

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Pedagogia

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: **11/D1 – PEDAGOGIA E STORIA DELLA PEDAGOGIA**

Settore Scientifico disciplinare: **M-PED/01- PEDAGOGIA GENERALE E SOCIALE**

La città divisa
Conflittualità, confini, prove di comunità

Presentata da:

Federico Zannoni

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Emma Beseghi

Relatore

Prof. Antonio Genovese

Esame finale anno 2013

Indice

Introduzione.....	11
Parte prima. Separazioni e conflittualità nello spazio urbano	17
Introduzione	19
Capitolo 1. Il Noi necessario.....	21
1.1 La strada di ceneri e rovine.....	21
1.2 Guerra di condominio.....	28
1.3 Ostalgia di un Noi	34
1.4 Movimenti, utopie e Comuni.....	41
1.5 Il senso del Noi	46
1.6 Il bisogno degli altri	48
1.7 L'uomo self service.....	57
Capitolo 2. Città di muri e barricate.....	63
2.1 Piazze e non luoghi nella città	64
2.1.1 Bologna senza fantasia	70
2.2 Babeli e isole.....	73
2.2.1 Il “lusso” della sicurezza per le donne di Roma.....	76
2.3 Non più decapottabili, ma SUV	80
2.4 Lo straniero, tra indifferenza e il silenzio	83
2.5 Fortezze vuote e confini che separano	86
2.6 Conflitti e scontri, sempre e ovunque	96

Parte seconda. Il *Sectarianism* a Glasgow e in Scozia: il passato, il presente, un futuro incerto 103

Introduzione 105

La ricerca 106

Capitolo 1. Definizioni e storia..... 109

1.1 Definizioni 110

1.2 Le radici: la questione nordirlandese 112

1.2.1 La Plantation 114

1.2.2 Il nazionalismo irlandese 116

1.2.3 La *Fenian Brotherhood* e l'*Home Rule*..... 119

1.2.4 L'insurrezione di Pasqua e la guerra d'indipendenza ... 121

1.2.5 La nascita dello stato protestante 123

1.2.6 I *Troubles*..... 124

1.2.7 Gli anni Novanta e la pacificazione 127

1.3 Oltre il canale: il sectarianism nella storia scozzese..... 131

1.3.1 Le discriminazioni..... 132

1.3.2 Le scuole 134

1.3.3 Il Novecento 135

1.3.4 Il calcio 138

Capitolo 2. Il *Sectarianism* oggi..... 143

2.1 Alcune ricerche 143

2.2 Due colori, due comunità: passeggiando nell'East End di Glasgow e nel sobborgo di Larkhall 148

2.3 Glasgow: una città difficile..... 164

2.3.1 Le gang territoriali..... 172

2.3.2 L'abuso di alcol..... 177

2.3.3 Glasgow città di “uomini duri”	180
2.4 <i>Sectarianism</i> : un dibattito ancora aperto	186
Capitolo 3. Sectarianism e faith schools in Scozia e nel Regno Unito	189
3.1 Le <i>faith schools</i> in Inghilterra.....	189
3.2 Scuole e comunità divise in Irlanda del Nord	196
3.3 Scuole cattoliche e scuole protestanti in Scozia	200
3.4 Quale futuro per le <i>faith schools</i> ?	210
Capitolo 4. Realtà, iniziative e opinioni a confronto: le forze che dividono e quelle che uniscono.....	217
4.1 La memoria, l’orgoglio, i disordini: l’attualità del <i>Loyal Orange Order</i> , del <i>Cairde na hÉireann</i> e della <i>James Connolly society</i>	217
4.2 Il derby senza fine: Celtic e Rangers, dentro e fuori dagli stadi	229
4.3 Fedi in dialogo nella società secolarizzata	237
4.4 Un fronte compatto? Scuole, iniziative di comunità e <i>Sense Over Sectarianism</i>	245
4.5 Sinergie e alleanze con le forze di polizia.....	255
Parte terza. Tatars e russi nella Repubblica del Tatarstan: mescolanze, fedi e barriere, dove l’Oriente incontra l’Occidente	261
Introduzione	263
Capitolo 1. Passato e presente di una convivenza che muta	265
1.1 Kazan Istanbul del Volga	265
1.2 L’epopea tatarica nella regione del Volga	270

1.2.1 Attraverso i secoli, sino al Novecento: i Bulgari, l’Orda d’Oro, Ivan il Terribile e la fine dell’impero	270
1.2.2 Il periodo sovietico.....	272
1.2.3 La Repubblica del Tatarstan dopo il crollo dell’URSS .	274
1.2.4 La Repubblica del Tatarstan nell’epoca di Putin.....	278
1.3 L’Islam, la lingua, le tradizioni e la cultura nell’identità tatara	280
1.3.1 L’Islam.....	281
1.3.2 La lingua	287
1.3.3 La scuola: la realtà dei <i>gymnásias</i>	291
1.4 Giovani che vogliono “ritatarizzare” Kazan	293
Capitolo 2. Le relazioni interetniche tra i giovani nella città di Neberezhnye Chelny: una ricerca sul campo	297
2.1 Le realtà e i punti di vista	298
2.2 La ricerca quantitativa e il focus group.....	307
2.2.1 Religione e ateismo	308
2.2.2 Identità etnica e religiosa.....	309
2.2.3 Influenza dell’appartenenza etnica e religiosa sulle relazioni amicali e sentimentali	310
2.2.4 Influenza sulla carriera scolastica e accademica	311
2.2.5 Influenza sulla carriera lavorativa.....	311
2.2.6 Percezione delle relazioni interetniche e interreligiose nella città di Neberezhnye Chelny	312
2.2.7 Percezione delle discriminazioni etniche e religiose nella città di Neberezhnye Chelny	313
2.2.8 Esperienze personali di discriminazione etnica o religiosa	315
2.2.9 Interpretazione dei risultati.....	315

2.3 Nuove ipotesi e questioni aperte.....	318
Parte quarta. Comunità, generazioni, società: integrazioni e dis-integrazioni tra Parigi, Londra e le nostre città.....	323
Introduzione	325
Capitolo 1. Nei quartieri dei “quasi francesi”	329
1.1 Autunno 2005, Francia. La più grande rivolta dal Maggio 1968	329
1.2 Nascita e degrado delle banlieues	331
1.3 Abbandoni e rivendicazioni alle origini delle rivolte	337
Capitolo 2. Il fuoco dentro i confini: periferie che ardono, bande nelle strade e solitudini ribelli.....	347
2.1 La minaccia delle bande di strada.....	347
2.2 Una storia ribelle	353
2.3 Le trappole della devianza e le ferite dello stigma	362
2.4 Agosto 2011: Londra brucia	366
Parte quinta. Lo spazio della pedagogia nella società della discordia	375
Introduzione	377
Capitolo 1. Nei conflitti.....	379
1.1 Memoria, storia e nostalgia	380
1.2 Diseguaglianza e diversità.....	384
1.3 Stili di vita e appartenenza sociale.....	390
1.4 Spazi, culti e linguaggi della separatezza.....	392
1.5 Violenza, vittime e vittimismo	398
Capitolo 2. Affrontare i conflitti	401

2.1 Oltre le emergenze, oltre il contatto: la comunità	401
2.2 Nessuno Escluso.....	407
2.2.1 Novellara: terra di Nomadi, approdo di migranti	408
2.2.2 Il punto di vista del primo cittadino	410
2.2.3 Il Cammino Interculturale a Novellara	419
Capitolo 3. Oltre i conflitti	425
3.1 Le gabbie dell'identità.....	425
3.2 Razionalità e alterità.....	429
3.3 Penetrare l'opaco.....	431
3.4 Il dialogo e l'incontro	433
3.5 Emozioni e società	435
3.6 Sulle frontiere.....	439
3.7 La via per l'avvenire.....	442
Riferimenti bibliografici	447

“Boka teneva lo sguardo fisso davanti a sé, serio e triste e, per la prima volta nella sua vita pura di ragazzo, gli si affacciò alla mente una vaga idea di ciò che è la vita, che ci spinge tutti a lottare, a volte con gran serenità e a volte con una grande tristezza.”

(Ferenc Molnár, *I ragazzi della Via Pal*)

Introduzione

Il presente lavoro vuole essere l'elaborazione finale di materiali e riflessioni accumulati durante un percorso che, nell'arco dei tre anni di dottorato, mi ha visto approfondire e indagare in diversi ambiti e luoghi le tematiche della conflittualità e della separazione etnica, sociale, religiosa, generazionale e culturale. In particolare ho condotto le mie indagini in alcuni degli attuali contesti urbani più carichi di tensioni conflittuali, cercando di individuare i motivi vicini e remoti del confliggere, le attività messe in atto per contenere le tensioni e le relative necessità educative poste in primo piano.

L'elaborato si compone di cinque parti, connesse l'una all'altra e disposte secondo la logica di un percorso che si vuole coeso, ma che nello stesso tempo le rende fruibili, e con senso compiuto, anche singolarmente.

La prima parte, intitolata *Separazioni e conflittualità nello spazio urbano*, consiste in una riflessione teorica sulle dinamiche che caratterizzano le interazioni sociali nello spazio cittadino. Il primo capitolo (*Il Noi necessario*) comincia con la presentazione degli scenari apocalittici di distruzione, conflittualità e decadenza descritti nei romanzi *La strada* di Cormac McCarthy e *Il condominio* di James Graham Ballard, funzionali a introdurre il tema dell'attuale crisi dei legami sociali e della convivenza comunitaria. Il concetto viene approfondito analizzando il fenomeno dell'ostalgia, della nostalgia per la dimensione comunitaria e di solidarietà che caratterizzava la vita nei Paesi afferenti al blocco sovietico, andata repentinamente scomparendo con il crollo del Muro di Berlino; contestualmente, vengono riproposte testimonianze da parte di persone che, in Italia e nel mondo Occidentale, hanno vissuto le stagioni dei movimenti di contestazione studentesca e delle Comuni. Da qui prende il via una riflessione sul senso del Noi e sul bisogno del prossimo da sempre presente nell'uomo, e al centro

delle opere dei grandi pensatori del passato, ma che in tempi recenti è sempre più contrastato dalle spinte all'individualismo e da una esasperata autosufficienza, resa possibile dallo sviluppo delle tecnologie, ma che porta come conseguenza la lacerazione dei legami sociali e comunitari. Il secondo capitolo (*Città di muri e barricate*) prende in considerazione l'attualità dei contesti cittadini, tra sfaldamenti e "non luoghi", comitati di quartiere e presenze indesiderate, piazze vuote e babeli di lingue e provenienze, aree ad accesso riservato e ghetti in cui brulica il malcontento. Con riferimento ad autori come Bauman, La Cecla, Callari Galli e Augé, vengono analizzati gli effetti prodotti dall'impatto con le differenze etniche, culturali, religiose, generazionali, portate in primo luogo dall'insediamento in pianta stabile degli stranieri sulla scena urbana: da qui allarmismi, paure, securitarismo, emarginazioni, separazioni, conflitti.

Nella seconda parte, intitolata *Il Sectarianism a Glasgow e in Scozia: il passato, il presente, un futuro incerto*, viene utilizzato il materiale teorico ed empirico raccolto durante i tre mesi (aprile, maggio, giugno 2011) trascorsi presso la University of Glasgow. Il tema del settarismo, che vede contrapposti i cattolici di origine irlandese (generalmente tifosi dei Celtic) e i protestanti di sangue scozzese (generalmente tifosi dei Rangers) è ancora di forte attualità in Scozia e nella città di Glasgow ed è strettamente connesso agli eventi, talvolta drammatici, che hanno caratterizzato e tuttora caratterizzano la cosiddetta questione irlandese. A un primo capitolo su *Definizioni e storia* segue una panoramica sul *Sectarianism oggi* in cui, accanto alla presentazione delle più autorevoli ricerche presenti in letteratura, viene effettuata un'analisi, corredata da foto scattate in loco, sull'impatto dei simboli e dei colori che caratterizzano due aree della città: l'East End (a predominanza irlandese) e il sobborgo di Larkhall (a forte tradizione unionista). Per completare il quadro, vengono presentati alcuni dei fenomeni direttamente o indirettamente collegati alle manifestazioni settarie, quali la presenza di numerose bande territoriali, le marcate differenze

tra le aree ricche e quelle degradate della città, l'endemico abuso di alcolici e l'ancora pervadente cultura machista. Il terzo capitolo è dedicato a un approfondimento su *Sectarianism e faith schools in Scozia e nel Regno Unito*, con l'intenzione di analizzare le ricadute e livello educativo e comunitario della scelta di separare i bambini a seconda della religione professata in famiglia. Infine, il capitolo intitolato *Realtà, iniziative e opinioni a confronto: le forze che dividono e quelle che uniscono* mette in contrapposizione associazioni come il Loyal Orange Order, il Cairde na hÉireann e la James Connolly society che, erigendosi a paladini di antichi orgogli, finiscono per perpetuare le divisioni settarie, a soggetti istituzionali, educativi, interreligiosi e sportivi che, tramite azioni di sensibilizzazione, percorsi educativi e sinergie, si battono per contrastare il fenomeno. Quanto esposto nel terzo e nel quarto capitolo è corredato da materiale grigio e testimonianze dirette di testimoni privilegiati.

La terza parte, intitolata *Tatari e russi nella Repubblica del Tatarstan: mescolanze, fedi e barriere, dove l'Oriente incontra l'Occidente*, si riconduce ai due mesi di ricerca (ottobre, novembre 2011) trascorsi presso la Kazan Federal University. Il primo capitolo (*Passato e presente di una convivenza che muta*) ricostruisce la storia e il presente della lunga convivenza tra tatarci musulmani e russi cristiano-ortodossi nei territori dell'attuale Repubblica etnica del Tatarstan, situata nel cuore della Russia europea, ponendo particolare attenzione agli aspetti religiosi, linguistici, culturali ed educativi e ricorrendo, oltre a materiale tratto dalla letteratura esistente, a interviste a testimoni privilegiati effettuate in loco. Il secondo capitolo (*Le relazioni interetniche tra i giovani nella città di Neberezhnye Chelny: una ricerca sul campo*) riporta le fasi e gli esiti di una ricerca quantitativa effettuata attingendo da vari gruppi di studenti universitari (per un totale di 266 persone) nella città di Neberezhnye Chelny. I risultati emersi dai questionari, una volta rielaborati, sono stati discussi all'interno di un focus group con un gruppo di nove studenti dell'università, selezionati sulla base

della disponibilità e dell'interesse ad approfondire le tematiche legate ai conflitti.

La quarta parte parla di *Comunità, generazioni, società: integrazioni e dis-integrazioni tra Parigi, Londra e le nostre città*: accanto ai fattori dell'etnia, della religione e della cultura, inserisce quello generazionale, focalizzandosi sulle specificità delle nuove generazioni dei figli degli immigrati. Attingendo anche dagli editoriali e dagli interventi sulle colonne dei quotidiani, vengono prese in analisi le motivazioni e le dinamiche che hanno caratterizzato le sommosse giovanili nelle periferie francesi nell'autunno 2005 e in quelle inglesi nell'estate 2011, vere e proprie esplosioni che hanno posto all'attenzione del mondo la realtà di intere aree e interi gruppi sociali ormai ai margini.

