biologically determined, nor must they depend entirely on the whims of individual experiences. The safest assumption is to see them as cultural patterns learned by individuals in the cultural environment. (Orlov 1981: 136)

Si comprende così come il legame che si sviluppa fra i luoghi del Jazz e il pubblico abbia un suo significato poiché contribuisce più o meno direttamente alla formazione di nuovi elementi di sintassi nell'armonia. E proprio da questo punto di vista gli spazi e l'*audience* contribuiscono attivamente allo sviluppo del suono: «*Jazz has always been very dependent on the availability of places to perform it*» (Becker 2004: 16).

Questo sistema di relazioni pone l'accento sulla geografia del Jazz: il legame fra luoghi, sperimentazione e interpretazione ha registrato, già a partire dai primi Anni Settanta, un vero e proprio *turn around*: il suono si è contaminato grazie alla maggiore incisività e maturità dei suoni del rock, all'elettronica, alla introduzione delle sonorità etniche, fino al *deejaying* mostrando così tutte le sue possibilità espressive e tutte le sue ambivalenze:

...il vero jazz è un'arte di affermazione individuale all'interno del e contro il gruppo. Ogni autentico momento jazz [...] scaturisce da un contesto nel quale l'artista sfida tutto il resto; ogni volo solistico o improvvisazione, rappresenta (come le tele di un pittore), una definizione della sua identità: come individuo, come membro di una collettività e come anello della catena della tradizione. Siccome il jazz scopre la sua vita più autentica improvvisando su materiali tra-

dizionali, il jazzista deve perdere la sua identità mentre la trova (Ellison 1964: 234).

Sono proprio i primi anni settanta del XX secolo il tempo per un rinnovamento del Jazz grazie alla maturazione dei frammenti e delle esperienze «sgradevoli e ermetiche» (Carles, Comolli 1973, 13) del Free Jazz, della consapevolezza del ruolo dell'Africa ormai post-coloniale, degli esotismi e delle contaminazioni con il Rock. Sono spazi e tempi che si espandono, colonizzano l'immaginario dei giovani europei in un movimento in cui il problema, anzi i problemi, non sono più dei neri ma dei bianchi (Carles, Comolli, 1973).

E in questo tessere le tele, scompaginando e ricostruendo identità, anche nella concretezza del cartellone, UJ rappresenta la cristallizzazione di un grande spazio creativo nella *popular music* (Middleton 1990). L'edizione dell'anno 2017 ha raggiunto oltre ventimila biglietti venduti con due milioni di utenti che hanno visualizzato i contenuti nei diversi canali *social* del festival (*hashtag #UJ*) il cui impatto economico è stimato in oltre 2,7 milioni di euro, biglietti e merchandising ufficiale esclusi (Bracalente *et al.* 2011).

In Umbria, lontano dalle grandi città dove si concentrava e si concentra il pubblico del Jazz, è nato e si è consolidato nel tempo un complesso sistema di luoghi e di spazi per la sperimentazione e l'interazione musicale per soddisfare le esigenze di un pubblico in movimento, un pubblico che sente il bisogno di ascoltare il suono e il linguaggio dell'improvvisazione. In questo senso la storia di UJ è quella dell'irruzione nella scena pubblica di un vero e proprio suono dell'ordinario e dell'extra-ordinario per un pubblico tutto sommato eterogeneo e ancora relativamente poco abituato all'innovazione del poliritmo oltre la immediata fruizione estetica. Quale che sia la lettura che si voglia dare da un punto di vista strettamente musicologico, il pubblico è stato immediatamente in grado di seguire ed elaborare una propria lettura dell'evoluzione armonica e stilistica in corso in quei tumultuosi anni settanta del XX secolo. In questo senso l'esplosione compositiva improvvisata è stata la scoperta delle infinite possibilità delle prose del mondo a partire dalla furia dei ritmi di cartografie sonore tutto sommato poco conosciute dal grande pubblico.

In un piccola regione, cosmopolita a metà - solo Perugia, grazie alle due università, e Spoleto, che già da diversi anni ospitava il Festival dei Due Mondi, potevano infatti definirsi cosmopolite -, i suoni e i ritmi del Jazz hanno rappresentato la struttura portante per l'elaborazione di un complesso golfo mistico, come in un grande teatro *open air*, per un cambiamento complessivo nel gusto e nell'estetica musicale con significative ricadute nella formazione dei musicisti e degli artisti visuali e nell'idea stessa di turismo e di sviluppo locale in una regione ancora molto legata alla tradizione, soprattutto a quella del turismo religioso.

L'arrivo dei musicisti nord americani e delle avanguardie europee nelle città e nelle cittadine dell'Umbria provocò una certa meraviglia e una partecipazione effervescente. Era come se la percezione dei suoni fosse precipitata sul pubblico nell'immediatezza, nella ricerca di una sensibilità emozionale, nella prospettiva weberiana (Weber 2005: 233), che aveva a che fare con la sfera del sacro che, in fondo, solo in una regione densamente spirituale poteva trovare un terreno di sviluppo così favorevole. Se la musica può essere considerata uno spazio alternativo nella vita quotidiana (Lefebvre 1977), lo spazio che si è via via consolidato ha sospeso l'immaginazione e la *routine*, ha sacralizzato l'esperienza ed è sopravvissuto al mercato, ai gusti, alle mode oltre i dilemmi economicistici delle *performance* dal vivo così drammaticamente descritti da Baumol e Bowen (1966). In realtà, negli spazi utilizzati in UJ, dai caffè e i teatri settecenteschi fino alle piazze e alle arene, fra pubblico e privato, non vi è stata una crescita del deficit che caratterizza lo spettacolo dal vivo anche grazie alle scelte della direzione artistica e al sostegno dei partner che permesso di superare il dilemma qualità e numero degli spettatori (Benhamou 2004).

È così nato un Festival originale rispetto alle ordinarie stagioni artistiche (Frey 1944) che attrae un pubblico sempre più eterogeneo in grado di apprezzare l'alto livello di sperimentazione proposto nella gran parte dei concerti e nella peculiarità delle scelte estetiche della direzione artistica.

Nel corso di quarantacinque anni la formula di UJ è cambiata: da manifestazione completamente gratuita si distingue ora fra concerti gratuiti e a pagamento, una modalità dell'offerta più selettiva che ha consentito di valorizzare e ampliare la domanda del pubblico all'interno dei due poli costituiti dai «puristi», ossia l'audience degli esperti e dei *connaissanceur* e dai «turisti», ossia gli occasionali e quelli che potrebbero essere definiti emozionali.

Le origini

Per meglio comprendere le origini di UJ e l'invenzione di un pubblico, anzi di tanti compositi pubblici che hanno seguito gli eventi fino a maturare l'esperienza delle *clinics* e a contaminare la formazione dei due conservatori regionali, il Briccialdi di Terni e il Morlacchi di Perugia, ossia di laboratori e di scuole di alta formazione per i nuovi musicisti, nati nell'esperienza di oltre quaranta anni di suoni, occorre ritornare al cartellone, alla *line-up* dell'estate del 1973. In quella prima edizione l'offerta nasceva, in modo quasi spontaneo e in maniera eterogenea con la scelta di un composito gruppo di musicisti che comprendeva gli Aktuals, una band italiana sospesa fra la *world music*, il Rock e il Jazz, Thad Jones con Mel Lewis e l'allora sconosciuta Dee Dee Bridgewater, la Sun Ra Arkestra, Giorgio Gasli-

ni, i Weather Report e gli italiani Perigeo. Proprio la performance degli Aktual a Villalago nell'estate del 1973 in qualche modo rappresenta la faglia di sviluppo più evidente a dispetto degli stereotipi che hanno caratterizzato il Jazz come genere grazie alla produzione di suoni articolati, sospesi, in grado di far sperimentare al pubblico l'idea di uno spazio culturale che poteva essere ascoltato con i registri e i gusti più diversi in una prospettiva post-contrappuntistica, l'espressione di un tempo contemporaneo multiplo (Said 1991).

La *line-up* era costituita da un complesso sistema di artisti presentati in una formula caratterizzata da una serie di connotazioni musicali incrociate, evocando relazioni fra elementi e suoni diversi, per un pubblico non solo di puristi del jazz ma soprattutto di giovani dalle grandi città. Un pubblico in fondo esigente in cerca della distinzione poiché aveva maturato una certa ostilità verso le forme *mainstream* del *Rock and Roll* proposto dalle case discografiche e dai grandi organizzatori dei concerti. Nasce l'incontro del Jazz con i figli della scolarizzazione di massa, del Rock, della liberazione sessuale, del femminismo, in cui proprio il Jazz diventa una delle chiavi interpretative per distinguere fra il Rock che «va bene» e quello prodotto dal *mainstream*, in qualche modo la ricerca della distinzione (Bourdieu 2001). Non è un caso che proprio nel 1973 gli Area, una formazione *jazz-rock* italiana, siano gli autori dell'album «Arbeit Macht Frei» un manifesto musicale per la distinzione in una matrice di fusione internazionalista e, allo stesso tempo, un richiamo alle domande di Benjamin (1966) rispondendo alle quali si immaginava come un'opera potesse essere considerata rivoluzionaria o reazionaria.

Il Jazz, ma anche il Rock, trovavano soprattutto nelle grandi città, Milano e Roma (Mazzeletti 1983), musicisti e pubblico ed era proprio dalle città che arrivava l'onda di pubblico ai grandi festival di musica che, all'inizio degli Anni Settanta del XX secolo, costituivano, almeno in Italia, una particolare novità. Il pubblico dei grandi festival era estremamente diverso da quello delle generazioni precedenti, si era formato intorno all'ombra delle narrazioni degli eventi statunitensi e nord europei il cui centro di interesse costituito dalla musica era un vero e proprio atto di rinnovamento, in alcuni casi ingenuamente vissuto come rivoluzione, anzi come atto anticipatorio di una vera e propria rivoluzione culturale delle idee e del gusto. La proposta nata nei grandi festival rappresentava, in origine, «l'estrema variante dell'individualismo americano» (Hall 1969), mentre in Europa e, soprattutto in Italia, era vissuta con una certa ambivalenza: da una parte una specie di lasciapassare per sospendere il tempo e creare uno spazio in cui tutto era possibile, dall'altro il tentativo di dare corpo alle sperimentazioni politiche «a sinistra». Ricordo che proprio UJ nasce da una idea di un ristretto gruppo di appassionati, una vera élite, Carlo Pagnotta e Alberto Alberti, ma prese corpo grazie al sostegno dell'assessore al turismo Alberto Provantini e all'impegno di una regione «rossa» nell'idea che si potesse coniugare musica, paesaggio e

consenso politico nella prospettiva di un possibile sviluppo locale. La manifestazione era infatti gratuita, finanziata e gestita dagli enti locali in cui il Jazz non era più proposto come musica d'élite ma come un sistema di suoni in grado di generare un'azione collettiva, un cambiamento, non esterna alla struttura sociale del tempo.

Le prime quattro edizioni fra il 1973 e il 1976 possono essere considerate quelle della spontaneità, di una creatività forse violenta, in un cui è possibile ravvisare nel pubblico il desiderio di produrre una azione collettiva, una comunità *in statu nascendi*, in cui riuscivano a convergere e a convivere parametri diversi dell'esperienza musicale dal vivo: il discorso dell'arte, ossia il Jazz come linguaggio per sollevarsi oltre il quotidiano, l'integrazione, ossia le forme armoniche come mezzo di appropriazione di uno spazio in forma temporanea, il *Pop*, ossia l'esperienza della partecipazione come espressione comune legata alle intense gratificazioni emotive, con altre parole il sovvertimento del quotidiano.

Ecco, il pubblico che così occupava la platea dei concerti, la quarta immaginaria parete di ogni teatro, diventava un ulteriore spazio compositivo, allargando gli stessi ambiti di osservazione della sociologia della musica che non può limitarsi al versante del consumo e del pubblico e, in genere, a ciò che emerge negli aspetti materiali e esterni alla musica ma che dovrebbe invece osservare la musica come un vero e proprio spazio sociale. Come già avvenuto a Woodstock - si pensi, ad esempio all'*happening* spontaneo del pubblico durante l'esecuzione di «Soul Sacrifice» dei Santana -, le piazze e le arene dell'Umbria divennero uno spazio sociale «compositivo» e comunicativo che riusciva a unire tre dimensioni assai diverse come l'arte, l'integrazione e l'esperienza nella ricerca di una armonia spontanea e immediata, l'*Hic et Nunc* dell'improvvisazione collettiva, anzi il gusto e la distinzione dell'improvvisazione. Tale prospettiva sottolinea la «necessità» della prospettiva del gusto nello studio del pubblico, un approccio connettivo negli aspetti culturali, sociali, psicologici, visivi, rituali, tecnici, storici, economici e linguistici pertinenti al Jazz e all'atteggiamento all'ascolto (Tagg 1994). La ricezione del Jazz e la legittimazione di UJ possono essere connesse a un sistema complesso di distinzioni in fatto di gusto e di appropriatezza sociale e culturale. Quando si parla di gusto nella musica si rischia di precipitare negli stereotipi culturali e di identificare un rapporto diretto fra un determinato genere musicale e un pubblico. Ma il Jazz è musica nomade, consente attraversamenti impossibili è l'arte pura per eccellenza (Bourdieu 1984: 155), permette una esperienza nell'ascolto tattile e fisica (Barthes 1972) profonda. Un attraversamento reso visibile nei concerti di Charlie Mingus nel 1974 a Todi e a Perugia di fronte a un pubblico effervescente quasi fosse un concerto di musica Rock. Proprio Mingus, nei due concerti, polverizzò, grazie a una band particolarmente affiatata e «quasi elettrica», ogni distanza culturale e generazionale tra un pubblico giovane, curioso, in fondo insoddisfatto dall'offerta musicale *mainstream*, e il pubblico dei

puristi, un patto fra generi e generazioni forse unico. Anche da queste esperienze si dovrebbe assumere, nello studio del pubblico, che la musica sia quella specifica forma di comunicazione in cui i processi esperibili individualmente possano essere concepiti come espressioni in grado di offrire risposte associative adeguate e, almeno nella prima fase di UJ, le corrispondenze e i campi di associazione hanno probabilmente prodotto un risultato extra musicale che rappresenta una ricerca dell'autenticità. In questo quadro la presenza di musicisti afro-americani e l'uso dell'antifonia, intesa come chiamata e risposta al pubblico, ne rappresenta la caratteristica formale, come un ponte che parte dalla melodia per arrivare ad altre melodie, altre modalità espressive di dissenso rispetto alle narrazioni già acquisite.

Gli anni «intermedi»

Il grande successo di pubblico del 1976, condizionato dalle incertezze e dai linguaggi violenti, rappresentò l'ultimo momento del Festival come spazio per un complesso pubblico dei «sacchi a pelo». È l'anno di Sam Rivers, fedele interprete dell'ala più radicale del *Free Jazz*, di Don Pullen che si afferma come un idolo in una partecipata *performance* musicale a Castiglione del Lago. È evidente, in questi anni, la separazione dei pubblici: da una parte la ricerca dei linguaggi liberi, quelli del *Free Jazz* con Sam Rivers, Massimo Urbani e Enrico Rava, dall'altra la «insofferente» partecipazione ai concerti degli interpreti classici come Stan Getz e Sarah Vaughan. In questa differente percezione del pubblico vi è tutta la ambivalenza della ricerca di una coesistenza del qui e ora con un dogmatismo militante dei giovani dei movimenti studenteschi. Una ambivalenza che rappresenta la *summa* delle contraddizioni che portò, per quattro anni, all'interruzione della manifestazione. Fu proprio l'occupazione selvaggia, in alcuni casi violenta, degli spazi urbani e degli spazi sacri l'evidenza dell'impossibile conciliazione fra l'esigenza di socializzare, di organizzare la vita autonomamente e di spingere indipendentemente l'agenda culturale. È soltanto nel 1982 che si potrà assistere a un effettivo consolidamento delle strutture del Festival grazie ai nuovi soggetti promotori, un ristretto nucleo degli appassionati, il ritorno degli esperti e il sostegno di uno sponsor e quello di una associazione di promozione sociale, l'Archi. In questa edizione cambiò la struttura dell'offerta: il numero dei concerti gratuiti fu ristretto a alcuni artisti che si esibirono nel centro storico di Perugia mentre gli artisti statunitensi e italiani più conosciuti si esibirono in spazi diversi lungo l'arco delle diverse giornate del festival. Nel 1984 si torna alla grande folla, in un contesto però più strutturato, oltre diecimila persone per il concerto nella città di Terni di Miles Davis che presentò uno dei brani *Pop* del momento, «Time After Time» di Cindy Lauper, in una struggente versione in

chiave malinconica nelle profonde tonalità di un nomade blues elettrico. L'anno successivo è ancora Miles Davis a sedurre il pubblico: suonò a lungo in mezzo al palcoscenico senza volgere mai di spalle alla platea, una sua caratteristica, quasi a sottolineare un dialogo con gli spettatori nella ricerca di una *jouissance* particolare, meno «intrappolata» in quegli stessi stereotipi che tanto la critica aveva voluto costruire intorno all'*Opus Magnum* dell'artista, soprattutto dopo la pubblicazione dell'album «sfida» *«In a silent way»* del 1969, una vera e propria provocazione creativa fra il rock bianco e la musica nera urbana (Chambers 2003: 115). In questa edizione vi fu anche il concerto della Liberation Music Orchestra di Charlie Haden che presentò un manifesto musicale in grado combinare i suoni di una musica appassionata e un impegno politico terzomondista. In questa fase si consolida un nuovo pubblico più trasversale a livello di età, e forse più maturo e più esigente in qualche modo «coltivato» dalle esperienze passate.

Il pubblico della maturità

Gli ultimi venticinque anni di UJ hanno visto la crescita continua delle presenze, in termini di biglietti venduti, e un arricchimento complessivo dell'offerta. Cartelloni e *line-up* sempre più contaminati e contaminanti, nelle ricerche di ciò che più è più innovativo o popolare e, quindi, vicino al pubblico, anche generalista come nei concerti dei: Kraftwerk (2017), Massimo Ranieri, Mika (2016), la «strana coppia» costituita da Lady Gaga e Tony Bennett (2015), la techno-dance (2013), Carlos Santana, Prince (2011), James Taylor (2009), Elton John, James Brown (2004). Esperienze spaesanti per i tradizionalisti, i puristi e gli innovatori, in cerca dei suoni di Keith Jarrett, Chick Corea, Brad Mehldau, Pat Metheny, Stefano Bollani, Enrico Rava, in fondo però attratti, anzi entusiasti, della contaminazione e dell'esplorazione dal basso dell'universo musicale. La nobilitazione dei generi, nella prospettiva del *connaisseur* in qualche modo rappresenta la svolta del linguaggio del festival.

A partire dal 1992 si aggiunge l'edizione «Winter» nella città di Orvieto, porta naturale dell'Umbria verso Roma, il sud e le città della Tuscia: l'idea è quella di un capodanno jazz con un cartellone orientato alla sperimentazione e al gospel, mentre dal 2017 si è aggiunta l'edizione «Spring» nella città di Terni.

In questo complesso sistema di offerta musicale «in movimento», spesso inatteso, e seguendo le linee di sviluppo dell'emissione dei biglietti, con una media di circa 20.000 presenze nelle ultime edizioni, si manifestano fra gli spettatori i tratti tipici di un insieme eterogeneo, provenienti da un ampio bacino di provenienza (oltre il 15% degli spettatori sono stranieri), con una elevata attenzione alla qualità dell'offerta culturale e una propensione al superamento delle barriere tra i generi offerti. Certo, l'analisi sul pubblico trova

una capacità esplicativa estremamente parziale nel ricorso alle tradizionali variabili di tipo socioeconomico, in quanto esse da sole non spiegano, il complesso dei comportamenti, atteggiamenti e opinioni del pubblico. Per questa ragione si qui è riconosciuta l'importanza di altre dimensioni esplicative, ad esempio quelle che fanno riferimento al gusto o al «capitale culturale» e che permettono di cogliere elementi autonomi e importanti nel determinare il comportamento del pubblico. È così possibile identificare almeno sei diverse tipologie di spettatori:

Tipologia	Conoscenze specifiche dei linguaggi del jazz	Capitale culturale	Curiosità	social
Puristi	Altissima	alto	alto	scarso
Onnivori	scarsa	alto	alto	alto
Esploratori	media	alto	alto	alto
Sentimentali	nessuna	medio	medio	alto
Tribali	scarsa	alto	alto	alto
Turisti	scarsa	medio	medio	alto

In questa matrice semplificata gli spettatori sono tipizzati in rapporto alle conoscenze specifiche (Bracalente et Al, 2011), al capitale culturale, al livello di curiosità rispetto al cartellone e al rapporto intrattenuto con le piattaforme social:

(a) i puristi, conoscono i linguaggi del *Jazz* e gli *standard* su cui i musicisti tessono le improvvisazioni, sono attratti anche dalle proposte più inusuali, hanno un deciso capitale culturale, non sono utilizzatori frequenti delle piattaforme social;

(b) gli onnivori, forte propensione al consumo culturale soprattutto se veicolato e sostenuto dai mezzi di comunicazione e dai *social network*, dispongono di un modesto capitale culturale;

(c) gli esploratori, ricercano la novità, anche se non hanno una preparazione musicale specifica;

(d) i sentimentali, dispongono di un capitale culturale medio e non posseggono una specifica preparazione musicale, apprezzano il festival come esperienza del momento, nell'effervescenza della ritualità emotiva;

(e) i tribali: conoscono specifici linguaggi musicali (dal *Rock* alla *Deep House*), partecipano soprattutto agli eventi *Rock* e *Fusion* nella sfera dei suoni urbani;

(f) i turisti alla ricerca dell'autenticità e dell'eccellenza dei territori, piuttosto informati e in grado di disporre di un discreto capitale culturale.

Queste singole tipologie sono quelle che in qualche modo rappresentano l'universo del

pubblico di UJ, un pubblico nato da un percorso lungo quarantacinque anni in cui una musica «impaziente» è piano piano diventata familiare fino a essere parte integrante il capitale culturale degli Umbri.

Cartelloni per il viaggio

UJ ha inventato, nell'etimologia latina di *invenire*, ossia ha trovato, un pubblico, e soprattutto ha permesso la elaborazione di un legame fra i suoni e i luoghi, fra generazioni diverse, un legame composito che ha il suo perno nella risorsa fondamentale costituita dal *continuum* delle improvvisazioni musicali integrando e arricchendo altre proposte: dalla tradizione del *Jazz Café* fino al concerto di primavera, la piazza e lo stadio in estate fino al concerto nei saloni medievali di capodanno. Ha trovato un pubblico «affezionato»: il 56% delle presenze è costituito da spettatori che hanno partecipato a due o più edizioni (Bracalente *et al.* 2001), un pubblico eterogeneo, con opinioni e gusti molto diversi (Blumer 1951: 167-222), ma attento che ha sensibilmente e emotivamente capitalizzato le esperienze dell'offerta di UJ.

Da questo punto di vista i luoghi della musica, gli itinerari, i paesaggi urbani, le piazze, i teatri rappresentano un potenziale ancora da sviluppare in termini di ulteriori esperienze nella produzione musicale che, *de facto*, hanno già consolidato l'Umbria come fosse un vero e proprio *brand* (Baker 2007), un *brand* dinamico lontano dall'idea di una terra dei mistici silenzi. Un *brand* per una comunità che, creativamente, ha fatto del Jazz una esperienza, un sistema di esperienze, un piacere. E proprio piacere è un termine sociale, la forma del pubblico di fronte alle sintassi musicali come espressione delle scelte attive e delle ridefinizioni possibili della realtà.

Il successo di pubblico e della critica pone UJ ai vertici dell'offerta dei Festival specialistici e, nonostante la difficoltà nel tracciare i confini del mercato in termini quantitativi, poiché il confine fra i generi musicali non ha senso, a livello qualitativo si comprende come questa somma di esperienze rappresenti un modello ai fini dello sviluppo culturale, creativo e turistico in una regione spesso considerata minore o marginale. Un modello aperto, inclusivo, per pratiche culturali in cui la musica è già arte politica seppur in modo imprevisto.

La musica è certamente un viaggio, soprattutto nel caso del jazz, genere sostanzialmente instabile, «*simultaneamente dentro e fuori le convenzioni, gli assunti, e le regole estetiche*» (Gilroy 2003, 153) che nasce in un mondo nuovo e oscilla, sin dalle origini, fra le due sponde dell'Atlantico, e diventa essa stessa un movimento in grado, con la sua carica emotiva, di condurre moltissime persone in luoghi e spazi che altrimenti potrebbero contare solo su

un turismo diverso, più tradizionale, verso la formazione di comunità emozionali, forse effimere ma certamente differenti, ma non per questo meno significative di un tempo che tende a nascondere le dissonanze e a spettacolarizzare ciò che sembra dissonante. L'aver trovato questo pubblico significa aver trovato la corrispondenza fra la musica e il sentimento, fra l'improvvisazione del vivere e le proprie scelte, fra le aspirazioni alla libertà di un tempo e le memorie scomode in cui sono oramai sedimentate, fra la società e le comunità delle musiche. Ecco, la comunità in movimento che costituisce il pubblico di UJ, in fondo, è proprio questo, una tassello di una Europa creativa.

Bibliografia

- Baker B. (2007), *Destination branding for small cities*, Usa: Creative Leap Book.
- Barthes R. (1972), «Le grain de la voix», *Musique en jeu*, n. 9, pp. 57-63.
- Baumol W.J., Bowen W.G. (1966), *Performing arts: the economic dilemma*, New York, The Twentieth Century Fund.
- Becker H.S. (2004), «Jazz places», in Bennett A., Peterson R.A. (eds), *Music scenes. Local, translocal, and virtual*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Benjamin W. (1966), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Torino: Einaudi.
- Benhamou F. (2004), *L'économie de la culture*, Paris: La Découverte.
- Blumer H. (1951), «Collective Behavior», in Lee A.M.. (a cura di), *New Outline of the Principles of Sociology*, New York: Barnes and Noble.
- Bracalente B., Chirieleison C., Cossignani M., Ferrucci L., Gigliotti M. (2011), «The economic impact of cultural events: The Umbria Jazz Music festival», *Tourisms Economics*, 17, 6, pp. 1235-55.
- Bourdieu P. (1984), «L'origine et l'évolution des espèces de mélomanes», in id., *Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu P. (2001), *La distinzione: critica sociale del gusto*, Bologna: Il Mulino.
- Carles P., Comolli J.L. (1973), *Free Jazz, Black Power*, Torino : Einaudi.
- Chambers I. (2003), *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'occidente*, Roma: Meltemi.
- Cleaver E. (1969), *Anima e ghiaccio*, Milano: Rizzoli.
- De Scipio C. (1999), *L'avanguardia è nei sentimenti. Vita, morte, musica di Massimo Urbani*, Viterbo: Nuovi Equilibri.
- Ellison R. (1964), *Shadow and act*, New York: Random House.
- Frey B. (1994), «The Economics of Music Festival», *Journal of Cultural Economics*, 1, pp. 29-39.
- Frith S. (1988), «Playing with real feeling-jazz and suburbia», *New Formations*, 4, pp. 7-24.
- Gilroy P. (2003), *The black Atlantic. L'identità nera fra modernità e doppia coscienza*, Roma: Meltemi.
- Hall S. (1969), «The Hippies: an American Moment», in Nagel J. (eds), *Student power*, London: Merlin.

- Lefebvre H. (1977), *Critica alla vita quotidiana*, Bari: Dedalo.
- Mazoletti A. (1983), *Il Jazz in Italia. Dalle origini al dopoguerra*, Bari-Roma: Laterza.
- Middleton R. (1990), *Studying popular music*, Buckingham: Open University Press.
- Orlov H. (1981), «Towards a semiotics of music», in Steiner W., *The sign on music and literature*, Austin: University of Texas Press.
- Polillo A. (1973), *Jazz. La vicenda e i protagonisti della musica afro-americana*, Milano: Mondadori.
- Said E. (1991), *Musical elaboration*, New York: Columbia University Press.
- Tagg P. (1994), *Popular music. Da Kojak al rave*, Bologna: Clueb.
- Weber M. (2005), *Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali. Comunità*, Roma: Donzelli.



PRINCESA AQUINO AUGSTEN

RACCONTI BILINGUE SPAGNOLO-GUARANI:
I MILLE ONEIROI III, FOBETOR, VIA CRUCIS DI UNA DONNA

A cura di Ana Cecilia Prenz Kopušar

Princesa Aquino Augsten

Princesaⁱ è una donna bizzarra, come lo è il suo nome, per il suo modo di porsi, il suo eterno sorriso, curioso e acuto, il suo traboccante passare da un discorso all'altro coinvolgendo in un vortice chi le sta accanto, come pure, per la sua scrittura varia, esuberante, incisiva. I suoi capelli bianchi e lunghi, come se fosse un'india guarani, perfettamente si

ⁱ <www.portalguarani.com/771princesa_aquino_augsten.html>; <princesaaquinoaugsten.blogspot.com>.

amalgamano con gli occhi e la pelle chiari che rivelano la sua origine germanica. Nata a Clorinda (Ar) nel 1964, ci tiene a sottolineare che è figlia di paraguayani esiliati in Argentina. «*Mi padre y mi madre eran Febreristas, el partido socialista local, al igual que mi abuelo materno, que también fue al exilio antes que mi padre, con la Revolución del '47*». Le vicissitudini politiche del Paraguay, con i suoi regimi totalitari, determinano la storia di vita di Princesa, da una parte; gli strascichi lasciati nel paese, soprattutto dalla dittatura di Stroessner, diventano materia per la sua scrittura, dall'altra. «*Mis padres se exiliaron en 1963, antes de que yo naciera. Mi padre era médico pero nada pudo llevar de su Sanatorio. Tiempo después ya en Clorinda, consiguió la reválida de su título y creó la primera Clínica privada de la Ciudad con su primo y una obstetra judía, exiliada a los 15 años por simpatizar con el partido comunista. Una calle de Clorinda lleva el nombre de mi padre*».

È vissuta tra l'Argentina, il Paraguay e la Spagna e dal 2000 risiede ad Asunción: «*Sigo siendo Argentina residente en Paraguay, pero mis padres eran paraguayos. La abuela materna era nieta de Italianos y el abuelo materno de Alemanes. Los abuelos paternos, en cambio, residen en Paraguay desde 1790. Tanto los Aquino como los Zavala ambos de Concepción*».

Princesa si laurea in *Cultura dell'Arte* presso l'Università Cattolica Argentina, e in legge presso la Complutense di Madrid, vivendo per un lungo periodo nella capitale spagnola. «*Viví primero, frente al Museo del Prado. Y luego frente a la casa de los balcones que habitó Neruda cuando fue Cónsul en Madrid. Pegada a la casa en la que vivió Perez Galdós*».

I primi racconti li scrive a Buenos Aires, in collaborazione con lo scrittore Eduardo Gudiño Kieffer. Pubblica in *Primera cosecha* (2001) e *Siembra y cosecha* (2002), antologie di racconti curate da Renée Ferrer, una delle voci femminili più importanti del Paraguay, nelle raccolte editate dallo scrittore e poeta Augusto Casola, nei libri della *Sociedad de Escritores del Paraguay (SEP)* e nella rivista letteraria del *PEN Club* paraguayano di cui è membro. Con il figlio Rodrigo Hamuy Aquino ha scritto *Pescando estrellas y aprendiendo a volar* (2000). Ha pubblicato, inoltre, *Cuentos perversos de suicidas y sexo* (2004), *Suma de ecos* (2012) e, negli ultimi anni, la serie di racconti *Los mil Oniros I, II, III*, il primo in spagnolo, il secondo bilingue spagnolo-inglese, il terzo spagnolo-guaraní. *Ellas hablan. Cuentos sin mordaza* (2017) è una raccolta, dal titolo eloquente, di racconti di scrittrici del Paraguay in cui Princesa pubblica il racconto *Occhi*. È in uscita una nuova raccolta dedicata al tema dell'esilio e una serie di racconti erotici con disegni del pittore paraguayano Ricardo Migliorisi.

«*Occhi*»

La voce narrante nel racconto *Occhi* di Princesa Aquino Augsten, è una bambina terro-

rizzata di fronte all'ossessione che sua cugina Beth ha per gli occhi. La bambina non sentiva «*propriamente repulsione, ma uno strano fastidio nella schiena, in tutto il corpo [...] come se un bisturi le tagliasse i muscoli trapezoidali e facesse un taglio dritto sulla colonna vertebrale*». ⁱⁱ Beth faceva collezione di occhi collocandoli in vasi con formalina: quelli della gallina Berta, quelli di un rospo e di un pesce, quelli del cane Tom. Era possibile osservarli in esposizione nel corridoio della casa, più tardi nella mensola della sua stanza. Le sue bambole non avevano occhi. Per Natale, occhi feriti, sanguinanti, distrutti, arsi addobbavano il suo presepe disegnati in palle da tennis. Secondo la bambina, rappresentavano ciò che «*succedeva qui*»: ognuno dei disegni realizzati da Beth portava alla luce una forma di aggressione contro la natura e l'essere umano «*come si bruciavano gli alberi [...], gli animali morti che galleggiavano nel fiume [...], assassini, furti violenti*». ⁱⁱⁱ Dio doveva vedere chiaramente, diceva Beth.