La parte conclusiva, infine, intitolata *Lo spazio della pedagogia nella società della discordia*, riprenderà alcuni degli elementi emersi per proporre una riflessione di tipo pedagogico atta ad affrontare in tutta la sua complessità, e con approcci nuovi, il tema della città divisa, con le relative conflittualità, i confini e le prove di comunità. A sostegno degli orientamenti teorici e operativi proposti, viene inoltre presentata una concreta realtà di buon governo delle dinamiche comunitarie e d'integrazione, quelle intraprese nel piccolo comune di Novellara, in provincia di Reggio Emilia, introdotte tramite un'intervista col sindaco e l'analisi della documentazione sui progetti portati a compimento. La riflessione si conclude chiamando in causa la nuova *via* che Edgar Morin propone *per l'avvenire dell'umanità*, per superare con rinnovato slancio l'attuale situazione di crisi culturale e sociale, per scacciare o per lo meno allontanare gli spettri che trasformano in un incubo di distruzione e morte la strada descritta da Cormac McCarthy.

Antonio Genovese ritiene che per una interpretazione adeguata della complessità dell'esistenze e della realtà contemporanea sono necessari «strumenti di ricerca e di indagine in grado di affrontare problemi e bisogni a largo raggio e da molti punti di osservazione. Non è pensabile (e non è appropriata) una Pedagogia che si senta autosufficiente, in

grado di leggere e comprendere in solitudine tutte le dimensioni di questa realtà. Occorre, al contrario, la consapevolezza della necessità di uno sguardo multidisciplinare che permetta di individuare le diverse dimensioni della realtà, le connessioni e le relazioni reciproche, i contrasti e i conflitti per darne possibili e coerenti interpretazioni»¹.

Mantenendo come bussola l'impostazione problematica sta cui il sottoscritto è stato formato, il presente lavoro di tesi si caratterizza per un approccio fortemente interdisciplinare, dal momento che, per comporre la complessità dell'oggetto in questione, è stato fatto ampio ricorso a contenuti, autori e strumenti propri dell'antropologia culturale, della sociologia, delle discipline storiche, delle scienze politiche, della psicologia, dell'analisi letteraria. Allo stesso modo, il discorso teoretico si arricchisce ed è supportato dai dati di ricerche, per lo più qualitative, effettuate in prima persona o ricavati dalla letteratura esistente, e procedimenti di tipo deduttivo si alternano e si intrecciano ad altri di tipo induttivo.

Anche gli strumenti di ricerca e d'analisi utilizzati sono molteplici, spaziando dall'intervista semistrutturata al focus group, dall'osservazione di contesti spaziali e sociali (con documentazione fotografica e approccio dialogico con le persone) al questionario a risposta chiusa, dallo studio di report e materiale grigio alla rassegna di articoli di giornale. Le ragioni di questa eterogeneità stanno nell'esigenza, nei diversi contesti geografici e umani presi in considerazione, di trovare gli strumenti più adatti per riuscire a ricavare le tipologie di informazioni desiderate, considerando anche le limitazioni di carattere personale e logistico, come il poco tempo a disposizione nei periodi in Russia e Scozia e la mancata conoscenza della lingua russa, in una realtà in cui ancora in molti non parlano l'inglese e in cui libri e pubblicazioni in lingua straniera scarseggiano.

¹ A. Genovese, *Globalizzazione e processi formativi: una lettura problematicista*, in L. Guerra (a cura di), *Pedagogia "sotto le due torri". Radici comuni e approcci plurali*, Clueb, Bologna, 2012, p. 98.

Lo sforzo di chi scrive è stato quello di fare confluire materiali e contenuti all'apparenza così eterogenei in un discorso che si vorrebbe coeso e allo stesso tempo in grado di fornire stimoli per approfondimenti e virate "fuori rotta", accompagnando il lettore all'interno di tematiche la cui enormità non potrà certo esaurirsi in un lavoro di tesi, ma al cui cospetto non è possibile sottrarsi.

Riguardano tutti noi.

Noi e gli altri.

Parte prima

Separazioni e conflittualità nello spazio urbano

*D'una città non godi le sette o le settantasette meraviglie,
ma la risposta che dà a una tua domanda.*

*(Italo Calvino, *Le città invisibili*)*

Introduzione

Siamo così sicuri, come affermava Calvino, che la città è in grado di rispondere a ogni nostra domanda? Le *città invisibili* che Marco Polo racconta a Kublai Kan esistono solo nella sua mente di viaggiatore e sono pensate come mondi chiusi, che non entrano in reciproca relazione, creati nel momento stesso in cui vengono narrati.

Oggi, nelle reali città che contengono le caratteristiche del mondo intero, sono molte le domande irrisolte. Convergono dubbi sugli spazi e sulle architetture, ma soprattutto sugli uomini e sulle donne, sui bambini e sugli anziani, sugli indigeni e sui forestieri, sui tanti comportamenti che il vivere comune impone generando fraintendimenti e incomprensioni. Convergono dubbi laddove si esprimono le manifestazioni più eclatanti dell'irrisolto paradosso che vuole l'uomo incapace di stare da solo, bisognoso degli altri, della dimensione sociale per trovare realizzazione e sopravvivenza, salvo poi accorgersi di non riuscire a vivere compiutamente in comunità, di essere preda della paura e dei rancori, sino a sentire l'irrefrenabile necessità di trovare rifugio dietro barricate e confini. Convergono dubbi sul futuro. Un'analisi attenta alla complessità del presente può, forse, generare chiavi di lettura adeguate a portarci a non avere più paura dei nostri dubbi, per permetterci di rimpossessarci con rinnovata consapevolezza della grande avventura individuale e collettiva che la vita urbana contiene e ci offre.

Capitolo 1

Il Noi necessario

1.1 La strada di ceneri e rovine

Un uomo e un bambino percorrono la strada spingendo un carrello, diretti verso il mare. L'uomo impugna una pistola, con un solo colpo in canna. La metà è lontana, saranno necessari giorni, settimane, forse mesi, o forse tutto questo incedere risulterà vano e la morte li precederà.

La fame li rende deboli, il buio e il freddo trasmettono inquietudine, ma hanno scelto di non fermarsi, nonostante le «notti più buie del buio e giorni uno più grigio di quello appena passato. Come l'inizio di un freddo glaucoma che offuscava il mondo»¹. In quel mondo in cui mondo più non c'è, in cui tutto è bruciato, distrutto, annientato, senza che nessuno ne abbia chiarito la causa, tutto sfuma nell'oscurità, nella luce color cenere e piombo che nei giorni sempre identici conferisce spettrale apparenza a tronchi di alberi morti, case cadenti, insegne di benzinai e motel di cui non resta traccia, terreni incendiati, città rase al suolo, «grappoli di cavi ciechi che penzolavano dai pali della luce anneriti gemendo piano nel vento»².

Agonizzanti forme di vita si materializzano nel rumore dei latrati dei cani e dei gemiti soffocati per la fame e la fatica degli ultimi uomini sulla strada; talvolta le forme spezzate di alberi sottili destinati a bruciare «come selve di candele pagane»³ provano a ricordare che il fuoco ancora esiste, ma inesorabile «un'oscurità che faceva male alle orecchie a forza di ascoltare»⁴, assai simile a una notte eterna, anche nella luce fredda e grigia del giorno, fredda e grigia come il cuore del

¹ C. McCarthy, *La strada*, Einaudi, Torino, 2007 (trad. it. a cura di Martina Testa, ed. or. *The Road*, 2006), p. 3.

² *Ivi*, p. 7.

³ *Ivi*, p. 38.

⁴ *Ivi*, p. 12.

padre, provvede a schiacciare le anime già vacillanti, in quel buio freddo, silenzioso e autistico

Si voltò a guardare il bambino. Forse per la prima volta, capì che ai suoi occhi lui era un alieno. Un essere venuto da un pianeta che non esisteva più. Le storie che raccontava erano sospette. Non poteva ricostruire il mondo perduto per compiacerlo senza trasmettergli anche il dolore della perdita, e pensò che forse il bambino lo sapeva meglio di lui. Cercò di mettere a fuoco il sogno ma non ci riuscì. Ne conservava solo la sensazione. Forse quelle creature erano venute a metterlo in guardia. Su cosa? Sul fatto che non poteva riaccendere nel cuore del bambino ciò che era ormai cenere nel suo. Anche ora, una parte di lui rimpiangeva di aver trovato quel rifugio. Una parte di lui continuava a desiderare la fine⁵.

L'uomo aveva vissuto nel mondo che ora non c'è più, forse era addirittura stato felice, ma questo il bambino non può immaginarselo, lui che è nato successivamente a quel mondo perduto. Al cospetto di tanta desolata distruzione, nell'enormità degli spazi vuoti percorsi da sparuti gruppi di uomini pronti a sterminarsi a vicenda, alcuni indossando mascherine antigas e tute antiradiazioni e stringendo in mano mazze, pistole lanciarazzi o pezzi di tubo, all'uomo riesce difficile trarre forza dai ricordi di come era il mondo prima della catastrofe. Accanto ai carnefici, confuse tra i carnefici, giacciono le vittime, ma il lamento è il medesimo.

Gente seduta sul marciapiede all'alba, mezzo immolata e con i vestiti fumanti. Come suicidi mancati in una setta. Altri venivano in loro aiuto. Nel giro di un anno c'erano roghi sulle creste dei monti e allucinate litanie nell'aria. Le urla degli assassinati. Di giorno i morti impalati lungo la strada. Che cosa avevano fatto? Arrivò a credere che nella storia del mondo forse c'era più castigo che delitto, ma non ne trasse grande conforto⁶.

⁵ *Ivi*, p.117.

⁶ *Ivi*, p. 26.

Delle certezze passate, di tutto quanto si era provato a costruire, non rimane che la più friabile e cupa delle fragilità possibili, ad accompagnare le esigenze di sopravvivenza per coloro che ancora, per mala-sorte o per destino, non si sono rassegnati alla morte.

In quei primi anni le strade erano affollate di profughi imbacuccati dalla testa ai piedi. Protetti da maschere e occhialoni, seduti fra gli stracci sul bordo della strada come aviatori in rovina. Carriole piene di cianfrusaglie. Carri e carretti al seguito. Gli occhi spiritati in mezzo al cranio. Gusci di uomini senza fede che avanzavano barcollanti sul selciato come nomadi in una terra febbricitante. La rivelazione finale della fragilità di ogni cosa. Vecchie e spinose questioni si erano risolte in tenebre e nulla. L'ultimo esemplare di una data cosa si porta con sé la categoria. Spegne la luce e scompare. Guardati intorno. Mai è un sacco di tempo. Ma il bambino la sapeva lunga. E sapeva che mai è l'assenza di qualsiasi tempo⁷.

Nell'assenza di una dimensione temporale in cui potersi collocare e in cui poter dipanare i propri progetti, il dolore annulla ogni possibile direzione esistenziale, conferendo al cammino lungo la strada un'andatura incerta e disperata, confusa e non razionale, perciò vana.

Nessuna lista di cose da fare. Ogni giornata sufficiente a se stessa. Ogni ora. Non c'è un dopo. Il dopo è già qui. Tutte le cose piene di grazia e bellezza che ci portiamo nel cuore hanno un'origine comune nel dolore. Nascono dal cordoglio e dalle ceneri⁸.

Una sera, osservando il bambino dormire, l'uomo si abbandona a un pianto: «Non sapeva bene cosa fosse però gli sembrava che avesse a che fare con la bellezza o la bontà. Cose a cui non aveva più modo di pensare»⁹. Nel mondo senza più bellezza né bontà non esistono più le tonalità colorate a susseguirsi tinteggiando le emozioni, mano a mano che il tempo passa persino le parole si fanno più rade e meno impor-

⁷ *Ivi*, p. 22.

⁸ *Ivi*, p. 42.

⁹ *Ivi*, p. 99.

tanti, deprivate del loro valore di condivisione, mentre i morsi della fame, la paura dell'agguato e gli stenti nell'incedere affannoso divengono gli unici vissuti possibili.

Cercò di pensare a cosa dire ma non gli venne in mente nulla. Aveva già provato quella sensazione, qualcosa che andava oltre l'intorpidimento e la disperazione sorda. Il mondo che si riduceva a un nocciolo nudo di entità analizzabili. I nomi delle cose che seguivano lentamente le cose stesse nell'oblio. I colori. I nomi degli uccelli. Le cose da mangiare. E infine i nomi di ciò in cui uno credeva. Più fragili di quanto avesse mai pensato. Quanto di tutto questo era già scomparso? Il sacro idioma privato dei suoi referenti e quindi della sua realtà. Ripiegato su se stesso come un essere che cerca di preservare il calore. Prima di chiudere gli occhi per sempre¹⁰.

Le parole, i colori, la musica. Persino la musica appartiene ormai al passato, ma la sensazione è straniante quando l'uomo, una mattina, ascolta il bambino soffiare dentro a un flauto di legno grossolanamente costruito sulla sommità di un dirupo.

Una musica senza forma per i tempi a venire. O forse l'ultima musica della terra evocata dalle sue stesse ceneri. L'uomo si voltò a guardarlo. Era completamente assorto. Gli sembrò un orfanello triste e solitario che annuncia l'arrivo di uno spettacolo itinerante in una contea o in un villaggio senza sapere che dietro di lui gli attori sono stati portati via dai lupi¹¹.

Non ha più significato la musica, al cospetto di uomini che non si parlano e non si chiamano più, uomini per cui l'incontro significa in prima istanza paura di non essere uccisi o urgenza di uccidere, uomini pronti a scannarsi perché il cibo non è sufficiente per tutti, l'ostilità non è mai abbastanza e quindi ciascuno è nemico di ciascun'altro.

Già allora tutte le riserve di cibo erano esaurite, e la terra era sconvolta dai massacri. In breve tempo il mondo sarebbe stato popolato da gente pronta a

¹⁰ *Ivi*, p. 68.

¹¹ *Ivi*, p. 60.

mangiarti i figli sotto gli occhi, e le città dominate da manipoli di predoni anneriti che scavavano gallerie in mezzo alle rovine e strisciavano fuori dalle macerie in un biancheggiare di occhi e denti, reggendo reti di nylon piene di scatolame bruciacchiato, come avventori negli spacci dell'inferno¹².

Non c'è più comunicazione, soltanto sopraffazione e spirito di conservazione: l'uomo è una bestia, non rimane più nulla a elevarlo nemmeno di un poco; non vi è più cultura, soltanto gravosa natura. Ci sono i cattivi, e poi i buoni: l'uomo e il bambino appartengono ai buoni, ma la generosità di un gesto di aiuto costa sempre più cara, e il sospetto annulla la fiducia. Anche i buoni uccidono. Anche i buoni devono stare sempre all'erta, provare diffidenza, avere paura degli altri uomini. La paura è l'unico strumento per avere la vita salva. Ormai in prossimità del mare, l'uomo e il bambino incontrano un vecchio viandante:

Si chiama veramente Ely?