La narrazione, breve, fluisce tra un presente giocherellone e deviante - è davvero bizzarra la mania della bambina - e un passato mostruoso; eppure tutto avviene nell'indolenza, in una lieve preoccupazione di una zia che vuole portare Beth dallo psicologo e il reale terrore della bambina che narra. L'interlinea bianca, il non detto, allude a noncuranza e indifferenza e obbliga il lettore a presupporre e interpretare. Senza volerlo deve fare i conti con la realtà.

Come scriveva Quiroga nel suo *Decalogo*, Princesa prende per mano i suoi personaggi e li conduce con fermezza fino alla fine, senza badare ad altro che al cammino che ha tracciato per loro. Si arriva così all'apice. Una zia narra:

E lei... partorì quel feto dalla testa immensa. Non fu possibile evitare che lo vedesse. In quei paraggi non c'erano medici e il veterinario che assistette al parto e che le salvò la vita, poté soltanto applicare una piccola dose di anestesia, insufficiente a impedire il suo risveglio durante il taglio cesareo. Proprio in quel momento Beth vide gli occhi smisurati del bambino che usciva dal suo ventre, l'idrocefalico che non sopravvisse ma che passò attraverso il suo corpicino e la sua mente distruggendo la sua infanzia. La zia Ida ripeteva che la bambina riuscì solo a dire: Quegli occhi! con l'espressione di panico nel volto prima di svenire. ^{iv}

Altri indizi definiscono lo spazio fisico e l'ambiente in cui si genera l'abuso. La madre di Beth «*partorì senza sosta*» dieci figli in una baracca dove la piccola giocava con la terra: «*è vicino ma sembra lontano, perché le strade sono di terra e con la pioggia diventano in-*

ⁱⁱ Aa.Vv., *Ellas hablan. Cuentos sin mordaza*, Arandurà, Asunción 2017, p. 17 (La traduzione di questo brano e dei seguenti è mia).

ⁱⁱⁱ *ibid.*, p. 18.

^{iv} *ibid.*, pp. 19-20.

transitabili».^v Questo è stato il primo racconto che ho letto di Princesa Aquino, pubblicato nella raccolta di racconti di scrittrici paraguayane *Ellas hablan. Cuentos sin mordaza*, che include, tra le altre a Dirma Pardo de Carugati, Lourdes Talavera.

Quando ho letto *Occhi* non ho potuto fare a meno di pensare a due questioni o forse a tre: alla materia della narrazione, da una parte, e a ciò che fa di un racconto arte, dall'altra. E ho pensato ancora nel breve prologo che ho pubblicato per il libro di racconti di Princesa Aquino recentemente pubblicato, nel 2018, in cui scrivevo che la realtà supera la finzione, ma la finzione, in questo caso letteraria, può sublimare la narrazione delle peggiori atrocità. Dopo aver scritto e pubblicato questa frase, ho dubitato. Si può parlare di sublimazione quando si narrano delle atrocità? Che cosa è che si sublima o innalza? Ho pensato ai racconti di Quiroga ma anche a *Se questo è un uomo* di Primo Levi. E mi sono chiesta ancora, che cosa si riscatta nella narrazione di atrocità? E ho risposto a me stessa: lui, l'uomo, Primo Levi. Ho pensato, pure, alla capacità evocatrice e trasformatrice della parola che narrando degli inferni, è capace di riscattare il ritorno all'Umano, alla bellezza dell'essere umano. La lettura dei racconti di Princesa Aquino, ha suscitato in me tali riflessioni; nonostante le atrocità narrate erano belli. Poi, ho pensato alla mia esperienza con il Paraguay, alle sue donne e al rapporto che hanno con l'altro sesso. L'immagine subita che è comparsa davanti ai miei occhi è stata di un guazzabuglio grottesco di violenza e abuso, bavoso, i cui colori si mescolano in modo disparato. Diventa difficile distinguere, stratificare, sistematizzare, creare un ordine, gerarchizzare. Come si può creare un ordine di priorità davanti a tanti eccessi, sopraffazioni, crudeltà?

I mille Oneiroi III. Fobetor. Via Crucis di una donna

Fobetor. Via Crucis di una donna, pubblicato dalla casa editrice Arandurá^{vi} di Asunción nel 2018, fa parte della collezione *I mille Oneiroi* menzionata precedentemente. La raccolta, che include dei racconti brevi, prende spunto dalla vita reale, da storie di violenza contro donne e adolescenti comparse nella cronaca giornalistica. Princesa Aquino prende in esame alcuni fenomeni radicati nella società paraguayana quali il *criadazgo*,^{vii} l'omissione

^v *ibid.*, p. 19.

^{vi} <www.arandura.com.py>

^{vii} Travestito da sistema di adozione, il «*criadazgo*» è una forma di sfruttamento minorile che ha le sue origini nella cultura del clientelismo: famiglie disagiate affidano i loro figli a una famiglia benestante che offre loro alloggio, cibo e educazione. Si tratta di una forma di schiavitù moderna, considerata l'anticamera dello sfruttamento sessuale. Il termine non compare nei dizionari della lingua spagnola, eppure l'uso del termine e la prassi del «*criadazgo*» sono una consuetudine in Para-

di soccorso nel caso di donne aborigene, la violenza all'interno delle mura domestiche, il femminicidio.

Il titolo rimanda alla mitologia greca, agli dei che rappresentano i sogni dei mortali. Fobetor è lo spaventoso che compare nei sogni sotto forme mostruose, il responsabile degli incubi. In questo caso, il riferimento a Fobetor allude agli assassini e violazioni di donne e bambine. Il sottotitolo *Via Crucis di una donna*, invece, si lega alla storia narrata in immagini che accompagna il testo e che rappresenta la via crucis di una donna, appunto, la cui crocefissione avviene da parte della società.

La mia bambola andai dal titolo di una poesia di Rafaela Paredes,^{viii} apre la raccolta. La protagonista della poesia è una bambina che grazie alla sua immaginazione, trasforma una zucca, *andai*, in una bambola compagna di giochi. Nel racconto di Aquino, le protagoniste sono delle ammiratrici di Paredes e dei suoi versi «*La pobreza es grande pero somos niños...*». Un racconto lacerante e a sua volta lirico, permeato della dolcezza e complicità che incarna un rapporto tra madre e figlia. Esse intraprendono un viaggio incerto, timoroso tra la campagna e la città. La madre contadina porta sua figlia, come *criadita*, in città perché possa studiare e progredire. Si crea una linea immaginaria che alterna la speranza (la madre che visita la figlia e attende fiduciosa di vedere i progressi) all'incertezza che nasconde violenza (per un qualche motivo le negano la possibilità di vederla). Si crea uno spostamento circolare tra uno spazio e l'altro in cui le due donne, Simona y Simonita, vanno incontro a un fatto, ancora sconosciuto nella narrazione, che sarà irreversibile per entrambe. L'autrice ci pone di fronte a un gesto crudele: una bambina che viene tradita nella sua innocenza e violentata da chi doveva essere il suo tutore e una madre che, davanti all'impotenza di modificare la realtà, pronuncia i seguenti versi: «*Mentre alzavo la bambolina, mi è caduta dalle braccia, mi chinai per alzarla: ora la trovo frantumata...*», riprendendo i versi di Paredes.

La parola di Princesa Aquino è incisiva, ci induce a una presa di posizione, svela l'indifferenza e il silenzio complice. Rivela l'impunità. Le giovani donne protagoniste delle narrazioni sono tenaci ma ubbidienti, innamorate e piene di fiducia nel prossimo, nell'uomo che hanno scelto di amare. Aquino lascia intravedere il principe che esse sognano. Così è Lenina in *Un altro Alpha difettoso*, racconto in cui l'autrice gioca con elementi della fiaba parlandoci di principi e lupi feroci che popolano il mondo di oggi e inalano la polvere bianca che li porta a commettere atti violenti. Il titolo fa riferimento ai personaggi del romanzo *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley, a quel mondo artificiale e distopico comandato

guay. Il «criadazgo» è vietato dalla legge ma le cifre che confermano queste prassi sono preoccupanti. <www.unicef.org/paraguay/spanish/Datos_sobre_trabajo_infantil_en_Paraguay.pdf>.

^{viii} Poetessa che versifica in guaraní sull'infanzia e la vita umile nella campagna paraguayana.

dagli alfa. In *Quasi ieri* Princesa racconta la triste storia di Ramona, personaggio tenero e abusato non solo per la sua condizione di aborigena, ma anche dal rigore della natura, da povertà e fame, dall'emarginazione e infine dall'indifferenza. La parola femminicidio diventa una parola chiave e il fulcro tematico di alcuni racconti. Atroce è la comparazione tra il desiderio di possedere una stanza tutta per sé da parte della giovane del racconto *Virginia Woolf*, che subisce un matrimonio di convenienza imposto dalla famiglia, e il suo destino finale in fondo al terzo corridoio del Campo Santo. Eloquenti è invece la domanda che pone il figlio nel racconto *Via crucis di una donna*: «Perché ci faceva tanta pena e perché sentivamo tanto affetto verso quell'essere che soltanto ci feriva?».

Questa raccolta ci colloca di fronte a un orizzonte oscuro, generato dalla violenza ma, ad un certo punto si schiarisce, apre, illumina e lì rimane l'umano nella sua migliore espressione, io direi quella donna, la paraguayana, nella sua forza, bellezza e umanità che la penna di Princesa ci offre.

Testi citati

Aa.Vv., *Ellas hablan. Cuentos sin mordaza*, Arandurà, Asunción 2017

Princesa Aquino Augsten, *I mille Oneiroi III. Fobetor. Via Crucis di una donna*, Arandurà, Asunción 2018.



LA MIA BAMBOLA ANDAI
Princesa Aquino Augstenⁱ

*Sono caduta:
qui nel fondo
di qualche abisso?
Tu che mi porti,
di quale sia il cammino...
Raquel Chaves*

Passavano le giornate recitando Rafaela Paredes in guaraní, *Che muñeca andai*, che vuol dire la mia bambola di zucca.

Moriahu niko tuicha ha avei ñanemitã...

La povertà è grande ma siamo bambini... così cominciava la poesia.

Erano i suoi versi preferiti. Sapeva che la poetessa era cresciuta, come lei, in campagna, in una casa simile alla sua, ma a quei tempi non erano circondati dal mare di soia che ora

ⁱ Le traduzioni sono di Ana Cecilia Prenz Kopušar. Illustrazioni di Ricardo Migliorisi.

abbracciava quei luoghi. Immense piantagioni si estendevano oltre lo sguardo. Era l'oro verde del momento e si esportava. Dalle più remote latitudini venivano a coltivarlo, le imposte erano le più basse della regione e per questo gli imprenditori dei paesi vicini accorrevano allettati.

La bambina appese il suo grembiule bianco. Quel giorno avevano fatto la lezione sotto un albero, non si sentiva la necessità di un'aula. Si diresse verso il retro della baracca per cercare sua madre, la trovò mentre stava seminando e raccogliendo fagioli e zucche, e insieme a lei recitò la poesia di Paredes:

*La povertà è grande ma siamo bambini...
Un giorno mentre camminavo con mia madre nei campi,
alla ricerca di qualcosa che mi rallegrasse,
all'improvviso trovai
quella zucca che divenne la mia bambina.*

All'incirca così continuava la poesia. Raggiungeva la loro anima. Nessuno avrebbe potuto descrivere meglio quel che sentivano.

Giunse però il Natale e sua madre poté comprarle una bellissima bambola. Non avrebbe avuto più bisogno di una zucca come bambola, insieme le avrebbero fatto dei vestitini con scampoli di stoffa regalati dai parenti. I cugini vennero dalla città per le feste e fu così che dopo una lunga conversazione, Simona decise di lasciare che sua figlia andasse in città per studiare in una scuola migliore, una scuola vera e non sotto l'albero, e così avrebbe potuto avere un futuro diverso dal suo.

L'addolorava separarsi dalla figlia che era la sua unica compagnia, ma doveva saperlo, che ne sarebbe stato della sua vita? Si sarebbe ripetuta la sua storia, di madre nubile, senza protezione alcuna. No, lei doveva studiare, diventare una maestra o preside di scuola e tornare, riannodare quei giorni di semina e raccolta. Quei giorni cantati nella poesia *La mia bambola andai* della Paredes. *La mia bambola zucca alla quale volevo tanto bene allora quando ero bambina e dormiva al mio fianco.*

Dopo la festa di capodanno si congedò dalla sua figlioletta, aveva già 10 anni. In città l'aspettavano in casa di quella famiglia, dove c'erano due bambini di 3 e 5 anni, avrebbe dovuto badare a loro, giocare, per poter andare a scuola, a una vera scuola, a una vera scuola con aule e libri.

Quel primo giorno di scuola fu doloroso. Tutti si burlarono di lei, per il suo nome, *Simona*, come la mamma. Lì già nessuno usava i vecchi nomi, ora si chiamavano come i personaggi delle telenovelle o degli sceneggiati televisivi, non più con i nomi di nonne e meno ancora del calendario religioso. Era da ignoranti farlo. Barbie, Cynthia, Alexis, Brian,

Wilson, Kevin, erano i nomi attuali. Nessuno, ovviamente, leggeva Rafaela Paredes e quasi nullo era l'interesse di parlare la lingua indigena. Il guarani era una materia quasi detestata nelle scuole, così complicata quella grammatica e le discussioni sulla sua scrittura.

Come avrebbe potuto ascoltare la sua poesia favorita, quella di Rafaela Paredes «*Che muñéka andai*»? Neanche pensarlo, sarebbe stato un nuovo motivo di burla, peggio che con il suo nome.

Trascorse un mese tormentoso e tormentata, sua madre le fece visita e le chiese se stava bene. E lei non volendo deluderla le disse di sì, che stava bene. Che frequentava un'enorme scuola vicina. Andarono fino a lì e gliela mostrò.

Simona e Simonetta si congedarono. La madre ritornò tranquilla e felice in campagna. Era marzo quando dopo tre mesi volle rivederla. In casa dove era sua figlia, le dissero che non avrebbe potuto vedere Simonetta perché era in viaggio nell'entroterra con la famiglia e sarebbe ritornata la settimana dopo. La madre ritornò triste in campagna.

Era maggio e si presentava un'altra opportunità di vedere Simonetta. Era sicuramente cresciuta dopo 5 mesi! Arrivata, chiese di sua figlia e nuovamente le dissero che nemmeno questa volta avrebbe potuto vederla perché erano nuovamente in viaggio. Simona divenne inquieta. E se sua figlia non era lì? Perché non poteva vederla?

Andò a scuola a chiedere alla maestra, per sapere come andava, e lei le confermò il suo peggiore timore. Sua figlia non frequentava la scuola. Disperata insistette a casa, dove stava la figlia, con i vicini e con i parenti. Di fronte a tanta pressione dovettero lasciare che Simona vedesse la sua figlioletta.

Poveretta, la sua figlioletta, la sua piccina, la sua bambolina, ora il suo ventre era enorme. Il medico in ospedale le annunciò che era in cinta di 5 mesi. E... riuscì appena ad accennare una strofa della poesia di Rafaela Paredes:

*Ahupivo che muñeca ko che póguima ho'a.
Ajavy ahupi haña: ajuhúma ojeka...*

*Mentre alzavo la bambolina, mi è caduta dalle braccia,
mi chinai per alzarla: ora la trovo frantumata...*



UN ALTRO ALPHA DIFETTOSO

Princesa Aquino Augsten

*Sola va,
nuda e fredda,
ripete il suo corso perenne.
Non ci sono uccelli che accompagnano
il ritorno della notte.
Renée Ferrer*

E così Lenina baciò il rospo perché diventasse Principe, ma egli divenne un uomo con faccia di batrace. Eppure, anche così lei aveva bisogno di amare e lo amò. L'incanto dell'amore, però, durò poco. La magia scompariva dopo ogni episodio violento prodotto dalla polvere bianca che il mostro inalava. Non era *Soma*, perché quello era sicuramente il cammino verso la felicità.

La violenza crebbe. Con il trucco Lenina non riusciva più a celare. Si nascose in una grotta, come se fosse casa sua, per evitare le domande le cui risposte erano, del resto, note a tutti. Il carnevale delle maschere felici era già una rappresentazione molto estenuante. Decise, ancora una volta, di svelare la verità e di abbandonarlo. Fu, però, come quando il piccolo pastorello bugiardo diceva: - Arriva il lupo. Quando Lenina disse: - Questa volta lo lascio! Nessuno le credette e nessuno l'aiutò quando prese la decisione.

Fu il giorno in cui lui cinse il suo collo fino a sentire il suono secco dell'osso mentre si rompeva. Impazzito dall'ira, infierì ancora colpendola sul petto, mentre udiva che questa volta lei lo avrebbe definitivamente lasciato.

VIRGINIA WOOLF
Princesa Aquino Augsten

*Gli occhi desolati
guardano lo sconcerto.
Forse qualcuno griderà
il suo immenso abbandono*

Una stanza tutta per sé, continuava a ripetere da quando aveva trovato quel libro, una stanza tutta per me. Lui, però, non era disposto ad ascoltarla, non era nemmeno un uomo di città. In campagna le abitudini erano rimaste indietro, un secolo fa. Il tempo passava ma non per lui, non capiva quelle parole.

Giunse il giorno del matrimonio, che in città chiamavano *Kōyguā*, e lei non poté più tornare. Da lontano, tra i pianti, la si udiva ripetere «voglio una stanza tutta per me» come Virginia. E si sentivano rumori e varie volte la conversazione s'interrompeva e lei compariva con qualche nuovo livido.

Ma la sua famiglia ripeteva che aveva contratto un buon matrimonio, che viveva come una regina, nulla le mancava con un marito così ricco.

Gli anni passarono, neanche tanti, e non capisco perché tutti ripetevano rassegnati invece di indignarsi:

- Ora ha quel che voleva «una stanza tutta per sé». Così «per sé» che gliel'hanno costruita in fondo al terzo corridoio del Campo Santo, proprio di fronte ai loculi dei poveri, che devono accontentarsi di una semplice bara, se è loro possibile.



QUASIERI

Princesa Aquino Augsten

Aprii la porta e trovai Ramona, che era il nome che lei stessa aveva scelto. Però, non era lei, era l'immagine sfocata di quello che lei era stata. Pelle rugosa e ossa, questo era ora. Come se fossero passati mille anni. Quando mi ripresi dallo spavento, la salutai affettuosamente e dopo le chiesi della sua figlioletta.

- È morta! Fu la risposta.

- Come? Insistetti. Era così bella e sana.

Allora entrammo in casa, si sedette pesantemente e raccontò quel capitolo sconosciuto che nessun giornale commenta, ma che si ripete di anno in anno. Il genocidio degli aborigeni per omissione di soccorso.

- Il Chaco è così, quando non c'è l'inondazione, c'è la siccità, e la vita lì oggi è diventata diversa per i pochi Ishiresⁱ che ci rimangono. Non ci sono spazi per il raccolto, tutto ha un padrone, il monte è diventato estraneo. Loro vorrebbero vivere come prima, con le proprie abitudini, dovrei dire con

ⁱ Chamacoco o Ishir, popolazione indigena del Chaco.

le nostre abitudini. Oramai non so più chi sono. E poi lì non rimane più nulla. Quando Kikiik,ⁱⁱ così si chiamava il padre di mia figlia, mi chiese di andare con lui nel Chaco, per vivere con sua madre, perché lei non voleva uscire dalla sua comunità, ero felice. Finalmente, avrei trovato un posto in cui essere me stessa, senza negarmi. Saremmo vissuti con altri Ishires o Chamacocos, anche in questo modo li chiamavano, ma non fu così...

Kikiik, che in città i bianchi chiamavano Andrés, ci accompagnò nella casa in cui viveva con sua madre, era una piccola fattoria piena di palme, in mezzo al monte, sperduta. Avevamo dovuto camminare moltissimo per arrivarci, era lontano da tutto e da tutti. Uno dei nostri veniva a portarci carne di yacaréⁱⁱⁱ e acqua una volta al giorno. Non avevamo altro, solo questo. Distribuivamo quella carne per mangiarla nella giornata, lo stesso facevamo con l'acqua.

All'inizio anche Kikiik portava del miele, della frutta dal monte, ma ogni volta più di rado. Fino a quando disse che gli avevano offerto un lavoro oltre il fiume, nel lato brasiliano, che sarebbe andato lui per primo, per organizzare la casa e il lavoro e poi sarebbe tornato a prenderci. Sua madre non era contenta ma accettò. Nostra figlia ed io rimanemmo con lei ad aspettare. Riceviamo come sempre carne di yacaré e acqua. A momenti diventavo matta, pensavo che non avrei potuto continuare in questo modo, però andavo avanti.

La grande siccità cambiò tutto. Fu terribile, anche gli yacarés morirono a centinaia e con loro anche noi, la mia figlioletta Tyne^{iv} o Fio, così si chiamava, e la mamma di Kikiik. Morirono entrambe disidratate, mi hanno detto, ma anche di fame.

Dopo averle seppellite, sono andata in cerca di Kikiik. Sarebbe stato meglio non averlo mai incontrato. Si era unito a un'altra donna che aveva conosciuto là e avevano un bebè. In un primo momento pensai di ucciderlo e di uccidermi. Ma non ho fatto nulla, semplicemente ritornai a casa da mio padre, dove stavano gli altri figli miei, quelli che Kikiik mi convinse di lasciare perché continuassero a andare a scuola così come avevo fatto io.

Credo che non m'innamorerò mai più. L'amore mi ha portato solo sofferenze.

Ricordai allora il giorno in cui l'avevo conosciuta, suo fratello Juan l'aveva portata a casa nostra, proprio il giorno successivo al secondo disinganno: l'abbandono degli altri due figli da parte del padre. Il bianco, come lo chiamava lei. Era un uomo del popolo che era arrivato in città senza nulla. Lei gli aveva offerto la casa, pagato un corso per conducenti di bus, e soprattutto gli aveva aperto il suo cuore. Egli, appena trovò un buon lavoro nella Ditta di trasporto nella linea 15, non ritornò più.

Fu difficile farlo collaborare per il mantenimento dei figli, e ancora di più che lei tor-

ⁱⁱ Kikiik significa gufo in Ishir.

ⁱⁱⁱ Coccodrillo

^{iv} Kyne significa Pirincho (Guira guira) in Ishir. Uccello della famiglia Cuculidae.

nasse a innamorarsi e dimenticasse il mio consiglio.

- Ti prego solo di non affrettarti ad avere altri figli.

È successo nella vita reale. E si ripete, si ripete, si ripete...

È la spirale della vita di molte donne, anche delle native o dei popoli originari come li chiamano oggi.

Amore - Unione - Figli - Abbandono

Amore - Unione - Figli - Abbandono

Amore - Unione - Figli - Abbandono

... e così all'infinito.

PAROLA SIMBOLO

Princesa Aquino Augsten

*È meglio ammetterlo: la parola vive
anche quando il labbro la silenzia;
è tra il bavaglio arrossato
dai fili di sangue tra i denti
Gladys Carmagnola*

Nel giornale si leggeva la nuova notizia di femminicidio. Che parola stupida e complicata, disse a se stessa.

- «Femminicidio», assassinio violento di una donna commesso dal compagno o ex compagno.

Il dizionario definiva così la parola:

FEMMINICIDIO O FEMMICIDIO è l'assassinio di una donna, per il fatto di essere donna. Si definisce come un atto di discriminazione e violenza di genere, che di solito va accompagnato da azioni di estrema violenza come abusi verbali, torture fisiche e psicologiche, mutilazioni, bruciature, accanimento, violenza sessuale contro donne e bambine. Schiavitù sessuale, abuso infantile incestuoso o extra familiare. Colpi fisici ed emozionali. La parola è stata introdotta dalla Dott.ssa Diana Russell, che la definì, nel 1976 davanti al Tri-

bunale Internazionale dei Crimini contro la Donna, come «assassini di donne commessi da uomini, motivati da odio, disprezzo, piacere, senso di possessione».

Le denunce alla polizia erano molte: donne picchiate, a volte insieme ai figli. Durante l'anno i numeri diventavano statistiche e la gente finiva con l'abituarsi. Novantotto nel 2011, centoquattro nel 2015. Nel corso di quell'anno, fino al mese di marzo, si contano ventiquattro femminicidi e le denunce per maltrattamenti erano sconosciute. Una cosa era certa: le donne non denunciavano i propri compagni.

La notizia di quel giorno faceva venire la pelle d'oca al più duro dei lettori: «giovane ragazza di diciassette anni uccisa dal suo ex compagno. Le ha estratto il feto di sei mesi che portava nel ventre. I segni che presenta il cadavere mostrano che il taglio è stato realizzato con un coltello».

Il più sensazionalista dei giornali scriveva:

- *ojucá la i ex-kuñá ha ojapó petei carnicería onoho la i achura ha la i memby*

- Ha ucciso la sua ex moglie e ha fatto un macello, le ha tolto la trippa e anche suo figlio.

Ricorda quasi quell'altra storia... quella di alcuni anni fa...

Il fatto avvenne a Recife. L'avvocato descrisse così la scena: «Soledad era nuda, c'era intorno a lei molto sangue e ai suoi piedi un feto. Morì tradita dal suo compagno che la uccise insieme al figlio di entrambi. Mario Benedetti ci ha raccontato la sua morte:

Por lo menos no habrá sido fácil

Cerrar tus grandes ojos claros...

Y aunque por fin los hayan clausurado

Es probable que aún sigas mirando.

Per lo meno non sarà stato facile

Chiudere i tuoi grandi occhi chiari...

E anche se infine li hanno sigillati

Probabilmente tu continui a guardare

VIA CRUCIS DI UNA DONNA

Princesa Aquino Augsten

Nella stanza le sue cose erano sparse per terra, il suo portafoglio vuoto accanto alla borsa distrutta. Era appena arrivata esausta dopo una giornata di lavoro in quella immensa villa, dove faceva le pulizie, stirava, cucinava, cuciva... per i sette membri della casa, e doveva anche schivare l'abuso del padrone che le chiedeva sempre un *extra* prima di darle la paga

Prima di entrare in casa incrociai mio padre che, arrabbiato, usciva con dei biglietti in mano, senza salutarmi, come se non mi avesse visto, andò verso il bar dove si trovava con gli amici. Immediatamente capì quel che stava succedendo, non era la prima volta che mio padre s'impossessava del denaro che guadagnava mia madre con tanto sforzo. Lo sprecava ubriacandosi. Questa volta, però, la situazione per mia madre era peggiorata. Da giorni attendeva la paga. Voleva regalarmi per il compleanno quelle scarpe di cui avevo tanto bisogno a scuola.

Sapevo che soffriva, tutti i suoi sogni rasi al suolo.

Mio padre, da un po' di tempo, non lavorava. Viveva sulle spalle di mia madre. Non gli bastava vedere la fatica che lei faceva per mantenere la casa, il suo volto senza rimproveri, la sua abnegazione e tenacia per andare avanti. Lui si sentiva incapace, inutile, ma non si sforzava per trovare un lavoro, utilizzava male tempo e denaro ubriacandosi. Poi tornava a casa per insultarci e picchiarci.

Varie volte mia madre aveva cercato di lasciarlo. Voleva evitare che io soffrissi. Credeva che se fosse rimasto da solo sarebbe stato obbligato a sopravvivere. Eppure, ogni volta che andava in chiesa e parlava con il prete, questi la redarguiva e la persuadeva a non farlo. Le parlava del «santo vincolo del matrimonio» dei suoi «obblighi come sposa e madre» e così lei andava avanti legata a quel doloroso destino. Riguardo alle percosse, il prete diceva che «era una prova che Dio le mandava». «Quelli che soffrono saranno ricompensati in cielo». Quando la picchiava molto, veniva mia nonna e le diceva di tornare in campagna, ma non è mai riuscita a convincerla. Dal giorno in cui si era sposata con papà, lei aveva quindici anni e lui diciassette, le violenze si erano ripetute sempre allo stesso modo.

In città nacqui io. I vicini raccontano che, ancora bebè, mia madre affrontava il freddo dell'alba portandomi con sé al lavoro. Quando noi ritornavamo, lui era già ubriaco. A volte faceva qualche lavoretto e ubriacandosi in giro non tornava per vari giorni. Mia madre era sicura di non meritare tale castigo, ma tutti insistevano nel giustificarlo: «lei avrà fatto qualcosa». Io, furioso, dicevo che qualunque cosa lei avesse potuto fare, nessuno aveva il diritto di trattarla in quel modo. Se qualcosa non gli piaceva, era meglio che se ne andasse, non c'era alcuna ragione che giustificasse il suo vivere ubriaco e maltrattandoci. Detestavo il modo di ragionare imbecille della gente.

Passò il mio decimo compleanno e vari altri ancora, la situazione continuò a essere la stessa; mento: ogni volta era peggiore. Ai quindici anni già aiutavo la mamma. Non sono state poche le volte che ho dovuto difenderla. Perché non lo mandavamo via di casa? Perché non lo obbligavamo a lasciarci? Perché? Sapevamo che il suo pianto, le sue richieste di perdono, i suoi giuramenti di non farlo mai più, sarebbero durati un paio d'ore. Perché ci faceva tanta pena e perché sentivamo tanto affetto verso quell'essere che soltanto ci feri-

va?

Erano circa le otto di sera quando sono arrivato, la porta era socchiusa. Era strano. Anche il portone era aperto. Entrai preoccupato chiamando mia madre, ma nessuno rispose, finché la vidi, il sangue disegnava figure strane sulla sua fronte e formava una scura poz-zanghera sotto i suoi capelli. A fianco giaceva la nostra pala.

- No, nooo... Gridai, chiamai papà a viva voce, ma non c'era. Corsi dai vicini, nessuno aveva sentito null'altro che i battibecchi di sempre. Erano così abituati ai litigi. Nessuno ci ha fatto caso. Abbiamo chiamato l'ambulanza che arrivò in pochi minuti per confermare ciò che già si sapeva.

- Sua madre è morta, l'hanno uccisa con un colpo di pala alla testa.

Arrivò la polizia e andammo nel solito bar a cercare mio padre. Era lì, impavido e tranquillo. Beveva estraneo a tutto. Gli raccontammo quel che era successo e non si sorprese. Riconobbe esserne l'autore. Persi così la mia amata madre per mano di una bestia. Persi l'essere che mi amò più di nessun altro al mondo, che si sforzò per educarmi, proteggermi e darmi quel poco che aveva.

Oggi, dopo tre anni, devo assistere alla liberazione di quell'essere repulsivo che mi privò della presenza di mia madre. Un presidente della Repubblica inetto, consigliato da avvocati corrotti concede l'indulto proprio a lui. Perché non lo concede a tante donne come mia madre che hanno lottato per salvare la propria vita e quella dei figli e che ora sono in prigione? Concede l'indulto a lui. È un insulto, un'ingiustizia, un nuovo crimine.

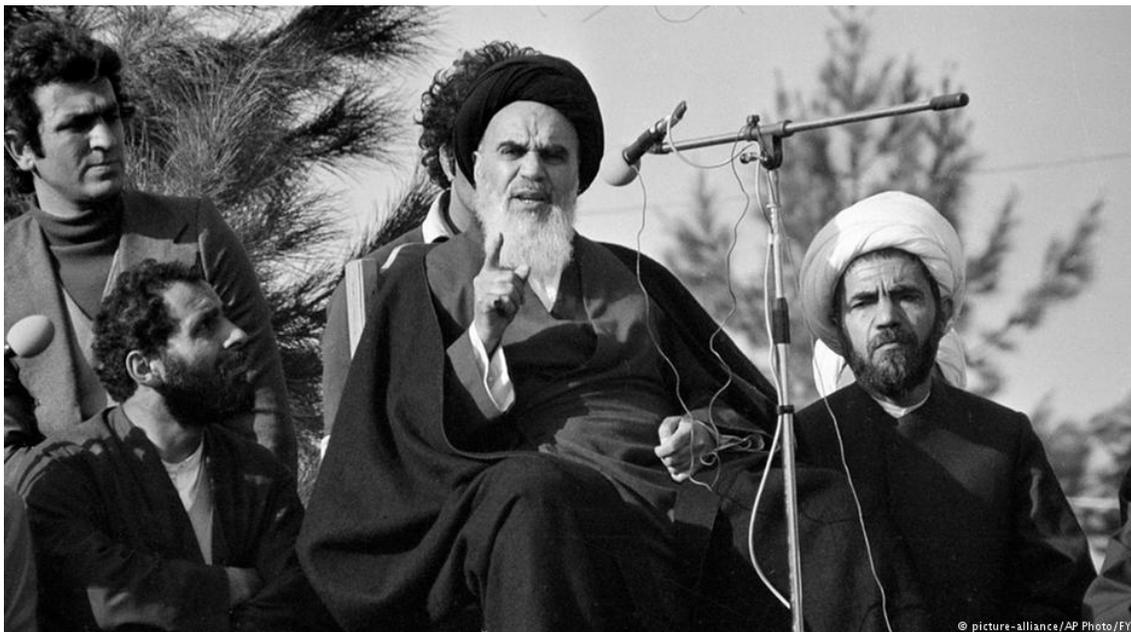
Rimane altro cammino che fare giustizia da me?