No.

Non vuole dirmi il suo vero nome.

Non glielo voglio dire.

Perché?

Non mi fido. Ho paura che ci faccia qualcosa. Non voglio che si parli di me. Che si dica dove sono stato o che cosa ho detto mentre ero in un certo posto. Voglio dire, lei potrebbe anche parlare di me. Ma nessuno avrà la certezza che sono io. Potrei essere chiunque. Penso che di questi tempi meno si dice e meglio è. Se fosse successo qualcosa e fossimo sopravvissuti e ci fossimo incontrati per la strada avremmo di che parlare. Ma non è così, quindi non abbiamo niente da dirci¹³.

Quando incontrando un raro esemplare di uomo non si ha nulla da dirsi, quando non è possibile fermarsi la notte presso un rivo ad ascoltare lo scorrere dell'acqua, della poca acqua nera rimasta, quando arrendersi significa sognare un mondo migliore che mai potrà esistere, possiamo ancora parlare di persone che vivono? Quanta vita permane nel-

¹² *Ivi*, pp. 137-138.

¹³ *Ivi*, pp. 130-131.

la dimensione della sopravvivenza? E quanto si può andare avanti nell'assenza di socializzazione, quando il conflitto delimita se stesso nella dimensione dello scontro?

L'uomo lo fissò. La vita reale è molto brutta?

Secondo te?

Be', io dico che siamo ancora qui. Sono successe un sacco di cose brutte ma siamo ancora qui.

Già.

A te non sembra una gran cosa.

Boh¹⁴.

Cormac McCarthy scrive *La strada* nel 2006. Racconta al passato il possibile destino di questo mondo, in un futuro che non colloca nel tempo, ma i cui elementi di rovina percepiamo ben vicini e presenti. Non fa cenno alla causa della sciagura, se disastro ambientale o conflitto bellico, se esperimenti nucleari o prolungati bombardamenti. Nemmeno ci dice che il cupo inferno che descrive non potrebbe essere altro che il prodotto del naturale dipanarsi ed evolversi dei modelli comportamentali, sociali e valoriali che tuttora stiamo perpetuando. I toni sono drastici, i paesaggi spettrali, i sentimenti esasperati, ma Cormac McCarthy non è un visionario scollegato dal suo tempo. Al contrario, plasma e porta avanti una parabola nelle cui trame entrano in scena e interagiscono molti degli elementi che caratterizzano la società del nostro tempo: augurandosi di non essere profeta, lancia il suo grido di allarme, vuole metterci in guardia.

Lo scenario che delinea è dominato dalla distruzione, forza opposta alla costruzione, ma in strettissima continuità, al punto da spingere a chiederci se ciò che noi stiamo costruendo possa rappresentare l'ennesima frontiera del progresso per un futuro sempre più nelle nostre mani, oppure il punto di non ritorno a partire dal quale la costru-

¹⁴ *Ivi*, p. 204.

zione degenera nella distruzione, magari senza che ne assumiamo consapevolezza.

Nel suo significato etimologico, la parola “costruire” significa mettere insieme più cose secondo un equilibrio armonico che possa dare vita a una nuova entità autonoma: si tratta di una attività che implica la messa in gioco di più elementi, attori o persone, secondo regole concordate e razionali. Si costruisce per migliorare, per sostituire, per potenziare, per facilitare la vita o abbellire un luogo, talvolta sacrificando entità ormai logore: nel mondo di McCarthy, però, nulla di nuovo è stato costruito, e di ciò che sorgeva nel passato non restano che ruderi e cenere. La natura stessa si è spenta, resa inoffensiva da distruzioni e roghi, ormai spacciata per la mancanza di rispetto. Occorre a questo punto mettere in evidenza come la costruzione di un nuovo elemento necessariamente debba implicare un atteggiamento di rispetto verso il contesto in cui verrà inserito e di fiducia e cautela nei confronti dei mezzi e degli strumenti che verranno utilizzati.

In un mondo etico e condiviso, il medesimo rispetto dovrebbe caratterizzare le relazioni tra gli uomini, ma questo non accade lungo le strade descritte da McCarthy, e sempre più raramente si manifesta sui marciapiedi delle nostre città. Gli uomini del romanzo, gli ultimi sopravvissuti di una un tempo sovraffollata specie, ma ora in estinzione, vagano come branchi di lupi solitari, assillati dal terrore di essere aggrediti, a loro volta pronti a fare del male. Disperati per la fame e per il freddo, hanno rinunciato a cooperare, a comunicare, e solidarizzare, scegliendo la sopraffazione come l'unico modo possibile per continuare a sopravvivere. Non è dato a sapere se erano così anche prima della catastrofe, se sono stati questo loro individualismo ed egoismo a prosciugare ogni risorsa materiale e spirituale, oppure se queste attitudini sono conseguenti all'improvvisa o progressiva scomparsa di cibo e vestiti. Sta di fatto che, prigionieri della propria affamata incomunicabilità, di una diffidenza ormai cronicizzata persino verso se stessi, questi uomini hanno perso il senso della bellezza del vivere, della pro-

gettualità, dell'etica costruita e condivisa, dell'importanza dell'incontro e dello scambio come momenti di arricchimento: ora, ogni incontro è una minaccia, ogni cosa lasciata un passo verso la morte.

1.2 Guerra di condominio

Se le cause che hanno scatenato l'epidemia distruttiva nel mondo descritto da Cormac McCarthy non sono date a sapersi, nel suo romanzo *Il condominio*, edito nel 1975, James Graham Ballard sceglie di cominciare dalla fine, dalla scena in cui uno dei protagonisti riflette sull'esplosivo dipanarsi degli eventi, da poco placato, per ripensarne, col senno di poi, i segnali premonitori.

Era trascorso qualche tempo e, seduto sul balcone a mangiare il cane, il dottor Robert Laing rifletteva sui singolari avvenimenti verificatisi in quell'immenso condominio nei tre mesi precedenti. Ora che tutto era tornato alla normalità, si rendeva conto con sorpresa che non c'era stato un inizio evidente, un momento al di là del quale le loro vite erano entrate in una dimensione chiaramente più sinistra. Con i suoi quaranta piani e le migliaia di appartamenti, il supermarket e le piscine, la banca e la scuola materna – ora in stato di abbandono, per la verità – il grattacielo poteva offrire occasioni di scontro e violenze in abbondanza¹⁵.

Il dottor Laing si era trasferito in quell'«immensa macchina progettata per servire non la collettività degli inquilini, ma il residente individuale e isolato»¹⁶ con ogni tipo di confort su suggerimento della sorella, per ricostruirsi una tranquilla quotidianità dopo il divorzio, al riparo da sorprese, scomodità e frequentazioni inopportune, una vita le cui dimensioni sarebbero dovute essere «lo spazio, la luce e i piaceri connessi a una sfumata, sottile forma di anonimato»¹⁷. Situato in un imprecisato quartiere residenziale londinese, il palazzo era abitato da

¹⁵ J. G. Ballard, *Il condominio*, Feltrinelli, Milano, 2012 (trad. it. a cura di Paolo Lagorio, ed. or. *High-rise*, 1975), p. 7.

¹⁶ *Ivi*, p. 11.

¹⁷ *Ivi*, p. 9.

duemila inquilini: in gran parte facoltosi professionisti, per reddito medio e livello di istruzione risultavano più simili gli uni agli altri, e quindi teoricamente più affini, che in qualunque altro palazzo della città. Ciononostante, come aveva da subito notato l'inquilino Wilder, anche nell'apparente omogeneità sussistevano delle differenze, fedelmente rispecchiate dalla suddivisione delle persone nei piani.

Quello che faceva più arrabbiare Wilder, della vita nel suo condominio, era il modo in cui un insieme apparentemente omogeneo di professionisti ad alto reddito si era strutturato in tre campi disuniti e ostili. Le vecchie suddivisioni sociali, basate su potere, capitale ed egoismo, si erano riaffermate anche lì come in qualsiasi altro posto¹⁸.

Ai primi nove piani abitavano i tecnici cinematografici, le hostess e gli altri appartenenti a quel "proletariato" d'alto bordo. Tra il decimo e il trentacinquesimo piano viveva la "borghesia" condominiale, costituita da medici, avvocati, contabili e fiscalisti alle dipendenze di grandi società, persone egocentriche ma sostanzialmente docili: «Puritani in grado di disciplinarsi da sé, avevano l'alto grado di coesione di coloro che desiderano ardentemente piazzarsi secondi»¹⁹.

Infine, negli ultimi cinque piani, risiedeva la classe superiore dei piccoli magnati e degli imprenditori, delle attrici televisive e degli accademici arrivisti, di coloro che sottilmente dominavano la vita del grande palazzo e che gestivano «il delicato rapporto di patronato che teneva in riga il livello medio, con la carota perennemente penzolante dell'amicizia e dell'approvazione»²⁰.

La divisione dei pianerottoli per classi sociali, nelle intenzioni funzionale a ribadire gerarchie e ordine, nei fatti ha alimentato, o per lo meno non ha evitato, l'insorgere di conflittualità tra un piano e l'altro o all'interno dello stesso piano.

¹⁸ *Ivi*, p. 58.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 59.

Per quanto di malavoglia, [Laing] doveva ormai riconoscere qualcosa che aveva sempre cercato di reprimere dentro di sé: che i sei mesi precedenti erano stati un periodo di litigi continui fra i suoi vicini, di scontri volgari per gli ascensori difettosi e l'aria condizionata mal funzionante, per gli inspiegabili guasti elettrici, per il rumore e le contese sugli spazi di parcheggio; in breve, riguardo alla moltitudine di piccoli difetti che gli architetti sarebbero stati specificamente tenuti a eliminare da appartamenti tanto cari. Le tensioni sotterranee fra gli inquilini erano decisamente forti, e solo in parte smorzate dal tono civilizzato del palazzo e dall'ovvia esigenza di rendere l'immenso condominio un successo²¹.

Il dottor Laing si era ben presto accorto che, nonostante i tentativi di isolarsi e di condurre una vita completamente insensibile a quella degli altri, egli stesso era stato risucchiato in quell'intreccio di antagonismi e intrighi che legava l'uno all'altro gli inquilini di ogni piano; in misura ben maggiore di quanto potessero percepire, la loro vita di comunità, quasi mai voluta, ma effettivamente realizzata, prendeva forma nelle trame di un regime di banali controversie, irritazioni e ripicche, di rivalità personali nascoste sotto la coltre delle buone maniere e del pettegolezzo all'apparenza frivolo, ma pronte a esplodere da un momento all'altro. Finché un bel giorno la corrente elettrica salta, un cane viene affogato nella piscina interna e comincia l'escalation di catastrofi, conflittualità e violenza che condurrà al disastro.

Non dovettero attendere molto. Subito dopo pranzo si verificò la prima di una nuova serie di provocazioni fra piani rivali, che rimise in moto il meccanismo sopito della disgregazione e dell'ostilità. Gli incidenti furono abbastanza banali, ma Laing aveva già capito che erano il riflesso di antagonismi profondamente radicati che stavano erompendo alla superficie della vita nel grattacielo, da più e più punti. Molti dei fattori tirati in ballo erano evidenti già da tempo: lamentele sul rumore e sull'abuso dei servizi dell'edificio, rivalità riguardo agli appartamenti meglio situati (quelli lontani dai pianerotoli degli ascensori e dalle colonne di servizio con il loro eterno brontolio). C'era perfino una meschina invidia per le donne più attraenti, che si suppo-

²¹ *Ivi*, p. 19.

neva abitassero ai piani superiori, una convinzione largamente condivisa che Laing si era divertito a controllare²².

Alle prime liti tra condomini di piani diversi si affiancano le risse per l'utilizzo della piscina, per le sempre più numerose e rumorose feste negli appartamenti, per i parcheggi, per il progressivo diniego di ogni minima norma di gestione della convivenza. In poco tempo, senza un piano preciso né una logica riconoscibile, si ingenera nel grande palazzo una sorta di guerra tutti contro tutti in cui la posta in gioco è il controllo di un territorio chiuso in se stesso, ridotto a pianerottoli, scale e ascensori. Il condomino Wilder si accorge che, nonostante gli stupri, nonostante le infanzie violate dei bambini ubriachi che, incitati dagli adulti, lanciano oggetti contro le macchine parcheggiate, nonostante gli omicidi, «nonostante l'angoscia per le crescenti violenze, nessuno si sorprende di tali accadimenti».

La routine della vita quotidiana nel grattacielo continuava come prima, si andava al supermarket, allo spaccio di liquori e dal parrucchiere. In qualche modo il grattacielo era in grado di conciliare quella duplice logica. Il tono di voce dei suoi vicini, mentre descrivevano quelle esplosioni di ostilità, era tranquillo e pratico, come se fossero dei civili in una città dilaniata dalla guerra, e avessero a che fare con l'ennesima incursione aerea. Per la prima volta, a Wilder venne da pensare che ai condomini piacesse quello sfacelo di tutti i servizi, e il crescente clima di scontro che li opponeva gli uni agli altri. Tutto ciò li univa e metteva fine al glaciale isolamento dei mesi precedenti²³.

Ora che il vaso di Pandora delle conflittualità latenti è stato scoperto, ogni impulso antisociale da parte degli inquilini è legittimato a sussistere e a generare reazioni devianti e capricciose, assecondando una sorta di nuova democrazia della prevaricazione e della distruzione.

²² *Ivi*, pp. 31-32.

²³ *Ivi*, p. 66.

Al sicuro nella conchiglia del grattacielo, come passeggeri a bordo di un aereo con il pilota automatico, erano liberi di comportarsi in qualsiasi modo volessero, di esplorare le pieghe più oscure della propria personalità. Per molti versi, il grattacielo era il perfetto modello di tutto ciò che la tecnologia aveva fatto per rendere possibile l'espressione di una psicopatologia autenticamente "libera"²⁴.

Nel condominio descritto da Ballard, ciò che accade è metafora esasperata dei meccanismi e delle condizioni della convivenza sociale che quotidianamente si dispiegano all'interno degli ambienti della società contemporanea, con particolare riferimento al ruolo della violenza e della conflittualità, qui presentate come strumento privilegiato della socialità, in quanto esperienze generalizzate, devastanti e, paradossalmente, generatrici di nuove verità e di nuove ipotesi di esistenza. Secondo Antonio Caronia, sembra che in questo romanzo Ballard si sia divertito a rovesciare le tesi di Hobbes:

Non è nel mitico e ideologico "stato di natura" che si sviluppa il *bellum omnium contra omnes*, la endemica conflittualità sociale che per il pensatore inglese del XVII secolo avrebbe portato alla stipulazione del patto sociale e alla fondazione dello stato. Al contrario, è nelle condizioni del capitalismo sviluppato e ipertecnologico che i legami sociali tradizionali, svuotati al loro interno proprio da quello sviluppo e dal predominio dell'astrazione del denaro e della razionalità produttiva, possono dissolversi e dar luogo a una caricatura di società, in cui però una serie di pulsioni basilari dell'uomo, represses ma non cancellate dalla civiltà, possono riemergere²⁵.