NOTE, CONTRIBUTI E RECENSIONI

QUARANT'ANNI DALLA RIVOLUZIONE ISLAMICA IN IRĀN

Pier Francesco Zarcone



Una rivoluzione «imprevista» e duplice

L'11 febbraio del 1979 nell'Irān rivoluzionario fu proclamata la fine della monarchia e il 30 marzo un referendum sancì la nascita della Repubblica Islamica dell'Irān con il 98% dei voti. Si chiudeva una convulsa fase in cui era stata abbattuta un'antichissima monarchia, non sempre gloriosa e ultimamente per nulla, ed altresì avveniva una sconfitta epocale per gli Stati Uniti e le sinistre iraniane, marxiste e islamo-marxiste che inizialmente avevano partecipato alla rivoluzione. Si apriva un'epoca nuova per il mondo islamico, per quanto Ruhollāh Musavi Khomeini ne avrebbe voluto un esito diverso: cioè l'epoca delle rivoluzioni islamiche ispirate dalla sua. Infatti non gli fu possibile esportare la rivoluzione iraniana con le sue caratteristiche, tuttavia un impulso emulativo si manifestò, perché fu come se tra i Sunniti fosse germogliato il pensiero «se ce l'hanno fatta gli eretici Sciiti, perché non possiamo farcela anche noi?».

Da qui il conseguente e globale emergere di vari Islām politici - spesso diversi e ostili

fra loro - che hanno determinato una radicale «chiusura nell'angolo» per le correnti laiche o secolarizzate nelle società musulmane; correnti rivelatesi incapaci di contrapporre all'esistente una credibile alternativa e screditatesi sempre di più per il loro appiattimento sui modelli dell'Occidente. Comunque, dall'Iran sciita si è sviluppata una svolta che ha contribuito a ridisegnare la mappa politica del Vicino Oriente fomentando un evento atteso da secoli, almeno da parte degli interessati, e temuto dagli altri: la riscossa sciita nel Levante mediterraneo.

In questa sede si cercherà di fare un minimo di analisi di quel che è stata la rivoluzione islamica dell'Irān in quanto tale, vale a dire senza concentrarci più di tanto sull'Irān attuale ma cercando di capire cosa fu quell'evento, che sta alla radice della diffusa ostilità occidentale verso un paese sostanzialmente pacifico,¹ ma di cui si temono ancora l'ideologia, oltre tutto il più delle volte fraintesa, e il ruolo di potenza regionale acquisito dopo la rivoluzione. Lo sforzo di comprensione implica che l'approccio a quell'evento si compia al di là del modo di pensare e delle categorie in uso nell'Occidente secolarizzato, giacché altrimenti l'inerente pregiudizio costituirebbe un ostacolo insormontabile e si potrebbe ridurre il tutto (come in effetti taluno ancora fa) al solito «roba da Medio Evo». Perché innegabilmente quanti considerino il modo di essere del mondo occidentale paradigmatico per l'agire di contesti molto diversi finiscono per giudicare quella rivoluzione e Khomeini come venuti da un'altra epoca. Il che non è propriamente vero, tuttavia quest'impressione resta se ci si avvale solo delle semplificazioni giornalistiche e non si cerca di vedere le cose anche usando la «lente altrui».

Per correttezza è meglio chiarire subito che l'autore di questo articolo non è affatto ostile alla rivoluzione islamica iraniana: solo nutre per certi versi un atteggiamento critico che non investe l'essenziale. Si potrebbe richiamare (paragone formalmente presuntuoso) l'esempio di Rosa Luxemburg: apertamente non condivise certe scelte di Lenin, ma non fu nemica della rivoluzione bolscevica né tanto meno si allineò con la reazione «bianca».

Anticipando, uno degli aspetti di pregio che vediamo in questa rivoluzione è la ricerca di una modernità per il paese capace però di inserirsi nella sua plurisecolare tradizione spirituale sciita, abbandonando la pedissequa imitazione della modernità occidentale, imposta o dall'esterno o da una classe dirigente educata all'estero e impegnata a introdurre acriticamente moduli di una cultura straniera e sentita come anti-islamica.

¹ Atteggiamento probabilmente in debito con la concezione sciita per la quale - fatta l'usuale distinzione tra grande *jihād*, o sforzo per conformarsi al dettato della Rivelazione, e piccolo *jihād*, o azioni collettive per l'affermazione del bene, tra cui rientra anche la guerra - quest'ultimo va distinto in offensivo, proclamabile solo dall'Imām in carica (che da secoli è in occultamento, per tornare come *Mahdi* alla fine dei tempi) e difensivo in risposta ad aggressioni, esterne o interne.

Una modernità importata per la quale un intellettuale iraniano - Jalal Al-e Ahmad (1923-1969)ⁱⁱ - aveva coniato il neologismo *gharbzadegi*, cioè malattia, intossicazione o mania, per l'Occidente.ⁱⁱⁱ

La Repubblica Islamica dell'Irān si basa su una Costituzione e non solo sul Corano (per rifarci allo slogan dei fondamentalisti sunniti); anzi, la nuova Repubblica possiede una carta costituzionale per certi versi affine a quella gaullista in Francia. Indipendentemente dalle valutazioni personali, resta il fatto che in termini globali è legittimo parlare di «prima» e «dopo» rispetto alla rivoluzione che abbatté lo *Shāh*. Questo non solo riguardo ai rapporti fra Occidente e Irān, ma anche per l'effetto emulativo prodottosi nel mondo sunnita, quand'anche sia mancata - come detto - l'esportazione della rivoluzione iraniana nella sua tipicità, in quanto vista come troppo connotata in senso sciita.

Parliamo di una rivoluzione da considerare sotto due punti di vista da non tenere separati, in quanto fu la risultante di entrambi: il punto di vista politico e quello religioso-culturale. Quest'ultimo viene considerato con supponente disdegno dall'occidentale pensiero unico secolarizzato, cioè come espressione di arretratezza, senza però considerare che la nostra secolarizzazione, per quanto fruitrice di una grande espansione anche altrove, tuttavia fuori dal suo ambito di origine non ha veramente trionfato; ormai tipizza l'Occidente, ma non presiede lo sviluppo necessitato di altri ambienti, dove difatti gli anticorpi sono vari e attivi. Da noi, nell'epoca attuale che vede riemergere prepotentemente i sovranismi nazionalisti, si parla molto di identità da difendere: ebbene, dal punto di vista religioso-culturale la rivoluzione islamica iraniana è stata proprio questo. Tanto varrebbe rispettarla.

Politicamente, seppure a distanza di molti decenni (ma in Oriente il tempo ha una valenza diversa), alla fine degli Anni Settanta questa rivoluzione è stata innanzi tutto la riscossa rispetto al colpo di mano britannico-statunitense che nel 1954 rovesciò il legittimo governo di Mossadeq, reo di aver nazionalizzato nel 1951 il petrolio iraniano sottraendolo alla compagnia britannica *Anglo-Iranian Oil Company* (che all'epoca dominava il paese) e sospettato infondatamente di aprire il paese all'avvento del partito comunista *Tudeh*. Inoltre, retrocedendo un po' nel tempo, è stata la rivalsa dopo circa un secolo di umiliazioni e

ⁱⁱ Marito della grande scrittrice Simin Daneshvar (1921-2012), alla quale si deve nel 1969 il primo romanzo opera di una donna iraniana (*Suvashun*, Francesco Brioschi Editore, Milano 2018).

ⁱⁱⁱ Egli paragonò il *gharbzadegi* a una malattia che distrugge dall'interno, lasciando inalterato l'involucro esterno in modo da far apparire sano il tutto. Col tempo abbandonò l'iniziale e netto anticlericalismo e, pur mantenendo degli atteggiamenti critici, vide nel clero sciita l'espressione dell'identità iraniana. A prescindere dalle opinioni di Jalal Al-e Ahmad, sta di fatto che nei momenti di crisi del sistema politico i *mollā* sciiti sono sempre stati il punto di riferimento del dissenso e della ricerca di alternativa.

sfruttamento da parte dell'imperialismo occidentale.

Nella volgata giornalistica si dice spesso che l'Irān non fu mai soggetto al dominio coloniale europeo: in termini strettamente giuridici è vero, ma lo è altresì l'essere stato teatro delle politiche espansioniste di Russia e Gran Bretagna, che addirittura nel 1907 misero fine alla loro concorrenza stipulando a Pietroburgo - ovviamente senza che l'Irān ne sapesse nulla - un trattato per dividere il paese in due zone di influenza: alla Russia il nord (Tabriz, Tehrān, Mashhad, Esfahān) e alla Gran Bretagna il sud-est confinante con l'India, restando allo Shāh una piccola zona al centro in cui avrebbe potuto governare a condizione di non ostacolare gli interessi di quei due giganti imperiali. Il successivo crollo dello zarismo nel 1917 lasciò l'Irān totalmente nelle grinfie dell'impero britannico.

La battaglia contro Mossadeq fu vinta dalla Gran Bretagna, che però perse la guerra in quanto - economicamente e militarmente stremata dopo il II conflitto mondiale - l'anno successivo venne sostituita dagli Stati Uniti nel controllo dell'Irān,^{iv} così il 1954 rappresentò per il popolo iraniano (o per buona parte di esso) un vero e proprio spartiacque nella sua considerazione dell'Occidente e negli ingombranti rapporti correnti.

Chi da noi abbia seguito le vicende di Reza Pahlavi solo sui patinati rotocalchi per signore sicuramente sarà rimasto sconcertato dall'improvviso esplodere della rivoluzione islamica e dalla palese grande carica di odio popolare verso quel sovrano, non sapendo che la realtà iraniana era ormai tale da giustificare tutto il corso degli avvenimenti rivoluzionari.

Il potere imperiale restaurato a Tehrān^v dopo la crisi di Mossadeq divenne rapidamente una feroce dittatura dalle velleità modernizzatrici (alla maniera occidentale) ma notevolmente e onerosamente pasticciona,^{vi} alla fine creando alla società iraniana più problemi

^{iv} Le potenzialità operative britanniche non solo erano state notevolmente ridotte dall'essere arrivato quel paese economicamente stremato alla fine della II Guerra mondiale, ma altresì dalla perdita dell'India che aveva comportato l'impossibilità di disporre di un consistente esercito coloniale mediante cui far valere la perdurante arroganza di un impero in disfacimento ma riottoso ad ammettere la realtà. Lo avrebbe fatto solo dopo il disastro di Suez nel 1956. Così come era accaduto in Grecia, anche in Irān si era dovuto cedere il campo alla nuova superpotenza da cui per tanti versi Londra ormai dipendeva.

^v Non si tratta di un'errore di scrittura, perché è questo il nome della città traslitterato: Teheran è un indebito italianismo.

^{vi} Per esempio, nella sua sfrenata megalomania lo Shāh spese miliardi e miliardi per far arrivare navi piene di merci, solo che i porti iraniani erano troppo piccoli per accogliere la quantità di carichi che dovevano approdare, costrette a lunghe attese alla fonda, a volte anche 6 mesi, spesso con irreparabili danni alle merci; una volta sbarcate le merci, mancavano i camion per il trasporto all'interno: lo Shāh ne fece venire in gran quantità, salvo poi scoprire che non c'erano sufficienti camionisti. E si potrebbe continuare.

politici e sociali che soluzioni. In tale contesto diventava sempre più insopportabile la consolidata politica di rapina della dinastia a esclusivo beneficio proprio e della ristretta cerchia di «clienti», iniziata dal precedente sovrano, Reza Khan. Costui in breve tempo, da nullatenente che era, divenne il maggior proprietario terriero del paese. Intorno alla corte si era formato un ceto parassitario famelico fruitore di lucrose prebende senza averne alcun merito, diventato insieme alla famiglia imperiale destinatario di tangenti versate da imprese straniere che intendessero effettuare in Irān attività commerciali e/o industriali.^{vii}

Nel 1957 venne istituita la *Savak*, polizia politica tra le più efferate del mondo, che nella pratica delle torture faceva apparire quasi banali quelle della Gestapo (per inciso, tra i maestri di questi poliziotti imperiali ci furono addestratori israeliani); come contentino per le masse ci fu la mediaticamente strombazzata «rivoluzione bianca», che tuttavia non risolse affatto i problemi economico-sociali, particolarmente del mondo agricolo e anzi fu causa di un massiccio esodo verso le grandi città, e soprattutto Tehrān, diventata un formicaio da più di 8 milioni di abitanti (certificati).^{viii} Risultato forse voluto per disporre di abbondante mano d'opera a buon mercato per le attività industriali. In agricoltura fu un disastro, come rivela il fatto che il paese in 5 anni passò da esportatore di grano a importatore.

In buona sostanza sviluppo fortemente diseguale, corruzione, enormi sprechi di denaro per megalomanie senza costrutto, alta inflazione, urbanizzazione selvaggia, oppressione politica e persecuzioni poliziesche, diffusa crisi di identità (sociale e culturale) furono tutti fattori costitutivi di un diffuso malessere destinato prima o poi ad esplodere. L'imposizio-

^{vii} Oltre alla famiglia imperiale, i membri di 54 famiglie erano nei Consigli di Amministrazione dell'80% di imprese private, banche, industrie e compagnie di assicurazione; e intervenivano nei grandi investimenti internazionali. Ad essi andavano aggiunti politici, generali e alti burocrati con cariche nelle imprese statali percettori di tangenti sugli appalti pubblici. In tutto costituivano un nucleo ristretto di circa mille persone.

^{viii} Il cardine della «rivoluzione bianca» era la riforma agraria, e non è difficile stabilire come e perché essa sia fallita. La legislazione *ad hoc* mirava ad allontanare i latifondisti dalle loro tradizionali basi di potere locale e di trasformarli in imprenditori industriali. La fondamentale assegnazione di terre avvenne a favore dei piccoli proprietari che già possedessero un qualche strumento di produzione, o godessero di diritti d'uso. Anche elementi che non coltivavano la terra direttamente ricevettero delle assegnazioni, mentre ne rimasero privi i meri braccianti; cioè circa il 45% degli abitanti delle campagne. Essi per la maggior parte, insieme ai piccoli assegnatari che non ce la fecero ad andare avanti, emigrarono nelle città come manovali o lavoratori nell'industria. Da qui la base dei «diseredati» (*mostazafin*), privi di servizi urbani e di infrastrutture sociali. Essi risponderanno in massa agli appelli di Khomeini. In definitiva i problemi sociali vennero solo «modernizzati» alla maniera occidentale.

ne del sistema monopartitico del *Rastakhiz* (Rinascita)^{ix} nel 1975 - la cui appartenenza era obbligatoria - non costituiva certo l'iniziativa più idonea a diminuire il malumore popolare. Poiché anche i nomi possono avere una forte valenza simbolica, nella sua pesante svolta autocratica lo Shāh passò dal titolo di *Aryamehr* (luce degli Ariani) a quello meno rassicurante di *Farmandeh* (comandante). L'introduzione del partito unico fu comunque un fallimento.

In questo quadro la scelta politica dello Shāh per trasformare l'Īrān in gendarme del Vicino e Medio Oriente, per conto degli Stati Uniti, lo rese ancora più impopolare. Tale scelta aveva due motivazioni. Innanzi tutto le ambizioni della giovane dinastia Pahlavi - fondata dopo la I Guerra mondiale dal semi-analfabeta comandante della Brigata dei Cosacchi Persiani, Reza Khan, che pure aveva giurato fedeltà alla precedente dinastia Qajar: il suo secondo dinasta doveva recuperare il prestigio militare vanificato da due eventi catastrofici che ne avevano dimostrato l'inconsistenza (la totale e rapida disintegrazione delle Forze Armate quando, durante la II Guerra mondiale, il paese fu invaso dai Sovietici e dai Britannici timorosi di un'alleanza tra Reza Khan e la Germania nazista; e poi la necessità di un golpe organizzato dai servizi segreti britannico e statunitense per riportare sul trono un sovrano fuggito a Roma non riuscendo a contenere Mossadeq).

La seconda motivazione consisteva nel venire incontro alle esigenze degli Stati Uniti che, dopo la batosta presa in Viet Nam preferivano non impegnarsi direttamente nel contenimento dei nemici e demandare la bisogna a paesi alleati; sotto questo specifico profilo l'Iran era l'ideale, geograficamente collocato alla frontiera meridionale dell'allora Unione Sovietica, confinante a est con Afghanistan e Pakistan, capace di sorvegliare il Golfo Persico (vitale per le rotte petrolifere) e infine in buoni rapporti con Israele pur essendo paese musulmano.

L'assunzione del ruolo di gendarme per conto terzi da parte dello Shāh era l'ideale per irritare il forte e tradizionale orgoglio persiano, che nemmeno le dominazioni araba, turca e mongola erano riuscite a scalfire, tant'è che la Persia - insieme ai Turchi ottomani - nella sostanza non aveva perduto la propria identità culturale.

Nel corso degli Anni Sessanta quel po' di consenso che lo Shāh era riuscito a recuperare iniziò nuovamente a deteriorarsi, e stavolta in un crescendo il cui sbocco poteva essere solo una rivoluzione. Lo Shāh si era chiuso in un «assolutismo megalomane ed autistico», tuttavia si rendeva conto di aver bisogno di gruppi sociali interessati ad appoggiarlo: li trovò nelle burocrazie economiche e nei tecnocrati formati in Università straniere (per

^{ix} Che sostituì i due precedenti partiti ammessi, il *Meardom* e l'*Īrān Novin*, rispettivamente definiti dal popolo con ironia «partito del sì» e «partito del sissignore».

lo più statunitensi), per niente propensi ad impegnarsi politicamente e in sostanza ormai estranei al contesto culturale iraniano, di cui invece le masse popolari erano sempre parte essenziale. Questi «appoggianti» si guardarono bene dal mettere sull'avviso lo *Shāh* circa le reali condizioni del paese, fermo restando che non sarebbe stato agevole farlo uscire dal suo mondo dei sogni. La nuova élite rispondeva esclusivamente a lui, rappresentava solo sé stessa ed era del tutto incapace di percepire e soddisfare le esigenze non solo popolari, ma altresì delle classi medie in formazione, verso cui faceva da «tappo» sul piano della mobilità sociale. Ciò quand'anche - almeno tendenzialmente - ci fosse una maggiore affinità tra l'élite dominante e tali classi medie, che non tra esse e i rappresentanti dell'Irān tradizionale.

A seguire, tre terribili errori compiuti dallo *Shāh* e bastevoli a suscitare un putiferio: l'esenzione dalla giurisdizione iraniana per il numeroso personale straniero operante nel paese (Statunitensi per lo più), provvedimento che Khomeini tacciò - non a torto - di ritorno alle famigerate «Capitolazioni»;^x nonché la costosissima ed inutile sceneggiata hollywoodiana^{xi} del 1971 nella piana di Persepoli per i presunti 2.500 anni di monarchia persiana: a parte il cattivo gusto, non fu solo una pura e semplice esaltazione della Persia preislamica, ma una sceneggiata da cui la popolazione iraniana era stata rigorosamente bandita e che pare sia costata 300 milioni di dollari^{xii} di quel tempo; infine nel 1976 l'introduzione di un nuovo calendario che faceva partire il computo degli anni non più dalla fuga del Profeta dalla Mecca ma dal primo anno di incoronazione di Ciro il Grande.^{xiii} Il distacco

^x Le cosiddette «Capitolazioni» - originariamente introdotte nell'Impero ottomano - erano contratti conclusi tra il potere imperiale e Stati europei mediante i quali si accordavano diritti e privilegi ai loro sudditi presenti, a vario titolo sul territorio. Riguardo a questo provvedimento Khomeini fu molto netto: «*Il livello del popolo iraniano è stato abbassato al di sotto di quello di un cane americano. Se un cane di proprietà di un americano viene investito, il guidatore subirà un processo. Anche lo Shāh stesso se investisse un cane di proprietà di un americano sarebbe perseguito. Ma se un cuoco americano investe lo Shāh [...] nessuno avrà il diritto di interferire con lui.*»

^{xi} Per la regia di Orson Wells.

^{xii} Furono erette nel deserto centinaia di tende per accogliere gli illustri ospiti; varie centinaia di artigiani di Esfahān furono mobilitati per tessere tappeti di seta con i ritratti dei leader invitati; il ristorante parigino *Chez Maxim* inviò 160 cuochi, cibarie in abbondanza e 5.000 bottiglie di Château Lafite; vennero montati in numero adeguato condizionatori statunitensi ed arrivarono tessuti italiani per confezionare le tende, porcellane di Limoges e cristalli di Baccarat; il giardiniere francese George Truffaut si occupò dell'impianto di rose e cipressi nel deserto; per la sfilata storica furono confezionate centinaia di uniformi d'epoca, ricostruiti antichi carri da battaglia e navi, stendardi e armi d'epoca, furono impiegate migliaia di comparse e mandrie di cavalli e cammelli.

^{xiii} Così l'Irān passava di colpo dal 1355 dell'era musulmana al 2535. Lo *Shāh*, quindi, si poneva di fatto anche come «signore del tempo» (*sahib-e zamān*), attribuzione spettante al 12° Imām (quello in stato di occultazione)!

simbolico della monarchia Pahlavi dall'Islām non avrebbe potuto essere più evidente. Anche il nuovo calendario fu un fallimento, tanto che nel 1978 fu eliminato.

A causa delle continue e spietate repressioni della *Savak* mancava una classe dirigente «laica» e/o di sinistra che potesse porsi alla testa del montante malcontento contro lo *Shāh* (i partiti politici erano stati vietati nel 1975): gli unici in grado di farlo potevano provenire solo dal cosiddetto clero sciita, dotato di grande autonomia economica per via delle fondazioni caritative e di grande seguito tra le masse. Anche nel periodo rivoluzionario il ruolo dei laici fu minimo e lo stesso dicasi per quello dei movimenti di sinistra (armati e non) quand'anche - come del resto è accaduto in Occidente - la loro «rumorosità» abbia contribuito a sopravvalutarli quantitativamente ed organizzativamente.

Poiché ogni rivolta/rivoluzione ha bisogno di parole d'ordine e slogan adatti a richiamare il popolo, nel caso iraniano era inevitabile la connotazione sciita, cioè religiosa. Certo, al tipico uomo occidentale deve aver fatto impressione assistere in televisione ad enormi masse popolari sollevarsi in nome di Dio, così come può sconcertarlo oggi vedere o sapere che impresso al centro della nuova bandiera iraniana c'è il nome di Dio; ma questo è eminentemente un problema dell'uomo occidentale.

In tale scenario Reza Pahlavi viveva senza alcuna percezione della realtà del suo paese (d'altro canto non è che lo conoscesse molto bene, avendo informazioni filtrate dal suo *entourage* o essendo prigioniero della sua arroganza). Né lui né la *Savak* si erano accorti che progressivamente le moschee erano diventate poli di attrazione per la maggior parte del popolo insoddisfatto dalle politiche sociali e dalla modernizzazione di stampo occidentale e che il montante atteggiamento di repulsa verso il regime aveva raggiunto il pericoloso punto critico in cui la rabbia supera la paura. Ma per lui il dissenso non poteva che riguardare solo esigue minoranze di sinistra o religiose.^{xiv}

Due personaggi diventarono i catalizzatori della montante rivolta: Ali Shariati e Ruhollah Khomeini. Il primo aveva elaborato un'interessante mistura di Islamismo sciita ed elementi sociologici tratti dal marxismo ma privati della componente ateista del pensiero di Marx. L'Islamismo di Shariati si atteggiava a ideologia per i popoli musulmani oppressi dal capitalismo imperialista e come recupero dell'originario anelito sciita alla giustizia insieme alla lotta all'oppressione; in questa concezione l'Islām sciita militante era in grado di esprimere nell'attualità una vera contrapposizione con l'Occidente, facendo dello Sciita attivo non solo uno gnostico ma un combattente contro l'imperialismo. La grande differenza rispetto a Khomeini sta essenzialmente nella mancanza della concezione di uno Stato islamico, per cui l'islamismo di Shariati operava solo come ideologia finalizzata alla rot-

^{xiv} Sull'argomento si veda di Ryszard Kapuściński, *Shah-in-Shah*, Feltrinelli, Milano 2013.

tura rivoluzionaria.

Khomeini - esiliato nel 1964 - era diventato il martellante critico di tutti i passi falsi dello Shāh e da quando fu esiliato i suoi seguaci furono i capillari diffusori di audiocassette contenenti infuocati discorsi contro la monarchia. L'influenza di Shariati (morto in circostanze non chiare; opera della Savak?) tra gli studenti e quella di Khomeini tra le masse (ben più importanti) dettero luogo a una risultante di ordine psicologico propizia al formarsi del clima prerivoluzionario.^{xv} Comunque entrambi furono l'espressione del fallimento ideologico della componenti politiche laica e di sinistra in Irān. D'altro canto nella particolare situazione culturale dell'Irān, «[...] per espandersi l'opposizione non può che fare riferimento a parole d'ordine, identità e miti rintracciabili nel repertorio simbolico della shī'a: l'unico comprensibile a consistenti strati della società iraniana. Una scelta che, oltre tutto, impedisce l'emergere di leader laici riconosciuti [...]».^{xvi}

Così Khomeini nello spazio di una quindicina d'anni dette una scossa al popolo dandogli la fiducia necessaria per credere in sé stesso senza aspettare l'elemosina interessata di aiuti esterni ed armandolo solo della sua religione, della sua cultura, e dei suoi valori tradizionali. Scrisse Ryszard Kapuściński che

I libri sulle rivoluzioni iniziano di solito con un capitolo dedicato alla corruzione del potere in declino, alla miseria e alle sofferenze del popolo. Dovrebbero invece cominciare con un capitolo di analisi psicologica dove si spieghi il processo per cui un uomo oppresso e in preda al terrore vince improvvisamente i propri timori e smette di aver paura [...] come per una specie di choc liberatorio [...]. Senza questo processo, non ci sarebbe alcuna rivoluzione.^{xvii} È sempre il potere a provocare la rivoluzione. Non certo di proposito. Tuttavia il suo stile di vita e di governo finisce per diventare una vera provocazione. Ciò avviene quando tra i personaggi dell'élite si instaurano il senso dell'impunità e la convinzione di poter fare qualunque cosa, di potersi permettere tutto.^{xviii}

Nel 1978 si verificano imponenti manifestazioni di piazza contro lo Shāh, che inutilmen-

^{xv} Probabilmente quel che più di tutto Khomeini condivideva del pensiero di Shariati era la critica verso i *mollā* per il quietismo e sottomissione mostrati verso la monarchia. Per il resto bisognerebbe effettuare uno studio specifico. Da documenti pubblicati dopo la rivoluzione risulta che la *Savak* nel complesso non lo considerasse molto pericoloso, perché il suo pensiero era contrario al comunismo marxista in senso stretto e inoltre i suoi attacchi alle gerarchie religiose tradizionali erano idonei a suscitare dispute nell'ambiente dei *mollā*; e per questo motivo durante vari anni Shariati non fu molto ostacolato dalla polizia segreta. Con la rivoluzione i suoi seguaci si divisero tra oppositori del nuovo regime e collaboratori.

^{xvi} Renzo Guolo, *La via dell'Imam*, Laterza, Bari 2007, p. 13.

^{xvii} *ibid.*, p. 144.

^{xviii} *ibid.*, p. 139.

te polizia ed esercito cercarono di reprimere nel sangue e costrinsero Reza Pahlavi - il 16 gennaio del 1979 - a lasciare il paese, secondo lui temporaneamente fino a ritorno alla «normalità», dopo aver nominato un Primo Ministro di fama riformatrice, Shapur Bakhtiar, ma inutilmente. La sua decisione fu intesa dal popolo per quello che era: una fuga, e accelerò la caduta della monarchia. I successivi sviluppi del poco tempo che restava allo *Shāh*, malato di cancro linfatico, fanno pensare a quanto fosse stato profetico l'ammonimento rivolto in un discorso del giugno 1963 proprio da Khomeini: «*Quelli che oggi si dicono tuoi amici un giorno potrebbero abbandonarti. Sono amici del dollaro, non hanno religione, non sono fedeli a nessuno. Ti lasceranno solo e in ginocchio, uomo miserabile*».^{xix}

Il 1° febbraio Khomeini tornò in patria, accolto da un'enorme moltitudine, e quando nello stesso mese le Forze Armate - non reggendo più all'impatto psicologico delle masse - si dichiararono neutrali, fu la fine del regime e anche Bakhtiar preferì fuggire. In quello stesso giorno Jamshid Adili proclamava da Radio Tehrān: «*In sedā-ye enqelāb-e mardom-e Irāni ast!* (*Questa è la voce della rivoluzione del popolo iraniano*)». Il 15 febbraio fu costituito un governo provvisorio guidato da Mehdi Bazargan, del partito che era stato di Mossadeq e il 31 marzo si volse un referendum istituzionale che con il 98,2% dei votanti approvò l'avvento di una Repubblica islamica - protetta stavolta dall'interno, per evitare nuovi golpe di parte statunitense, mediante la costituzione dei Pasdaran (*Sepāh-e Pāsdārān-e Enqelāb-e Eslāmi*; Esercito dei Guardiani della Rivoluzione Islamica). Cominciava il nuovo Irān.

Un inciso: per chi non conosca le dinamiche giuridico-religiose dell'Islam sciita quel referendum appare solo una scelta politica quasi dalla connotazione laica; invece aveva un profondo significato religioso e giuridico. Infatti, soprattutto dei momenti-cardine, in assenza dell'Imām spetta alla comunità musulmana l'esercizio dell'*'ijmā'*, ovvero del consenso; consenso di competenza dell'Imām quando invece sia presente.

Vari studiosi di politologia, non sempre conoscitori di cose iraniane, sostengono che la rivoluzione del 1979 non fu inizialmente islamica ma lo divenne dopo per la capacità di azione e organizzativa dei khomeinisti. Questo non tiene conto di vari elementi; per esempio, spirito e parole d'ordine anche all'inizio furono islamici; era l'Islām sciita a permeare la società popolare iraniana, tant'è che altrimenti gruppi di sinistra come la *Sāzmān-e mujāheddīn-e khalq-e Irān* (Organizzazione dei Combattenti del Popolo dell'Irān) e i *Fadā'iyān-e Khalq* (Devoti del Popolo) non avrebbero sentito la necessità di coniugare

^{xix} Dopo aver lasciato il paese lo *Shāh*, nella vana ricerca di un asilo in cui morire, peregrinò tra Marocco, Bahamas, Messico, Stati Uniti, e Panama, finendo poi - grazie all'accoglienza di Anwar al-Sādāt - in Egitto dove morì nel 1980. Un anno dopo Sādāt verrà ucciso durante una parata dal militare islamista Khālid al-Islāmbūli, a cui sarà dedicata una strada a Tehrān.

marxismo ed Islamismo per evitare le difficoltà incontrate dal partito comunista *Tudeh* (Masse) verso il popolo iraniano e per meglio presentarsi; inoltre i tre milioni di iraniani che si recarono all'aeroporto per accogliere Khomeini dall'esilio attendevano una guida islamica, e non un liberal-democratico qualunque.

E veniamo ora al profilo religioso della rivoluzione iraniana.^{xx} In primo luogo va sottolineato che si trattò di una rivoluzione materialmente disarmata, riuscita in 13 mesi a costringere lo *Shāh* ad andarsene senza sparare un colpo; a sparare furono invece poliziotti e soldati della monarchia. Ma i massacri non fermarono una massa dotata di un'arma spirituale potente: un'incrollabile fede religiosa che fece smuovere la montagna di un regime tra i più brutali e i meglio armati. Era ormai palese che lo *Shāh* aveva perduto il *farr*, cioè l'aura della sovranità legittima inerente al giusto dominio. Non vi era giustizia nella selvaggia repressione, nei bassi salari, nell'enorme aumento dei prezzi dei beni alimentari e degli affitti, nella diffusa disoccupazione, nel taglio delle spese pubbliche, nello sfrenato arricchimento dello *Shāh*, della Corte e dell'élite.

Come già detto, un elemento che caratterizza in modo fondamentale questa rivoluzione è il non essere stata antimoderna e fautrice del ritorno ad arcaismi, bensì propugnatrice, o meglio ricercatrice, di una modernità compatibile con lo spirito dell'Islām e coi profili identitari del popolo iraniano; il che è facilmente comprensibile alla luce del radicamento di tale religione (nella sua realtà sciita) nella cultura iraniana, non ancora né secolarizzata né massicciamente orientata verso la cultura persiana pre-islamica, che del resto da se-

^{xx} Al riguardo uno dei primi osservatori della rivoluzione iraniana, poi molto bistrattato a sinistra per le sue interpretazioni, fu il filosofo francese Michel Foucault (1926-1984), all'epoca corrispondente di vari organi di stampa di Francia e Italia. Anche un importante studioso come il palestinese Edward Said (1935-2003) lo criticò accusandolo di credere in un orientalismo ingenuo a cui sfuggiva la realtà delle forze rivoluzionarie iraniane. Altri sodali di un tempo invece lo maltrattarono davvero e Foucault si trovò solo. Foucault effettivamente subì il fascino della rivoluzione iraniana, di cui colse l'irruzione della dimensione spirituale nella politica e il superamento del classico democraticismo occidentale; tuttavia si illuse - in un incontrollato impeto di entusiasmo - che l'iniziale convergenza tra marxisti e musulmani potesse indicare la possibilità della sua esportazione anche nell'Europa secolarizzata; e inoltre, a motivo della sua mancanza di conoscenza diretta dello Sciismo e del pensiero di Khomeini, fu facilmente suggestionato dalle informazioni ricevute sull'Islām mistico e simbolico sciita e sulle relazioni fra esso e un certo pensiero dell'antichità classica. E non vi è dubbio che molte volte gli fu detto quel che egli voleva sentire. A Foucault fu imputato di non limitare la sua critica a taluni aspetti della modernità, ma di estenderla anche ai principi di essa, principi rigettati dall'Islām. Lui, omosessuale, era rimasto colpito da un articolo di Khomeini che esortava gli omosessuali a purificare il loro corpo e a praticare la carità in una relazione diretta col divino. Naturalmente femministe, omosessuali e gente di sinistra gli si scatenarono contro. Sulle interpretazioni di Foucault, si veda il suo libro *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, Milano 2007.

coli si era unita in forte amalgama con lo Sciismo, talché tentare di restaurarla avrebbe avuto un'artificialità dello stesso genere della modernizzazione occidentalizzante. Come ha scritto Biancamaria Scarcia Amoretti,

Timidamente prima, sempre più insistentemente poi, la dinastia opta per una politica culturale che recuperi l'identità iranica non nel solco dell'Islam e dell'imamismo, bensì nella storia delle antiche dinastie persiane, Achemenidi in particolare, precedenti l'islamizzazione. Dell'imamismo si salva, e solo per successivi ripensamenti, l'aspetto elitario, esoterico, quello che racchiude sia l'esperienza più colta del sufismo sia soteriologie di varia natura, lontane da una lettura razionale, legalista e rigorosa dell'Islam, sciismo incluso. La natura vera dell'Iran, plurietnico, plurilinguistico, plurireligioso, viene ad essere ancora più marcatamente negata che non fosse nelle strutture statuali di tipo imperiale precedenti i Pahlavi.^{xxi}

Non è senza significato, in rapporto alla modernizzazione islamica khomeinista, che la rivoluzione abbia promosso nel paese un vero rinascimento scolastico, tecnico e scientifico, e non è un caso che questo avvenga in un contesto sciita dove - a differenza di quello sunnita - è sempre stata attiva la capacità di innovare ferma restando l'immutabilità di principi spirituali e delle regole considerate essenziali.