Il condominio che Ballard descrive è stato costruito in funzione del singolo anziché in funzione della comunità, in modo tale da potere provvedere a tutte le sue esigenze, avvolgendolo e assicurandolo con la garanzia del mantenimento di una struttura sociale ibernata, a cui non servono vincoli e legami per essere legittimata. Questa sua carat-

²⁴ *Ivi*, pp. 40-41.

²⁵ A. Caronia, *Le radici immaginarie della guerra*, in «Cyberzone» n. 17, 2003, disponibile on line all'indirizzo http://www.academia.edu/305513/Le_radici_immaginarie_della_guerra.

teristica ne ha costituito l'attrattiva e la sua temporanea rovina: esonerati dalla necessità di reprimere le tendenze antisociali, è bastato un piccolo incidente al circuito elettrico per fare sì che gli inquilini ne dessero sfogo nel modo più libero e distruttivo.

Nel più recente *Cocaine Nights*, scritto nel 1997 all'età di settanta anni, Ballard attribuisce alla violenza il ruolo di collante imprescindibile della società. A più di venti anni di distanza, le vicende si spostano del futuristico condominio londinese al villaggio turistico di Estrella de Mar, situato sulla Costa del Sol spagnola e frequentato da inglesi benestanti, attratti dai campi da tennis, dalle piscine, dalle villette protette da sofisticati sistemi di sicurezza. Il romanzo si presenta come il resoconto delle indagini successive a un omicidio, che ben presto portano a galla una realtà sommersa di traffici di droga, prostituzione, furti e omicidi ritualizzati. Nel non luogo sterilizzato e anestetizzante di Estrella de Mar, gli individui non hanno più bisogno l'uno dell'altro, proprio come nel *Condominio* ciascuno si sente onnipotente e legittimato a compiere qualsiasi prevaricazione in nome della propria autonomia di sistema chiuso in se stesso, in lotta per il controllo di uno spazio condiviso. In questa occasione, però, Ballard fa un passo ulteriore nel suo ricorso alla paradossalità per spiegare i meccanismi umani individuali e collettivi, presentando una situazione in cui la violenza e il crimine non disgregano, bensì rafforzano e rinvigoriscono i legami sociali, soddisfacendo l'irrefrenabile bisogno di emozioni forti presente in ciascuno di noi. Soltanto la costante minaccia personale, non importa se fondata su elementi reali, sembra farci capire di quanto gli altri ci siano necessari. Intanto, la corrente si interrompe anche in altri grattacieli:

Laing guardò il grattacielo vicino, a quattrocento metri di distanza. C'era un temporaneo guasto all'impianto elettrico e al settimo piano tutte le luci erano spente. Già si vedevano i raggi luminosi delle torce elettriche che scrutavano il buio, e gli inquilini facevano i primi, confusi tentativi di capire dove

si trovavano. Laing li guardava soddisfatto, pronto a dargli il benvenuto nel loro nuovo mondo²⁶.

1.3 Ostalgia di un Noi

Nella scena di culto del film *Good Bye, Lenin!*²⁷, la signora Christine rimane attonita quando, sollevando gli occhi al cielo di Berlino, osserva un elicottero Mi-8 trasportare via una grande statua di Lenin. Adagiato sul filo, il vecchio leader sembra salutare per sempre. Il Muro era crollato da pochi mesi, ma Christine, fervente sostenitrice della Repubblica Democratica Tedesca, non può saperlo, dal momento che si è appena risvegliata da uno stato di coma in cui era caduta in seguito a un infarto precedente quell'evento epocale.

Tutto era cambiato, in quei pochi mesi, ma, anche a detta dei medici, il cuore di Christine non avrebbe retto l'impatto con uno stravolgimento così grande. Confidando sul fatto che la madre sarebbe dovuta rimanere a riposo per parecchio tempo, il figlio Alex, aiutato dalla riluttante sorella e dall'aspirante regista Denis, decide di preservare nella sua stanza la rassicurante normalità della vita ai tempi della DDR. Si prodiga nel recuperare vecchi cimeli, giornali ed etichette per i barattoli; aiutato da Denis realizza credibili telegiornali della televisione di stato montando e descrivendo in modo creativo gloriosi filmati d'epoca. Sperando che la madre non scopra mai la verità, coinvolge amici e conoscenti in questa lunga messa in scena, sino a prenderci gusto e a confessare, un giorno: «Devo ammetterlo, ormai il gioco mi aveva preso la mano. La Repubblica Democratica che stavo creando per mia madre assomigliava sempre più a quella che avrei potuto desiderare io».

Gli fa eco Micha quando, nella scena finale del film *Sonnenallee*²⁸, afferma con profonda emozione: «C'era una volta un paese così. E se mi

²⁶ J. G. Ballard, *Op. cit.*, p. 189.

²⁷ Un film di Wolfgang Becker. Con Katrin Sass, Daniel Brühl, Chulpan Khamatova, Jürgen Vogel. Commedia, durata 118 min., Germania, 2003.

²⁸ Un film di Leander Haussmann. Con Alexander Beyer, Alexander Scheer, Katharina Thalbach, Rober Stadlober, Teresa Weissbacj. Commedia, durata 101 min., Germania, 1999.

dovessero chiedere come ci si vivesse, risponderei che è stato il periodo più bello della mia vita: ero giovane e innamorato».

Il film è tratto dal romanzo di Thomas Brussig *In fondo al viale del Sole* e racconta le vicissitudini quotidiane di un gruppo di giovani berlinesi amanti del rock e insofferenti alle rigide regole imposte dal governo socialista, in un contesto in cui «era tutto uno schifo dall'inizio alla fine, ma noi ci divertivamo alla grande. Eravamo tutti così intelligenti, colti, pieni di interessi, ma sotto sotto era tutta un'idiozia. Davamo l'assalto al futuro, ma eravamo così superati! Dio, come eravamo buffi, e non ce ne accorgevamo neppure!»²⁹. Il romanzo si chiude con una riflessione sulla potenza del ricordo che «compie ostinatamente il miracolo di far pace con il passato, ogni rancore svanisce e il velo della nostalgia si posa sopra tutto ciò che un tempo veniva percepito come doloroso e lancinante. Le persone felici hanno cattiva memoria e abbondanti ricordi»³⁰.

Il termine *ostalgia* viene aggiunto nel vocabolario Zanichelli, entrando a fare parte della lingua italiana, nel 2008. Deriva dal termine tedesco *ostalgie* (crasi delle parole *ost* e *nostalgie*, cioè “nostalgia dell'est”) e indica la nostalgia per la vita nella vecchia Repubblica Democratica Tedesca, provata da un numero crescente di persone, in modo particolare per quelle forme della vita quotidiana ormai soppiantate dalla cultura occidentale capitalistica. Alcune imprese tedesche hanno costruito buoni affari sul bisogno di ostalgia, rimettendo in produzione certi marchi obsoleti della Germania Est, tra cui prodotti alimentari e bevande come la Vita-Cola, videocassette con vecchi programmi della televisione di stato, le automobili Trabant e Wartburg. Per ampliare il quadro, si possono citare anche le numerose pubblicazioni a carattere nostalgico o satirico, il successo dei programmi televisivi sull'ostalgia, con la partecipazione di alcune dive dell'epoca, le serate a tema in discoteca, i musei, le visite turistiche a Berlino Est a bordo delle Trabant, gli ostelli che ricreano ambientazioni tipiche della Repubblica

²⁹ T. Brussig, *In fondo al viale del Sole*, Mondadori, Milano, 2001, p. 136.

³⁰ *Ivi*, p. 139.

Democrazia Tedesca, dai nomi emblematici come il Das DDR Hostel, ma anche come, a Cracovia, il Good Bye Lenin Hostel: il fenomeno e la parola *ostalgia*, infatti, hanno ormai travalicato i confini della Germania Est e si sono espansi negli altri paesi dell'ex blocco sovietico.

Nei momenti di vacanza, magari in posti esclusivi e costosi, a sciare o a bordo di moderne barche, in situazioni che mai avrebbero potuto sperimentare venticinque anni or sono, non di rado ancora capita di ascoltare uomini e donne provenienti dall'Europa dell'Est asserire quanto si stesse meglio ai tempi dei regimi comunisti. Queste parole possono sorprendere, oppure possono non essere prese sul serio; la cosa che più stupisce è che a proferirle sono anche persone che, ora che le disparità di classe si sono allargate, non si trovano in stentate condizioni economiche, ma al contrario possono concedersi lussi prima impensabili. Le motivazioni che spingono all'ostalgia vanno quindi ricercate altrove, in fattori diversi dal becero snobismo o, almeno per alcuni, dalle condizioni materiali. Innanzitutto, nello stare assieme, nella condivisione voluta o forzata di un'quotidianità dai ritmi più lenti e dagli spazi più ristretti.

«Prima la gente stava più assieme»: ecco il plusvalore più frequentemente citato dei tempi passati. Da un lato si era costretti a stare insieme per il fatto di dover dividere con molte famiglie un solo appartamento, separato da trammezzati, con il bagno e la cucina in comune; durante le festività si stendeva per più stanze di seguito, perché una sola stanza non sarebbe bastata a contenere tutti i commensali; in compenso i generi alimentari erano abbondanti e poco costosi. Dall'altro lato, il ritmo della vita era notevolmente più lento e la convivenza aiutava a riempire il tempo libero³¹.

Lo scrittore lituano Marius Ivaškevičius arricchisce il suo pensiero con una riflessione sul ruolo dell'architettura dell'epoca. Lo fa citando

³¹ M. Ivaškevičius, *Quando avranno pescato gli amur bianchi*, in F. Modrzejewski, M. Sznajderman (a cura di), *Nostalgia. Saggi sul rimpianto del comunismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 118-119.

l'episodio del film *Equivoci di una notte di Capodanno*, del regista russo Eldar Riazanov, durante il quale il protagonista, perduto e sbronzo, si imbarca per errore su un aereo diretto a Leningrado. Arrivato a destinazione, trova una strada, un palazzo e un appartamento identici a quelli in cui abita a Mosca; persino la serratura è la stessa, dal momento che apre la porta utilizzando la sua chiave di casa, per poi accomodarsi e fruire di utensili e mobili identici ai suoi: «Questa serie di coincidenze, probabilmente eccessiva e che uno spettatore occidentale troverebbe tirata per i capelli, allo spettatore sovietico appare invece assolutamente verosimile. In effetti le case erano tutte distribuite nello stesso modo, contenevano gli stessi tramezzi, letti e ripostigli e ogni inquilino si sentiva parte di una stessa immane idiozia. Questo accomunava la gente»³².

La poetessa romena Simona Popescu riflette sulla vacuità dei legami di amicizia che intrattiene oggi, su come possono passare mesi oppure anni tra un incontro e l'altro, mentre un tempo l'amicizia era ciò che teneva unite le persone, era addirittura qualcosa di più grande, con funzioni ancora più importanti, di quella che credevano essere. Non desidererebbe tornare ai tempi del comunismo, il solo pensiero la atterrisce, considerandola un'epoca fortunatamente chiusa, eppure in bocca e nel cuore le rimane un senso di indelebile malinconia per una dimensione sociale ormai irrecuperabile:

Il fatto è che se si considera il comunismo come un'epoca chiusa e finita per sempre, si può anche scoprire un certo fascino in quella specie di prigione surrealista, con i prigionieri in coda per i biglietti della cineteca o per i libri (venduti "a scatola chiusa", buoni e cattivi nello stesso pacco); con famiglie solide e unite che mantenevano le vecchie tradizioni e dove gli anziani restavano in fila per ore per procacciare cibo alla tribù; dove il culto dell'amicizia generava una meravigliosa rete sociale e la sconfinata felicità di interminabili discussioni attorno a una tazza di tè. Un'epoca in cui il tem-

³² *Ivi*, p. 119.

po scorreva in modo diverso, tracciando figure che conferivano al mondo un'inesauribile e talvolta meravigliosa malinconia...³³

Peeter Sauter, scrittore estone e traduttore nella sua lingua delle opere di Jack Kerouac e di Charles Bukowski, vuole evidenziare come la nostalgia non riguarda di certo un sistema politico a cui in molti casi ci si opponeva duramente, quanto le modalità e i sentimenti che accompagnavano i numerosi, quotidiani momenti di vita comune, generazionale e intergenerazionale. Non si rimpiangono il comunismo e nemmeno le privazioni materiali, bensì le sfumature dei momenti che rendevano emozionanti anche le cose più semplici. A questo, sopraggiunge l'aiuto del tempo passato, che rende i ricordi più dolci smussandone gli spigoli dolorosi.

La nostalgia, che latita alla vista della bandiera rossa e della foto di Lenin, sboccia improvvisa alla vista della vodka che si beveva e delle sigarette che si fumavano. La foto di un corteo ci lascia indifferenti, mentre il ricordo di quando supplicavamo i genitori di farci la giustificazione, esentandoci dal partecipare al corteo, ci commuove. Così come ci commuove il ricordo di quando, dopo il corteo, ci procuravamo dell'alcol e andavamo a far festa nella sauna dei genitori di un amico. La nostalgia se ne infischia delle nostre partenze per raccogliere patate nei colcos, ma insorge improvvisa al ricordo delle feste dopo la raccolta, delle bevute, dei balli, delle partite a carte e di quando accompagnavamo a casa le ragazze rimandando all'infinito il momento di tornare indietro. La fiamma alla memoria che arde in cima al monumento di Maarjame non suscita alcun senso di nostalgia, ma il ricordo di quando, durante una sbronza, perdemmo la strada e Raivo ravvivò con il suo accendino la fiamma languente per poi accostarvi la sigaretta, quello sì. Non si rimpiange la realtà della vita sotto il comunismo, ma la banalità dei comportamenti umani³⁴.

Si rimpiange la banalità dei comportamenti umani, così come si rimpiange un particolare tipo di nostalgia: «Quando vivevamo in un

³³ S. Popescu, *All that Nostalgia*, in F. Modrzejewski, M. Sznajderman (a cura di), *Op. cit.*, p. 163.

³⁴ P. Sauter, *Lenin vive ancora?*, in F. Modrzejewski, M. Sznajderman (a cura di), *Op. cit.*, p. 146.

sistema chiuso, c'erano molte cose sconosciute che desideravamo con una passione talmente intensa da trasformarsi in una specie di nostalgia. Sognavamo con rimpianto un sacco di cose che non avevamo mai viste, e la nostalgia sbocciava e fioriva da ciò che ci mancava»³⁵. Erano i prodotti della cultura occidentale a essere spesso sognati dai giovani di allora, era su come sarebbe stato vivere altrove che per ore e ore si discuteva, tutti insieme, arrivando a mitizzare dimensioni che si sarebbero presto rivelate ben meno paradisiache e di certo più violente. Visto con le lenti della lontananza e della mancanza, indossate e condivise con gli amici, il mondo dall'altra parte della Cortina di Ferro non era quello conosciuto dopo il 1989. Come afferma il giornalista polacco Pawel Smoleński, «mettendo a confronto la realtà di ieri con quella odierna, una cosa va riconosciuta: i sogni di allora erano sicuramente più belli»³⁶. Simona Popescu riconosce un valore nell'esaltazione, talvolta un po' retorica, del senso della collettività, del pronome "noi" in grado di curare le ferite e coprire la falle del pronome "io". Un tempo, si era eguali e solidali nella miseria, mentre oggi le disparità nelle possibilità materiali e negli stili di vita tracciano voragini che non consentono solidarietà e vicinanza.

Tra i vari concetti destinati a generare molte illusioni, quello che più deluse dopo il 1990 fu il concetto di "democrazia". L'avvento della democrazia non significa l'instaurarsi automatico dell'eguaglianza, ma una parità di opportunità. Si direbbe che la parità nella miseria (tipica dei tempi comunisti) sia più facile da sopportare che non l'inevitabile diseguaglianza portata dalla democrazia. L'eguaglianza infondeva un certo senso di fraternità e di solidarietà, spingendo la gente all'uso retorico del "noi". Parlando in prima persona plurale e usando il "noi" («noi romeni sotto il comunismo») avvertivamo meno la nostra tragedia personale. Inoltre la pressione della comune disgrazia generava un senso di istintiva solidarietà, di un piccolo eroismo comune a tutti "noi". Certuni rimpiangono quel "noi" che esentava ogni responsabi-

³⁵ *Ivi*, p. 147.

³⁶ P. Smoleński, *Sotto il comunismo si stava meglio o della difficoltà di andare al mare tutti insieme*, in F. Modrzejewski, M. Sznajderman (a cura di), *Op. cit.*, p. 172.

lità, che permetteva di sonnecchiare nella tutto sommato confortevole certezza che non ci fosse niente da fare, dando l'illusione di un certo qual eroismo chiamato "resistenza" (e, nel caso degli intellettuali, "resistenza attraverso la cultura"...)³⁷.

La resistenza eroica e collettiva alle difficili condizioni di vita portava a consolidare legami e relazioni, sia nelle azioni e nei bisogni concreti di tutti i giorni, sia nelle convinzioni e nei pensieri, nel sentirsi partecipi tutti insieme di un'avventura esistenziale che non era possibile intraprendere da soli. Quando la resistenza si faceva ribellione, come spiega con molta efficacia Pawel Smoleński, il sentimento di reciproca appartenenza e solidarietà si faceva ancora più forte, sino a rimanere indelebile nei ricordi e a divenire rimpianto. Si rimpiange quell'abito mentale e comportamentale, e in maniera tacitamente indiretta anche la situazione che lo aveva reso necessario.

Io, la Rpp, la vedo ancora così. Se non fosse stato per la Rpp, non avremmo giocato – era il termine che usavamo allora – ai fuorilegge. Non ci sarebbero stati i volantini, la stampa clandestina, i comunicati della resistenza trasmessi con il megafono dai tetti vicini alla prigione di via Rakowiecka, i brindisi inneggianti alla fine di "serpi e ragni rossi", le poesie tipo «Sono malato, votare non posso, sono allergico al rosso». Non rimpiango affatto che la patria del popolo, paludata in enfatici slogan sulla felicità del proletariato, con la sua sporcizia e il suo squallore, siano finalmente spariti. Rimpiango l'avventura così favolosamente colorata (o sono io a figurarmela in tal modo?), benché si svolgesse nello scenario grigio dei quartieri della Rpp, con le fermate dei trasporti urbani e l'acqua inquinata dei laghi Masuri. Rimpiango gli amici, anche quelli che dopo la Rpp hanno preso una direzione diversa dalla mia.

È stata la Rpp che, affatto involontariamente e a proprio danno, ci ha dato la sensazione di partecipare a qualcosa d'importante, in buona compagnia e con la convinzione di avere ragione, cosa che poi la storia ha confermato. Per molte persone, soprattutto per quelle che allora erano attive, creative e coraggiose, mentre oggi sono amaramente deluse dal presente, questo ormai non esiste più. E sebbene proclamino ai quattro venti il proprio anticomuni-

³⁷ S. Popescu, *Op. cit.*, p. 158.

smo, sotto sotto rimpiangono la Rpp che dava loro la possibilità di lottare, di opporsi, di partecipare a qualcosa di essenziale. Oggi sarebbe vano cercare un campo di battaglia altrettanto facile da definire: ormai la dicotomia tra “noi” (ossia i buoni: la nazione, la società, l’opposizione ecc.) e “loro” (ossia i cattivi: il governo, il partito, la polizia) si è persa nelle procedure e nella pluralità delle opinioni democratiche. Quando si vive in tempi complicati, si rimpiangono i tempi semplici³⁸.

Peeter Sauter ribadisce la distinzione tra il rimpianto per quella sorta di forza magnetica dal gusto denso e dalla capacità di permeare i cuori fino a scaldarli, talvolta fino a infervorarli, e la drammatica assurdità delle circostanze che contribuivano ad alimentarla:

Il senso dell’assurdo, e con esso la disperazione, ci accompagnava sempre e ovunque. La resistenza a questo sentimento ci dava una forza che oggi torniamo a rimpiangere. Ma rimpiangere quella forza non significa rimpiangere anche quelle circostanze³⁹.

1.4 Movimenti, utopie e Comuni

La nostalgia per i grandi sentimenti, gli ideali, le utopie di poter costruire un mondo diverso da quello effettivamente realizzato permane per sempre nei cuori e nei ricordi delle persone che hanno vissuto le epopee di contestazione, resistenza e rivoluzione. Spostandoci per un attimo nel contesto italiano, Pier Luigi Celli appartiene alla generazione che ha vissuto il Sessantotto, stagione di grandi cambiamenti provocati dalla azione collettiva e di rottura di intere masse di studenti e lavoratori. Insieme hanno perseguito il grande sogno di una società diversa, insieme hanno lottato. Gli esiti sono contrastanti, ma l’esperienza resta, e con essa il ricordo. Alla generazione dei figli, degli attuali ragazzi e giovani adulti, manca questo patrimonio condiviso; qualcosa stava nascendo in seguito alle contestazioni antiglobalizzazione, ma la feroce repressione presso la scuola Diaz a Genova e

³⁸ P. Smoleński, *Op. cit.*, pp. 173-174.

³⁹ P. Sauter, *Op. cit.*, p. 152.

l'uccisione di Carlo Giuliani hanno irrimediabilmente e simbolicamente represso ardori e speranze. Qualcosa sta riemergendo ora, nei movimenti di indignazione verso la classe dirigente e il sistema che ha condotto il mondo occidentale alla crisi attuale; qualcosa ancora emerge ogni settembre nei movimenti di contestazione studentesca, ma è stato il mondo a essere cambiato, ora tutto è più cupo, sentimenti, legami e sogni come quelli vissuti dalla generazione di Celli sono ormai lontani.

Quella che sta crescendo, tra i diciotto e i trent'anni, è forse la prima generazione allargata che non può usufruire di memorie collettive a cui rifarsi e da condividere. Le comunità di appartenenza, ideologiche o religiose, sono andate scomparendo, e quelle che si propongono sono esperienze contingenti, provvisorie, legate a situazioni particolari e a adesioni singole.

Si formano ormai, sulla base di prospettive temporali "a termine" e di scelte di tipo affettivo o di moda, convergenze "di rete" che cercano di capitalizzare le affinità e sono quasi sempre destinate a essere aleatorie. Queste identità flessibili, provvisorie, alimentano network personali, spesso del tutto autoreferenziali, che fanno maturare sensibilità caratterizzate da un individualismo spinto, bisogni di riconoscimento un po' morbosi e del tutto slegati da contesti sociali di riferimento che consentano di misurarsi con valori, responsabilità e impegni civili⁴⁰.

Il critico musicale Gino Castaldo offre nuovi elementi a supporto della riflessione di Pier Luigi Celli quando, nel gennaio 2012, dalle pagine di Repubblica lancia l'allarme sull'attuale grande silenzio della musica rock, chiedendosi se davvero ormai tutto sia finito:

Ma allora è proprio finita? I giovani trovano luoghi e ragioni per nuove proteste, che si chiamino Indignados o Occupy Wall Street, ma curiosamente, forse per la prima volta nella storia moderna, non esiste una colonna sonora che racconti di queste nuove esperienze. Il rock? Latita, è assente, così come

⁴⁰ P. L. Celli, *La generazione tradita. Gli adulti contro i giovani*, Mondadori, Milano, 2010, p. 131.

sta praticamente scomparendo dalle classifiche, lasciando il posto a un dominio pressoché assoluto del pop commerciale⁴¹.

Basta comparare le attuali classifiche di vendita con quelle di trenta, quaranta anni fa, per constatare che il rock, la musica della ribellione generazionale, dell'impegno per le cause civili, per la condivisione degli ideali, della rabbia e dei sogni da vivere e gridare tutti assieme, ha lasciato ormai il passo al pop commerciale e scevro di messaggi, esasperatamente improntato a rispecchiare in modo edulcorato e plastificato le turbe, le aspirazioni e i vissuti sentimentali di ascoltatori che vengono immaginati, e si immaginano, giovani per sempre, adolescenti per sempre.

Sembrirebbero circostanze molto distanti tra di loro, la protesta e le classifiche, e invece sono strettamente connesse. Parlano entrambi di un vuoto, del fatto che il popolo giovanile, incoraggiato da un sistema mediatico votato al consumismo più sfrenato, sembra tornato a un'era pre-rock in cui la musica era soprattutto intrattenimento, magari licenzioso, qualche volta trasgressivo, ma pur sempre solo e soprattutto divertimento. Di nuovi gruppi rock ce ne sono, a centinaia, ma preferiscono un profilo più basso e aristocratico, nessuno di loro sembra volersi fare carico di essere portavoce di alcunché, tantomeno di esprimere nelle canzoni un grande respiro generazionale⁴².

Sono lontane le atmosfere e i tempi in cui John Lennon, e con lui un'intera generazione, immaginava⁴³ un mondo in cui le persone potessero vivere appieno i loro presente, con gli occhi al cielo e le menti sgombre da paradisi o inferni successivi; un mondo privo di confini, in cui tutti potessero vivere in pace, senza motivi per uccidere od odiare. Immaginava un mondo senza proprietà privata, senza avidità e senza rabbia, ma con tanta fratellanza tra uomini desiderosi di condividere ogni cosa. Ammetteva di essere un sognatore, ma era consapevole di

⁴¹ G. Castaldo, *Il grande silenzio del rock* "Questa volta è finita davvero", in «la Repubblica», 06-01-2012, http://www.repubblica.it/spettacoli-e-cultura/2012/01/06/news/silenzio_rock-27658928/.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ La canzone *Imagine*, uscita nel 1971, è inserita nell'omonimo album.

non essere l'unico: in contesti ridotti, le esperienze delle Comuni, sorte in gran numero in quegli anni, ne rispecchiano l'utopia.

La storia dell'umanità è stata da sempre percorsa dal sogno di una comunità solidale ed egalitaria e da sperimentazioni sociali divergenti dai modelli dominanti, ma è in seguito ai fermenti contestatori degli anni Sessanta che, a partire dagli Stati Uniti, la realtà delle Comuni assume dimensioni significative e si espande su scala mondiale, connotandosi come risposta radicale al sistema capitalista. Rispetto alle esperienze utopistiche ottocentesche ispirate alle idee di Robert Owen e Charles Fourier, presentano una sostanziale differenza:

Le comunità dell'Ottocento sono utopistiche, si pongono cioè per definizione come modelli per il resto della società: il loro accento è sul sociale. Le Comuni di oggi [quelle che si sviluppano a partire dal 1965], tranne pochissime, sono estranee alle tendenze del filone classico: l'accento è sul personale. Mentre le prime sono micro mondi che mirano alla ristrutturazione della società, le seconde tendono nella maggior parte a ricreare una particolare struttura sociale, la famiglia. Hanno quindi scopi più limitati, hanno fatto tabula rasa delle visioni grandiose, percorse da una grande fede nel futuro, che animavano le comunità del passato. Il concetto di "salvezza" è stato barattato con quello più modesto di "crescita personale", la retorica religiosa o politica ha ceduto il passo a quella psicologica⁴⁴.

I nuovi comunitari si dichiarano manifestamente contro la guerra nel Vietnam, contro un sistema scolastico funzionale alle esigenze del mercato, contro la discriminazione delle minoranze. Spesso attratti da psichedelia, controcultura e dottrine mistiche orientali, tra i loro riferimenti culturali è possibile riconoscere le opere di Erich Fromm, Abraham Maslow, Aldous Huxley, Herbert Marcuse, Paul Goodman e Murray Bookchin. Rifiutano il modo con cui il sistema capitalista ha aggredito la vita delle persone, rifiutano di rassegnarsi al destino di tutti, e quindi scelgono forme esistenziali alternative, improntate sulla

⁴⁴ D. Francescato, G. Francescato, *Famiglie aperte: la comune. Analisi socio-psicologica delle comuni nordafricane con una nota sulle comuni italiane*, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 47.

condivisione e sulla fratellanza. Lo fanno per perseguire un proprio percorso di realizzazione, consapevolezza e crescita, ma non ambiscono a promuovere una rivoluzione sociale su vasta scala. Non è un caso se la comunità ottocentesche arrivavano a contare centinaia di membri, mentre quelle di metà Novecento non superano qualche decina di aderenti.

Grazia e Donata Francescato distinguono tre tipologie di comunità: innanzitutto, abbiamo le comunità hippy, prive di regole e precetti, allocate nelle campagne per accorciare le distanze che separano gli esseri umani dalla natura, formate soprattutto da giovani che, in contrapposizione alle rigidità borghesi, scelgono e promuovono una vita di pace, amore, fratellanza e libertà personale; accanto a queste, abbiamo le Comuni religiose, caratterizzate dal recupero della dimensione mistica e di una religiosità sottratta ai dogmi del clero istituzionalizzato. Infine, abbiamo le ultime Comuni utopistiche, come quella di Twin Oaks, nata nel 1967 nello Stato della Virginia e tuttora esistente, di cui Kathleen Kinkade, una delle fondatrici, nel suo libro *A Walden two experiment* spiega la missione:

Stiamo inseguendo un grande sogno. È il sogno di un mondo migliore qui e ora, per tante persone quante la Comune può riuscire a mantenere. Occorre creare un nuovo tipo di esseri umani che vivano in questo nuovo mondo: aperti, creativi, solidali, che abbiano capito che, a lunga scadenza, il bene comune può essere conseguito soltanto grazie alla cooperazione e alla solidarietà, non alla competizione. Se vogliamo sopravvivere come esseri umani, dobbiamo smetterla di pensare che *mors tua significa vita mea*⁴⁵.