A far capire un po' meglio l'estraneità culturale delle élites occidentalizzanti del periodo Pahlavi può valere quanto scritto dal grande islamista Alessandro Bausani (1921-1988) nel 1960 a proposito della letteratura, partendo dal precedente contesto persiano in cui

L'élite istruì il popolo mediante la poesia e, paradossalmente, si potrebbe dire che la poesia di contenuti democratici e progressisti della élite europeizzante moderna è, di fatto, più estranea al popolo, più reazionaria, dell'antica poesia aristocratica. Questo perché [...] il rinnovamento recente della poesia e della cultura non fu accompagnato da un reale colpo di vanga rivoluzionario che facesse partecipare in modo moderno il popolo alla cultura. E i nuovi poeti che cantano di libertà della donna e di socialità sono, forse, più stridentemente lontani dal popolo che i grandi poeti medievali che furono gloria e insegnamento del popolo persiano.^{xxii}

Il progetto globale di Khomeini

Nel linguaggio giornalistico la terminologia qualificativa di eventi e personaggi è spesso più che opinabile, e questo è accaduto anche nel caso di Khomeini considerato fondamentalista. A parte che questo termine andrebbe usato solo per un certo tipo di Protestantesimo, sta di fatto che nel caso in ispecie manca del tutto l'elemento essenziale del feno-

^{xxi} Sciiti nel mondo, Jouvence, Sesto San Giovanni 2015, p. 163.

^{xxii} *La letteratura neopersiana*, La Sapienza Orientale, Roma 2011, p. 305

meno - quand'anche lo si voglia riferire pure al mondo islāmico - cioè la rilettura rigida dei testi sacri, da sempre estranea allo Sciismo e che invece è ricorrente nel radicalismo sunnita. Significativamente, al riguardo Farian Sabahi ricorda un intervento dell'allora Presidente Rafsanjani (dal 1989 al 1997) che durante un dibattito parlamentare circa la conformità alla *shari'a* di alcune norme fiscali: «Quando mai nella storia dell'Islām si è visto un Parlamento, un Presidente, un Primo Ministro e un Governo? In realtà l'80% di quello che facciamo non ha precedenti nella storia dell'Islām». ^{xxiii}

Se vogliamo valutare il khomeinismo dal solo punto di vista politico (seppure con una certa forzatura poiché si è trattato di un progetto globale), non hanno avuto torto quanti l'hanno accostato a un certo populismo sudamericano, in ragione di una serie di elementi: la mobilitazione delle classi povere e piccolo-borghesi delle città, i violenti discorsi contro l'imperialismo e il capitalismo, l'impegno per un maggiore benessere e maggiore giustizia, la riforma strutturale e culturale della società intera. In effetti sarebbe meglio limitarsi a parlare di khomeinismo *tout court* nella sua peculiare identità. L'uso di altre qualificazioni sarebbe solo fuorviante.

L'azione di Khomeini si è ispirata a un Islām politico (sciita) ricco di elementi messianici e anche escatologici, puntando tanto alla liberazione dell'Iran dal dominio politico e culturale dell'Occidente mediante una cornice funzionale alla rigenerazione spirituale iraniana, quanto alla proiezione di questo progetto alla generale *Umma* islamica e, in definitiva, al mondo intero. Chissà se Khomeini riteneva giusto il detto latino *nomen est omen*, tenuto conto che il suo nome (Ruhollāh) significa «spirito di Dio». ^{xxiv} Una sua frase detta durante la guerra con l'Iraq (e naturalmente molto fraintesa dagli avversari) - «la rivoluzione non è fatta per mantenere basso il prezzo dei pomodori, ma per redimere il mondo» - dà il senso della sua azione globale, nel bene e nel male. Ed altresì essa richiede la realizzazione di un preciso ammonimento del Corano: «In verità Allāh non modifica la realtà di un popolo finché esso non muta nel suo intimo» (XIII, 11). Significa, cioè, che la rivoluzione politica il cui obiettivo è di cambiare la società deve essere o preceduta o accompagnata dall'interiore rivoluzione spirituale e culturale. La rivoluzione, per come la intendeva Khomeini, aveva lo stesso significato del latino *revolutio*, cioè un movimento di ritorno,

^{xxiii} *Storia dell'Iran 1890-2008*, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 150.

^{xxiv} Da non trascurare il fatto che egli era un *seyyed*, cioè apparteneva alla famiglia del Profeta, come formalmente attestato dal suo turbante nero, e non bianco. Più esattamente era discendente di Fāṭimah (Fātemeh in persiano) figlia del Profeta, passando per il settimo Imām, Mūsa al-Kāzīm (745-799). Khomeini nacque il 24 settembre del 1902, cioè nel giorno di *al-kawthar* (l'abbondanza), associato dall'esegesi sciita a Fāṭimah, e che ha lo stesso nome di una delle fonti del Paradiso (Sura CVII); dal punto di vista esoterico rappresenta la fonte della conoscenza spirituale.

ma non verso il passato: si trattava di un movimento di recupero dei principi metafisici e religiosi, al di là del mero sovvertimento del precedente ordine costituito, nel quadro di una visione teocentrica dell'esistenza. In età contemporanea per la prima volta l'anima di una rivoluzione è stata religiosa; e in fondo il suo netto contrapporsi all'imperialismo spiazzò la pretesa della sinistre ad essere loro l'unica forza in grado di farlo.

Implicita, esplicita e radicale la contrapposizione con l'Occidente da tempo privo di qualsiasi prospettiva metafisica e per conseguenza chiuso in una dimensione globale materialistica. E da qui i livelli di durezza - a volte estremi - a cui ricorse nella lotta politica postrivoluzionaria che per lui era anche (o, per meglio dire, soprattutto) lotta religiosa contro i *mohareb*, i nemici di Dio, e i *monafekin*, gli ipocriti, a prescindere dai sacrifici perché - come soleva dire - il sangue trionfa sulla spada.

Khomeini intendeva il processo rivoluzionario come un viaggio spirituale collettivo, e lo disse in un discorso ai cittadini di Qom nel dicembre 1979 affermando che il successo conseguito era dovuto all'essersi orientato il popolo iraniano verso la Presenza divina. Propugnava quindi una prospettiva spirituale ed etica che fece presa, come dimostrano i tanti testamenti dei giovani volontari nella guerra imposta dall'Iraq. Sicuramente Khomeini avrebbe identificato il suo pensiero con quanto scritto da uno studioso che musulmano non fu, ma cristiano ortodosso:

Il concetto di un mondo completamente profano - d'un cosmo interamente desacralizzato - è un'invenzione piuttosto recente della mentalità umana. Lo sforzo a implementarlo in termini pratici, innalzandolo a livello di norma secondo cui determiniamo le maggiori forme della nostra vita sociale, economica, politica e personale è ancora più recente [...]. L'invenzione dello stesso concetto, come anche lo sforzo ad affermarlo, presuppone naturalmente il fatto di dover accecare la nostra vita intellettuale con una nozione sacrilega e quindi del tutto fraudolenta dell'universo fisico - in altre parole con la cataratta della scienza moderna.^{xxxv}

Al riguardo ci si può senz'altro riferire al concetto di utopia, ma da intendere nel suo corretto significato: essere in contraddizione con la realtà esistente e volerne rompere le strutture, modificarne l'ordine costituito; essa nasce nel pensiero ma non è detto che vi rimanga chiusa, non essendo necessariamente un sogno illusorio, una fantasia, giacché se incontra aspirazioni di gruppi o di masse e ne suscita il passaggio all'azione, allora a seconda della situazione storica e socio-politica è suscettibile di venire realizzata.

Chiara fu la sua comprensione dell'antitetività e delle insidie dell'imperialismo statunitense e degli organismi internazionali ad esso collegati: «Il giorno in cui gli organismi internazionali e società come quelle degli Stati Uniti, del mondo occidentale e di quello orientale vi eloge-

^{xxxv} Philip Sherrard, *Il sacro nella vita e nell'arte*, Irfan, San Demetrio Corone 2013, p. 5.

ranno e volontariamente accetteranno la vostra esistenza e la vostra Rivoluzione, in quel giorno dovrete dubitare della moralità e dell'integrità della vostra strada e della giustezza delle vostre posizioni».

Di Khomeini si può dire tutto, tranne che fosse attaccato alle cose di questo mondo; ma di questo mondo gli interessava la sua missione globale, spirituale e politica, consistente - per rifarci a un *hadith* del Profeta Muḥammad - nell'espungere le falsificazioni dei falsificatori. Per chi non la pensasse allo stesso modo, inevitabilmente egli diventava un nemico totale, implacabile e tanto più pericoloso in quanto intelligente e astuto nelle mosse. Insomma un personaggio che non nasce tutti i giorni; per fortuna, direbbero i suoi nemici di ieri e di oggi.

L'impostazione culturale di Khomeini faceva sì che non potesse dare un giudizio positivo di movimenti come nazionalismo, panarabismo, paniranismo, panturchismo ecc., vedendoli per quello che erano: frutto degli assetti e degli sforzi dell'imperialismo per dividere e dominare. E di conseguenza sostenne sempre che il movimento da lui avviato era islamico prima ancora di essere iraniano.^{xxvi}

Il suo grandioso proposito fu ben espresso nella lettera che scrisse a Gorbaciov nel gennaio del 1989, quando ancora il russo era al potere nell'Urss e due anni prima della dissoluzione dell'Unione Sovietica. In questa lettera, di cui riproduciamo i passaggi essenziali ai nostri fini, c'è il manifesto politico della rivoluzione islamica iraniana, contenente la sua motivazione e la sua finalità; e c'è anche l'uomo Khomeini, col suo bagaglio culturale e spirituale.

La difficoltà principale del Suo Paese non è costituita dal problema della proprietà, dell'economia e della libertà. Il vostro problema è l'assenza di una vera credenza in Dio, lo stesso problema che ha trascinato o trascinerà l'Occidente in un vicolo cieco, nel nulla. Il vostro problema principale è la lunga lotta contro Dio, contro la Fonte dell'esistenza e della creazione. [...] I materialisti considerano i sensi criterio di conoscenza su cui si fonda la loro concezione del mondo: ciò che non viene percepito attraverso i sensi è ritenuto estraneo all'ambito della scienza. Essi concepiscono l'esistente come equivalente al materiale: ciò che non è materiale per loro non esiste. Di conseguenza il mondo metafisico, l'esistenza di Dio, la Rivelazione, la Missione profetica, la Resurrezione sono stimati null'altro che fiabe. Il criterio di conoscenza su cui si fonda la concezione monoteistica è costituito invece dal senso e dalla ragione. Ciò che è razionale, anche se non viene percepito dai sensi, rientra nel dominio della

^{xxvi} Tuttavia Khomeini non fu sempre coerente su questo punto. Oltre ad imporre - contro gli esaltati del suo movimento - il più rigoroso rispetto per le vestigia archeologiche dell'antica Persia, proibì l'accesso alle alte cariche dello Stato a persone nate fuori dall'Irān e negli incontri con personalità arabe parlò sempre in persiano e si avvalse di un traduttore, per quanto conoscesse benissimo l'arabo classico.

scienza. Di conseguenza l'esistente è costituito dal visibile e dall'invisibile, per cui anche ciò che non è materiale può esistere. Come il concreto presuppone l'astratto, così la conoscenza sensitiva è sostenuta da quella razionale. [...] Non intendevo affatto trascinarLa nei meandri dei problemi filosofici, in particolare quelli della filosofia islamica. Mi limiterò soltanto ad esporLe uno, due esempi molto semplici, attinenti alla natura umana e alla coscienza da cui anche i politici possono trarre profitto. Il fatto che la pura materia, l'inanimato non abbiano coscienza di sé costituisce un assioma. Di qualunque cosa si tratti, sia esso un monumento di pietra o una statua di un corpo umano, le varie parti dell'oggetto in questione sono all'oscuro le une dalle altre. Al contrario, vediamo chiaramente che gli individui umani e gli animali sono consapevoli di ogni loro singola parte, sanno dove si trovano, che cosa succede nel loro ambiente e che cosa attraversa il mondo. Se ne deduce che nell'uomo e negli animali esiste qualcosa di diverso che è al di sopra della materia e da essa distinto, che sopravvive alla morte di questa. L'uomo, per sua natura, anela a ogni perfezione in modo assoluto. Lei sa bene come l'individuo ambisca a essere potenza assoluta del mondo. Egli non è lusingato da nessun potere che non sia tale. Se anche avesse tutto il mondo a disposizione, qualora gli si dicesse che esiste anche un altro mondo, per sua natura, desidererebbe possedere anche quello. L'individuo, per quanto sapiente possa essere, qualora gli si dicesse che esistono altre scienze, per sua natura, desidererebbe apprendere anche quelle. Deve quindi esistere un potere assoluto, una scienza assoluta a cui l'uomo dono il suo cuore. Esso è Dio Onnipotente. Noi tutti ce ne rendiamo conto, anche se non ne siamo consapevoli. L'uomo desidera raggiungere la Verità assoluta, annullarsi in Dio. L'anelito alla vita eterna, che è insito nella natura di ogni individuo, è un segno dell'esistenza di un mondo eterno esente dalla morte. Se Lei, Eccellenza, desiderasse approfondire questi argomenti, potrebbe impartire gli ordini necessari affinché gli esperti di queste discipline, oltre allo studio dei testi filosofici occidentali, si rivolgano anche agli scritti di filosofia peripatetica di Farabi e di Avicenna [...]. Così sarà chiaro che il principio di causalità, su cui si fonda ogni conoscenza, appartiene alla sfera dell'intelligibile, non a quella del sensibile. Ciò vale, allo stesso modo, per la comprensione dei significati universali e per le leggi generali su cui si fonda ogni argomentazione. Potranno anche attingere ai libri di Sohrawardi [...] sulla filosofia illuminativa, così spiegherebbero a Sua Eccellenza come il corpo e ogni altra esistenza materiale hanno necessità di un'illuminazione, di una Luce assoluta che prescinde dai sensi e come la comprensione esteriore della propria identità da parte dell'essenza umana non è un fenomeno sensoriale. [...] Apparirà così chiaro che la verità scientifica è certamente un esistente che prescinde dalla materia. Ogni pensiero è immateriale e non è sottoposto alle leggi della materia. Non La voglio stancare ulteriormente e non Le citerò le opere degli gnostici [...]. Se vorrà conoscere le argomentazioni di questo Grande, mandi a Qom alcuni dei Suoi brillanti esperti, ben ferrati in questo genere di problemi, cosicché, dopo alcuni anni, con l'aiuto di Dio, potranno comprendere quella profondità che è più sottile di un capello, che è costituita dai successivi stati della vera conoscenza. Egregio Signor Gorbaciov, dopo un cenno preliminare a questi problemi, Le chiedo di compiere un serio e approfondito studio dell'Islām, e questo, non perché l'Islām e i musulmani abbiano bisogno di Lei, ma per i valori superiori e universali di questa religione. Tali valori possono essere strumento di liberazione e di benessere di tutti i popoli, possono aiutare a sciogliere i nodi e le difficoltà fondamentali dell'umanità. [...] A proposito, la religione che, di fronte alle superpotenze, ha reso l'Iran saldo come una roccia è forse l'oppio della società? La religione che vuole l'attuazione della giustizia nel mon-

do, che vuole liberare gli uomini dalle pastoie materiali e psichiche, è forse l'oppio della società? Sì, una religione che si faccia strumento attraverso cui porre a disposizione delle potenze, grandi o piccole, le risorse materiali e spirituali dei Paesi Islamici e non, una fede che gridi alla gente che la religione deve essere separata dalla politica, è sì l'oppio della società. Ma questa non è la vera religione, ma una religione che il nostro popolo chiama americana.^{xxvii}

Di Khomeini i *media* occidentali hanno sempre presentato un'immagine negativa, e a ragione, perché se ci fossero stati - o ci fossero - al mondo più Khomeini allora per gli interessi dell'Occidente i problemi aumenterebbero di molto. Su questa base, parlare di sua spiritualità può risultare stridente per molti orecchi, abituati a vedere dell'uomo solo la fredda determinazione (e capacità) con cui mise politicamente fuori gioco i suoi iniziali e ambigui alleati di sinistra non funzionali al suo progetto, e le sanguinose epurazioni a 360° che accompagnarono l'instaurazione della Repubblica islamica. Tuttavia l'aspetto fino a ieri poco conosciuto della sua spiritualità comincia ad essere oggetto di studi approfonditi anche da noi.^{xxviii} Ponendosi anche come esponente spirituale, e non solo politico, è significativo come Khomeini considerasse la pratica della preghiera per l'essere umano:

^{xxvii} Da notare che questa lettera provocò vivaci reazioni da parte dei religiosi di Qom, in quanto l'invito di Khomeini alla conversione non era basato su fonti dell'autorità islamica tradizionale, bensì sugli scritti di teosofi e mistici islamici sì, ma che spesso avevano avuto problemi per presunto allontanamento dall'ortodossia. La risposta di Khomeini fu immediata e dura, tra l'altro irridendo quanti pensavano che fosse blasfemo imparare lingue straniere e fonte di peccato la filosofia e il misticismo. Questo la dice lunga sull'erroneità del considerarlo alla stregua di tanti ottusi reazionari operanti nel mondo muçulmano sunnita.

^{xxviii} Sull'argomento si vedano di Hamid Ansari, *Il racconto del risveglio. Una biografia politica e spirituale dell'imam Khomeini*, Irfan, Setteville di Guidonia 2007; e di Yahya Christian Bonaud, *Uno gnostico sconosciuto del XX secolo. Formazione e opere dell'Imam Khomeini*, Il Cerchio, Rimini 2010,

La totale mancanza di sentimenti di inferiorità culturale di Khomeini verso l'Occidente è espressa, per esempio, a proposito della filosofia: «È desolante che [...] noi prendiamo alla leggera delle scienze nelle quali noi stessi siamo degli specialisti e che gli Europei non raggiungeranno foss'anche in mille anni. Colui che possiede la logica degli Shifā' [opera di Avicenna], la filosofia illuminativa (*hekmat-e eshrāq*) e la filosofia trascendente (*hekmat-e mota'āliya*) di Sadrā Shirāzi, che bisogno ha della logica e della filosofia degli Europei, che è ancora in corso di formazione?».

Quest'ultimo giudizio - che apparentemente implica un giudizio negativo della capacità intellettuali europee - vuole significare semplicemente che dalle varie derivazioni rese possibili da Cartesio in poi si sfocia in risultati opposti a quelli del sapere consolidatosi al di fuori dalle devianze speculative affermatesi in Occidente e che l'hanno ridotto a quel che attualmente è: il regno del materialismo che Khomeini non ha mai celato di considerare demoniaco. D'altro canto non si era mai opposto al progresso tecnico, ma alla corruzione morale dell'Occidente, di cui peraltro ci si lagna sterilmente nell'Occidente medesimo.

Queste attenzioni volte verso Dio e verso le preghiere [...] lo orientano verso il Principio nascosto e questo orientamento verso il Principio sarà causa di un minor attaccamento dell'uomo a sé stesso, cosa che non solo non è un ostacolo all'attività, ma suscita anche l'attività stessa, la quale, tuttavia, non è compiuta per sé: egli comprende che l'opera fatta per i servitori di Dio è servizio di Dio. [...] egli diventa un uomo che agisce, ma per Dio, che maneggia la spada per Dio, combatte per Dio, si solleva per Dio.

È ovvio che quando la pulsione rivoluzionaria si integra con quella religiosa diventa una regola assoluta quanto scritto a suo tempo da Mao, cioè che la rivoluzione non è una scampagnata, ma una mazza che si impugna per distruggere il nemico. Non è errato paragonare, sotto questo aspetto, Khomeini a Maximilien Robespierre, in quanto anche quel rivoluzionario giacobino fu portatore di una visione spirituale ed etica della rivoluzione, perseguita implacabilmente.

Prima della sua discesa nel campo della politica Khomeini era noto negli ambienti colti sciiti come un filosofo ottimo conoscitore della logica aristotelica, come cultore della gnosi teoretica e secondo alcuni per certi versi anche in quella pratica,^{xxix} ed era noto come maestro nell'analisi di una complessa opera del XVIII sec. di Mollā Sadrā, *I Quattro Viaggi*; opera in cui quel filosofo e teosofo spiegava le quattro tappe del viaggio di ascesa a Dio e di ridiscesa al mondo portandovi attributi e facoltà divine. Secondo alcuni suoi critici egli avrebbe fin troppo interiorizzato la lezione di Sadrā.^{xxx}

Sta di fatto che aveva una fiducia senza limiti nella propria dimensione spirituale e un fortissimo senso del destino suo e dell'Irān. Egli si faceva interprete della tradizione sciita con l'atteggiamento formale e sostanziale di chi possiede la conoscenza diretta della Verità. Coerentemente aveva di mira una restaurazione spirituale che non si limitasse alla sola comunità musulmana, ma al genere umano, convinto che «*la natura innata (fitrah) dell'uomo è fondata sul monoteismo, sul bene, sulla ricerca della verità e della giustizia. Quindi se solo crescesse la generale consapevolezza e si imbrigliassero e indebolissero il demone dell'ego (nafs-e ammareh) e i demoni esterni, la maggior parte delle società umane andrebbe alla ricerca di Dio e vivrebbe in un mondo pieno di pace e giustizia*».^{xxxi} Questo, unito a un carattere non facile -

^{xxix} La gnosi teoretica riguarda l'aspetto speculativo dell'esistenza; quella pratica - incentrata sulle relazioni fra Dio, il mondo e l'uomo - insegna come effettuare il viaggio spirituale verso il divino, l'ordine in cui vanno percorse le varie tappe e come attraversarle; il tutto sotto la guida di un esperto per evitare di perdersi lungo il cammino.

^{xxx} Khomeini non affermò mai di aver compiuto il viaggio di ridiscesa da Dio al mondo, ma neppure lo negò. In sostanza i quattro viaggi di Sadrā sono: dalla creazione alla Verità, nella Verità per mezzo della Verità, dalla Verità alla creazione per mezzo della Verità e nella creazione per mezzo della Verità.

^{xxxi} Ansari, *op cit.*, pp. 134-35.

per non dire abbastanza duro - ne fece la guida rivoluzionaria che abbiamo conosciuto. Tutti i predetti elementi, insieme alla sua conoscenza del pensiero di Platone, hanno contribuito a che modellasse l'assetto istituzionale del nuovo Stato islamico in un modo che ricorda taluni aspetti della *Repubblica*, cioè un collegio di guardiani guidato da un filosofo appartenente alla gerarchia sciita, i quali tutti - mediante le conoscenze superiori acquisite - sapessero e potessero condurre il paese nella concretizzazione dei suoi interessi spirituali e sociali. Non c'è da meravigliarsi che, dopo la vittoria, i suoi seguaci lo chiamassero *Na'eb-e Emām*, cioè Vice dell'Imām, il 12°, il nascosto che un giorno tornerà.^{xxxii} E neppure che egli considerasse violazione di un dovere religioso lo schierarsi contro di lui. Era un uomo che andava diritto in basse al principio «compi il tuo dovere qualunque cosa possa poi accadere» e che in fondo sapeva assorbire le sconfitte forte delle sue idee: «*La sconfitta appartiene a quelli che hanno desideri mondani, a quelli che limitano le proprie aspirazioni a questo mondo. Se proprie aspirazioni invece sono l'Invisibile e i misteri dietro di Esso, non c'è sconfitta*».

Khomeini formulò la teoria del *velayat-e faqih*, cioè della guida (*rāhbar*) del giurista, quale struttura di vertice del governo islamico (*hokumat-e eslāmi*) della Repubblica. Il *vali* indica una posizione vicaria in rapporto al vero titolare dell'autorità, che nel caso in specie sarebbe l'Imām occulto, il *velayat* è l'affidamento a questo vicario, e il *faqih* (pl. *fuqaha*) è il giurista. Il *faqih*, quindi, viene ad assumere le funzioni politiche e giuridiche dell'Imām occulto.

Qui il rovesciamento di tutta la tradizione politica musulmana è totale. Infatti, non c'è più la funzionalità della sfera politica rispetto a quella religiosa, bensì il suo contrario: cioè la funzionalità della religione rispetto alla politica. Ne consegue l'erroneità del considerare tradizionalista la rivoluzione iraniana; si tratta invece di una rivoluzione sciita contro la tradizione sciita. Stanno in questo l'assoluta originalità del pensiero khomeinista nel quadro dell'Islamismo, e la netta distinzione dalle elaborazioni del radicalismo sunnita (anch'esse più moderne e antitradizionali di quanto si possa pensare).

Un ulteriore e completo rovesciamento di prospettiva riguarda la tradizionale divisione del mondo secondo la tradizione islamica, cioè *dār al-Islām* (casa dell'Islām, ovvero della pace) e *dār al-harb* (casa della guerra); per Khomeini valeva invece la distinzione tra oppressori e diseredati, in un'accezione vicina a quella dei «dannati della terra» di Franz Fanon, probabilmente mutuata da Shariati.

Come per tutte le teorie sono possibili le interpretazioni, che inizialmente non furono

^{xxxii} Comunque già al suo ritorno in Irān taluni l'avevano salutato col grido *Emām āmad*, l'Imām è venuto.

univoche. Per esempio, l'illustre *Ayatollāh* Morteza Motahhari (1920-1979) non la intendeva nel senso che il *faqih* fosse a capo del governo, bensì che ne fosse l'ideologo e il supervisionatore della corretta applicazione dei principi. L'impostazione di Khomeini era ben diversa, e anzi durante la guerra contro l'Irāq la rafforzò ulteriormente intendendola come *velayat-e motlaq*, ossia come guida assoluta dandole il carattere di vera e propria vice-reggenza e rafforzandola col concetto di *maslahat*. In buona sostanza la *maslahat* è la convenienza, ossia il prevalere dell'interesse dello Stato, come egli stesso affermò a gennaio del 1988: «Il governo che fa parte della vice-reggenza [...] è uno dei precetti fondamentali dell'Islām e ha priorità su tutti gli altri precetti secondari, anche sulla preghiera, il digiuno e l'hajj.^{xxxiii} Il governo ha il potere di revocare unilateralmente qualsiasi accordo basato sulla shari'a che avesse stretto col popolo se tali accordi sono contrari agli interessi del Paese o dell'Islām».

In definitiva si è verificato per Khomeini quanto accade agli iniziati e agli gnostici quando vogliono realizzare nel mondo profano progetti di società umane perfette o tendenti alla perfezione: l'inevitabile incontro con la violenza. La sorte di Khomeini è stata specularmente inversa a quella di Pitagora: mentre costui la subì da parte dei «democratici» di Crotone, Khomeini invece la dovette esercitare sugli oppositori; e vinse usando le tecniche richieste da qualsiasi rivoluzione alla cui guida non stia un «profeta disarmato», cioè condannato al sicuro disastro storico. Per amore di verità va detto che egli aveva a che fare con avversari e concorrenti disposti a una spietatezza e brutalità forsanche maggiore della sua, avendo molto chiaro cosa sarebbe accaduto se avesse fallito.^{xxxiv}

I problemi di una rivoluzione

Prima o poi tutte le rivoluzioni vanno incontro alla sconfitta militare oppure, se vittoriose, al proprio esaurimento. E anche sulla rivoluzione khomeinista pende questo destino. Alla scomparsa degli attori principali segue l'ascesa al potere di loro compagni o seguaci meno motivati oppure meno capaci, e poi c'è l'avvento delle generazioni successive - dentro il potere o al di fuori da esso - la cui memoria storica il più delle volte o è minima o è addirittura inesistente. E in qualche modo il rischio di esiti controrivoluzionari è sempre pendente.

In aggiunta, va fatta una considerazione. Nelle rivoluzioni vincenti è sempre emersa una costante (a volte iniziale e a volte no), che va ben al di là del concetto di controrivoluzione.

^{xxxiii} Il pellegrinaggio.

^{xxxiv} Il prezioso e mai dimenticato insegnamento impartitogli dal *Seyyed* Hassan Modarres (1871-1937) era stato «colpisci per primo e lascia che gli altri si lamentino. Non essere vittima e non lamentarti».

zione, e la rivoluzione iraniana non è stata un'eccezione: si tratta della «antirivoluzione». Ossia,

antirivoluzione è la forza di opposizione filogeneticamente interna al processo rivoluzionario che a un dato momento si contrappone a tale processo perché animata da interessi divergenti [...]. Essa nasce e cresce nelle viscere stesse del processo rivoluzionario di cui agli inizi condivide o sembra condividere le finalità; ma a un determinato momento una parte se ne distacca, antepoendo interessi propri a quelli del movimento che le ha consentito di crescere. Gli interessi possono essere individuali (figura di un capo plenipotenziario o di un aspirante dittatore come avviene nella maggior parte dei casi) [...]. Ripercorrendo mentalmente la storia passata [...] l'antirivoluzione è stata una costante in tutte le esperienze rivoluzionarie. Anzi, in genere è dipeso in gran parte dalla sua azione il fallimento del processo rivoluzionario [...]. Paradossalmente potremmo dire che la storia delle rivoluzioni è soprattutto storia delle rispettive antirivoluzioni [...].^{xxxv}

Come tutte le grandi rivoluzioni, anche quella iraniana ha attraversato tre fasi diventate ormai canoniche per ogni processo rivoluzionario: nella prima, grande entusiasmo che sembra affratellare le diverse componenti sociali, ideologiche e politiche a cui si deve la vittoria contro il precedente regime; nella seconda, i contrasti riemergono in tutta la loro virulenza poiché si tratta di imprimere alla rivoluzione un ben definito orientamento concreto, di gestire o assumere il potere, e così cominciano le sanguinose rese dei conti da cui emerge un vincitore - in genere questa fase è caratterizzata da un guerra o civile o scatenata da potenze esterne nemiche della rivoluzione oppure ci sono entrambe; nella terza fase si deve affrontare la ricostruzione istituzionale, sociale ed economica del paese, alle cui naturali difficoltà si può unire il boicottaggio economico, o da parte degli aggressori che, pur se sconfitti o respinti militarmente, non hanno nessuna intenzione di iniziare una convivenza pacifica, oppure da chi aveva sostenuto il precedente regime.

Orbene, il sogno khomeinista di una Repubblica islamica perfetta e foriera di sviluppo spirituale diffuso è rimasto un sogno già vivente il suo fondatore, e quindi politica ed economia iraniane ben presto sono entrate nell'alveo della «normalità». E in fondo non poteva essere diversamente. Sotto vari aspetti Khomeini si distingueva da tanti leader dell'islamismo politico radicale per il fatto di essere a cavallo fra tradizione e modernità e di puntare a coniugarle. Probabilmente gli sfuggiva - come sovente accade - che altresì nelle società più tradizionali l'assai più diffusa e ufficialmente accettata concezione spirituale della vita coesisteva con pratiche del potere e socio-economiche in stridente contraddizione coi presupposti teorici, per quanto molto radicati nelle masse.

^{xxxv} Roberto Massari, *Lenin e l'antirivoluzione russa*, Massari, Bolsena 2018, p.8.

Come generalmente accade, anche la politica iraniana ha visto la prevalenza delle posizioni di «centro» nella sfera governativa, contro le opposte estreme, perché il «centro» è quasi predestinato a governare per la sua maggiore capacità di equilibrio e di negoziazione fra destra e sinistra; la mediazione del «centro» non solo attenua le spinte antagoniste o radicali, ma altresì è più idonea - salvo casi particolari - a suscitare ampi consensi popolari per la prospettiva di pacificazione che implica, come pure di non urtarsi coi poteri forti che dappertutto si formano, e non solo fuori dai confini nazionali.

Anche la dimensione universalista del progetto di Khomeini aveva molto di utopico, tuttavia è un dato di fatto che il timore di un'ampia diffusione del pensiero khomeinista anche nelle popolazioni musulmane non sciite ci fu eccome, e qui sta la ragione dell'appoggio occidentale, saudita e delle petromonarchie del Golfo Persico, all'attacco di Saddam Ḥusayn all'Irān nel settembre del 1980, quando si pensava che il paese fosse indebolito dal caos postrivoluzionario. La corale risposta del popolo iraniano mostrò che la rivoluzione aveva attecchito, si fondeva col patriottismo e quindi l'Irān combatté in totale solidità contro un aggressore appoggiato dal resto del mondo.

La rivoluzione islamica iraniana fu un fenomeno di massa, e in un'ottica democratica se ne dovrebbe prendere atto *sic et simpliciter*. Tuttavia, il criterio occidentale dei «due pesi e due misure» implica che si consideri democratico soltanto quel che conviene e ci si aspetta; altrimenti scatta la demonizzazione contro risultati di cui si nega dall'esterno la democraticità, e allora guerra e sanzioni. Fuori dall'asse occidentale la democrazia (si intenda ciò che si vuole con questa parola) non è un dato oggettivo, bensì un'attestazione soggettiva di chi *ab extra* non intende rinunciare ai propri progetti di dominio.

Resta naturalmente senza risposta un problema: senza quella che in Irān è chiamata la «guerra imposta», apparsa fin dall'inizio come questione di vita o di morte (durò 8 anni), si sarebbe potuta realizzare una parte dell'ambizioso progetto khomenista, tenuto conto che l'Irān ha appoggiato - materialmente o moralmente - vari movimenti di liberazione nel mondo, quand'anche di sinistra? Vale a dire, avrebbe potuto l'Irān khomeinista creare una sorta di Internazionale terzomondista a partire dal mondo musulmano, in primo luogo contro l'Occidente egemonizzato politicamente e culturalmente dal Grande Satana statunitense? Poiché i «se» possono far comprendere meglio la Storia, la predetta domanda ci porta anche a chiederci se siamo sicuri - qualora si fosse potuto dare corso a una tale iniziativa - che il radicalismo di *al-Qaida* e dell'Isis avrebbe esercitato la stessa fascinazione?

Ad ogni modo, seppure dall'Irān non sia venuto un vero e proprio contagio rivoluzionario, tuttavia ha suscitato una rilevante fibrillazione sciita dal Pakistan al Libano, per cui si è parlato di rivincita sciita. Questo risveglio sciita non è stato contrassegnato dalla ripetizione dei moduli khomeinisti, ma semplicemente ha rappresentato il desiderio di non

sottostare più all'indiscriminato potere sunnita, che aveva impresso il suo marchio anche al nazionalismo arabo. Era un'innegabile novità, che introduceva un «prima e dopo» anche in questo campo. Comunque la risposta sunnita è stata la rottura della lunga e precaria tregua nei rapporti verso le locali comunità sciite, col diffondersi di sanguinosi conflitti ancora perduranti e forse destinati ad aggravarsi, coinvolgendo fra loro nello scontro anche entità statali, magari «per interposta fazione» come in Siria, Iraq e Yemen. Vani sono risultati quindi gli sforzi di Khomeini per non accentuare le rivalità e le rivendicazioni fra Sciiti e Sunniti.

In merito ai profili escatologici della rivoluzione khomeinista c'è da fare un chiarimento. Nello Sciismo è molto forte la fede nel ritorno del *Mahdī*, ossia del 12° Imām, in stato di occultamento dal IX secolo, il quale alla fine dei tempi guiderà il mondo contro le armate demoniache insieme al profeta Gesù; diciamo questo perché la vittoria dell'Islām sciita in Irān contro lo *Shāh* asservito al Grande Satana fu intesa da molti fedeli sciiti come l'annuncio del prossimo avvento dei Tempi Ultimi. E non è causale che spontaneamente a Khomeini venisse attribuito il titolo di Imām: non nel senso che lui fosse il *Mahdī* in persona,^{xxxvi} ma comunque una sorta di Suo riflesso, quasi che questo *Ayatollāh* vittorioso ne fosse lo specchio: diversa è la consistenza tra i due, ma vi è corrispondenza e il riflesso consente di vedere la lucentezza della fonte. E se si pensa che l'Imām è anche il vincolo personalizzato tra Dio e l'umanità, allora si capisce quanto grande fosse la forza morale e politica acquisita da Khomeini.

La rivoluzione iraniana è stata anche una sfida radicale all'ideologia secolarista del sistema di relazioni internazionali imposto al mondo dall'Occidente. Ideologia che si basa sulla distinzione netta tra religione e politica, e che nelle relazioni internazionali comporta la totale non considerazione del ruolo della religione tra i fattori importanti per la gestione degli affari tra Stati. Ne consegue il corollario per cui è lo Stato laico l'unico davvero legittimato ad operare all'interno e fuori da un paese. La rivoluzione iraniana e la sua Costituzione si sono poste come contraltare, essendo la Repubblica islamica un'entità in cui la sovranità politica si basa sui principi essenziali e non negoziabili della religione. Per questo oggi il governo iraniano sente sempre come fondamentale la guerra culturale contro l'americanismo, più pericoloso e mortifero di un'invasione militare. In fondo gli Stati Uniti - vuoi per il loro arrogante imperialismo, vuoi per il loro livello culturale - restano sempre il grande Satana (*Sheytān-e bozorg*). È innegabile che le autorità iraniane esercitino un forte controllo sulla società (o cerchino di farlo), cosa che risulta intollerabile all'opinione pubblica occidentale, il cui punto di vista è radicalmente opposto. Si potreb-

^{xxxvi} Nell'escatologia islamica è il Redentore dei Tempi Ultimi; per gli Sciiti è il 12° Imām.

be dire che ognuno - dalla sua ottica - abbia ragione. Il problema, infatti, come al solito sta nel punto di vista.

Da tempo in Occidente propugnare i diritti individuali (dell'individuo-atomo) è diventato un dogma ossessivo; e la medesima ossessività si riscontra in Oriente per i diritti della comunità e delle sue sotto-articolazioni basate sulla «persona-in-molecola». Due concezioni inconciliabili, che tuttavia vanno capite, essendo ciascuna frutto di uno sviluppo storico-sociale che per l'altra parte rimane aliena. Con una specificazione ulteriore: molto della vigente concezione politica iraniana deve tanto a Platone ed Aristotele, come speculazione e come esperienza politica riguardo alla democrazia greca, i cui difetti non possono dirsi eliminati (anzi!) da quella moderna. In entrambi casi la fiducia nella figura di massa del cittadino consapevole e responsabile nelle sue determinazioni risulta priva di fondamento.

Detto questo, dal punto di vista della Repubblica Islamica esiste il non teorico timore che dal fatto di lasciare campo libero agli influssi occidentali venga pregiudicata la conquista dell'indipendenza iraniana che tanto sangue è costata tra rivoluzione e guerra, con la conseguenza del disastro sociale per disgregazione della famiglia, crollo dei valori etici e sociali a fronte di un individualismo nichilista, abuso di droghe, omogeneizzazione culturale al ribasso, consumismo e materialismo esistenziale, miseria morale. I vecchi iraniani ricordano (per i giovani è diverso) il periodo in cui nel paese veniva riversata tutta la spazzatura «culturale» statunitense, nel totale disprezzo della plurimillennaria cultura di un popolo orgoglioso della sua identità. Per dirla tutta, sono le stesse preoccupazioni nutrite da ogni contesto religioso: a fare la differenza sono solo i mezzi a disposizione. Con un corollario: la sfiducia dei governi verso il rispettivo popolo non è certo un'anomalia orientale, ed anche qui sono i mezzi disponibili a determinare i comportamenti.

E torniamo ai contenuti della terza fase di una rivoluzione, in cui i governi post-rivoluzionari (quand'anche indipendentemente dalla loro volontà - può accadere anche questo) devono operare con tasso variabile di autoritarismo, soprattutto se intendono costruire una società o nuova o comunque diversa, e quando sono alle prese con un paese plurietnico. E tale è l'Irān, dove la maggioranza persiana (65%) convive con etnie come Azeri (16%), Curdi (7%), Luristani, Beluci (2%), Arabi (2%), Turkmeni (1%), più gruppi di Armeni, Georgiani, Assiri (in tutto meno dell'1%) e altri. Dopo la rivoluzione, come c'era da aspettarsi, l'ex impero iraniano conobbe forti spinte in senso autonomistico-indipendentista - vuoi spontanee vuoi indotte dall'esterno - (rivolte in Kurdistān, Khuzestān, Balucistān e tra i Turkmeni del nord-est) e questo inevitabilmente, di fronte al pericolo della disintegrazione statale, portò a misure repressive anche rigorose e quindi ad un aumento di autoritarismo.

D'altro canto tra le costanti della politica iraniana (indipendentemente dal regime in

vigore) ci sono la centralizzazione del potere e un apparato pronto a reprimere i tentativi - endogeni ed esogeni - di disgregazione dello Stato.

Ad onta delle difficoltà esterne ed interne (queste per lo più indotte dalle prime) la Repubblica Islamica dell'Irān ha retto e regge con una base di consenso certo inferiore rispetto al passato, tuttavia ancora sufficiente e inoltre le sue istituzioni non sono disarmate come all'epoca di Mossadeq. Va tuttavia sottolineato che nello spazio di una decina di anni dalla morte di Khomeini molti dei suoi ideali sociali sono stati traditi dai successori in quanto l'Irān repubblicano è sì una società islamica, ma capitalista. Comunque per i seguaci rimasti coerenti la sua figura resta una specie di «faro» sotto vari profili:

[...] non è solo il leader e il simbolo della rivoluzione e dei suoi ideali ma, insieme, il polo mistico; l'asceta privo di ogni interesse personale che incarna uno stile di vita opposto a quello corrotto dei Pahlavi; l'uomo che ha valorizzato la gioventù come attore sociale; il chierico che ha realizzato il proposito di Shariati di riconciliare i giovani con la religione; che ha «messo a morte» non solo l'antico ordine politico ma anche quello tradizionale comunitario. È il dotto che sancisce una interpretazione della religione che eleva lo Stato e il Politico a Dio; che sacralizza la politica mentre la religione si secolarizza dando vita a un tentativo di riconciliazione con la modernità fondata su una neo-tradizione [...].^{xxxvii}

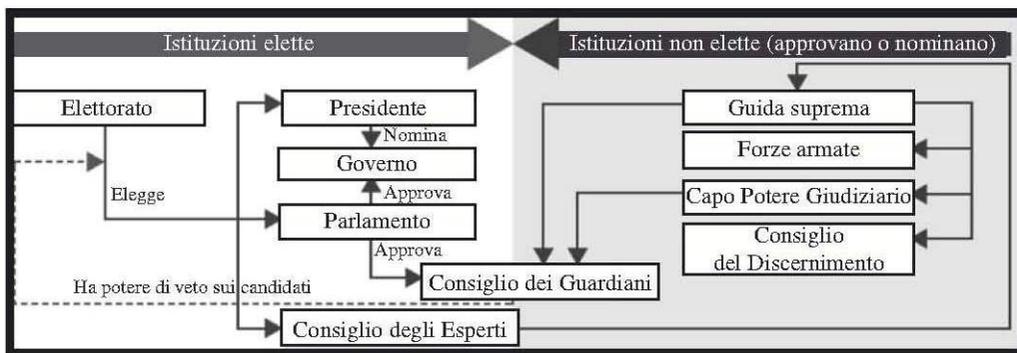
Il rovesciamento del regime dall'interno resta un sogno degli esiliati, soprattutto di quelli emigrati negli Stati Uniti, ma si tratta di persone ormai prive di radicamento nel paese di origine (così come ne erano privi i tanto sterilmente coccolati politici e affaristi iracheni in esilio) e alcune macchiate di tradimento quando combatterono insieme all'Iraq nella guerra degli 8 anni. Una nuova guerra contro l'Irān aprirebbe talune teoriche possibilità, ma sarebbe un conflitto terribile, tale da sconvolgere ancora di più tutta l'area, da aprire la strada a un implacabile terrorismo sciita (di estrema pericolosità globale in ragione delle alleanze concluse negli ultimi tempi dall'Irān), e infine senza garanzie sul possibile vincitore, soprattutto se ci fosse un'occupazione militare. Non si dimentichi al riguardo la conformazione geografica dell'Irān, difeso per tre lati da montagne e sul quarto lato da mare e paludi, con l'aggiunta della possibilità di bloccare per mesi lo stretto di Hormuz, da cui passa almeno il 20% del petrolio richiesto dal fabbisogno mondiale.

Dello Stato iraniano sorto dalla rivoluzione islamica si parla spesso di teocrazia, ma questo è tecnicamente scorretto:^{xxxviii} teocrazia è un governo in cui la sovranità venga

^{xxxvii} Renzo Guolo, *Generazione del fronte e altri saggi sociologici sull'Iran*, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 103.

^{xxxviii} Apparentemente si dovrebbe rispondere di sì in ragione della notevole gamma di poteri costituzionalmente attribuiti alla Guida della rivoluzione (*rāhbar-e enqelāb*) quale titolare del *velayat-e*

simbolicamente esercitata dalla divinità storicamente e concretamente identificata nel governo di uomini visti come i suoi interpreti più attendibili. Paradossalmente sarebbe più da considerare teocratica la Gran Bretagna, il cui monarca è nello stesso tempo la massima carica istituzionale dello Stato e il capo della Chiesa anglicana. D'altro canto l'Irān è un paese in cui dal 1979 a oggi si sono svolte 9 elezioni presidenziali e 7 politiche e quand'anche l'ammissione dei candidati avvenga sotto il controllo di un collegio definibile clericale, tuttavia il popolo partecipa eccome.



La mappa del potere in Iran.

(Tratto da Diruz.it)

Per esempio Khatami vinse le presidenziali contro il candidato sostenuto dalla Guida Suprema Ali Khamenei, e con larghissima maggioranza. Inoltre tutti i Capi di Stato della Repubblica Islamica hanno finito normalmente i loro mandati e se ne sono tornati a casa

faqih (art. 110 riformato nel 1989). Oggi Ali Khamenei. Tuttavia non si tratta della più importante figura religiosa del paese: egli è semplicemente - come recita il citato articolo 110 - un giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato di energia, di iniziativa e di abilità amministrativa. Non si richiede invece che sia anche un *marja'-e taqlid* (fonte di imitazione), vera suprema autorità religiosa, riconosciuto come un *primus inter pares* dagli altri *marjaji* (pl. di *marj'a*) e realmente seguito da un rilevante numero di credenti. Questa situazione è frutto di una modifica costituzionale voluta dallo stesso Khomeini quando si rese conto che la maggioranza degli alti gradi tra i *mullā* non condividevano l'assetto istituzionale della Repubblica islamica. Oggi nel mondo sciita il più autorevole *marja'* è l'iraniano *Ayatollāh Seyyed 'Ali Husayn Sistani*, che però risiede a Najaf in Iraq. In Irān vi sono altri *marj'a* oltre a Khamenei, che dovette faticare per giungere a questo livello: negli Anni Novanta il titolo gli fu riconosciuto ma relativamente agli Sciiti fuori dall'Irān, col fine di legarlo ai fedeli del Libano (una notevole innovazione della tradizione sciita); tuttavia anche lì non ha avuto un grande successo in quanto ascese a quel rango anche Muḥammad Husayn Fadlallāh, ottenendo lui un vasto seguito tra gli Sciiti libanesi.

senza problemi. Non risulta che in Nord Africa e nel Vicino Oriente la normalità sia questa. Alla fin fine, pur tenendo conto di certi difetti del sistema elettorale, è dalla rivoluzione islamica in poi che il popolo iraniano ha interiorizzato prassi e valori della propria partecipazione diretta alla scelta dei governanti. Situazione che gli Sciiti hanno riportato anche nei travagliati Libano e Iraq.

Riguardo al discorso sulle implicazioni iraniane nelle cosiddette guerre settarie del Vicino Oriente, un elevato e diffuso grado di disinformazione impedisce di vedere che in definitiva l'Irān non le ha mai fomentate, ma le ha subite per iniziativa dell'Arabia Saudita e degli Stati Uniti, e che tali guerre settarie sono tutte e solo di matrice sunnita (l'Irān è notoriamente sciita).

Oggi, in definitiva e piaccia o no, la Repubblica Islamica è l'Irān; e chi ama quel paese, quel popolo e quella cultura ne trae le conseguenze. Da notare che tanto per il mondo di lingua araba quanto per il nostro, la cosiddetta opinione pubblica per lo più recepisce le spesso fantastiche o inesatte semplificazioni dei *mass-media*, sempre pronti a creare immaginifiche denominazioni: è accaduto con la «primavera» araba e poi con la «rivoluzione verde» iraniana, cioè alcuni tumulti urbani di giovani che protestavano contro i risultati elettorali del 2009 confermati alla Presidenza Mahmud Ahmadinejad contro Mir Hosein Musavi, asserendo l'esistenza di brogli che peraltro non furono mai provati. Cosa non andava nelle relazioni giornalistiche? Semplicemente il fatto di far apparire i protestatari (per lo più di Tehrān nord, cioè la zona più benestante della capitale) come esponenziali della gioventù iraniana *tout court*, senza considerare quell'altra grande massa giovanile che invece non partecipava alle proteste oppure entusiasticamente si arruolava nei *Pāsdārān* o nella milizia paramilitare dei *Basiji*.^{xxxix} E comunque non è da trascurare il fatto che i governi iraniani nati dalla rivoluzione - a differenza di altri regimi - non hanno mai utilizzato tutta la forza a disposizione contro i manifestanti ostili, né hanno mai dichiarato guerra al loro popolo.

Per avere il senso di quel che Khomeini intendeva come rivoluzione islamica, vale la pena riportare una citazione dal suo testamento politico-spirituale:

Ciò per cui siete insorti, ciò per cui avete lottato e ciò per cui avete sacrificato le vostre vite e i vostri beni rappresenta la più nobile delle mete dalla creazione dell'universo e per l'eternità. È

^{xxxix} Il nome completo è *Sāzmān-e Basij-e Mostaz'afin*, cioè Organizzazione per la Mobilitazione degli Oppressi. Fu fondata nei primi mesi del periodo post-rivoluzionario. Insieme ai *Pāsdārān* furono eroici combattenti negli otto anni della guerra scatenata dall'Irāq (su di loro il romanzo, sostanzialmente autobiografico, di Ahmad Dehqan *Viaggio in direzione 270°*, Jouvence, Sesto San Giovanni 2018).

la dottrina divina nel pieno senso del termine, il principio del monoteismo, che, nella sua eccelsa magnificenza rappresenta il fondamento e la mèta finale dell'esistenza mondana e oltremondana. Quel principio che ha raggiunto la perfezione nella fede di Muḥammad e che fu l'obiettivo di tutti i precedenti Profeti, mezzo in assenza del quale non è consentito all'uomo di conseguire la Perfezione totalizzante e di giungere all'incontro con la Gloria Assoluta e l'Infinita Bellezza della Sua Divinità. Quel principio che trasforma gli abitanti della terra in esseri che eccellono il rango degli abitanti del Regno di Dio, al punto che il viaggio di un mortale consegue un obiettivo accessibile a lui soltanto e precluso alle restanti Sue creature, visibili e invisibili. Combattenti! Siete mobilitati sotto una bandiera che si leva sui mondi materiali e spirituali. Vi rendiate o meno conto dell'obiettivo della vostra militanza, state marciando lungo quello che è stato il sentiero di tutti i Profeti, l'unico che guidi alla beatitudine senza fine.

Naturalmente i problemi dell'Irān attuale sono enormi e non tutti causati dalla gestione della Repubblica. Sotto quest'ultimo profilo va rimarcato un abuso dei sistemi repressivi del dissenso, sovente degenerati in atti semplicemente e inutilmente criminali e che hanno nell'uso della tortura una degenerazione aberrante per la quale tuttavia gli scandalizzati occidentali dovrebbero ricordare che non sempre i loro regimi possono scagliare la prima pietra. E fermo restando che un certo grado di rigorosa vigilanza è inevitabile per la vicinanza di pericolosi nemici. Ma i veri problemi sono economici ed essenzialmente nascono dal boicottaggio statunitense che, se fosse limitato solo agli Usa, avrebbe minori conseguenze ma invece riguarda il mondo intero per l'estensibilità delle sanzioni a Stati e imprese che non si adeguino ai dettami di Washington. Chi sia stato in Irān sa bene quanto sia difficile trovare un punto commerciale in grado di far utilizzare le carte di credito e quale livello abbiano raggiunto disoccupazione, inflazione e deprezzamento crescente della moneta locale. Resta però sempre il millenario orgoglio persiano a far sperare.

Poiché i *media* occidentali sono in genere condizionati dal cosiddetto «pensiero unico» che pone l'Irān tra i paesi dell'asse «del male» teorizzato da George W. Bush, non si parla mai degli sviluppi derivati dalla rivoluzione islamica. Così la cosiddetta opinione pubblica nulla sa della grande opera di scolarizzazione effettuata dal 1979 in poi (prima di questa data il tasso di analfabetismo al di sopra dei 7 anni era del 52,9%), del grande sviluppo tecnologico e nemmeno della reale posizione della donna, vista - quest'ultima - solo in base all'obbligo del *chādor* o almeno dell'*hijab* (il foulard sul capo). Così poco e nulla si dice, e si sa, dell'ampio dibattito esistente nel paese su democrazia, bene, male, libertà, repressione ecc., cosa impossibile se si trattasse di un regime totalitario; oppure sul fatto che i pochi a superare i tremendi esami per l'accesso alle università statali sono per la maggior parte studentesse; o ancora che le donne sono 1/3 dei medici, l'80% degli insegnanti, il 60% dei funzionari pubblici e molti lavori - tra cui quello della guida dei taxi - sono svolti da donne; oppure che il 73% degli iraniani coinvolti in un'opposita inchiesta ha ritenuto che una

donna lavoratrice possa avere un rapporto con la prole più sicuro e amorevole rispetto a una casalinga.^{x1}

I problemi ci sono, ed aggravati dalla nuova ondata di sanzioni statunitensi dell'amministrazione Trump; ma si può scommettere che in qualche modo l'Irān effettuerà le sue manovre di aggiramento. Intanto, pur con tutti i guai che mai hanno abbandonato la rivoluzione iraniana, il paese è riuscito a costituirsi una vasta area di influenza diretta quand'anche esercitata per interposte organizzazioni. È questo che ne fa la bestia nera degli Usa, tenaci alleati dei peggiori governi sunniti.

Qui va aperta una parentesi. Dalla fine della II Guerra mondiale in poi i maggiori paesi sunniti sono passati di sconfitta in sconfitta, a cominciare dal nazionalismo panarabo e dal cosiddetto socialismo arabo. Sul piano bellico, peggio che mai: l'Egitto perse contro Israele la Guerra dei 6 giorni, senza vincere quella del 1973; l'Iraq, quella contro l'Irān e le due guerre contro gli Usa nel 1990-91 e nel 2003; l'Arabia Saudita, oltre a perdere la guerra contro lo Yemen repubblicano ai tempi di Nasser, non sta vincendo quella in atto contro gli Houti yemeniti. Se mettiamo nel novero dei paesi sunniti anche la Siria, a causa della maggioranza della sua popolazione (per quanto la sua dirigenza bāthista sia da tempo in mani alawuite; cioè, in definitiva, sciite), ebbene essa perse tre guerre contro Israele: nel 1967, nel 1973 e nel 1982. Sul Sunnismo del Vicino Oriente grava quindi il marchio della sconfitta.

Per l'Irān, invece, la situazione si è sviluppata in modo sorprendentemente favorevole, grazie anche agli involontari «regali» fatti dall'indiscussa capacità degli Stati Uniti di non conoscere e non capire nulla delle situazioni in cui si vanno cacciando; talché Tehrān (cioè le generazioni politiche nate dalla rivoluzione khomeinista) è stata in grado di realizzare - con pazienza, astuzia e pragmatismo estremo - una sorta di sua area imperiale nel Vicino Oriente. In primo luogo l'Irān non è uscito sconfitto dagli otto anni di guerra con l'Irāq: vero è che non ha conquistato Basra, ma ha espulso dal suo territorio le Forze Armate irachene e alla fine del conflitto occupava ancora alcuni territori del nemico. La II Guerra del Golfo gli ha portato un regalo insperato: il grande nemico, Saddam Ḥusayn, era stato eliminato dal Grande Satana americano insieme all'esercito iracheno: questo vuol dire che era totalmente sfuggito agli Stati Uniti che l'Irāq non era affatto una nazione, bensì un esercito; eliminatolo, c'era un vuoto che qualcuno avrebbe riempito, ed è stato l'Irān. Inoltre la guerra statunitense contro Saddam ha posto fine a quel poco che restava del potere secolare sunnita nel mondo arabo.

L'introduzione della «democrazia» in Mesopotamia ha portato automaticamente al po-

^{x1} I risultati in Arabia Saudita, Giordania ed Egitto - tutti paesi finora alleati degli Stati Uniti - sono di gran lunga inferiori.

tere la maggioranza sciita che ne era stata esclusa fin dalla costituzione del regno iracheno dopo il 1918; ciò vuol dire che per la prima volta dal medievale impero fatimida gli Sciiti sono dominanti in un paese arabo. Inoltre, e senza che un solo soldato iraniano vi mettesse piede, l'area di Basra è finita virtualmente fagocitata dall'Irān, insieme a una sottile (ma strategica) striscia di territorio nella confinante regione curda.

Parallelamente l'Irān ha realizzato in Libano, grazie a massicci aiuti ed alla capacità operativa dei *Pāsdārān* inviati in loco nel 1982, una specie di miracolo: la trasformazione di *Hezbollah* in una poderosa forza militare e politica insediata all'interno della Repubblica libanese come uno Stato nello Stato. *Hezbollah* si è rivelato capace, per la prima volta nella storia araba contemporanea (nel 2000), di sconfiggere sul campo - sia pure mediante una guerra «asimmetrica» - le fino ad allora invincibili Forze Armate israeliane, costringendole ad abbandonare il Libano. Questo ha comportato, per conseguenza, che nella locale comunità sciita si riducesse fortemente l'incidenza del laico partito *Amal*; tuttavia *Hezbollah* - usando pragmaticità e intelligenza - non ha mai fatto rivendicazioni né azioni volte a instaurare una repubblica islamica in quel paese.

La guerra in Siria e poi l'irruzione dell'Isis anche in Irāq sono state altre due occasioni - mediante gli interventi operativi di *Hezbollah* e dei *Pāsdārān* - per rafforzare l'influenza iraniana e la collaborazione con la Russia, diventandone un partner fondamentale nell'area. E in parallelo troviamo instaurati forti legami anche con la Cina. Si aggiunga che l'inconcludente politica statunitense in Afghanistan ha fatto sì che oggi pure l'area di Herat sia virtualmente sotto influenza e controllo iraniani. Infine, per quanto Tehrān non si sia dovuta impegnare, i risvolti psicologici degli eventi dal 1979 in poi hanno portato le popolazioni sciite della penisola araba a guardare all'Irān con maggiore partecipazione che in passato.

Un'ultima considerazione. A differenza del radicalismo sunnita, sempre mossosi secondo linee di chiusura settaria, la dirigenza della Repubblica Islamica dell'Irān ha costantemente evitato di fare lo stesso in senso sciita, come per esempio in Libano, Palestina e anche in Irāq (per quanto qui nei limiti consentiti dagli sviluppi della situazione). Ed ecco che il Qatar - su cui regna un monarca sunnita favorevole ai Fratelli Musulmani (radicali sunniti) - può resistere all'attuale blocco economico saudita solo grazie al tempestivo soccorso iraniano.

Tutti questi elementi giocano ovviamente in favore dell'azione anti-iraniana degli Usa, espressione di una logica specifica. D'altro canto non si dimentichi un aspetto importante e poco noto: fin dall'aprile del 1979 l'islamologo Bernard Lewis (fortemente colluso con gli interessi imperialisti britannici e statunitensi, e quindi orientalista nel senso deprecato da Edward Said) aveva presentato al gruppo Bildeberg un piano per la balcanizzazione del

Vicino e Medio Oriente, secondo linee tribali e religiose, basato sull'appoggio al radicalismo sunnita. Lewis in realtà prevedeva di avvalersi anche di Khomeini, ma notoriamente gli andò male.

La Repubblica islamica: un assetto non semplice

Taluni sostengono che la travagliata storia dell'Irān abbia portato, per ragioni protettive, al radicato costume di occultare e dissimulare, in modo da non far capire agli stranieri come stiano le cose, e che l'attuale assetto istituzionale della Repubblica Islamica gli si ispiri. Così si afferma che l'assetto in questione sarebbe strutturato su due piani paralleli: uno di apparente gestione del potere e l'altro, quand'anche non apparente, di gestione effettiva. Inoltre, secondo i *media* nostrani l'Irān sarebbe dominato dal cosiddetto clero sciita (che poi clero non è, trattandosi semplicemente di certificati esperti in diritto islamico e teologia sciita). In realtà si riscontra in quel paese una struttura alquanto articolata e non tutta di matrice religiosa. Inoltre generalmente tali *media* non rivelano che nello Sciismo non esiste una gerarchia «clericale» centralizzata e che essa si struttura al vertice in una pluralità orizzontale, cioè in una collegialità in cui agiscono opinioni diverse e spesso non conciliabili. Nulla a che vedere, quindi, con l'assetto della Chiesa romano-cattolica, per esempio.

L'Irān è un sistema politico con elezioni in una cornice religiosa. Il fatto religioso funge da cornice, ma il quadro al suo interno è il più delle volte dipinto coi colori della politica. I *mollā* hanno il loro innegabile peso, ma tutta una vasta gamma di decisioni (anche di carattere religioso) viene presa dal Parlamento eletto. Si può parlare di dialettica tra politico e religioso in cui spesso è il fattore politico a prevalere. In poche parole, l'Irān non somiglia affatto a quella grande alleata di Washington che è l'Arabia Saudita. L'assetto istituzionale della Repubblica ha due livelli formali: uno di derivazione religiosa non eletto dal popolo, e l'altro invece di origine elettiva. Tutta la struttura è presieduta da un vertice, ma questo non vuol dire che ne sia anche governata. Il vertice è costituito dalla Guida suprema, dal Consiglio dei Guardiani e dal Consiglio per i Pareri di Conformità.

Il Consiglio dei Guardiani è composto da sei giuristi nominati dal Parlamento, e da sei teologi nominati dalla Guida suprema: ha il compito di approvare le leggi successivamente alla verifica della loro conformità con la Costituzione e le norme islamiche, e quello di dare parere favorevole sui candidati alle elezioni politiche, presidenziali e dell'Assemblea degli esperti. Il Consiglio per i Pareri di Conformità è organo consultivo della Guida suprema composto da un numero variabile di membri (oggi 38), nominati direttamente dalla Guida suprema tranne 5 di diritto.

Sono eletti a suffragio universale il Parlamento, il Presidente della Repubblica e l'Assemblea degli esperti. Quest'ultimo organismo (86 membri) elegge la Guida suprema e si riunisce una volta l'anno per valutarne l'attività.

Il Potere Giudiziario e le Forze armate (sia quelle tradizionali sia i *Pāsdārān*) dipendono dalla Guida suprema che ne nomina i vertici.

Si dice che al livello precedente se ne aggiunge uno più riservato, da taluni definito «Circolo ristretto»; gli ambiti di svolgimento delle sue attività sarebbero vari (formali e informali), ma col coinvolgimento di poche persone - al massimo una cinquantina - in maggioranza *mollā* ma espressione dell'intero arco politico iraniano; i loro lavori sono peraltro del tutto separati da quelli degli ambiti istituzionali dello Stato. La Guida suprema ne fa parte e vi svolge opera di mediazione tra le varie correnti impegnate in una sorta di controllo attivo delle questioni economiche (interne ed estere) e sociali. Sono presenti in questo ambito collegiale anche (e soprattutto) le fondazioni (*bonyād*) in buona parte rappresentative dell'articolato mondo dei *Pāsdārān*. Questo tuttavia non vuol dire che il Parlamento debba conformare le proprie decisioni a quelle prese da questo secondo livello.

Legati alla religione sciita, ma laici rispetto ai *mollā*, i *Pāsdārān* sono una galassia a parte con cui l'Irān dovrà fare sempre di più i conti, e in un futuro prossimo potrebbero inserirsi in proprio nella dialettica tra forze religiose e laiche. Già nati come contrappeso-alternativa alle tradizionali Forze Armate (*Artesh*) ereditate dal periodo monarchico, espressione dei ceti sociali meno favoriti (i *mostaz'afin*, gli oppressi) e distintisi per eroismo ed abnegazione durante la guerra degli 8 anni, insieme ai *Basiji* (conseguendo un ampio prestigio patriottico), i *Pāsdārān* sono diventati un articolato e capillare complesso militare-industriale-economico detentore di un'ampia serie di interessi, grazie anche alla gestione delle *bonyād*. Per quanto sottoposte alla Guida suprema, oggi sono un corpo coeso dotato di una forte autonomia militare, industriale, economica e sociale, poiché anche coloro che sono tornati alla vita civile dopo averne fatto parte mantengono i legami col gruppo diventato ormai una poderosa oligarchia. I suoi membri, infatti, ricoprono anche incarichi istituzionali ed amministrativi che ne consentono il controllo capillare di provincie e città: del paese intero, cioè.

Potrebbero diventare, un domani, i sostituti dell'attuale sistema politico-religioso? La conseguita posizione di Stato nello Stato in teoria lo consentirebbe, giacché se è vero che l'ala «militare» mantiene le tradizionali posizioni di intransigenza, invece l'ala «amministrativa» - cioè i *Pāsdārān* impegnati negli organismi amministrativi - va facendo pratica di un duttile pragmatismo molto utile nella dinamica politica. Bisognerà seguire gli avvenimenti dopo la morte dell'attuale Guida suprema.