Dalla fine degli anni Sessanta, e soprattutto nella prima metà degli anni Settanta, anche in Italia si diffondono Comuni urbane e di campagna, aperte e frequentate da giovani che, mossi da un atteggiamento severamente critico nei confronti della società di appartenenza, scelgono di sperimentare pressì di egualitarismo e cooperazione in model-

⁴⁵ Citato in D. Francescato, G. Francescato, *Op. cit.*, p. 78.

li diversi rispetto a quelli della famiglia tradizionale, cercando nel rapporto di convivenza coi compagni di scelta e quotidianità le risposte interiori negate altrove. Nell'arco di pochi anni, i dissidi interni e gli interventi di repressione da parte delle forze dell'ordine portano alla chiusura di gran parte delle Comuni, mentre nuove forme comunitarie improntate sui codici dell'ecologia sociale, i cosiddetti ecovillaggi, cominciano a nascere al principio degli anni Ottanta. Ancora oggi, delle esperienze degli anni Settanta, rimangono i ricordi carichi di nostalgia da parte di chi le ha vissute:

«Ci eravamo accorti che la vita era bella – spiega Silvia Fardella – Non vorrei sembrare troppo esagerata, ma c'era veramente un sacco di bella gente, con tanto amore e tanta voglia di fare. Case aperte, braccia aperte. La cosa di cui sono più fiera è la capacità che abbiamo avuto di stringere fratellanze istantanee, ovunque andassimo»⁴⁶.

1.5 Il senso del Noi

Dal romanzo apocalittico alle esperienze utopistiche, passando per i rimpianti verso modelli politici e sociali appartenenti al passato, il filo che lega realtà così eterogenee è l'anelito a un sentimento, a una dimensione dell'essere verso cui si percepisce la minaccia di una irreversibile scomparsa.

Lungo la *strada* descritta da Cormac McCarthy le persone barcollano armate, immerse e possedute da un paesaggio interiore ed esteriore algido e buio, silenzioso e distrutto, arido e ormai perduto, nella completa assenza di progettualità, condivisione, speranza, parole, colori, musica. La paura è l'intinto che le mantiene vive, ogni incontro è mosso dal timore di essere uccisi, complementare all'urgenza di uccidere, nella completa mancanza di fiducia verso il prossimo. Non c'è più comunicazione, soltanto sopraffazione. È un destino che spaventa, quello descritto nelle pagine esasperate e disilluse di Cormac

⁴⁶ M. Guarnaccia, *Underground italiana. Interviste ai beautiful losers*, Malatempora, Roma, 2000, p. 43.

McCarthy, liriche al punto tale da permettere al lettore di potersi figurare il mondo opposto che l'autore sogna. Si descrive l'abisso per fare immaginare il paradiso, consapevoli che la realtà sta nel mezzo, seppur sprofondando. Il personaggio del bambino rappresenta la speranza; le memorie del padre sono il rimpianto. Tra rimpianto e speranza, contro il disfacimento più totale, si rende necessaria l'esigenza del recupero del sentimento della comunanza, in tutte le sue espressioni e pratiche, per ricostruire insieme un mondo diverso, fondato su dialogo, collaborazione, fiducia reciproca, sui bisogni di interrelazione la cui assenza ha portato a quei paesaggi desolati e devastati.

Allo stesso modo, è stata la pretesa di ammassare, distribuendoli nei piani successivi in base a professione e censo, duemila individui desiderosi di coniugare la massima comodità col più assoluto anonimato a provocare la catastrofe nel condominio che Ballard descrive come costruito in funzione delle esigenze del singolo, non prestando considerazione ai bisogni della comunità. Tra le centinaia di solitudini individuali e famigliari, coltivate in un microcosmo che si fa specchio della città e della condizione socio-relazionale dell'uomo del nostro tempo, basta una piccola interruzione della corrente elettrica, e quindi un attimo di confuso buio, per fare emergere ed espandere l'inferno dei piccoli e grandi conflitti, invidie e rancori latenti da tempo, senza che mai ci fossero stati tentativi di comunicazione, chiarimento, mediazione, intesa. Subentra la violenza, e soltanto nella violenza agita, così come nella comune percezione di sentirsi in ogni momento minacciati, sotto assedio, bisognosi di difendersi, e quindi bisognosi di collaborazione da parte dei vicini, si rompe il sistema di solitudini, isolamenti e incomunicabilità. Distruzione e morti porteranno il condominio alla catastrofe, sancendo il fallimento di un sistema di vuoti nuclei non comunicanti, rendendo quindi necessario il recupero delle forme dalla socialità e del buon convivere che sappiano esprimersi in ogni circostanza e costruire armonia, in modo da sottrarre alla violenza il monopolio della dimensione del Noi.

Passando dai racconti di finzione ai ricordi di vicende veramente vissute, il fenomeno dell'ostalgia nei paesi dell'Europa dell'Est si caratterizza per il rimpianto di tempi e circostanze in cui, pur tra difficoltà, deprivazioni e vincoli, un vero e proprio culto dell'amicizia, della eguaglianza generatrice di solidarietà e fraternità e della collaborazione allargata a tutti i membri della società traeva nutrimento dall'abitudine a trascorrere molto tempo insieme, per condividere i sogni, i desideri, i gesti, i piccoli e grandi eventi quotidiani, ma anche le emozioni della resistenza e della ribellione a un regime politico spesso avversato. Il modello sociale e culturale di tipo capitalista, inesorabilmente penetrato nei paesi dell'ex Unione Sovietica a partire dal suo disfacimento, che in gran parte ha deluso coloro che provano ostalgia, è stato respinto in toto dai giovani che, sulla scia delle proteste e della rivoluzione culturale in atto negli anni Sessanta, hanno deciso di ricreare nelle Comuni forme di socialità alternative, più attente alla condivisione, alla cooperazione, all'eguaglianza e alla fiducia reciproca. Anche di quelle esperienze, nella maggior parte dei casi terminate da tempo, permane la nostalgia per i legami di amicizia e di condivisione allargata che si erano creati, in contrapposizione a un mondo sempre più parcellizzante, cinico, intollerante e individualista.

Il sentimento trasversale alle realtà appena presentate è dunque quello del bisogno di collettività, amicizia e vita comune da parte dei singoli individui, bisogno che sempre meno gli attuali assetti sociali, culturali e individuali riescono a soddisfare, generando rimpianti e visioni preoccupate.

1.6 Il bisogno degli altri

Nonostante da secoli si siano sviluppate, raffinate e rinnovate diverse forme di vita comune, è possibile rintracciare nella storia del pensiero tradizioni e correnti che non considerano la dimensione sociale come necessaria per l'uomo. Nella loro attenta analisi dei costumi sociali, i grandi moralisti dell'epoca classica presentano l'umanità come esitan-

te tra due condizioni: la prima è quella della vita reale, e quindi anche delle nostre illusioni, in cui l'uomo si prodiga nei rapporti sociali per sopperire alla propria debolezza; la seconda è quella della vita autentica, cui soltanto i migliori possono accedere, per collocarsi accanto agli dei, liberi dai fermenti superficiali della società. Risulta saggio, degno di aspirare alla vita più autentica, colui che sa alleggerirsi del fardello del rapporto con gli altri, che sa prescindere dalla vanità dell'approvazione altrui, perseguendo autarchia e autosufficienza. Su queste posizioni si situa Montaigne quando esorta a fare in modo che la nostra soddisfazione possa dipendere solo da noi stessi, a scioglierci da tutti i vincoli che ci legano agli altri, per conquistare «davvero su noi stessi il potere di vivere soli e di vivere a nostro bell'agio»⁴⁷. Riprendendo la constatazione di La Bruyère secondo cui l'uomo difficilmente basta a se stesso⁴⁸, Pascal mette in rilievo l'importanza dell'approvazione degli altri, constatando come, sebbene la solitudine costituisca l'aspirazione e la verità profonda della nostra natura, la vita reale ci costringe alla dimensione della socialità.

Noi non ci accontentiamo della vita che è in noi e nel nostro proprio essere: vogliamo vivere inoltre nel concetto degli altri di una vita immaginaria, e a tal intento ci sforziamo di parere⁴⁹.

A partire dal Rinascimento, la solitudine e l'aspirazione all'autosufficienza che Montaigne considerava come ideali vengono trasferiti sul piano della realtà e la concezione immoralista prende il sopravvento su quelle dei moralisti classici. Le riflessioni di Machiavelli e Hobbes ci restituiscono l'immagine di un uomo egoista e concentrato sui propri interessi che, pur apparentemente adeguandosi alle consuetudini della morale ufficiale, vede gli altri come ostacoli e rivali. Le costrizioni della morale e delle convenzioni sociali si pongono

⁴⁷ M. de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966, p. 314.

⁴⁸ J. De La Bruyère, *I caratteri*, Einaudi, Torino, 1981, p. 227.

⁴⁹ B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1970, p. 130.

in opposizione alla natura umana, impedendo agli individui, irrimediabilmente assetati di potere, di scontrarsi in una guerra perenne.

Constatato che l'uomo è per natura un essere solitario ed egoista, dominato dall'amor proprio, La Rochefoucauld assegna alla vita in società il compito di combattere l'appetito smodato delle persone nei confronti dei beni materiali, degli onori e della gloria, imponendo una sorta di apprendistato alla reciprocità: in questo modo, l'ideale sociale diviene preferibile al reale egoista secondo cui «gli uomini non vivrebbero a lungo in società se non fossero zimbello gli uni per gli altri»⁵⁰. In sintonia con questa impostazione, Kant introduce la definizione di «insocievole socievolezza»⁵¹ per indicare la tendenza contraddittoria dell'uomo che cerca la società e nello stesso tempo ne rifugge perché desidera rivolgere ogni cosa unicamente al proprio interesse, anche a costo di incontrare resistenze e ostacoli da parte degli altri e di porne a sua volta. Il desiderio irraggiungibile di un potere illimitato, non condiviso con gli altri, e la contemporanea incapacità di fare a meno della società rappresentano le contraddittorie espressioni della debolezza dell'essere umano e della vulnerabilità delle proprie strutture sociali: «Chi può essere felice soltanto in base all'arbitrio di un altro (sia questo poi benevolo quanto si vuole), si sente a ragione infelice»⁵².

È possibile riproporre il tema kantiano della necessità dell'arbitrio altrui riscontrando nell'incompletezza, nell'impossibilità di bastare da soli e nel bisogno di riconoscimento alcune tra le principali motivazioni che spingono l'uomo alla socialità.

«Chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma una belva o un dio»⁵³, sosteneva Aristotele, mentre Platone spostava sul piano a-

⁵⁰ F. de la Rochefoucauld, *Massime*, in F. de la Rochefoucauld, *Massime, Memorie*, Utet, Torino, 1963, p. 46.

⁵¹ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti politici*, Utet, Torino, 1965, p. 127.

⁵² I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1969, p. 159.

⁵³ Aristotele, *Politica*, in Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, Utet, Torino, 1955, p. 67.

moroso della ricerca della «metà complementare»⁵⁴ la riflessione sull'incompletezza umana.

È però Jean-Jacques Rousseau che per primo formula compiutamente la nuova concezione dell'uomo come essere che ha bisogno degli altri. Collocandola a metà strada tra la nozione positiva di amore per se stessi come istinto di conservazione indispensabile a ogni essere vivente e quella negativa di amor proprio come sentimento negativo che ci porta a considerarci superiori agli altri, Rousseau introduce l'«idea della stima»⁵⁵ come il bisogno che gli uomini hanno di attrarre su di sé lo sguardo degli altri. Il bisogno di essere guardati e stimati viene ad assumere un'estensione sensibilmente più ampia dalle sola aspirazione all'onore e alla vanità e configura la socialità come la dimensione imprescindibile della condizione umana. Nato con una incompletezza congenita, ciascuno di noi ha il bisogno di essere considerato dagli altri, e non vi è considerazione senza l'instaurarsi di legami affettivi⁵⁶. I rapporti con gli altri, quando affettivamente connotati, hanno la prerogativa di riuscire a rafforzare l'io e sono alla base delle virtù, dei vizi, delle sofferenze e della fragile gioia cui può ambire l'essere umano, differenziandosi in questo modo dagli animali.

Il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole sempre fuori di sé, non sa vivere che nell'opinione altrui; e, per così dire, solo dal loro giudizio trae il sentimento dell'esistenza propria⁵⁷.

Nel ritenere l'essere considerati come «la più gradevole speranza»⁵⁸ e «il più ardente desiderio della natura umana»⁵⁹, Adam Smith pone questo bisogno alla base di tutte le altre necessità dell'uomo e identifica nell'accumulo egoistico di ricchezze materiali uno strumento effi-

⁵⁴ Platone, *Il Simposio*, in Platone, *Opere*, Laterza, Bari, 1966, vol. I, p. 684.

⁵⁵ J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in J. J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 63.

⁵⁶ J. J. Rousseau, *Dialoghi*, in J. J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 1211.

⁵⁷ J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in J. J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 76.

⁵⁸ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 1995, p. 151.

⁵⁹ *Ibidem*.

cace per ottenere il riconoscimento altrui. Come nota Jean-Pierre Dupuy, «il soggetto smithiano è radicalmente incompleto. Ha disperatamente bisogno dei suoi simili per forgiarsi una identità»⁶⁰. Dal momento che sono gli altri a proiettare gli occhi contro gli interlocutori e a dispensare giudizi, ne consegue che la società costituisce il luogo preposto alla definizione dei valori etici e morali. Nel guidare i nostri comportamenti assume primaria importanza la coscienza, intesa da Smith come lo sguardo degli altri dentro di noi.

Non è l'amore per il prossimo, non è l'amore per il genere umano che in diverse occasioni ci spinge a praticare quelle virtù divine. È un amore più forte, un affetto più potente, quello che generalmente si manifesta in tali occasioni: l'amore per ciò che è onorevole e nobile, l'amore per la grandezza, la dignità e la superiorità della nostra natura⁶¹.

Secondo Adam Smith, sono quindi la paura di non essere stimati, la ricerca dell'approvazione altrui, i desideri di gloria, il timore di incorrere in vergogna o senso di colpa e il bisogno di attenzione le più potenti cause dell'agire umano.

Dal bisogno di riconoscimento parte l'analisi hegeliana⁶² sulla condizione umana, che individua nella figura di Achille, l'eroe che antepone la gloria alla vita, il primo rappresentante autentico dell'umanità. Chiedere riconoscimento a qualcuno significa nello stesso tempo recepire da quella persona la richiesta di ottenere a sua volta riconoscimento, ma questo raramente è possibile e uno dei due interlocutori finisce per farne a meno: l'incontro tra individui viene così a configurarsi come una lotta in cui uno vorrà sottomettere a sé l'altro. Essere riconosciuti significa imporsi, ma chi soccombe passa dalla condizione di uomo a quella di servo, di sconfitto: colui che vince non trae giovamento dal riconoscimento, ormai privo di valore, conferitogli da

⁶⁰ J. P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, Parigi, 1992, p. 86.

⁶¹ A. Smith, *Op. cit.*, p. 295.