Certo, la stretta sanzionatoria degli Stati Uniti aumenta le difficoltà per tutti; ma è pur

vero che finora le ostilità esterne hanno solo rafforzato le ali «dure» del khomeinismo, e non già i cosiddetti riformisti. Uno dei maggiori studiosi di islamismo del secolo scorso, Maxime Rodinson (1905-2004), per niente favorevole alla rivoluzione iraniana, pensava che «soltanto se un regime islamico andasse clamorosamente alla deriva e si trasformasse in una tirannia, con gerarchia abietta, o magari fallisse sul piano nazionalistico, soltanto allora ci sarebbe spazio per un'alternativa, ma dovrebbe essere un'alternativa credibile, entusiasmante e coinvolgente, e questo non sarà facile».^{xli}

Una conclusione dalle pretese un po' ampie: Oriente e Occidente

Le intenzioni di Khomeini in ordine alla rivoluzione islamica iraniana sono sintetizzabili ricorrendo a un'espressione del grande islamologo Henry Corbin (1903-1978): il problema non è tanto liberarsi *dal* passato, quanto liberare *il* passato e restituirgli il futuro, cioè renderlo significativo anche per l'oggi. La rivoluzione khomeinista fa parte dello scontro tra Oriente e Occidente, tra due mondi che - secondo il noto aforisma del britannico Rudyard Kipling, cantore dell'imperialismo britannico e della superiorità della «razza bianca», o meglio anglosassone - sono destinati a non incontrarsi mai; per lui era più facile (e «naturale») che l'Occidente dominasse l'Oriente. Cosa che l'Irān ha conosciuto bene.

Ma cosa hanno significato per gli Europei le parole Occidente e Oriente? Si usa il verbo al passato perché nel corso dei secoli i contenuti di questi due termini - fra loro correlati - sono cambiati. Originariamente, nel Medio Evo, indicavano l'Europa romano-cattolica in contrapposizione a quella ortodossa e al mondo musulmano; nel secolo XIX accrebbero la loro dimensione geo-politica andando a designare la «razza bianca» in contrapposizione al resto del mondo più o meno «colorato»; dopo il 1945 acquisirono una forte connotazione ideologica indicando il mondo capitalista e liberal-democratico - autodefinitosi «mondo libero» - in contrapposizione ai paesi governati da partiti comunisti, e quindi ne fu esteso il riferimento ad aree asiatiche e dell'Oceania includendo India, Corea del Sud, Sud-est asiatico, Indonesia, Nuova Zelanda, Australia. Tuttavia paesi che pure erano politicamente alleati delle potenze occidentali (come Turchia, paesi arabi, Iran monarchico, ecc.) non entrarono mai a far parte della categoria «Occidente». Lo stesso dicasi per la Russia, prima e dopo il periodo comunista.

Il massimo della trionfalistica autoreferenzialità occidentale si è avuto con l'affrettato libro del nippo-statunitense Francis Fukuyama *La fine della Storia*, opera in cui pontificò la

^{xli} Riportato in Alberto Negri, *Il turbante e la corona. Iran trent'anni dopo*, Tropea, Milano 2009, pp. 269-70.

fine dell'evoluzione ideologica addirittura dell'intera umanità e l'universalizzazione della democrazia liberale d'Occidente come forma finale di governo umano. E infatti basta guardarsi intorno... È opportuno comparare questa ubriacatura di americanismo spinto e di narcisismo ideologico con la diversa e opposta sensibilità storica di un politico davvero colto e autenticamente orientale, benché comunista: il cinese Chu En Lai. Quando gli fu chiesto quale valutazione desse della Rivoluzione francese, rispose che era ancora troppo presto per azzardarsi a farlo!

Nel corso di due secoli l'autocelebrazione occidentale ha raggiunto veri e propri deliri di onnipotenza, di gran lunga superando l'egocentricità della concezione greco-romana per la quale tutti gli altri erano «barbari». Dalla superiorità assoluta della civiltà occidentale si è passati a vedere nelle sue fasi di sviluppo l'autentico paradigma di svolgimento per ogni altra civiltà umana, tutte viste come espressione di arretratezza, superstizione e così via. In definitiva facendo della parola «civiltà» l'indicatrice esclusiva dell'Occidente. Tutto questo, ahimè, è diventato elemento portante del «pensiero unico» occidentale.

Per esempio, in relazione al mondo islamico, di cui peraltro continua a sfuggire la multiformità, si continua a parlare di arretratezza come ovvia conseguenza del non aver prodotto autonomamente alcunché di simile all'Illuminismo europeo. «Fortunatamente» quando si parla di opinione pubblica e di svolte e dibattiti culturali i nostri organi di «informazione» non gettano mai lo sguardo al di fuori del mitizzato Occidente, poiché se lo facessero dovrebbero rendersi conto con stupore e amarezza di come in Oriente proprio sull'Illuminismo (per esempio) si siano formate critiche corrosive. Dal punto di vista orientale (assunto un po' all'ingrosso, ma concentrandoci sugli orientamenti generali la cosa può funzionare) interessa assai poco che l'Illuminismo abbia aperto al via alla modernizzazione occidentale, razionalista, agnostica a dir poco, scienziata e materialista: innanzi tutto giacché questi aspetti sono stati esportati in Oriente più con la forza che con la persuasione, a tutto scapito delle locali civiltà autoctone, ed altresì per aver dato luogo proprio l'Illuminismo all'istituzionalizzazione del dominio e della servitù a carico dei non europei, a periodi di schiavitù di massa, a un diffuso razzismo ammantato di giustificazioni pseudoscientifiche, in relazione al quale il nazismo tedesco fu solo l'ultimo arrivato nel panorama europeo e americano. Oggi in Oriente accuse di questo tipo vengono tranquillamente rivolte a «mostri sacri» dell'ideologia occidentale come Locke e Kant.

Se si va oltre l'edulcorata «favoletta» storica appresa nelle aule scolastiche, e del resto reiterata dalla quasi totalità dei media non solo nostrani, questo anti-illuminismo non è affatto infondato, tenuto conto di vari fattori: i *philosophes* francesi e francesizzanti hanno sviluppato, in parallelo alla critica ed al rifiuto delle religioni tradizionali, una concezione estremamente materialista ed economicista dell'individualismo assoluto tutto proiettato

verso i luminosi destini del mercantilismo e del capitalismo, puntando altresì alla distruzione (poi puntualmente verificatasi) di tutti i corpi intermedi fra il singolo e il potere politico all'insegna di una libertà assoluta di cui sfoggiano e sfuggono contenuti e direzioni. *Idem* per la sfera politica. Il tentativo di controilluminismo di Rousseau è notoriamente fallito, ed a maggior ragione è rimasto senza esito il suo ammonimento - per quanto personalmente fosse per lo meno agnostico - che un potere politico senza basi teologiche ovvero senza il riferimento a un'autorità trascendente, in un quadro generale di individui in fortissima competizione tra di loro, recava in sé il destino dell'instabilità.

Del mondo moderno costruito da Illuminismo e capitalismo si è data un'immagine tanto positiva quanto falsa, dimenticando le lacrime e sangue imposte tanto in Occidente quanto nel resto del mondo alle popolazioni sottomesse o da sottomettere. Ed in entrambe tali aree geografiche l'opera di smantellamento delle strutture socio-economiche precedenti è avvenuta senza remore e senza pietà, all'insegna di un'arroganza cieca e sanguinaria. Un Libro Nero del Capitalismo e dell'Imperialismo sarebbe un'enciclopedia degli orrori e della disumanità. Di *liberté, égalité, fraternité*, i primi due elementi sono stati appannaggio solo delle classi privilegiate, l'ultima invece di nessuno. D'altro canto Voltaire - esprimendo un punto di vista comune tra i suoi colleghi - si sperticava a sostenere che il compito dei *philosophes* non consisteva certo nell'illuminare calzolai e serve. E si potrebbe aggiungere, ancor meno popoli non europei.

L'azione «civilizzatrice» occidentale per la diffusione della *sua* moderna «civiltà» e della *sua* specie di democrazia - gerarchica, ingiusta e instabile - è sempre avvenuta e continua ad avvenire mediante l'imposizione della forza militare, cioè col massacro, salvo poi avere il coraggio di domandarsi (alla maniera statunitense) «perché ci odiano?». La distruzione delle precedenti strutture sociali è ovviamente avvenuta anche in Oriente, dove «*tutte le istituzioni tradizionali furono messe davanti al tribunale della razionalità e del profitto, e giudicate non all'altezza*»,^{xlii} relativamente al progetto di *society building* perseguito dall'imperialismo. L'imposizione dei moduli di educazione occidentale ha formato una classe in teoria destinata ad emergere ma in sostanza sradicata dall'ambiente di origine. Molti ce l'hanno fatta a diventare dirigenti della rispettiva società, ma moltissimi no, ritrovandosi acculturati ma senza prospettive in quanto schiacciati da un *mix* costituito dalla persistente eredità coloniale, dalle nuove pressioni imperialiste, dal formarsi - in aggiunta alle precedenti disuguaglianze aggravate dal periodo coloniale - di nuove gerarchie e disuguaglianze generate dalle burocrazie dei nuovi Stati, dalla divisione e dalle specializzazioni del lavoro richieste dalla difficile corsa per adeguarsi all'Occidente, nell'illusione politicamente e cul-

^{xlii} Pankaj Mishra, *L'età della rabbia*, Mondadori, Milano 2018, p. 127.

turalmente indotta dall'alto e da fuori, di poter conseguire in pochi decenni quel che in Occidente era avvenuto in almeno due secoli.

Naturalmente non sono mancate nelle nuove *élites* personaggi, pur acculturati all'occidentale, che hanno fatto riferimento a idealità tradizionali nei loro discorsi politici; tuttavia si trattava e si tratta di vere e proprie messe in scena, di elementi di cornice per quadri dal contenuto ben diverso e più prosaico da cercare di vendere a popoli disorientati culturalmente da mutamenti sociali e culturali ad essi estranei ma nello stesso tempo affascinati dalle false luci di prospettive consumiste. Inoltre costoro non si sono presentati col volto della razionalità progressista in senso sociale diffuso, bensì con quello della repressione a tutela dei nuovi ricchi e dei vecchi rimasti sempre a galla. Ovvio, quindi, il ripiegamento verso quanto di tradizionale ancora ci fosse e ci sia, cioè il retroterra religioso.

In fondo si tratta di un fenomeno che già Dostoevskij aveva osservato, cioè la frustrazione diventa poi fonte di rabbia in chi - ormai culturalmente e spiritualmente avulso dal contesto di origine - si accorge che, per quanti sforzi faccia, non potrà essere davvero occidentale o essere considerato «dei loro» dagli Occidentali. Lo stesso Gandhi fece una simile esperienza, ma traendone conseguenze differenti. Inutile dire che tanto dai delusi per l'esclusione quanto dagli emarginati *tout court* all'improvviso possono venire reazioni a cui la cecità occidentale reagisce con immotivato stupore, come accadde per la rivoluzione iraniana, definita da Michel Foucault portatrice di una politica spirituale che rifiutava di farsi plasmare da una ragione astratta e calcolatrice.

Ad ogni modo questa rivoluzione inserì nel suo patrimonio religioso un principio ispiratore di derivazione illuminista, cioè che gli esseri umani possono - volendo e unendosi - cambiare la loro condizione sociale: vale a dire il principio della perfettibilità sociale contro le precedenti concezioni immobiliste. Sotto questo aspetto anche la rivoluzione iraniana ebbe caratteri di modernità. Di non moderno c'è il fatto di non aver sostituito alla religione i valori della laicità intesi come assoluti e neppure di aver fatto del successo individuale e collettivo un feticcio da adorare; almeno durante la vita di Khomeini.

Nel mondo orientale, oltre al catastrofico fallimento dell'imposta modernizzazione monarchica iraniana, c'è anche l'eclatante caso, seppure dagli effetti emotivi minori fuori dai confini, della Turchia teatro dell'esperimento kemalista - di maggior durata che in Iran - ribaltato dal trionfante ritorno del tradizionale Islam turco sulla scena politica e culturale, a riprova del fatto che non si può comprimere più di tanto l'anima di un popolo sedimentatasi nei secoli (pur senza attribuirle una connotazione statica e immutabile): prima o poi invariabilmente si fa risentire.

Ovviamente è diversa la posizione di quanti si sono invece inseriti - a volte con successo - nel nuovo ambiente occidentale, entrandone a far parte o come borghesia *compradora*

o come quella che è stata definita l'*intelligenza compradora*; categorie accomunate dal consistere in soggetti di mediazione fra centro occidentale e periferia orientale per la diffusione in essa di prodotti che in entrambi i casi orientali certamente non sono.

Resta tuttavia aperto un problema: se, parafrasando Rousseau, è vero che l'Occidente è incapace di assoggettare l'Orientale se questi non si occidentalizza, resta ancora impregiudicato come egli debba muoversi nell'affrontare la modernità impostagli da fuori.

Oggi l'Irān e sotto attacco da parte di quel che Kishore Mahbubani (ex ambasciatore di Singapore all'Onu), nel suo recente libro *A queda do Occidente. Uma provocação*,^{xliii} chiama *hýbris* dell'Occidente; termine greco che significa «insolenza, violenza, orgoglio impudente ed imprudente, arroganza e in genere ogni comportamento oltraggioso». Sanzioni immotivate lo colpiscono, ma da un altro lato lo costringono anche a riorganizzarsi, ad adottare contromisure ed a cercare nuove alleanze (a nord e ad est) per non perire.

Il disprezzo per il mondo musulmano non è di ieri e oggi continua imperterrito, ma si dimentica trattarsi di un mondo in costante crescita, tanto che un rapporto del centro di ricerche Pew^{xliv} valuta che da qui al 2060 i Musulmani avranno un ritmo di crescita due volte superiore a quello della popolazione mondiale, e che nella seconda metà di questo secolo supereranno i Cristiani come maggior gruppo religioso del mondo. Se nel 2015 costituivano il 24,1 della popolazione mondiale, nel 2060 più di tre abitanti su dieci in questo pianeta saranno musulmani. Peccato non vivere fino a quell'epoca per vedere cosa accadrà.

A questo dato quantitativo si aggiunga che la convinzione, ancora dominante in Occidente, che maggiore istruzione, modernizzazione tecnologica e sviluppo economico portino a una riduzione più che proporzionale della religiosità si è rivelata fallace in Oriente, e in particolare nelle società islamiche, le quali vanno conoscendo un incremento del sentimento religioso di cui peraltro si parla solo in occasione delle criminose gesta dei radicali jihadisti, quasi a farli apparire come esponenziali dell'intero mondo islamico.

Per molto tempo ancora possiamo considerare l'Occidente immerso nell'attuale ondata di materialismo, senza segnali di un suo possibile emergere da essa. In Oriente vari paesi, forse, hanno ancora delle possibilità per individuare una strada propria, trovandosi di fronte ai fallimenti del modello occidentale e di quello radicale sunnita. Il radicalismo jihadista probabilmente darà sanguinose manifestazioni di sé, ma oggi non presenta più la forza per essere un'alternativa. Ricette astratte non ne esistono, e anche le previsioni sono azzardate; tuttavia l'esclusione di tali due modelli potrebbe far ritenere che le vie d'uscita

^{xliii} Bertrand Editora, Lisboa 2018.

^{xliv} <www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-world-fastest-growing-religious-group>

consistano in mescolanze fra tradizione religiosa ed elementi tratti dalle esperienze occidentali. In fondo l'assetto statale dato dalla rivoluzione iraniana presenta tanto caratteristiche islamiche quanto elementi desunti dal costituzionalismo europeo. Se l'Iran nato dalla rivoluzione resistesse alle difficoltà esterne, potrebbe anche diventare un punto di riferimento, se non un modello, almeno nel mondo musulmano.

ANTÛN SA'ĀDA: VITA, PENSIERO POLITICO, AZIONE ED EPIGONI

Pier Francesco Zarcone

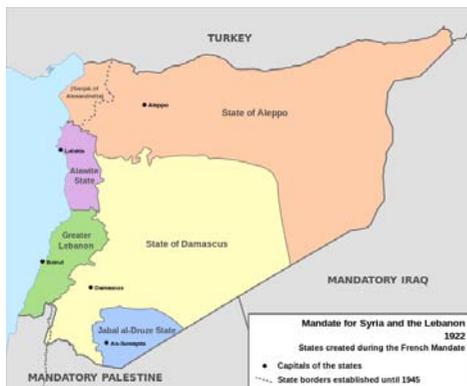


Interessarsi oggi al pensiero politico e all'azione di Antun Sa'ada e del partito da lui fondato, negli anni '30 del secolo scorso, potrebbe suscitare un po' di perplessità, per almeno due motivi: innanzi tutto per il trattarsi di un personaggio che un certo luogo comune ha considerato di estrema destra e certuni addirittura nazistoide: quindi su di lui dovrebbe scendere l'oblio o quanto meno una carrettata di critiche e di biasimi morali; l'altro motivo può dipendere dall'attuale realtà del mondo di lingua araba, così diversa dal contesto in cui quel personaggio visse e agì. Ci si può quindi chiedere quale utilità ci sia nel ricordarne vita e azione, tanto più che in Europa non lo conosce nessuno, al di là degli specialisti di storia siro-libanese. Poiché queste ipotetiche perplessità non sembrano campate per aria, è corretto rispondere.

Preliminarmente bisogna dire che in una prospettiva storica tutto interessa e in particolare quando il grado di conoscenza generale è poco o nullo, tanto più se l'agomento affrontato permette di arricchire il quadro dei fermenti e delle agitazioni verificatisi nel mondo arabo del sec. XX, facendolo risultare più articolato e complesso di come abitualmente venga prospettato. Oltre a ciò, resta sempre da verificare il fondamento delle demonizzazioni in un'epoca di «pensiero unico» come la nostra, altresì considerando che la precisione degli studi storici mal si concilia con le esigenze della propaganda politica. E infine sta di fatto che i continuatori politici di Antun Sa'ada sono ancora attivissimi in Libano e in Siria nella lotta contro il radicalismo islamico e la penetrazione statunitense, di modo che l'aggancio col presente sussiste eccome.

Il contesto siro-libanese durante il mandato francese nella prima metà del sec. XX

Già a ridosso della I Guerra mondiale nei ristretti ambienti intellettuali del Vicino Oriente si erano sviluppati fermenti nazionalisti dovuti tanto alla svolta turchizzante impressa all'impero ottomano dai Giovani Turchi al potere, quanto all'influsso delle ideologie europee. Si trattava di un fenomeno ancora embrionale, come dimostrò la quasi nulla partecipazione di sudditi ottomani non turchi alla rivolta fomentata dalla Gran Bretagna durante la guerra, a parte alcune tribù beduine della penisola araba più o meno legate agli Hashimiti della Mecca. Le cose cambiarono dopo il 1918 con la spartizione colonialista del Vicino Oriente tra Gran Bretagna e Francia. E fu soprattutto nella Siria sottoposta a mandato francese che il nazionalismo arabo si organizzò per poi svilupparsi ed estendersi ad altre regioni.



(Fonte: Wikiwand)

Per meglio inquadrare e intendere l'azione politica di Anṭūn Sa'āda è necessario spendere alcune parole sull'attribuzione alla Francia del mandato sulla Siria da parte della Società delle Nazioni nel 1923. Così come l'Onu in epoca contemporanea, anche in quel tempo la lega internazionale di Stati si limitò a registrare gli interessi delle grandi potenze secondo le pattuizioni avvenute fra queste. Nel caso in ispecie si trattò essenzialmente dell'accordo Sykes-Picot tra Gran Bretagna e Francia, firmato a futura memoria quando era ancora in corso la Grande Guerra. Per conseguenza

Londra divenne mandataria di Mesopotamia, diventata Iraq, Palestina e Transgiordania, questi ultimi due territori tradizionalmente parte della Siria meridionale; a Parigi toccarono il resto della Siria, cioè il territorio dell'odierno Stato siriano, l'attuale Libano e la provincia di Hatay (Alessandretta) poi tornata alla Turchia.

La gestione francese fu all'insegna della divisione confessionale. Infatti essa inizialmente divise i territori assegnati a Parigi in entità federate: lo Stato di Damasco, lo Stato di Aleppo (col Sangiaccato di Alessandretta), lo Stato degli Alawiti (con capitale Latakia), il *Jabal ad-Duruz* (ovvero Druso, con capitale as-Suwaida) e il Grande Libano. Il 1° gennaio del 1925 Damasco e Aleppo si unirono nello Stato di Siria con capitale Damasco, mentre lo Stato degli Alawiti e il *Jabal ad-Duruz* ebbero governi autonomi fino al 9 settembre 1936, quando furono uniti alla Siria.

Durante l'impero ottomano il Libano amministrativamente faceva parte della Siria, ma

la tradizionale e consistente presenza di Cristiani maroniti (romano-cattolici di rito orientale) ne fece il pretesto per intromissioni francesi con la scusa della loro difesa dalla maggioranza islamica. Così, i violenti scontri fra Musulmani, in specie Drusi, e Maroniti nel 1858 dettero il destro alla Francia per inviare truppe in Libano e pretendere dal debole governo ottomano la creazione di una provincia speciale, denominata «Piccolo Libano», governato da un maronita - nominato dal sultano con l'approvazione delle potenze europee e in particolare la Francia. Da qui i Maroniti cominciarono ad assumere un ruolo preminente sul resto della popolazione libanese, musulmana e cristiana non romano-cattolica.

Il mandato attribuito alla Francia, riguardando Siria e Libano, costituiva un ulteriore *vulnus* all'unità territoriale, e poi politica, della vecchia Siria. Nelle intenzioni francesi doveva trattarsi di un assetto di lunga durata, mentre nella società siriana - o meglio, in gran parte della popolazione urbana - cresceva il consenso per l'avvento di uno Stato siriano indipendente comprensivo anche di Libano, Palestina e Transgiordania. La malaccorta politica francese in Siria fece sì che nel 1925 si ribellasse il *Jabal ad-Duruz*, e che i ribelli Drusi si alleassero coi nazionalisti di Damasco. Si trattò di una ribellione estesa, tanto che nell'ottobre dello stesso anno formazioni nazionaliste si avvicinarono pericolosamente a Damasco, la quale fu bombardata per due 2 giorni dai Francesi; tuttavia la rivolta continuò fino al 1927.

Nel 1928 la Francia dovette consentire le elezioni per un'Assemblea costituente, vinte dai nazionalisti. L'Assemblea elaborò un progetto di Costituzione subito bocciato dall'Alto Commissario francese per il Mandato, in quanto vi si parlava di «unità geografica della Siria» e non salvaguardava la presenza francese nel modo gradito a Parigi. Per conseguenza a maggio del 1930 l'Alto Commissario ne promulgò significativi cambiamenti. La sordità francese verso le crescenti aspirazioni siriane creò un ulteriore periodo di disordini fino al 1936, quando cioè il nuovo governo di Fronte Popolare si manifestò più possibilista e si aprì a negoziati coi nazionalisti del «Blocco Nazionale». A settembre del 1936 si arrivò alla firma di un trattato che sancì l'indipendenza della Siria, ma prevedendo un canale di consultazioni franco-siriane sulla politica estera, dando priorità alla Francia nell'assistenza al paese e concedendole due basi militari. I territori druso e alawita vennero a far parte della Siria, e nel successivo mese di novembre la Francia firmò un analogo trattato col Libano, che quindi fu definitivamente staccato dalla vecchia Siria.

Sembrava tutto risolto: fu eletto un Parlamento, il Presidente della Repubblica ed entrò in carica un governo nazionalista. Esso ratificò il trattato prima della fine dell'anno ma, il governo francese non lo ratificò a causa dei gravi problemi politici interni. A complicare le cose per la Siria ci si mise la Turchia, pretendendo l'annessione di Alessandretta e Antiochia, zone in cui effettivamente la popolazione turca era maggioritaria. La Francia ce-

dette alle richieste di Ankara, e il territorio ceduto fu annesso dalla Turchia come distretto di Hatay. La mancata ratifica del trattato e la vittoria turca a spese della Siria riportarono nel paese un clima di forte tensione politica e di agitazioni, con l'esito delle dimissioni del Presidente della Repubblica e del governo, nonché della sospensione della costituzione in Libano e Siria ordinata dalle autorità francesi.

Scoppiata la II Guerra mondiale, dopo l'armistizio franco-tedesco del 1940, i Francesi di Siria si schierarono col governo di Vichy. Esso però nel maggio del 1941 commise l'errore di consentire all'aviazione tedesca di rifornirsi in territorio siriano nella rotta per l'Iraq, e come risposta nel mese seguente truppe britanniche insieme a contingenti degaullisti della «Francia Libera», invasero Siria e Libano, dei quali il generale De Gaulle proclamò subito l'indipendenza. Ma la regione restò occupata congiuntamente da forze britanniche e francesi. Nel 1943 i nazionalisti siriani vinsero le elezioni per la presidenza della Repubblica e cominciarono due anni di tensioni perché si arrivasse a trasferire tutti i poteri dall'amministrazione francese al governo di Damasco. Non fu cosa facile, tanto che nel 1945, per il rifiuto francese di trasferire al governo siriano il controllo delle forze armate locali, si ebbe una nuova ondata di disordini a seguito dei quali i Francesi bombardarono di nuovo Damasco causando l'intervento britannico. Alla fine, a marzo 1946 fu raggiunto l'accordo sul ritiro e inglese e francese da Siria e Libano. Il 17 aprile 1946 fu dichiarata la piena indipendenza della Siria.

Il Libano, costituito in Repubblica dalla Francia nel 1926, il 22 novembre 1943 ottenne l'indipendenza e in esso i Francesi unirono l'ex autogestito «mutasarriffato» del Monte Libano, le regioni di Beirut, Tripoli, Akkar, Hermel e Beqā, Rashaya, Hasbaya e il Libano meridionale. In buona sostanza, Parigi aveva accettato i *desiderata* del Patriarcato maronita in ragione della rilevanza agricola dei predetti territori. Nell'agosto 1943 l'esponente maronita Bishara al-Khoury stipulò con oligarchi musulmani il cosiddetto «Patto Nazionale» finalizzato a spartire le più alte cariche dello Stato: la Presidenza della Repubblica a un maronita, la Presidenza del Consiglio dei ministri a un sunnita, la Presidenza del Parlamento a uno sciita, la carica di Capo di Stato Maggiore della Difesa a un maronita e quella di Capo di Stato Maggiore dell'Esercito a un druso. Il Patto riprendeva la strutturazione del paese su basi confessionali effettuata dall'amministrazione francese dal 1920.

Si tenga presente che i Maroniti avevano svolto un'intensa propaganda al fine di giustificare la propria egemonia sul resto della popolazione ricorrendo a ricostruzioni storiche di comodo basate sull'identificazione tra loro e il Libano nel corso della storia e sul loro asserito carattere non arabo bensì «fenicio».

Quando si parla di nazionalismo sorto in terre di lingua araba il riferimento va subito alla più importante formazione costituita nel primo dopoguerra, cioè il panarabo Partito

del Risorgimento Arabo Socialista, meglio noto da noi come *Bā'th* (*Ḥizb al-Bā'th al-'Arabī al-Ishtirākī*), fondato dal cristiano ortodosso Michael 'Aflaq, dall'alawita Zakī al-Arsūzī e dal sunnita Ṣalāḥ ad-Dīn al-Bīṭār. Ma accanto a questo progetto va ricordato anche il nazionalismo pansiriano del libanese Anṭūn Sa'āda, anch'egli di famiglia cristiana ortodossa, progetto cioè volto a ricostituire l'unità del Levante, detto in arabo *Bilad as-Sham*.

La vita di Anṭūn Sa'āda

Nato a Duhur al-Shuayr, nel Monte Libano, 1° marzo 1904, studiò al Cairo e poi a Brummana in Libano. Dopo la morte della madre emigrò nel 1919 prima negli Stati Uniti e poi in Brasile (in quel periodo era forte l'emigrazione siriana verso le Americhe) dove il padre Khalil aveva fondato una rivista letteraria, *al-Majalla* (*La rivista*) e il giornale *al-Yaridah* (*Il Diario*); vi lavorò anche il giovane Anṭūn che in quegli anni diventò un vero poliglotta, avendo imparato portoghese, spagnolo, inglese, tedesco, francese e russo. Si interessò anche di filosofia, scienze politiche e sociali, storia. Tra il 1922 e il 1923 pubblicò vari articoli per affrontare i maggiori problemi politici del Vicino Oriente, battendosi per la fine dell'occupazione francese di Siria e Libano e la loro indipendenza, per criticare la Dichiarazione Balfour sul «focolare» ebraico in Palestina e l'accordo Sykes-Picot, a causa dei quali Siria, Libano e Palestina erano state divise contro la logica storica e geografica.

Il suo tentativo di formare in Brasile un partito per l'unità siriana, nel 1925, non ebbe successo, e lo stesso dicasi per l'iniziativa analoga del 1927. Nel 1930 andò a lavorare a Damasco per il giornale *al-Ayyām* (*I giorni*) e per verificare le possibilità dell'azione independentista. Nel 1932 tornò in Libano per insegnare tedesco nell'Università Americana di Beirut. Il 16 novembre del 1932, insieme a cinque studenti che avevano aderito alle sue idee pansiriane, fondò il Partito Nazionalista Sociale Siriano (Pnss) contrario alla presenza francese in Siria e Libano e con l'ambizioso obiettivo dell'unità statale siro-libano-palestinese, includente la Transgiordania. Inizialmente questa piccola formazione operò clandestinamente.

Nel 1933 riaprì a Beirut la rivista *al-Majallah* per diffondere la propria ideologia, e cominciò a lavorare per attirare al partito elementi giovanili e intellettuali, organizzando anche una prima riunione pubblica sul carattere e i fini del Pnss. Le autorità francesi intervennero e il 16 novembre 1935 lo arrestarono, insieme a un gruppo di seguaci, con l'imputazione di associazione clandestina pericolosa per la sicurezza statale. Fu condannato a 6 mesi di carcere, durante i quali scrisse la sua opera fondamentale, *La genesi delle Na-*

zioni (*Nushū' al-umam*),ⁱ poi pubblicata a Damasco nel 1951. Il 12 maggio 1936 finì la sua detenzione, ma il successivo 30 giugno venne di nuovo incarcerato fino al 12 novembre di quell'anno. Nel corso della seconda detenzione Sa'āda scrisse la piattaforma del suo partito. Una terza breve detenzione avvenne a marzo del 1937.

A novembre dello stesso anno attaccò le posizioni del Patriarca maronita schieratosi fra i sostenitori della separazione statale fra Libano e Siria. Sempre in quell'anno avvennero violenti scontri fra i militanti del partito di Sa'āda e quelli del movimento fascista della Falange libanese (*al-Katā'eb al-Lubnāniyya*), fondata nel 1936 dal cattolico maronita Pierre al-Jumayyil (meglio noto in Italia come Gemayel; 1905-1984).

Questo contrasto può sembrare strano a un osservatore europeo non addentro nelle intricatissime questioni libanesi, e dal punto di vista delle apparenze la perplessità è giustificata: in fondo si tratta di due formazioni entrambe cristiane, seppure guidata l'una da un maronita - quindi cattolico orientale - e l'altra da un ortodosso a cui viene appiccicata la taccia di nazista. La questione va contestualizzata.

Ebbene, negli Anni Trenta tra le oligarchie cristiane libanesi era in corso un incremento di conflittualità per motivi politici ed economici; e già in via normale quelle oligarchie erano impegnate in feroci lotte per disputarsi il potere all'interno delle rispettive comunità e fuori da esse. Va altresì tenuta presente la gamma di diversità esistente tra le comunità cristiane in Libano, non solo in termini confessionali, ma anche per gli interessi particolari dei singoli oligarchi e delle loro clientele. Mentre la posizione della comunità cattolica maronita verso il circostante mondo arabo era tradizionalmente isolazionista, gli Ortodossi e i Greco-cattolici erano più inseriti nel contesto arabo e orientati politicamente verso versanti laici. Nell'ambito libanese la posizione pansiriana di Sa'āda e del suo partito si collocava tra l'isolazionismo maronita e il nazionalismo arabo e costituiva un pericolo per l'egemonismo maronita.

In occasione di veri e propri combattimenti verificatisi nel '37, Sa'āda stigmatizzò la Falange come nemico che voleva piegare il Libano alla sua volontà, propugnando la fine dei privilegi di quella setta confessionale che erano i Maroniti e di cui un arrogante partito fascista aveva assunto la rappresentanza. Il clima fortemente arroventato e pericoloso che si era venuto a creare spinse Sa'āda, dopo aver effettuato un giro di visite alle sezioni del partito all'estero come Haifa e Amman, a riparare in America Latina, a São Paulo. Nel 1939 le autorità francesi misero al bando il Pnss e chiesero al Brasile l'estradizione di Sa'āda, che di conseguenza fu lì detenuto per un mese; una volta liberato, si diresse in Argentina. Il

ⁱ Anteo Edizioni, Cavriago 2014. Sull'argomento si veda di Carmen Ruíz Bravo, *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe/Nacionalismos locales*, Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid 1976, pp. 134-5.

suo esilio durò fino al 1947. Ritiratisi i Francesi dal Libano nel 1946, Sa'āda puntò a rientrare nel suo paese, ma venne ostacolato dal Presidente della Repubblica libanese, Bisharat al-Juri, e dal premier Riyad as-Sulh sulla base della condanna in contumacia inflittagli dalle autorità coloniali durante il mandato: infatti durante la II Guerra mondiale si erano verificate in Siria e Libano sollevazioni contro la Francia a cui avevano preso parte elementi del Pnss e Sa'āda era stato condannato a 20 anni di prigione in contumacia. Comunque a marzo del 1947 egli rientrò a Beirut nascondendosi in quanto destinatario di un ordine di cattura della magistratura libanese. Nell'ottobre di quell'anno fu annullata la sentenza a suo carico. Legalizzato anche il Pnss, Sa'āda si impegnò nella lotta al piano di spartizione della Palestina e per il rafforzamento dei legami tra Siria e Libano, al che il governo libanese reagì proibendo l'attività del Pnss.