⁶² È nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) che Hegel affronta il tema della costruzione della nostra socialità. G. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

siffatta persona. È da questa duplice frustrazione dei vincitori e dei vinti che si sviluppa la riflessione hegeliana sulla storia come evoluzione della dialettica tra servo e padrone.

Tzvetan Todorov contesta la concezione hegeliana, sostenendo come l'uomo non si definisca in seguito alla lotta tra servo e padrone, bensì come conseguenza dell'amore che lega il genitore al proprio figlio. Già a partire dai primi momenti di vita, il bambino cerca di catturare lo sguardo della madre, non soltanto per comunicarle i bisogni primari di cura e nutrimento, ma anche per riscontrarvi una conferma della propria esistenza.

Il bambino chiede ora il riconoscimento della madre (o dell'adulto che assume questo ruolo, che può essere anche il padre o una terza persona), la madre cerca di concedere al figlio il riconoscimento, di assicurarlo della sua esistenza, e allo stesso tempo, sempre senza rendersene conto, si trova anche lei a essere riconosciuta dallo sguardo implorante del figlio nel suo ruolo di agente di riconoscimento⁶³.

La prima relazione sociale non è quindi il conflitto, bensì la filiazione; ciò non toglie che, in alcuni momenti dell'evoluzione, alcuni rapporti tra genitore e figlio possono entrare nella logica padrone-schiavo. Quella che Hegel ci propone non è, a detta di Todorov, una descrizione falsa, ma non può pretendere di essere universale, dal momento che contempla solo un aspetto della infinitamente più ricca realtà delle relazioni umane e che non tutte le lotte sono accompagnate dalla richiesta di riconoscimento.

Rivisitando le teorizzazioni di Rousseau, Adam Smith e Hegel, Todorov arriva a concludere che «è il riconoscimento a segnare, più di qualunque altro atto, l'entrata dell'individuo nell'esistenza specificamente umana»⁶⁴. Connotandosi come materiale o immateriale, conscio oppure inconscio, razionale o irrazionale, il bisogno di riconoscimento toc-

⁶³ T. Todorov, *La vita comune. L'uomo è un essere sociale*, Pratiche Editrice, Milano, 1998, p. 42. (ed. or. *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Éditions du Seuil, Parigi, 1995).

⁶⁴ *Ivi*, p. 100.

ca tutti gli ambiti della nostra esistenza e diviene parte fondante delle relazioni interpersonali.

Ciò che noi chiediamo agli altri è, innanzi tutto, di riconoscere la nostra esistenza (è il *riconoscimento* in senso stretto) e, in secondo luogo, che venga confermato il nostro valore (chiameremo questa parte del processo la *conferma*). I due interventi sollecitati non si pongono sullo stesso livello: il secondo può aver luogo soltanto se il primo si è già realizzato⁶⁵.

Partendo da questa distinzione e considerando il *rifiuto* la mancanza di conferma e la *negazione* la mancanza di riconoscimento, è possibile asserire che quest'ultima sia ben più dolorosa: «Se qualcuno ci odia, ci rifiuta: quest'odio può dunque rafforzare il nostro senso di esistenza. Ma mettere in ridicolo qualcuno, non prenderlo sul serio, condannarlo al silenzio e alla solitudine, significa andare ben più lontano: si rischia di ridurlo al nulla»⁶⁶.

Il processo del riconoscimento percorre i binari opposti e paralleli della conformità e della differenziazione: lo si ottiene conformandosi alle norme e ai valori di un gruppo, oppure palesandovi opposizione. In entrambi i casi, ci si confronta, attratti o respinti, con la forza aggregativa, talvolta claustrofobica, insita nei gruppi, la cui potenza risponde ai bisogni di appartenenza che tutti noi sviluppiamo.

Il bisogno di vedere riconosciuta la nostra esistenza non può mai essere colmato definitivamente da una sola coesistenza, ogni volta il soddisfacimento è parziale e provvisorio, e la ricerca di nuove coesistenze continua. Allo stesso modo, come sottolinea Francesco Remotti, «per quanto la conquista del riconoscimento possa essere più o meno solida e più o meno duratura, essa non è mai definitiva: il flusso in cui i soggetti sono inseriti, i mutamenti che subiscono, così come i loro stessi progetti di auto trasformazione, rendono la richiesta di riconoscimento

⁶⁵ *Ivi*, p. 105.

⁶⁶ *Ivi*, p. 106-107.

un qualcosa di sempre aperto e attuale, fino a che un soggetto tiene, fino a che non scompare»⁶⁷.

In assenza del riconoscimento altrui, sopraggiunge l'angoscia, un senso di oppressione che procura sintomi simili a quelli del soffocamento. Si chiama solitudine, questo vivere in mezzo agli altri senza ricevere gesti di invito, come ben descrive William James parlando dell' *io sociale*:

L'io sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene per parte dei propri simili. Noi non siamo soltanto animali gregari, che amano restare commisti ai loro propri compagni, ma abbiamo una tendenza innata a farci distinguere nel modo più favorevole che per noi si possa. Non si potrebbe immaginare una punizione più maligna, dato che fosse una cosa fisicamente possibile, di quella che un individuo dovesse girare da solo nella società, senza che nessuno gli presentasse minimamente attenzione⁶⁸.

Tzvetan Todorov identifica in una membrana «non a tenuta stagna» ciò che separa il nostro io dagli altri, il mondo interno da quello esterno: «La pluralità interna di ogni essere è il correlativo della pluralità delle persone che lo circondano, della molteplicità dei ruoli che ciascuna di esse assume; questa è una caratteristica distintiva della specie umana»⁶⁹.

Questo concetto è al centro della tradizione psicanalitica e delle opere di scrittori e artisti che più strettamente a essa si rifanno. Basti pensare al Pirandello di *Uno, nessuno e centomila*⁷⁰, coi suoi personaggi che indossano maschere per cercare un'inarrivabile equilibrio tra come vedono se stessi, come sono visti dagli altri e come credono gli altri li guardino. Spaventati dalla fragilità dei nostri equilibri interiori, consapevoli che la sola strada praticabile per ottenere l'indipendenza dal giudizio degli altri sarebbe la follia, o peggio ancora l'emarginazione totale, adeguiamo i comportamenti alle maschere che indossiamo, per

⁶⁷ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 93.

⁶⁸ W. James, *Principi di psicologia*, Società Editrice, Milano, 1905, p. 222.

⁶⁹ T. Todorov, *Op. cit.*, p. 151.

⁷⁰ L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino, 2005.

poter ottenere l'approvazione che andiamo cercando compiacendo le attese altrui. Distinguendola dalle immagini interiorizzate degli altri, che definisce *imago*, Jung⁷¹ chiama *persona* l'immagine che l'individuo produce per gli altri, la maschera che indossa nel gran ballo della vita in società.

Francesco Remotti constata che, a partire dal Novecento, filosofia e scienze umane, detronizzando l'importanza dell'io a favore del noi, hanno progressivamente eroso la prospettiva tipica del pensiero occidentale secondo cui in primo luogo sussistono i soggetti individuali, i quali, unendosi, generano i soggetti collettivi:

Se è vero che l'io è un costrutto sociale, un artefatto culturale, allora ciò significa che vi sono noi entro cui si costruiscono gli io, ovvero che prima vi è un pensiero pubblico e poi un pensiero privato, ovvero ancora che prima vi sono le relazioni e poi le entità entro cui esse intercorrono, prima lo scambio e poi le unità scambiste. Lo stesso io – o soggetto individuale – viene sempre meno concepito come un'unità monolitica, un atomo, ma al contrario come una pluralità. Non è soltanto la psicoanalisi, bensì più in generale le scienze umane, a scoprire la pluralità nel singolare: l'io, non più atomo, diventa esso stesso un "noi".

Se lo stesso io è ormai concepito come un noi, e dunque non in termini di singolarità ma in termini di pluralità, che ne è del noi? La pluralità del noi aumenta in misura esponenziale rispetto all'io, essendo il noi – un qualsiasi noi – costruito da una molteplicità di io. E come aumenta la pluralità, allo stesso modo aumentano – rispetto all'io – la fluidità e la trasformatività. E ciò nonostante le rivendicazioni di unità e di permanenza che certi noi avanzano, ovvero nonostante l'immagine di certi noi come un "io" più grande⁷².

Rendendoci di volta in volta un po' meno incompleti, gli altri sono artefici della inarrestabile ridefinizione della nostra identità e autostima e, quindi, della nostra felicità. I legami affettivi, per loro natura fragili e mai definitivi, sono la componente più importante delle nostre vite, ma la portata che essi vengono ad assumere diventa direttamente pro-

⁷¹ C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1970.

⁷² F. Remotti, *Op. cit.*, p. 41.

porzionale al rischio di procurarci forti dolori e inarrestabili inquietudini, come già Rousseau ammoniva nell'*Emilio*: «Tutto ciò che amiamo presto o tardi ci lascerà e noi invece ci teniamo come dovesse durare in eterno»⁷³.

1.7 L'uomo self service

I grandi stravolgimenti economici, sociali e culturali che hanno coinvolto l'Europa e il mondo globalizzato negli ultimi decenni sembrano andare in direzione contraria alla rivalutazione del Noi celebrata dai pensatori novecenteschi. Lo stesso Todorov, in un articolo comparso su Repubblica in 25 novembre 2012, afferma:

Dalla caduta del muro di Berlino, che ha dato il via all'ascesa di un neoliberalismo sempre più potente, assistiamo in Europa a un cambio di prospettiva: come se il tracollo dell'impero sovietico avesse dovuto comportare un deprezzamento dei valori di solidarietà, di uguaglianza, di bene comune, preconizzati ipocritamente da quello Stato e dai suoi satelliti. Secondo la dottrina neoliberista che sottende le decisioni politiche dei nostri governi, l'essere umano è autosufficiente, e gli interessi economici devono prevalere sui nostri bisogni sociali. Ma in un mondo in cui il soddisfacimento dell'individuo è il solo valore condiviso non c'è più posto per l'etica, il cui principio sta nel tener conto dell'esistenza degli altri⁷⁴.

Nella medesima pagina, Massimo Recalcati⁷⁵ riflette sulle motivazioni e sulle conseguenze della crisi della funzione sociale delle istituzioni (famiglia, scuola, partiti, sindacato, editoria, e così via) nell'attuale *società orizzontale*, con la relativa caduta della funzione simbolica della mediazione. Il filtro della famiglia nelle regole comportamentali, della scuola nella valutazione degli apprendimenti, del sindacato nelle vertenze lavorative, del partito nell'impegno politico, dell'editoria nel vaglio delle opere letterarie degne di pubblicazione viene oggi respin-

⁷³ J. J. Rousseau, *Emilio*, in J. J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 501.

⁷⁴ T. Todorov, *I pericoli di un mondo "individuale" in cui ognuno rappresenta se stesso*, in «la Repubblica», 25-11-2012, p. 41.

⁷⁵ M. Recalcati, *La società orizzontale*, in «la Repubblica», 25-11-2012, p. 40.

to; al contrario, si legittima il sistematico ricorso al giudice ogni volta che si ricevono valutazioni negative o rifiuti, il depotenziamento delle organizzazioni sindacali e delle strutture dei partiti tradizionali, il ricorso al self publishing per chiunque si senta scrittore e gli incontri amichevoli o galanti o di discussione sui social network virtuali. Nella società orizzontale, in cui ci si vuole pensare tutti sullo stesso piano, tutti ugualmente liberi e partecipi nelle dimensioni intangibili della rete, la parola e il confronto fisico, reale, denso di imprevedibilità e lucida passione, vengono surclassati e pensati superflui. Tutto questo porta a una pericolosa rivoluzione antropologica nelle persone.

Anche i sintomi che affliggono la vita delle persone hanno cambiato di segno; mentre qualche decennio fa apparivano centrati sulle pene d'amore, sull'importanza irrinunciabile del legame sociale, oggi non è più la rottura del legame a fare soffrire, ma è l'esistenza del legame che viene avvertita come fonte di disagio. Un disagio diffuso soprattutto tra i ragazzi. Milioni di giovani vivono, nel mondo cosiddetto civilizzato, come prigionieri volontari. Hanno interrotto ogni legame con il mondo, si sono ritirati nelle loro camere, hanno abbandonato scuola e lavoro. Questa moltitudine anonima preferisce il ritiro, il ripiegamento su di sé, alla difficoltà della traduzione imposta dalla legge della parola. È un segno dei nostri tempi. Il Terzo appare sempre più come un intruso. Eppure non c'è vita umana che non si costituisca attraverso la mediazione simbolica dell'Altro⁷⁶.

Recalcati conclude che oggi fare gli interessi della collettività viene percepito come una limitazione alla libertà dell'individuo, che deve essere il più possibile illimitata e proseguire per la sua strada senza preoccuparsi di essere mediata dagli altri che si incontrano.

David Brooks riporta alcuni dati per mostrare il dilatarsi temporale, talvolta fino a coprire l'intera vita, di quelli che definisce *gli anni del possibile*, in cui le persone continuano a opporsi a qualsiasi misura che possa limitare le loro scelte personali: il matrimonio, per esempio. Se nel 1950 il numero degli americani che vivevano da soli era pari al

⁷⁶ *Ibidem*.

nove per cento, oggi raggiunge il venti per cento, mentre il numero dei cani supera quello dei bambini. In Scandinavia, più del quaranta per cento delle persone vive da solo, mentre il trenta per cento delle donne tedesche non vuole figli e il tasso di natalità in Brasile è calato da 4,3 figli per donna trentacinque anni fa agli 1,9 di oggi: «Il mondo si sta muovendo sostanzialmente nella stessa direzione, da società orientate intorno a famiglie biparentali a società self-service con tante scelte»⁷⁷. Sempre dalle colonne di Repubblica, Franco La Cecla riflette sul percorso che, dai primi prodotti di self help, ha portato a una progressiva espansione del concetto di self service in ogni possibile aspetto della vita quotidiana e, come causa e conseguenza, alla formazione di un nuovo abito mentale di solitudine e fallace autosufficienza:

Nulla sembra così disdicevole della perdita di tempo e delle code. E soprattutto del dover esplicitare i propri compiti e le proprie necessità quotidiane dipendendo dai tempi altrui. Il self-help è stato inventato negli anni '50 negli Stati Uniti ed insieme al self-service ha avuto dall'inizio spiccate connotazioni sessuali. Self-help significa anzitutto masturbazione, cioè il mito per eccellenza di bastare a se stessi. E questo mito, abbandonate le derive onanistiche è approdato all'idea del soddisfarsi da soli che ha creato oggetti diabolici come i walkie talkie (perché avere bisogno della musica dal vivo quando posso averla con me sempre a portata di mano?) e altri miti analoghi, di cui i-pod., cuffie, telefoni cellulari sono l'ovvia conseguenza. Il comandamento è sempre lo stesso “avere tutto a portata di mano” e “farcela da soli”. Sicuramente una grande conquista ed una grande comodità, niente più code ai botteghini, mai più code nemmeno per un caffè o per una bibita. L'individuo pienamente realizzato è solo davanti ad un distributore sia esso di benzina, di coca cola o di preservativi – che sollievo non doverli chiedere ad un farmacista. In questa mitologia è sempre il self-help a trionfare, dal bancomat alla prenotazione online del low cost. Ovviamente il costo del bastare da soli è già annesso nel concetto: si è soli⁷⁸.