A seguito dell'annullamento delle elezioni politiche del 1949, Sa'āda - impegnato in una lotta senza quartiere contro il premier Riyad as-Sulh - organizzò un colpo di Stato che fallì, portò all'arresto di circa 3.000 militanti del suo partito e lui dovette fuggire a Damasco. Nonostante le promesse fattegli dal Presidente siriano Husni al-Za'im, dopo un mese fu arrestato e consegnato al Libano. Processato per complotto contro la sicurezza dello Stato, fu condannato a morte e poi giustiziato l'8 luglio 1949. Le sue ultime parole furono: «io muoio, ma il mio partito sopravviverà». Come vedremo appresso, la previsione si è avverata.

Ideologia e programma di Anḡūn Sa'āda

Seppure con le sue specificità, il nazionalismo di Sa'āda si inserisce nel quadro del fenomeno di rinascita araba (la *nahda*), iniziata a manifestarsi nella seconda metà del sec. XIX. Il nazionalismo siriano vero e proprio va fatto risalire allo scrittore libanese (ex maronita diventato protestante) Butrus al-Bustani, ostile a ogni forma di settarismo, posizione espressa dalla frase «l'amore per la patria è una questione di fede (*hubb al-watan min al-iman*)». In concreto si assumeva l'esistenza un'identità siriana distinta da quella araba, per quanto non si trattasse di una posizione nettamente anti-araba. Tuttavia era inevitabile che si arrivasse allo scontro con il successivo panarabismo.

Carattere fondamentale del nazionalismo siriano è sempre stata la laicità, e quindi l'accettazione paritaria di tutte le confessioni religiose esistenti nell'area siriana. Ovviamente questo attrasse molti Cristiani e membri di minoranze islamiche come Alawiti e Sciiti, come del resto accadde per il movimento panarabo per lo stesso motivo.

Gli obiettivi del nazionalismo panarabo sono rivelati dalla sua stessa denominazione, e in una prima fase erano costituiti dall'unificazione del Vicino Oriente, arbitrariamente e

artificialmente frazionato in varie entità da e tra Gran Bretagna e Francia.

Il nazionalismo pansiriano di Anṭūn Sa'āda originariamente partiva dal presupposto dell'esistenza in quella regione di una fondamentale identità siriana e non araba, e infatti nella sua progettualità - evidentemente radicata nel passato storico - includeva anche territori non arabofoni, come Cipro, Cilicia e penisola del Sinai, ma escludendo l'Iraq. Successivamente Sa'āda venne ad includere nella patria siriana anche la Mesopotamia fino al Tigri.

Va detto anche che egli non fu alieno da pragmatismo a seconda delle circostanze riguardo al pansirianismo, non escludendo una politica di cooperazione per il bene del mondo arabo e di collocazione della Siria nel quadro arabo; cioè a dire, l'*umma* siriana avrebbe potuto far parte della nazione araba tuttavia mantenendo la propria identità come paese sovrano. È innegabile che certe volte abbia cercato di effettuare una sorta di quadratura del circolo parlando di arabismo del nazionalismo sociale siriano e sostenendo che se esiste un arabismo genuino ed effettivo esso è l'arabismo del Pnss sulla base del fatto che la nazione siriana sarebbe la più idonea a rianimare il mondo arabo.

Come accennato in precedenza, si possono individuare nel Pnss da lui fondato caratteristiche formali suscettibili di far superficialmente pensare al fascismo italo-tedesco, ma nella sua ideologia non solo non ci sono tracce di razzismo alla maniera germanica, e altresì è arduo trovarvi in buona fede principi operativi ispirati al fascismo italiano. Sa'āda in realtà sperava che la sua azione politica si radicasse nella volontà popolare e si esprimesse nell'unità delle masse, senza alcuna idea elitaria né facendo conto sull'appoggio dell'esercito per arrivare al potere.

Innanzitutto la sua ostilità al nazionalismo panarabo nasceva dal non porre a fondamento di una nazione la lingua, la religione e l'etnia, convinto come era che una nazione potesse conglobare più etnie, in quanto l'identità di un popolo dipenderebbe dal territorio in cui vive: il reale fattore unitivo sarebbe la terra, l'unità territoriale in cui avvengono le interrelazioni che uniscono fra loro gli appartenenti a un gruppo di persone. Nel libro *La genesi delle nazioni* egli disse chiaramente che una nazione risulta dal connubio tra un gruppo umano e un territorio, non da un'origine etnica comune bensì dal processo unificatore nel quadro dell'ambiente sociale e fisico circostante. Talché l'identità degli Arabi non proviene dal loro discendere da un antenato comune, ma dall'essere modellati dall'ambiente geografico: il deserto dell'Arabia, l'Assiria per la Siria, il *Maghrib* per i Nordafricani, e via dicendo.

Ad ogni modo, non essendo di tipo linguistico il suo nazionalismo (come invece quello panarabo, che del pari escludeva qualsiasi considerazione razziale o etnica all'interno del mondo arabofono) e pur non accettando il concetto di «razza pura» Sa'āda sostenne

l'esistenza di una gerarchia di forme di meticcio di cui ogni nazione sarebbe una mescolanza. La nazione siriana sarebbe costituita dalla sintesi storica di vari antichi popoli orientali (Caldei, Fenici, Assiri, Babilonesi, Aramei, Ittiti, Mitanni, Urriti), unificati linguisticamente (mediante l'aramaico) e culturalmente dal sec. VII a.C. fino ad arrivare alla conquista araba.

Gli apporti successivi (arabi, curdi, turcomanni, armeni, circassi ecc.) non vennero da lui presi in adeguata considerazione pur avendo dato dei contributi alla definizione identitaria della Siria attuale. Anzi, i nuovi dominatori non si sarebbero adeguatamente mescolati alla popolazione siriana sì da formare un nuovo meticcio; a parte forse a Damasco e Baghdad. L'islamizzazione religiosa e l'arabizzazione linguistica della Siria vennero da lui in sostanza svalorzate. Sostenne infatti che, seppure il vincolo visibile nel mondo arabo stia nella lingua, tuttavia questo fattore non incide sull'unità di vita, da lui vista come l'elemento determinante per l'esistenza di una nazione.

I riferimenti storici consentivano a Sa'āda non solo di esaltare le glorie culturali dell'antica civiltà siriana, ma altresì di fare della sua superiorità rispetto ai circonvicini la vera base della civiltà arabo-islamica del periodo aureo, cioè durante le dinastie degli Umayyadi e degli Abbasidi. Da questo sirio-centrismo derivava l'attribuzione alla Siria - una volta superata la sua attuale frammentazione imposta dal colonialismo, e quindi costituito lo Stato nazionale siriano in termini di «Grande Siria» - del ruolo di imprescindibile elemento per la formazione di qualsivoglia successiva unità araba.

D'altro canto era evidente - già ai tempi di Sa'āda, e ancor di più oggi - l'artificialità degli Stati costituiti nel Levante dal colonialismo franco-britannico senza alcun fondamento geografico, storico e culturale. La posizione pansiriana è suscettibile di dar luogo a due interpretazioni: una massimalista e una meno radicale; e nella storia del movimento che l'ha espressa si sono manifestate entrambe nell'inevitabile confronto con le dinamiche realizzatesi nell'area siro-libanese.

La posizione massimalista punta alla realizzazione di un grande Stato siriano inevitabilmente inserito nel mondo arabo ma distinto da esso, e quindi da non inserire in un'entità statale araba di maggiori dimensioni. La posizione meno radicale, ovvero pragmatica, ammette invece che la creazione della Grande Siria sia un passo sulla via della più grande unità araba, e per questo diventa contigua al panarabismo, quand'anche, a loro volta, i puristi panarabi obiettino che non esiste una nazione siriana ma solo la nazione araba. La diatriba finisce col riflettersi sul conflitto contro il sionismo: infatti per i pansiriani si tratta di questione puramente siriana e non araba.

Ad ogni modo il pansirianismo nelle sue linee fondamentali non è il vaneggiamento di pensatori isolati, giacché il sentimento di un'identità siriana e il desiderio di ricostruire

l'unità di una nazione frammentata erano abbastanza diffusi, e quando si arriverà all'auspicata sconfitta del radicalismo islamista sarà interessante verificare fino a che punto ancora esista tale impostazione. In fondo il vero vaneggiamento - come poi si è visto nei fatti - stava nell'illusione panaraba di uno Stato che territorialmente andasse dall'Atlantico al Golfo Persico, atteso che in un lontano passato una tale entità fece appena a tempo a formarsi per poi disgregarsi in tempi storicamente brevi.

È interessante considerare al riguardo la situazione dei Siriani stabilitisi in Egitto dal sec. XVIII, costituendovi una minoranza non molto estesa, ma assai influente negli ambiti culturale, commerciale e industriale, mantenendo sempre la consapevolezza della propria identità siriana, esaltandola rispetto alla popolazione egiziana. Dal canto loro gli Egiziani tendevano a considerare i Siriani stanziatisi nel loro paese come gente del Levante, e non come «dei loro». Inoltre fra i Siriani d'Egitto era forte il sentimento di appartenenza a una sola comunità (la siriana) al di là delle differenze religiose.

Il programma politico di Sa'āda risentiva molto dell'ambiente politico di quel tempo, con particolare riferimento alla rivoluzione kemalista in Turchia. Infatti egli aveva sviluppato una concezione laica postulando la separazione tra lo Stato e le religioni; propugnava un forte ugualitarismo giuridico anche fra i sessi, la riorganizzazione dell'economia nazionale non a vantaggio della borghesia *compradora*, la distribuzione delle ricchezze e del lavoro, la fine del latifondismo e la creazione di un forte esercito. Per questo - come anche accadeva per il *Bā'th* - attrasse molti Cristiani arabofoni, Alawiti e Sciiti, tutti appartenenti a minoranze sgradite ai Sunniti.

In merito alla separazione fra religione e politica va ricordato che, quando in Palestina, dal 1936 al 1939 scoppiò la rivolta contro l'occupazione britannica e l'immigrazione sionista, Sa'āda e i suoi seguaci, pur schierandosi dalla parte dei Palestinesi (il Pnss sarà sempre in prima linea nella lotta al colonialismo sionista della Palestina), furono assolutamente ostili alla *leadership* del Gran Mufti di Gerusalemme, Ḥaji Amin al-Ḥusayni, perché - come soleva ripetere lo stesso Sa'āda - nessun confessionalismo religioso avrebbe mai potuto risolvere i problemi del Vicino Oriente, e nella sua ottica di laico si opponeva al nazionalismo islamico di al-Ḥusayni considerandolo espressione di un risveglio religioso suscettibile di diventare un altro pericolo per l'unità arabo-siriana.

Questa posizione laica, attrattiva per le minoranze religiose in vario modo discriminate, presentava ovvi risvolti negativi in rapporto alle masse sunnite per nulla toccate dal «contagio» delle ideologie occidentali. E questa maggioranza sunnita era nemica della laicità e del nazionalismo pansiriano.

La concezione laica, infatti, contrasta il modello islamico di società, e il pansirianismo spezza l'unità dalla *umma* (comunità) musulmana (cosa che in realtà fa anche il panarabi-

smo). La questione è notoriamente di ampia portata, investendo la stessa legittimità del moderno Stato nazionale nel mondo islamico: questo assetto ha come base l'uguaglianza fra i cittadini, il che significa equiparare i Musulmani ai non musulmani, e culturalmente può aprire la strada alla pericolosa glorificazione del passato nazionale preislamico.

Questo si sarebbe rivelato un grosso problema tanto in Siria - per gli Alawiti e gli appartenenti a minoranze religiose loro alleate - quanto in Libano, per i Maroniti diventati minoranza a seguito di dinamiche demografiche divenute favorevoli ai Musulmani. Ed è un problema di cui al momento non si intravedono vere soluzioni, visti i catastrofici esiti libanesi per il tentativo maronita di imporre l'egemonia politica di una minoranza, nonché quel che rimane in Turchia del colossale sforzo di Atatürk per l'occidentalizzazione del paese.

Non poteva piacere ai Musulmani osservanti il modo in cui Sa'āda considerava Cristianesimo e Islām: per lui si trattava di due versioni della stessa religione, tesi sviluppata nell'opera *L'islam nei suoi due messaggi: Cristianità e Maomettanismo*.

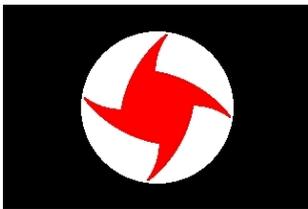
I principi fondamentali del nazionalismo del Pnss sono i seguenti: 1) la Siria è per i Siriani che costituiscono una nazione completa; 2) la causa siriana è una causa nazionale autosussistente, del tutto indipendente da qualsiasi altra causa; 3) è la causa della nazione e della patria siriana; 4) la nazione siriana è l'unità del popolo siriano generata da una lunga storia che rimonta a prima del periodo storico; 5) La nazione siriana costituisce una sola società; 6) Il rinascimento nazionale e sociale siriano trae il suo spirito dalle qualità della nazione e dalla sua storia culturale e politico-nazionale; 7) l'interesse della Siria si trova al di sopra di qualsiasi altro interesse.

Il pensiero politico di Sa'āda risulta dall'insieme costituito dalla citata *Genesi delle nazioni* e dalle sue *Dieci Conferenze (al-Muhadarat al-'ashara)* del 1948-49. Nella *Quarta Conferenza* (1° febbraio 1949), riguardo all'origine del popolo siriano, egli sostenne che:

non si tratta di riportare la nazione siriana a un'unica e determinata origine razziale, semitica o ariana, bensì di stabilirne la realtà, che è l'ultimo prodotto risultante da una lunga storia che comprende molti popoli che vissero in questo paese e vi si sistemarono, in contatto, relazione e fusione gli uni con gli altri dall'epoca delle genti dell'età della pietra [...], che diventarono un solo popolo. Vediamo così che il principio del nazionalismo siriano non si basa sull'unità razziale, ma sull'unità socionaturale dovuta a una mescolanza di origini razziali omogenee, che è l'unico fattore a conferire unità agli interessi del popolo siriano, ai suoi fini e ai suoi ideali [...]. Affermare la purezza di un solo lignaggio o del sangue è una favola, e nessuna nazione lo è in modo assoluto, essendo rara nelle società selvagge e non esistendo al di fuori di esse. Tutte le nazioni sono una mescolanza [...]. Non è migliore la purezza delle origini rispetto alla mescolanza [...]. Le comuni origini cananee-caldee-aramaiche-assire-amorree-ittite-mitanniche-accadiche [...] sono una base etnica, storica, culturale e spirituale, allo stesso modo che le

zone naturali siriane (la mezzaluna fertile) sono un'unità geografica-agricola-economica-strategica. Questa verità etnica e geografica appariva perduta e dispersa in mezzo ai successivi avvenimenti storici che ne hanno cancellato le tracce e che in luogo della verità sussistente hanno stabilito le molteplici definizioni esistenti, corrispondenti a multiple interpretazioni degli avvenimenti della storia nazionale. Un gran numero di storici si limita a definire la Siria bizantina o greca degli ultimi tempi, estesa dal Tauro e dall'Eufrate fino a Suez, lasciando fuori dalla storia siriana gli Assiri, i Caldei, la storia di Babilonia e Ninive. Altri definiscono la Siria in modo da limitarla alla zona compresa tra la Cilicia e la Palestina, escludendo anche quest'ultima. Tutti costoro sono anche storici stranieri che non hanno colto la realtà della nazione siriana, il suo ambiente, la sua evoluzione e formazione [...]. Questo principio non nega in alcun modo che la nazione siriana sia una delle nazioni del mondo arabo [...]. La verità è che il fatto di trascurare questo principio essenziale [delle antiche origini storiche della Siria; N.d.T.] ha dato alle dottrine religiose della Siria il coltello di divisione fra le tendenze maomettana araba e quella cristiana fenicia, e di lacerazione dell'unità della nazione, disperdendone le forze.

A creare effetti fuorvianti in merito alla sua ideologia di Sa'āda sono innanzi tutto le traduzioni e le interpretazioni che finiscono col fare del Pnss un partito nazista arabo. Certo è che molto si è giocato sull'unione dei termini «nazionale» e «sociale» tanto per gli scritti di Sa'āda quanto per il nome del suo partito: Partito Nazionalista Sociale Siriano (*al-Hizb as-Suri al-Qawmi al-Ijtima'i*), che facilmente vien fatto diventare «nazional-socialista». Peraltro nei suoi scritti Sa'āda usò la parola araba *ijtima'i* che vuol dire «sociale», e non quella che sta per «socialista» (*ishtiraki*), di modo che la sua ideologia va semplicemente definita come «social-nazionalista».



Il Pnss presentava indubbiamente tratti formali capaci di richiamare il fascismo, come il saluto a braccio teso (tuttavia usato pure dai militanti odierni di *Hizb Allāh*, o *Hezbollah* che dir si voglia), l'inno che ricorda il *Deutschland über alles*, il simbolo che può essere visto come deformazione della svastica, detto «uragano rosso», lo slogan che univa «lunga vita alla Siria» a «lunga vita a Sa'āda». In realtà il simbolo - la *zuba'a* - rappresenta il ciclone, la tempesta, ma anche il dinamismo; il suo colore rosso significa l'alba di una nuova fase storica per la Siria rispetto all'attuale (il colore nero di fondo); i quattro lati della *zuba'a* indicano libertà, fermezza, disciplina e potere. Secondo un'altra linea interpretativa, la *zuba'a* rappresenterebbe pure l'unità fra Cristiani e Musulmani, giacché sovrapponendo la Croce alla Mezzaluna si ha il simbolo del Pnss.

Il progetto politico-territoriale di Sa'āda, oltre a essere estremamente ambizioso, non si sarebbe potuto realizzare con metodi elettorali, così come Mustafa Kemal non costituì la Repubblica turca mediante il convincimento popolare; anzi.

L'iniziale schema di ricostruzione dell'unità siriana non comportava grossi problemi in rapporto alla componente musulmana sunnita da inglobare, giacché i Sunniti vi avrebbero costituito almeno metà della popolazione; invece, l'allargamento della «Grande Siria» all'estremo li avrebbe messi in minoranza, in quanto i confini di quella entità avrebbero incluso - oltre ai Drusi e Alawiti siriani - anche una grande quantità di Sciiti e quasi tutti i Cristiani ortodossi e Romano-cattolici del Vicino Oriente. Tuttavia - e qui prescindiamo pure dagli allargamenti geografici - la separazione fra Stato e religione propugnata dal Pnss e l'esaltazione del passato preislamico, erano elementi che risultavano sgraditissimi alla maggior parte dei Sunniti. Inevitabilmente questa opposizione «tagliò le gambe» all'espansione del Pnss.

Nella realtà politica libanese, Sa'āda dovette lottare tanto contro la Falange quanto, e più in genere, contro il cosiddetto «fenicianismo», cioè quel nazionalismo che - assumendo i Libanesi come Fenici (o eredi di essi) e rimpiangendo l'autonomia di cui aveva goduto la regione durante il periodo ottomano e a far tempo dal sec. XVII, pur se sotto emiri maroniti e drusi - combatteva tutto ciò che ostacolasse la separazione fra Libano e Siria. Il fenicianismo (di cui la Falange era espressione) trovava terreno molto favorevole in un dato demografico: all'epoca la maggioranza della popolazione libanese era romano-cattolica maronita e le minoranze islamiche non sunnite non volevano finire dominate dalla maggioranza sunnita, cosa inevitabile in caso di unione con la Siria.

Sa'āda contestò tali posizioni sostenendo le radici siriane anche della popolazione libanese in base alla storia e all'etnografia, ricordando che si doveva al periodo dell'occupazione francese il diffondersi della tesi dell'origine fenicia dei Libanesi distinta da quella siriana, in applicazione del principio *divide et impera*. Notava altresì che questa origine inventata serviva ai Maroniti come formula politica per i loro interessi particolari.

In definitiva il Pnss trovò dovunque ostilità: da parte delle autorità francesi, essendo indipendentista; i bāthisti lo combatterono per il suo pansirianismo; i governi libanesi perché negava legittimità d'esistenza a un Libano staccato dalla Siria; l'Egitto nasseriano perché era contrario alla creazione della Repubblica Araba Unita; i socialisti e i comunisti arabi perché non era di sinistra; la stessa Siria poiché non se ne fidava e non voleva problemi ulteriori. Nemmeno poteva aspettarsi alcunché da Israele, essendo decisamente antisionista, a differenza dei Maroniti libanesi. E poi c'era il re di Giordania Abd Allāh, che vagheggiava propri progetti sulla «Grande Siria»: l'urto fra lui e Sa'āda era inevitabile essendo il libanese un risoluto antimonarchico.

Il partito di Sa'āda dopo la sua morte

La vita del partito di Sa'āda fu costellata da vari provvedimenti di illegalizzazione, oltre a quanto già menzionato. Ricordiamo quelli libanesi del secondo dopoguerra: luglio del 1949, a cui seguì la legalizzazione a settembre del 1958; nuova messa al bando a gennaio del 1962 e successiva riammissione alla legalità nel 1970, e da allora è stato un partito legale con piccola rappresentanza in Parlamento. In Siria fu legale fino al 1955, e poi proibito. Lo stesso in Giordania.

Tuttavia, a volte bene e a volte male, il Pnss è sopravvissuto alla morte del suo fondatore, e oggi in Siria è il maggior partito dopo il *Bā'th*, contando più di 100.000 membri. Ha rappresentanti nei Parlamenti di Libano, Siria e Giordania, e nel governo di Damasco dispone di un ministro. Ottimi il suo livello organizzativo e la qualità della propaganda.

Anche in Libano è sempre stato molto attivo: organizzò due falliti colpi di Stato (giugno 1949 e dicembre 1961), si distinse in «omicidi eccellenti» di politici (anche in Siria), cominciò a crescere negli Anni Cinquanta e l'illegalizzazione del 1955 fece solo passare in clandestinità la sua organizzazione ma non la distrusse; nella guerra civile libanese fu a fianco della resistenza palestinese e delle forze arabe progressiste, distinguendosi nei combattimenti, e poi nella lotta contro l'occupazione israeliana dal 1982ⁱⁱ insieme alle formazioni dei movimenti politici sciiti; è noto per essere uscita dalle sue fila la prima donna kamikaze del mondo arabo nel 1985: Sana'a Mahaidli, che si fece esplodere con un'auto-bomba vicino a un convoglio israeliano nel Libano meridionale, uccidendo due soldati sionisti, e fu soprannominata la «sposa del Sud». Nuovamente legalizzato, è presente in Parlamento dal 2005.

Come altri partiti libanesi dispone di un propria milizia armata e collabora con l'*Hiżb Allāh* contro i partiti filo-occidentali. Nel Parlamento il Pnss fa parte del Blocco della Resistenza e dello Sviluppo, coalizione parlamentare composta da 'Amal, *Hiżb Allāh*, *Bā'th* libanese e Partito Falangista filo-siriano di Karim Pakraduni.ⁱⁱⁱ

ⁱⁱ Antoine Lahad, capo militare dei collaborazionisti di Israele inquadrati nel cosiddetto Esercito di Liberazione del Sud-Els (*Jaysh Lubnān al-Janūbi*) scampò malamente a un attentato compiuto da una militante del Fronte di Resistenza Patriottica Libanese, gruppo che univa miliziani del Partito Comunista Libanese, dell'Organizzazione per l'Azione Comunista in Libano e del Pnss.

ⁱⁱⁱ Il sistema politico libanese è all'antitesi di qualsiasi sistema laico e di qualsiasi criterio rappresentativo. Gli elettori sono 3.160.336 e i 128 seggi del Parlamento sono così ripartiti: 34 ai Cattolici maroniti (600.368 elettori), 27 ai Musulmani sunniti (851.670 elettori), 27 agli Sciiti (840.308 elettori), 14 ai Cristiani ortodossi (240.018 elettori), 8 ai Drusi (178.712 elettori); 8 ai Cattolici latini (152.052 elettori), 5 agli Armeni ortodossi (88.589 elettori), 2 agli Alawiti (26.503 elettori), 1 agli Armeni cattolici (20.229 elettori), 1 agli Evangelici (16.787 elettori), 1 deputato per tutti quelli di altre confessioni

In Siria, venne legalizzato da Hafiz al-Assad, e il suo successore Bashar accettò che questo partito rientrasse nella coalizione di governo in cui sono presenti, fra gli altri, il *Bā'th* siriano e il Partito Comunista. Dal 2011 si è schierato col governo di al-Assad ed ha formato delle milizie poi confluite nella governativa Forza Nazionale di Difesa. Questi miliziani hanno dato un notevole contributo alla lotta contro i jihadisti su tutti i fronti bellici, ma soprattutto nelle zone di Idlib e Aleppo, e tra le forze siriane che hanno liberato Palmyra nel 2016 c'erano anche i miliziani del Pnss.

Tra alti e bassi, e grandi sconfitte politiche, questo partito è riuscito comunque a crearsi una certa sfera di influenza che a volte ha inciso anche sul *Bā'th*, ed è uno strumento per l'azione politica di elementi laici e/o appartenenti a minoranze religiose, come i Cristiani ortodossi. Spesso e volentieri ha assunto forme di *taqiyya* (ovvero di dissimulazione), non disdegnando l'uso di linguaggi di tipo islamico o di estrema sinistra, passando dal pansirianismo al patriottismo locale e effettuando puntate verso il panarabismo, tant'è che negli anni dal 1956 al 1967 (in cui il panarabismo era egemone) mise sotto silenzio la prospettiva pansiriana.

L'apice della *taqiyya* fu raggiunto dopo il fallimento del golpe libanese del dicembre 1961, che portò a una nuova illegalizzazione del partito: in Libano assunse la veste di difensore dell'indipendenza del paese e in Siria quella di massima lealtà a Damasco. Vari aspetti suscettibili di essere considerati fascistizzanti furono abbandonati, si ebbe un certo «spostamento sulla sinistra» e ci furono intese col Partito Socialista Progressista del druso Kamal Jumblatt e con l'Olp di Arafat. Sembra che questo abbia portato a una sorta di mutazione genetica nel corso del tempo, o di maggiore apprendimento del pragmatismo, e così nel 1984 il segretario del Pnss partecipò alle celebrazioni dell'anniversario del Partito Comunista Libanese. Ormai il Pnss si colloca su posizioni di estrema sinistra. Qualcuno potrebbe dedurre che ancora una volta gli estremi si toccano. Il progetto della «Grande Siria» non è stato abbandonato, ma semplicemente viene presentato come la prima fase per la creazione di un fronte arabo unito, ponte per poi arrivare all'unica nazione araba.

L'esplosione della guerra in Siria ha portato il laico Pnss a una scelta di campo obbligata, di fronte all'attacco jihadista (poiché i ribelli siriani «moderati», e magari laici, esistono solo nell'interessata propaganda statunitense): schierarsi con Assad, il cui regime non riconosce l'Islām come religione di Stato. Scelta obbligata perché - nonostante la propaganda occidentale favorevole alla prassi degli Stati Uniti di esportare (a modo loro) la versione borghese e capitalista della democrazia - i membri del Pnss, essendo arabi e laici ben cono-

religiose (48.675 elettori). Come si vede, è un sistema elettorale basato esclusivamente sull'appartenenza confessionale e fatto apposta per non dare spazio a quella nazionale.

scono la situazione politica del mondo arabo, peraltro confermata dalle varie «primavere» subito trasformatesi in inverni rigidissimi. In quest'aera infatti sono sempre esistiti regimi autoritari, sacralizzati o laici non importa: conseguenza fondamentale è l'assoluta assenza di quel che da noi è chiamata «cultura democratica». Inoltre, i regimi arabi sono di estrazione militare, o dinastica, o pseudo-dinastica; nessuna ideologia in qualche modo alternativa ha mai acquisito un seguito di massa, o consistente, contrastata da un Islām che incide profondamente anche sui comportamenti individuali e sociali; è ormai assodato che quando crolla un regime autoritario la sostituzione avviene a vantaggio di movimenti politici di impostazione religiosa; le diseguaglianze sociali non sono superabili dai regimi islamisti, anche perché i regimi autoritari non sono così sciocchi da consentire la formazione di classi politiche alternative.

In ambito siriano questa scelta di campo presenta per il Pnss aspetti positivi e negativi. Tra i negativi c'è la formazione di un legame molto stretto tra il partito e un regime specifico, il che è una novità nella storia della formazione creata da Anṭūn Sa'āda. Ma è pur vero che in certe situazioni i margini di scelta sono o limitati o inesistenti. Il problema per il Pnss consisterà, a guerra finita, in ordine a come posizionarsi e apparire in rapporto alla «Grande Siria», ma su ciò mancano del tutto gli elementi per fare previsioni.

Il partito di Sa'āda in passato non raccolse mai un vasto numero di iscritti (sembra che nel 1966, per esempio, ne contasse un migliaio), tuttavia fra essi sono state individuate personalità di rilievo della vita politica siriana e libanese. A titolo di esempio, a parte il grande poeta Adonis ('Alī Ahamed Sa'id Esber) che da giovane si indentificò col Pnss, tra gli iscritti vanno ricordati Adib Bin Hassan as-Shishakli, che fu Presidente della Siria nel 1953-54, dopo aver rovesciato il colonnello Sami al-Hinnawi, altro membro del Pnss che per vendicare il tradimento a Sa'āda organizzò il golpe contro az-Za'im facendolo fucilare; nonché Ghassan Tuwayni diventato un importante editore e politico libanese.

Non mancarono poi le personalità che si accostarono al Pnss per realizzare intese con esso, come il citato leader druso libanese Kamal Jumblatt, che fondò nel 1949 il Partito Socialista Progressista dopo non essere andate a buon fine le trattative col Pnss per una cooperazione; o il politico siriano Akram al-Hawrani, che era stato uno dei primi iscritti al partito di Sa'āda: dopo aver fondato il Partito delle Gioventù Nazionali alla fine degli Anni Trenta, restò segretamente membro del Pnss, poi rompendo con esso quando anche per lui non ebbero esito i negoziati per una collaborazione e trasformò il suo partito in Partito Socialista Arabo nel 1950, poi fusosi col *Ba'āth* nel 1953.

Agli inizi degli Anni Cinquanta il Pnss ebbe forti rapporti collaborativi con la resistenza palestinese: per esempio il cognato di Sa'āda, Fu'ad Shimali, svolse un ruolo chiave in Settembre Nero, Bashir 'Ubayd lavorò col Fronte Popolare per la Liberazione della Pale-

stina; Ahmed Jibril fu alla testa del Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina-Comando General; Georges Ibrahim Abd Allāh nel 1979-1980, fece parte della Fazione Rivoluzionaria Amata libanese, a cui aderirono per lo più elementi venuti dal Pnss.

Per nulla alieno all'uso della violenza politica questo partito fu attivo nelle vicende siriane e a volte anche irachene, con sviluppi indipendenti dagli esiti delle singole iniziative, come quando il fallimento del golpe in Siria nell'aprile del 1955 giocò un importante ruolo nella svolta politica di Damasco verso l'Unione Sovietica.

Il partito più prossimo al Pnss era indubbiamente il *Ba'āth* con il quale i rapporti furono inizialmente conflittuali per poi migliorare negli Anni Settanta. La conflittualità non nasceva solo dalle differenze ideologico-programmatiche, ma anche dal fatto di rivolgersi allo stesso elettorato, appartenente (in misura diversa) a minoranze religiose urbane dalla mentalità radicale e dotate di istruzione superiore, con l'aggiunta di frange sunnite ugualmente radicali.

Tutti e due i partiti erano favorevoli al controllo pubblico dell'economia, e inoltre condividevano l'impostazione elitista nelle affiliazioni (per esempio nel 1963 il *Ba'āth* siriano contava solo 400 membri effettivi), il ricorso a metodi cospirativi, il progetto di collegamento tra classe media e lavoratori agricoli mediante l'industrializzazione, nonché le simpatie suscitate nei ranghi militari: in Siria i gradi inferiori simpatizzavano per il Pnss, mentre gli ufficiali propendevano per il *Ba'āth*.

Il Pnss non cercò mai di espandersi al di fuori da Siria e Libano, a differenza del *Ba'āth*, il quale nella tattica verso l'esterno fu sempre molto più flessibile, facendo e disfacendo le alleanze a seconda della sua convenienza contingente; a differenza del Pnss che invece fu molto parco nella ricerca delle alleanze. Le sconfitte in cui incorsero entrambi i partiti alla fine del 1961 portarono a un notevole miglioramento nei reciproci rapporti, seppure per forza di cose.

Avvenimento decisivo per l'avvio di questo miglioramento fu senz'altro il fallimento dell'unione tra Egitto e Siria (la Repubblica Araba Unita, del 1958) a settembre del 1961 a seguito di un golpe di ufficiali siriani. Fu inevitabile il discredito dell'idea panaraba (il *Ba'āth* iracheno non fu toccato da questi fatti), e in ambito siriano il rafforzamento della consapevolezza della propria identità nazionale rispetto all'Egitto (e non solo). E l'esito di quella fallita unione incise anche all'interno del *Ba'āth* siriano attraverso la formazione del cosiddetto «regionalismo» più incentrato sui problemi e gli interessi della Siria. Ne fu conseguenza il progressivo scomparire del panarabismo dai programmi del *Ba'āth* siriano, tanto che taluno parlò di neo-*Ba'āth* a partire dal 1961. Si formò allora un particolare fenomeno di scambio fra *Ba'āth* e Pnss: quest'ultimo non modificò nella sostanza il proprio orientamento pansiriano, ma fece finta di essere diventato panarabo; il *Ba'āth* siriano apparen-

temente mantenne l'ideologia originaria, ma adottò la visione pansiriana del Pnss. Quindi il Pnss parlava come il *Ba'ath* il quale però agiva secondo una linea più prossima a quella del Pnss. Per conseguenza alcuni militanti di quest'ultimo partito entrarono nel *Ba'ath*. Con l'avvento al potere di Hafiz al-Assad questa situazione si consolidò al massimo, in quanto la sua politica formalmente panaraba era in sostanza pansiriana.

Questa svolta fece nascere nel Pnss tre fazioni: una di destra, una definita filomaoista, e l'altra filosiriana. Nel 1984 il Pnss ebbe il primo Segretario musulmano e siriano: Isam al-Mahayiri. L'appoggio siriano in armamento e denaro fece sì che nel quadro della guerra civile libanese il Pnss fosse un attore piccolo ma importante arrivando a contare in quel paese 3.000 militanti, il che per Libano era una cosa di rilievo. La milizia del Pnss diventò la forza combattente più forte dopo *al-Fatah* e la più determinata avversaria dei Maroniti. Arrivò a governare una parte di territorio libanese a sud di Tripoli. Nel quadro della contingente dinamica di quel periodo i miliziani del Pnss arrivarono a confrontarsi in armi con l'*Hizb Allāh* filoiraniano.

Nel corso del conflitto libanese il Pnss fu attivo anche nelle azioni terroristiche, e gli sono imputati l'omicidio del Presidente eletto Bashir Gemayel nel settembre 1982, fu implicato nella distruzione della caserma dei *marines* statunitensi nell'ottobre dell'anno successivo, e rivendicò otto dei diciotto attentati suicidi fatti contro Israele nel Libano meridionale durante il 1985. La rappresaglia israeliana non si fece attendere, e nell'agosto di quell'anno i soldati sionisti distrussero le installazioni del Pnss a Shtaura. Per risposta un militante di quel partito fece esplodere un ordigno su un aereo della *Twa* nell'aprile 1986, e quattro giorni un altro militante cercò di mettere una bomba su un aereo commerciale della *El Al*.

Anche il ruolo del Pnss nella lotta contro Israele va inserito tra i fattori che determinarono il governo israeliano a ritirare le sue truppe dal Libano, e inoltre - stante la stretta alleanza con Damasco - dette l'immagine di una forza filosiriana che non era da meno rispetto agli Sciiti nella guerra contro Israele, col risultato di migliorare nel mondo arabo l'immagine del governo di al-Assad. Ma si rafforzò anche l'importanza del Pnss, che riuscì ad aumentare il numero dei suoi militanti Drusi e Sciiti.

Comunque la stretta alleanza con Damasco non fu indolore per il partito, giacché nel gennaio 1987 una fazione contraria cercò di spodestare Isam al-Mahayiri dalla segreteria. Fu un golpe con tanto di sparatorie nella sede del Pnss, e Jubran Juraysh si installò al posto di al-Mahayiri minacciandolo di sottoporlo al giudizio dell'Alto Comitato del partito. Successivamente al-Mahayiri aiutato dai suoi seguaci riuscì a recuperare il comando del partito nel settembre dello stesso anno.

Per finire, una constatazione che rivela quanto siano complicate e variabili le cose nel

Levante: in Libano, paese in cui più accentuatamente il nemico mortale di oggi è l'alleato di domani, la Falange è presente in Parlamento in una coalizione che la vede alleata col Partito Socialista Progressista di Walid Jumblatt (l'acerrimo nemico di ieri), e il Pnss ha 2 seggi nella coalizione opposta che unisce gli Sciiti di *Amal* ed *Hizb Allāh*, i Maroniti antifalangisti di Michel Aun, e il *Bā'th*.

*Note Sul Conflitto Siriano**Pier Francesco Zarcone**Un conflitto alle ultime battute (forse)*

Il governo di Damasco ha ripreso di recente il pieno controllo di tutta l'attuale fascia di confine con Israele, e in concreto oggi al 95% del territorio siriano è libero dalla presenza dei jihadisti, in grande maggioranza stranieri. Il senso di quanto sia stata tremenda la loro sconfitta trova un'attestazione non sospetta nel comportamento israeliano: il ministro della Difesa israeliano, Avigdor Liberman, non solo ha riconosciuto la vittoria militare di al-Assad ma, «in aggiunta», ha fatto bombardare un gruppo di miliziati dell'Isis dopo averli sempre aiutati (più o meno sottobanco); inoltre è stata chiusa la clinica, posta a ridosso della frontiera nel territorio di Israele, finora utilizzata per ricoverare e curare quelli che in teoria dovrebbero essere i più feroci nemici di Israele: i jihadisti feriti nel corso dei combattimenti con le truppe siriane.

A questo punto alla riconquista della Siria da parte delle autorità damaschine mancano solo la base di at-Taif, occupata illegalmente dagli Stati Uniti, e la zona di Iblid, in cui si sono concentrati i ribelli dopo aver patteggiato l'abbandono di sacche ormai circondate dai militari siriani e pronte ad essere riprese con le armi, cioè Homs, Aleppo, Ghouta, Daraa e Quneitra. Oggi nella provincia di Idlib - 5.000 chilometri quadrati e due milioni di abitanti, confinante con la regione turca di Antiochia - ci sono più di 70.000 jihadisti di varie fazioni, ma vi regna egemone *Hayat Tahrir ash-Shams*, nuovo nome assunto dalla famigerata *Jabhat an-Nusra*, la costola siriana di *al-Qaida*.

In questa tormentata area del mondo la diplomazia (quella vera) è stata capace di molte realizzazioni considerate impossibili, come dimostrano i retroscena della riconquista siriana del confine con Israele. Sembra proprio che si tratti di conseguenza degli accordi presi da Putin e Trump nel loro incontro a Helsinki lo scorso 16 luglio. A Helsinki ha fatto seguito un'intensa azione diplomatica del ministro degli Esteri russo Sergey Lavrov e del capo di Stato Maggiore generale Valeri Guerassimov, recatisi in Europa e poi in Israele per fornire garanzie circa il rispetto della linea di demarcazione siriano-israeliana e l'assenza di truppe iraniane in prossimità di essa. Da sottolineare in rosso l'ingresso di Guerassimov in territorio Ue: in teoria gli era vietato trovandosi Guerassimov - quale «invasore della Crimea» - nella lista nera dei sanzionati dall'Europa. Ma non casualmente si sono chiusi tutti e due gli occhi.

Ci sono state tre riunioni segrete fra esponenti dell'Esercito Arabo Siriano e di quello

israeliano, auspici Russia e Onu. Sta di fatto che il governo israeliano ha chiuso la frontiera ai jihadisti richiedenti asilo sotto la pressione dell'inarrestabile avanzata delle truppe siriane, ed ha cessato di fornire loro aiuti militari. Al momento, osservatori dell'Onu, accompagnati da elementi della polizia militare russa, sono tornati sulla linea di demarcazione tra Siria e Israele, e non solo: la polizia militare russa intallerà 8 posti di osservazione su tale linea e, una volta stabilizzata la situazione, sarà sostituita da forze siriane (di Assad).

Poiché quanto meno allo stato delle cose - grazie al decisivo intervento russo - il governo di Damasco avrebbe praticamente vinto, non è inutile una riflessione su tutta la crisi siriana non escludendo affatto il riferimento al ruolo dei *media* occidentali.

L'Occidente e al-Assad

Per un osservatore intenzionato a capire il più possibile, nonostante il condizionamento di una martellante ed egemone propaganda imperialista, il conflitto siriano ha mostrato appieno e di nuovo il «volto oscuro» dell'Occidente, intendendosi con questa parola Stati Uniti, Gran Bretagna, Francia e Israele, insieme ai loro vassalli Arabia Saudita ed Emirati Arabi. È stata la saga delle menzogne e del moralismo più ipocrita, come al solito variabile in base alla logica contingente degli interessi dei grandi soggetti interessati. Non c'è niente di nuovo, tenuta presente la storia dell'imperialismo, e purtroppo neppure viene colpita più di tanto una distratta e/o rinunciataria opinione pubblica occidentale di fronte al reiterarsi della massiccia e deliberata opera di demolizione del diritto internazionale. È come se in questi ultimi anni, dopo le vicende di Iraq, Afghanistan e Libia ci fosse stata una «vaccinazione» etica - prima ancora che giuridica - della gente comune.

A ben guardare, la questa opinione pubblica è come una piramide rovesciata composta, discendendo (e quindi in base alla quantità), da disattenti-indifferenti, da poco attenti e da avveduti, ma forse in queste ultime due categorie la memoria - pur con gradazioni diverse - è restata più attiva di quanto non pensino i politici, e quanto meno forse vi rimane impresso tanto il ricorrente e impudente profluvio di menzogne in politica estera, quanto il fatto che ormai non c'è più bisogno di fornire prove vere o false, bastando «autorevoli» affermazioni da Washington, Londra o Parigi perché si mettano in azione gli strumenti di morte. «Ovviamente» a fini umanitari e di diffusione della «democrazia». È stato sufficiente accusare il governo siriano di uso di gas - senza uno straccio di prova - perché giornalisti, commentatori e intellettuali televisivi, quasi festanti, salutassero i bombardamenti come giusta punizione e doverosa dimostrazione muscolare dell'alleanza occidentale.

Da considerare, tuttavia, che quando si parla di opinione pubblica non si prende mai in considerazione cosa pensi davvero la maggioranza o non bianca o non del tutto bianca de-

gli abitanti del pianeta. D'altro canto non è che conti molto.

Tra le vittime di questa situazione globale non troviamo solo civili e combattenti, o il citato diritto internazionale, ma anche e soprattutto la lotta al terrorismo islamista, nel cui nome sono state commesse e si continuano a commettere atrocità e massacri. Questa presunta lotta è in contraddizione stridente e palese con l'ormai dimostrato appoggio occidentale e israeliano ai jihadisti della peggiore specie in Siria e non solo, oltre che alla copertura quando effettivamente furono costoro a usare i gas.

Analizzare seriamente le questioni di politica internazionale (comunque non solo di esse) implica sempre la ricerca delle cause e la loro individuazione in «prossime» e «strutturali». La demonizzazione di al-Assad rientra tra le prime, ma non sono in molti a sapere perché essa sia avvenuta. Tra le cause prossime, a emergere è quella sorta di vitello d'oro che si chiama gas (non asfissiante ma pur sempre una potenziale maledizione per gli innocenti ed indifesi). Infatti il problema sta nella scelta del percorso verso l'Europa per le grandi riserve di gas di Qatar e Iran. Le possibilità erano due: o un gasdotto del Qatar che attraversi Arabia Saudita, Giordania, Siria e Turchia oppure un gasdotto dell'Iran che passi per il «corridoio sciita», cioè Iraq e Siria. Inutile dire che gli Stati Uniti preferirebbero il primo dei due, mentre la Russia e il governo di Damasco il secondo. Destabilizzando la Siria, magari al momento non se ne realizza nessuno tuttavia a monte c'era la speranza occidentale in una rapida caduta di al-Assad. Come i *Talibani* dell'Afghanistan hanno pagato caro il mancato accordo energetico con imprese statunitensi e come Saddam Hussayn ha pagato la velleità di cominciare a farsi pagare il petrolio in euro e non più in dollari, così il Presidente siriano ha dovuto pagare l'opposizione al gasdotto qatariota. Le migliaia e migliaia di morti derivatine appartengono agli «effetti collaterali» (500.000 morti, 2 milioni e mezzo di feriti, 8 milioni di sfollati interni e più di 5 milioni di profughi all'estero, 13 milioni di persone ancora bisognosi di assistenza umanitaria).

Tra le varie cause strutturali vanno senz'altro collocati l'indiscutibile interesse nordamericano - economico, politico e geostrategico - a balcanizzare il Vicino e Medio Oriente, nonché l'esigenza - anche mediante ciò - di stringere un cappio contro Russia e Cina. Non approfondiamo l'argomento per non andare troppo lontano; a importare invece è che il conflitto siriano faccia parte di un più vasto, complesso e articolato «gioco» geopolitico la cui fine non è sicura quand'anche la partita in Siria venga persa da Washington e dai suoi sodali. Diciamo solo che - come risulta dai cablogrammi del Dipartimento di Stato statunitense, rivelati da Wikileaks, il conflitto siriano era stato pianificato già nel 2006.

Débâcle dei jihadisti ma anche dei media

Durante tutto il conflitto siriano i *media* occidentali - già generalmente non molto portati a inquadrare e capire autonomamente le complicate dinamiche del mondo islamico - si sono distinti per una disinformazione continua e voluta (nel senso di indotta da chi può) limitandosi a riprodurre i contenuti della propaganda di Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia, con l'usuale, interessata e manichea classificazione in «buoni» e «cattivi» *ad usum delphini*; anche da parte di stampa cattolica che pure è in contatto con i correligionari locali, testimoni e vittime della situazione. Nel rispetto dello schema voluto dal «pensiero unico» non sono mancate le sottolineature e le ripetizioni di notizie false e/o manipolate, al punto che per le persone di buona volontà desiderose di capirci alcunché l'unica via è consistita e consiste nell'ignorare giornali e telegiornali per cercare su internet, sperimentando attentamente, siti «politicamente scorretti» ma diffusori di notizie e analisi realiste. In poche parole, i *media* hanno completamente disatteso quel diritto all'informazione che costituirebbe il loro mestiere.

Innanzitutto si è ripetuta l'erronea interpretazione che aveva caratterizzato notizie e servizi sulla cosiddetta «primavera araba», presentata come un'improvvisa ed entusiastica adesione popolare alle sorti magnifiche e progressive della liberaldemocrazia occidentale; salvo poi rendersi conto - ma senza sottolinearlo troppo - che il nuovo corso apriva le porte alla vittoria del radicalismo islamico, non sempre disposto alla violenza come mezzo ma certo intransigente nei fini, cioè l'imposizione di specifiche versioni della *sharia*, anche a chi ne fosse contrario. In Egitto questo ha facilitato il golpe militare di al-Sisi e gli ha fornito un alibi ad uso interno ed esterno.

Piaccia o no al pubblico occidentale, la cultura politica arabo-islamica si incentra sull'accentuato uso dell'autorità da parte dei governanti, talché i sostenitori di quel che noi chiamiamo «diritti umani» sono un'infinitesima minoranza, incapace - per lo meno in questa fase storica - di smuovere le masse, che invece restano sensibili al richiamo dell'Islam politico, nelle sue plurime gradazioni. Proprio perché l'Islam politico è plurale e non monolitico andrebbe evitato il colossale e pericoloso errore di considerare indiscriminatamente jihadisti tutti coloro che vi aderiscono.

Due regimi effettivamente marci erano quelli di Mubarak in Egitto e di ben Ali in Tunisia, tant'è che sono caduti a seguito di sole manifestazioni di piazza. Alla domanda se dietro ci siano stati o no gli zampini di interessate potenze occidentali risponderanno un giorno gli storici. Il regime libico, invece, è caduto solo grazie all'intervento armato imperialista di Francia, Italia e Stati Uniti, verificatosi proprio mentre Gheddafi stava vincendo. L'immane caos derivatone e perdurante avrebbe dovuto insegnare - o per lo meno far

venire il dubbio - a commentatori e presunti specialisti che prima di intervenire dall'esterno per far cadere un regime è sempre opportuno chiedersi (utilizzando dati concreti e non limitandosi a credere nell'altrui e/o propria propaganda) cosa mai ne potrebbe prendere il posto.

In Siria la situazione è stata ben diversa, e solo chi non vuol vederlo non l'ha visto e non lo vede. Le manifestazioni popolari contro il regime di al-Assad nell'atmosfera della «primavera araba» ci sono state e le si potrebbe definire «fisiologiche» nel quadro di ogni regime autoritario, ma comunque non l'hanno fatto cadere, e nemmeno c'è riuscito l'effimero Esercito Siriano Libero, foraggiato dall'Occidente e ben presto caduto in mani jihadiste; molto probabilmente poteva realizzare questo risultato proprio la numerosa internazionale jihadista che successivamente ha invaso il paese, foraggiata da Arabia Saudita, Emirati arabi, Stati Uniti, Gran Bretagna, Turchia e Israele (si noti che i feroci e fanatici combattenti della «guerra santa» non hanno mai minimamente infastidito lo Stato sionista neppure quando per alcuni anni si sono installati nelle zone a ridosso della linea di demarcazione tra Siria e Israele, tant'è che spesso i militari siriani hanno trovato nelle zone riconquistate ai jihadisti armi e medicine provenienti da Israele; ovviamente i media grandi medi e piccoli non ne hanno parlato).

Poiché la demonizzazione dei *media* doveva impernarsi su Bashar al-Assad e poi sugli sciiti in genere e iraniani in particolare, si è presentato il conflitto siriano come mera ribellione contro il bieco tiranno alawita quasicché fosse l'unico e/o il peggiore rimasto nel Vicino Oriente e nell'Africa settentrionale. Non è necessario essere sostenitori del regime siriano per constatare che non si è dato alcun rilievo almeno a tre fatti: 1) la maggioranza sunnita siriana ha per lo più subito l'azione dei jihadisti tanto che il vero contributo militare alla «rivolta» è venuto da combattenti stranieri; 2) la struttura di comando delle Forze Armate e la grande maggioranza di esse hanno retto e in più è stato possibile formare milizie popolari contro gli invasori jihadisti; 3) Ben Ali è scappato, Mubarak ha mollato tutto e dal canto suo Assad avrebbe potuto fare lo stesso oppure trincerarsi nella zona alawita di Latakia mandando a quel paese il resto della Siria: ma non l'ha fatto. Libidine di potere o senso di responsabilità?

L'«informazione» di massa che tanto si è entusiasmata per i «caschi bianchi», chiaramente collusi con le organizzazioni jihadiste, non ha mai manifestato sensibilità alcuna (a parte qualche ipocrita affermazione di cordoglio) per i massacri continuamente perpetrati da quella nuova e inusitata specie di combattenti per la libertà.

Nemmeno i *media* hanno mai messo in rilievo che la vittoria del fronte anti-Assad avrebbe comportato un immane massacro nella popolazione siriana, colpendo i Sunniti non radicali, gli Alawiti, gli Sciiti duodecimani, gli Ismailiti e i Cristiani delle varie confes-

sioni esistenti nel paese. E ci si è ben guardati dal rivelare che le varie organizzazioni jihadiste hanno effettuato estese distruzioni di infrastrutture: strade, scuole, edifici pubblici, case dei cittadini, ospedali, viali, parchi, centrali elettriche, ponti ecc. E del pari è stato ommesso che prima di ogni attacco il governo di Damasco avvisava gli abitanti, con volantini lanciati da aerei o elicotteri dell'imminente offensiva, altresì indicando i corridoi umanitari attraverso cui mettersi in salvo.

Colpisce che i *media* del «cristiano» Occidente si siano del tutto disinteressati della sorte dei Cristiani siriani (e iracheni) e che pure la breve conquista di Maalula da parte di *an-Nusra* non abbia provocato sensazioni di sorta, quand'anche giornalisti e commentatori ci tenessero a ricordare che lì si parla ancora l'aramaico, lingua di Gesù Cristo. E quanti hanno saputo che la ricostruzione delle zone liberate dall'esercito siriano è già cominciata, per quanto l'Onu - come rivelato dall'ambasciatore russo - abbia diramato una direttiva segreta che impone di non aiutare la ricostruzione siriana finché ci sia il governo di al-Assad; o che circa 1.500.000 profughi siano rientrati nelle zone liberate?

Di recente il *Fatto Quotidiano* ha pubblicato un interessante reportage di Giorgio Fornoni dalla Siria, svolto essenzialmente tra rappresentanti della locale Chiesa cattolica. Fornoni non ha avuto difficoltà a definire «incomprensibile» l'attuale scenario siriano alla luce di quanto presentato dai *media* nel corso di questi anni; ed ancora più in contrasto risultano le dichiarazioni da lui raccolte da autorevoli prelati, e tra esse quella dal Cardinale Zenari, capo delle Chiesa latina siriana:

Questa è una guerra per procura. È partita come uno scontro armato regionale per diventare poi conflitto internazionale, con 10 eserciti direttamente coinvolti. Per alcuni mesi ci sono state solo dimostrazioni pubbliche dopo il venerdì della preghiera. Ma poi è subentrato qualcosa'altro. Sono entrate nel paese le milizie, sono intervenuti interessi politici esterni.

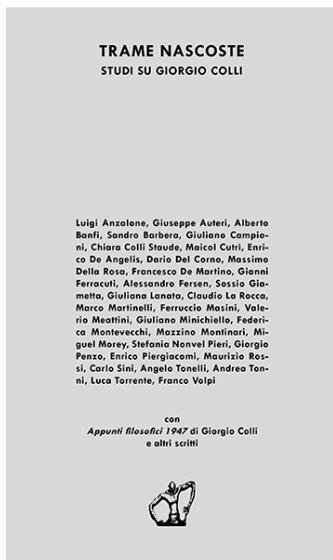
Ancora più nette le dichiarazioni della siriana suor Yola Girges, incontrata da Fornoni nel santuario di S. Paolo:

La Siria è un esempio di tolleranza religiosa, un mosaico di religioni e di culture. Non sono riusciti a distruggerlo nemmeno con la guerra e questo si deve molto proprio ad Assad. Ha sfidato il mondo e noi siriani ne siamo tutti orgogliosi. Aveva promesso di liberare il paese dai terroristi e lo sta facendo. L'Occidente deve sapere che questa è stata una guerra ingiusta, che i media hanno dato un'immagine distorta e falsificata della realtà. [...] Le armi che hanno devastato la Siria venivano dall'America, da Israele, dal Qatar, dall'Arabia Saudita. E le notizie erano falsificate ad arte dai caschi bianchi, gli stessi che denunciavano l'uso delle armi chimiche da parte di Assad, e da altre sedicenti associazioni umanitarie straniere. Ho conosciuto io stessa un padre che ha ammesso di avere usato il proprio bambino come vittima, al servizio della propaganda.

Sulla stessa linea troviamo le dichiarazioni di mons. Georges Abous Khazen, Vicario Apostolico di Aleppo. Orbene, quando settori non politicamente schierati forniscono informazioni di segno totalmente opposto a quelle fornite dai *media*, la conclusione è ovvia e inevitabile.

Nel quadro della mistificazione per omissione accodata alla paranoia anti-iraniana di Washington, va posto il non evidenziare che il terrorismo islamista è di matrice sunnita e non sciita, che è finanziato da una delle maggiori alleate degli Stati Uniti, cioè l'Arabia Saudita, e che senza la proliferazione di moschee e madrase finanziate da questo Stato non si sarebbe verificata la trasformazione in senso wahabita di settori dell'Islam sunnita diventati serbatoio di arruolamento di jihadisti. Tuttavia il pericolo viene presentato con colorazione sciita.

Purtroppo non c'è molto da sperare: la guerra siriana non è stata il primo caso di massiccia mistificazione della realtà, e non sarà l'ultimo. Effettivamente la verità prima o poi viene a galla, ma spesso quando è troppo tardi.



Clemente Tafuri e David Beronio (eds), *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli*, AkropolisLibri, 2018, pp. 726, € 35.00, ISBN: 9788890454783

Considerare con la dovuta serietà l'opera di Giorgio Colli, entrare cioè nelle trame del suo pensiero, seguire lo stile della sua scrittura, affrontare gli imponenti progetti editoriali, significa accettare un confronto durissimo con il nostro presente. E la durezza di questo confronto è data innanzitutto dal rifiuto categorico di Colli di scendere a compromessi con tutto ciò che nella società e nell'umanità contemporanee, attuali, ci impone di abdicare al senso critico, e talvolta al senso del ridicolo, per appartenere ad una comunità sempre più al riparo dai pericoli e in spasmodica ricerca di sicurezze. La decisione di rinunciare ai compromessi ha un prezzo sempre alto, se la rinuncia è reale. Perché non sono solo in gioco questioni squisitamente intellettuali, cattedre universitarie e interessi più o meno personali, in gioco ci sono le nostre certezze, la capacità di riconsiderare il peso del nostro impegno, la possibilità di immaginarci oltre noi stessi. Il convegno *Trame nascoste*. Due giornate di studi su Giorgio Colli a cento anni dalla nascita, a cura di Clemente Tafuri e David Beronio, si è tenuto a Genova il 13 e 14 aprile 2017, nell'ambito dell'ottava edizione di Testimonianze ricerca azioni, l'evento dedicato alla ricerca sulle arti performative organizzato ogni anno da Teatro Akropolis.

Indice:

Prefazione, Clemente Tafuri, David Beronio

I.

Giorgio Colli e l'origine del sapere, Carlo Sini

Friedrich Nietzsche: l'agone continuo di Colli, Giuliano Campioni

Il nome preso a prestito dai Greci, Marco Martinelli

Forma e contenuti di una nuova Kultur: L'impostazione burckhardtiana di Colli, Andrea Tonni

Interiorità ed espressione: Appunti filosofici giovanili di Giorgio Colli, Luca Torrente

II.

Il filosofo e l'enigma, Ferruccio Masini

Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso, Federica Montevicchi

Presenza della filosofia: Il significato dell'opera di Giorgio Colli, Mazzino Montinari

Il bisogno di dire: Colli interprete di Nietzsche, Giuliano Minichiello

Un gioco di fanciulli? Il Dopo Nietzsche di Giorgio Colli, Miguel Morey

Interpreti tedeschi di Nietzsche e Giorgio Colli, Giorgio Penzo

Lavò la faccia al superuomo, Mazzino Montinari

Giorgio Colli e la sapienza greca, Luigi Anzalone

Il detto di Anassimandro e la sapienza greca secondo Giorgio Colli, Franco Volpi

Colli e la sapienza greca, Dario Del Corno

Una meteora sapienziale, Angelo Tonelli

Giorgio Colli intenditore di Eraclito (Omaggio), Francesco De Martino

Sciamanesimo e filosofia, Gianni Ferracuti

La memoria in Giorgio Colli, Alessandro Fersen

Il cacciatore dell'essere, Sossio Giametta

Ricordo di Giorgio Colli, Mazzino Montinari

Continuità fra vita e opere in Giorgio Colli: Cenni dal suo carteggio con Anna Maria Colli, Chiara Colli Staude

Dialogo su Colli, Alberto Banfi, Federica Montevecchi

La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli, Enrico Piergiacomini

Arte e filosofia, Maurizio Rossi

Il Platone di Giorgio Colli, Stefania Nonvel Pieri

Il Platone mistico di Giorgio Colli, Giuseppe Auteri

Colli e Platone, Massimo Della Rosa

Colli traduttore di Kant, Enrico De Angelis

L'Enciclopedia di un inattuale, Giuliana Lanata

Una filosofia della comunicazione, Sandro Barbera

Sistematicità intrecciata, non lineare: Le implicazioni filosofiche dello stile aforistico in Giorgio Colli, Maicol Cutrì

La filosofia dell'espressione di Giorgio Colli, Claudio La Rocca

Il mondo come espressione in Giorgio Colli, Valerio Meattini

III.

Stato dei testi di Nietzsche, Giorgio Colli, Mazzino Montinari

Nietzsche e il passato, Giorgio Colli

Nietzsche e la sapienza greca, Intervista a Giorgio Colli a cura di Giuliano Campioni

Risalendo a Dioniso, Alessandro Fersen, Giorgio Colli

Appunti filosofici 1947, Giorgio Colli

L'Archivio Giorgio Colli presso Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori

Bibliografia di e su Giorgio Colli

Note biobibliografiche

Indice dei nomi



Maria Caterina Federici e Luciano Pellicani (eds), *Rileggere Ortega y Gasset in una prospettiva sociologica*, Meltemi 2018, 260 pp., 24 €

Figura eclettica che ha spaziato con un approccio universalistico come sociologo, studioso a cui molti nel corso dei tempi hanno fatto ricorso, Josè Ortega y Gasset (1883-1955) viene analizzato e riletto in queste pagine in una prospettiva pienamente sociologica, in campi e in temi diversi, che fanno i conti con la sua personalità, il suo pensiero e il suo tempo.

Talvolta poco letto e studiato dal punto di vista sociologico, ancora oggi è uno studioso di grande spessore culturale, che offre importanti chiavi interpretative anche alle scienze sociali in campi come i media, l'arte, la letteratura, la cultura e la politica in tutte le sue espressività. Un volume su un autore che ha proposto que-

stioni pienamente «dentro» la teoria sociologica, da esplorare e da suggerire ai giovani e che ancora ha molto da dire ai contemporanei.

Maria Caterina Federici è professore ordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Perugia, dove dirige il CRISU (Centro di ricerca sulla sicurezza umana) e coordina il corso di laurea in Scienze per l'investigazione e la sicurezza. È stata nelle sedi di Roma La Sapienza, Parma, Aix-en-Provence. Tra le sue ultime pubblicazioni: *La sicurezza umana: un paradigma sociologico* (2013); *Sociologia della sicurezza* (2017, con A. Romeo). Ha curato inoltre *L'immaginazione sentimentale. Residui del Trattato di sociologia generale* (2016) di Vilfredo Pareto.

Luciano Pellicani è professore emerito di Sociologia politica all'Università LUISS. Già direttore dell'autorevole rivista del Partito socialista, per decenni ha svolto una intensa attività di pubblicista sulle colonne del *Corriere della Sera*, *Il Giorno*, *L'Espresso* e *L'Europeo*. Numerosi i suoi saggi tradotti nelle principali lingue europee.

Indice

Premessa. Rileggere Ortega y Gasset sociologo, Maria Caterina Federici

La teoria orteghiana della Modernità, Luciano Pellicani

Ortega y Gasset e il liberalismo, Lorenzo Infantino

Un dissident dans la modernité. Le «travail souterrain de mine» de José Ortega y Gasset (1883-1955), Patrick Tacussel

La carne delle cose. José Ortega y Gasset e la sociologia della conoscenza, Gianfranco Pecchinenda

Il filosofo e il romanzo. Appunti di teoria sociale leggendo Ortega y Gasset che legge Cervantes, Ercole Giap Parini

Carattere interculturale della conoscenza in Ortega y Gasset, Gianni Ferracuti

Ortega y Gasset e i linguaggi dell'attraversamento nella Teoria dell'Andalusia, Raffaele Federici

Rileggere Ortega y Gasset. La ri-umanizzazione dell'arte del quotidiano. Il tema del nostro tempo è il

corpo, Gabriele Forte

Il «magico schermo» di José Ortega y Gasset, Gian Piero Jacobelli

Oltremondo: Ortega y Gasset tra sociologia del teatro e sociologia dei media, Alfonso Amendola, Vincenzo Del Gaudio, Mario Tirino

Dentro la società di massa interconnessa/ipertecnologica. Per una critica della civiltà ipertecnologica, Piero Dominici

Tra hombre masa e resistenza culturale del soggetto: la massa virtuale, Sabrina Spagnuolo e Serenella Stasi

Missione dell'arte e innovazione: l'analisi di Ortega y Gasset, Angela Maria Zocchi



Anna Di Somma, *La prospettiva filosofica di Ernesto Grassi tra antropologia, logica e ontologia*, La Scuola di Pitagora 2018, pp. 357, ISBN: 9788865426043

Nell'analisi del pensiero di Ernesto Grassi, l'autrice ha seguito come filo conduttore il tema dell'onto-antropologia che le appare come una chiave di lettura adeguata per comprendere la proposta umanistica-retorica di Grassi e l'idea di *ganzer Mensch* che la sottende. La scelta interpretativa della Di Somma non ha come scopo una ricostruzione storiografica delle diverse tappe del pensiero e della vita dell'autore su cui autorevoli interpreti si sono diffusamente espressi. Sono numerosi gli ambiti toccati dal filosofo: mitico/metaforologico, antropologico, filosofico, storia delle idee e storia della cultura. In questo contesto teorico, l'autrice del saggio fa emergere la centralità

del concetto di *Lichtung*, il quale consente di comprendere la direzione metaforologica del pensiero grassiano che nei saggi giovanili si era concentrato maggiormente su una tematizzazione dell'ontologia fenomenologica. Si tratta di una *Lichtung* di evidente sapore heideggeriano che allarga il suo raggio di incidenza sulla cultura e sulla società trasformandosi nelle vichiane luci della Scienza Nuova.

«L'immagine si riferisce non solo all'oggetto di cui essa è immagine ma anche al senso che diviene rappresentazione, una forza di sintesi con caratterizzazioni qualitative proprie. Husserl ha parlato non a caso di *sintesi passiva* come genesi del simbolico, lezione che Grassi accoglie nel suo tentativo di ricostruire un *intero*, una realtà dotata di sensi molteplici e stratificati, senza il sacrificio di alcuna dimensione dell'esperienza. La concretizzazione messa a punto da Grassi dei grandi temi della filosofia, dell'arte e della letteratura, mostra l'attenzione verso le dimensioni del mondo storico, delle passioni dell'uomo, delle condizioni drammatiche, teatrali e metaforiche, dell'Occidente».