⁷⁷ D. Brooks, *La generazione “self”. Pochi vincoli, libertà e la porta sempre aperta*, in «la Repubblica», 29-11-2012, p. 35.

⁷⁸ F. La Cecla, *L'arte di bastare a se stessi che ci lascia soli*, in «la Repubblica», 31-10-2012, p. 33.

La Cecla riconosce l'immagine di questa solitudine negli occhi del vicino di treno che si tappa le orecchie con cuffie che trasmettono musica ad alto volume, riducendo il mondo esterno a cornice visiva di una colonna sonora da lui stesso scelta. Alla solitudine si accompagna l'assoluta prevedibilità di tutti gli eventi, da quelli lavorativi a quelli affettivi, di cui ne è metafora il navigatore satellitare sui cruscotti della automobili, ormai preferibile al vetro abbassato per chiedere informazioni al passante.

John Maynard Keynes sosteneva che le tecnologie avrebbero liberato l'uomo dalla schiavitù del lavoro, regalandogli una vita ricca di relazioni. La realtà è che oggi produciamo in nove ore quello che nel 1950 si faceva in quaranta⁷⁹, ma passiamo molto più tempo in ufficio e stiamo imparando sempre di più a fare a meno delle relazioni. Il fai da te e il ricorso ai sostituiti tecnologici ai rapporti umani caratterizzano le nostre giornate dall'alba al tramonto, sino al momento della buonanotte. Ogni nostro desiderio è a portata di mano, e di macchina, senza l'intermediazione di un essere vivente, a cominciare dalla colazione mattutina, spesso consumata non più in casa o al bar, ma presso uno dei due milioni e mezzo di macchinette per snack e caffè, talvolta allocate nei punti di ristoro self service aperti ventiquattro ore su ventiquattro, capaci di vendere quasi tre miliardi di bevande calde, quasi un miliardo di bevande fredde e più di ottocento milioni di snack in un anno. Consumata la colazione, il rito di passare dal giornalaio viene sempre più progressivamente sostituito dalla lettura dei quotidiani sui tablet, o anche dai giornali a distribuzione gratuita, posti negli appositi contenitori e a disposizione di chiunque voglia prenderli. Per chi viaggia in treno, è possibile acquistare i biglietti su internet oppure dalle macchinette automatiche; per chi utilizza l'automobile, la benzina si fa al distributore self service, ai caselli autostradali il telecomando del telepass consente di non fermarsi e anche i parcheggi si pagano in modo autonomo, senza rivolgersi ad addetti o cassieri. Macchinette,

⁷⁹ E. Livini, *La giornata self service*, in «la Repubblica», 31-10-2012, p. 31.

sportelli e distributori automatici soddisfano le esigenze di ciascuno eludendo il contatto con l'altro: nel corso della giornata, è possibile acquistare sigarette senza chiederle al tabacchino, ritirare soldi senza attendere allo sportello bancario, prenotare voli e viaggi, incontrare amici, vagliare la cospicua offerta di anime gemelle senza staccarsi dal computer, lavare la macchina all'autolavaggio automatico, persino portare il cane alla toalettatura self service. La sera, è possibile giocare denaro nei casinò virtuali, fare sesso in linea oppure chiedere consulenza allo psicologo on-line. Per chi sente l'esigenza di confessare i propri peccati, ma non ha il tempo di frequentare la chiesa, il sito www.pretionline.it mette a disposizione a ogni ora un religioso pronto ad ascoltare e redimere.

La tecnologizzazione dei servizi alla persona ha certamente portato a una migliore possibilità di organizzare i tempi della giornata, a una più efficiente pianificazione di bisogni e soluzioni, a una riduzione del rischio di incorrere in imprevisti, ma questo al prezzo di perdere quel patrimonio di contatti umani, col loro carico di scambi, conversazioni, mediazioni, talvolta incomprensioni, che giorno dopo giorno costruiscono e mettono alla prova le esperienze di socialità e cultura.

Un secolo fa, l'informazione era scarsa, il telefono difficile da ottenere; le notizie arrivavano a rilento. Oggi l'informazione è permanente e pletorica; ognuno di noi è collegato in permanenza a vaste reti e comunica con un gran numero di persone. Ma al tempo stesso le popolazioni europee, le stesse che fruiscono di queste tecnologie, si lamentano di un crescente senso di solitudine, di isolamento, di abbandono. Il trionfo della comunicazione e la sua sconfitta sembrano avanzare di pari passo.

Ci si rende conto allora che il termine di comunicazione si riferisce a due funzioni ben distinte: la prima consiste nel trasmettere un'*informazione*, la seconda nel partecipare alla *formazione* della persona. Quando parlo con qualcuno, posso comunicargli una serie di dati sull'oggetto del nostro colloquio, ma al tempo stesso mi metto in rapporto col mio interlocutore, anticipo la sua reazione e mi adatto a lui; e così facendo mi trasformo, pur cercando al tempo stesso di influenzarlo a mia volta. Nulla potrà mai sostituire la prossimità di un volto, le sensazioni uditive, olfattive, tattili che risentia-

mo nel corso di un incontro fisico. Senza di esse viviamo nell'illusione di uno scambio, ma il nostro slancio è devitalizzato. Finiamo per dimenticare che siamo fatti dagli altri, e che la chiave della nostra fragile felicità è nelle loro mani⁸⁰.

⁸⁰ T. Todorov, *I pericoli di un mondo "individuale" in cui ognuno rappresenta se stesso*, in «la Repubblica», 25-11-2012, p. 41.

Capitolo 2

Città di muri e barricate

Ero per strada, in mezzo al suo clamore.
Esile e alta, in lutto, maestà di dolore,
una donna è passata. Con un gesto sovrano
l'orlo della sua veste sollevò con la mano.

Era agile e fiera, le sue gambe eran quelle
d'una scultura antica. Ossesso, istupidito,
bevevo nei suoi occhi vividi di tempesta
la dolcezza che incanta e il piacere che uccide.

Un lampo... e poi il buio! – Bellezza fuggitiva
che con un solo sguardo m'hai chiamato da morte,
non ti rivedrò più dunque che al di là della vita,
che altrove, là, lontano – e tardi, e forse mai?
Tu ignori dove vado, io dove sei sparita;
so che t'avrei amata, e so che tu lo sai!¹

Una passante come tante altre, un'incontro mancato come i tanti che si susseguono nelle giornate in città, generando sogni, illusioni e slanci lirici. Nel clamore della strada affollata e luccicante, il poeta istupidito e ossessionato cerca nei suoi occhi bellezza e tempesta, incanto e poi morte, lampo e poi buio. Cerca la bellezza che se ne fugge via, ma non prova a inseguirla; prosegue per la sua strada, assommando il rimpianto ai rimpianti, la possibilità alle possibilità, la nostalgia alle nostalgie. Charles Baudelaire è il poeta, la città moderna, quando non la modernità stessa, sono quella donna che si confonde nella folla.

Vieni vieni in città, che stai a fare in campagna? Se tu vuoi farti una vita devi venire in città. Com'è bella la città, com'è grande la città, com'è viva la

¹ C. Baudelaire, *I fiori del male e altre poesie*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 151-153.

città, com'è allegra la città, piena di strade e di negozi e di vetrine, piena di luce, con tanta gente che lavora, con tanta gente che produce, con le reclames sempre più grandi, coi magazzini le scale mobili, coi grattacieli sempre più alti e tante macchine sempre di più².

Durante i suoi spettacoli, Giorgio Gaber era solito introdurre la canzone *Com'è bella la città* con il seguente monologo: «La città di Milano ha una struttura tipicamente concentrica. I nostri interventi tendono a razionalizzare dov'è possibile tutto ciò che riguarda la viabilità, i servizi, le strutture primarie, le infrastrutture. Si deve dare al cittadino uno spazio vitale, abitabile, confortevole, soprattutto congeniale alla sua natura intima e al tempo stesso operosa»³.

Con enfasi e ironia sottile, ma anche con parole insospettabilmente vicine a quelle utilizzate da Ballard nel descrivere il suo *condominio* prima della catastrofe, Gaber canta la città viva, allegra, frenetica, operosa, affollata e luccicante, inesorabilmente preda degli eccessi consumistici, in contrapposizione al mondo fermo e antico della campagna. Perché rimanere in campagna? È in città che si possono incontrare le persone, è in città che si aderisce da protagonisti alla costruzione della storia e del progresso. È in città che si partecipa alla grande avventura dell'uomo in società. Ma è proprio così? Si chiedeva implicitamente Gaber. È ancora così? Ci chiediamo noi adesso, quarantatre anni dopo.

2.1 Piazze e non luoghi nella città

Secondo Lewis Mumford⁴, alla base del passaggio dalle grotte ai gruppi di case, e poi dai villaggi alle città vi è la tendenza alla vita sociale insita nell'uomo. Se la grotta ha costituito la prima concezione di spazio architettonico, è con la nascita dei villaggi, strettamente legata alle pratiche agricole e alla pastorizia, e quindi all'addomesticamento dell'uomo, ora più interessato alla riproduzione e alla cura della prole,

² *Com'è bella la città*, di Gaber-Luporini, è contenuta nell'album *Il signor G* (1970).

³ <http://www.giorgiogaber.org/index.php?page=testi-veditestato&codTesto=137>.

⁴ L. Mumford, *La città nella storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

che comincia l'occupazione permanente di un territorio. Con il passaggio dal villaggio neolitico alla città antica si verifica una enorme espansione delle possibilità umane, che dà luogo a stravolgimenti su più livelli: le divinità lontane del cielo e della terra prendono il posto di quelle famigliari e locali, la figura del condottiero evolve in quella del sovrano assoluto, la saggezza degli anziani viene sostituita dall'abilità professionale e dall'audacia giovanile. Alla struttura del villaggio come insieme di famiglie che vivono accanto aiutandosi vicendevolmente subentra una organizzazione verticale, di ascendenza divina, che vede nel palazzo e nella suddivisione in caste i suoi simboli. L'evoluzione storica della monarchia porta all'istituzionalizzazione della guerra come espressione della volontà di dominio e conquista territoriale, alla quale però da subito si affiancano aspre e violente dispute interne.

Con lo sviluppo di industria e commercio la città si laicizza e da rappresentazione religiosa del cosmo passa a essere centro della legge e della giustizia, preposto a garantire sicurezza e controllo ai cittadini. È nella città che nasce il lavoro specializzato come occupazione duratura, cui l'individuo può dedicare anche l'intera vita. Funzioni un tempo riservate all'unità familiare del villaggio, come dormire, bere, mangiare, parlare, accoppiarsi, insegnare, vengono ora affidate e professionisti e isolate in certi edifici o quartieri: la locanda, la taverna, il mercato, il bordello, la scuola. Le esigenze umane vengono espanse, parcellizzate e professionalizzate, inserite in un meccanismo sempre più complesso che le vuole soddisfatte dalla collettività.

A partire dalle concessioni del re ai nobili e ai seguaci⁵, nel corso dei secoli prese sempre più piede e importanza il riconoscimento della proprietà privata, sino a quando il capitalismo introduce in ogni quartiere le regole della piazza del mercato. La borsa, le banche e gli istituti di cambio divengono le nuove cattedrali, il regolare, il profitto, la speculazione e il calcolabile la nuova religione laica. Dall'inizio

⁵ Prima di allora, ogni cosa nella città apparteneva al re.

dell'Ottocento la concezione della città come dimensione pubblica comincia quel processo di indebolimento, tuttora in atto, al cospetto delle nuove visioni privatiste e privatizzanti, mentre l'abbattimento delle mura di cinta si accompagna alla progressiva discesa nell'anonimato e nell'omologazione da parte delle famiglie. Eppure, almeno sino ai tempi in cui Gaber compose la sua canzone, la città ha continuato ad attrarre persone e a rappresentare il nuovo, l'opportunità, il futuro per coloro che scelgono di abbandonare le campagne e tentare nuove avventure.

Da tempo, però, almeno da quando la globalizzazione ha invaso un mondo precedentemente diviso in due, stiamo assistendo allo «squalimento del concetto di città come lo avevamo ereditato»⁶.

Le ombre sui muri, la città è nera, fumare fa male, girare per il centro all'ora di punta su e giù per i negozi fa bene all'economia, si respira a metà bocca... il blocco del traffico, vivere in un luogo in cui c'è il blocco del traffico, respirare gli scarichi al di sotto della soglia di attenzione non fa male... solo un giorno a settimana fa male... telefonini, sfratti, auto blu, utilitarie, bus pieni, galere piene, quartieri pieni, tasche piene... classi, caste, uomini, donne, dove siete, dove siamo, metropoli continuo conflitto⁷.

La descrizione sopra proposta della città è stata elaborata da alcuni membri del centro sociale romano "Auro e Marco", nato nel 1992 e tuttora attivo. Tra le righe di una sintassi e di una visione politica, culturale e sociale particolarmente radicali, è possibile scorgere numerosi elementi di denuncia del nuovo disagio metropolitano, di un sentimento che gli autori stessi dell'articolo definiscono *spaesamento controllato*: «Spaesamento perché in uno spazio così costruito è facile perdersi senza avere però neppure la possibilità di scegliere la via più personale e originale per ritrovarsi, e controllato, quindi, poiché ci si perde

⁶ L. Gambi, *Ragionando di confini della città*, in G. Paba (a cura di), *La città e il limite*, La casa Usher, Firenze, 1990, p. 25.

⁷ CSOA Auro e Marco, *Metropoli: conflitto continuo*, in M. Canevacci, R. De Angelis, F. Mazzi (a cura di), *Culture del conflitto. Giovani Metropoli Comunicazione*, Costa & Nolan, Genova, 1995, p. 50.

soggettivamente rimanendo comunque intrappolati in un percorso pre-stabilito, scritto da un'urbanistica povera e autoritaria, contro la quale però le persone costruiscono luoghi dell'immaginazione e nuovi sensi di appartenenza, ridisegnando il territorio secondo una psicologia individuale che tende a ricreare gli spazi di socialità mancanti, ma anche identità comunitarie artificiali»⁸.

Ormai espanso e dilatato nelle vaste periferie, quando non addirittura nei villaggi e nei sobborghi che ne fanno da contorno, capaci di riprodurre le funzioni e le espressioni, uniformando tutto in una pervadente indifferenziazione spaziale, il centro urbano sta perdendo le sue peculiari caratteristiche di luogo preposto all'assimilazione e all'integrazione di persone dalle disparate provenienze. Non è più il terreno delle nuove libertà e delle nuove possibilità, e nemmeno rimane il luogo dell'incontro casuale un tempo agognato da Baudelaire, ora percepito come fattore di contaminazione, di perdita dell'identità, di potenziale minaccia. Agostino Petrillo sostiene che «questa idea di centralità che era l'essenza dell'urbano come si era avvezzi a concepirlo, oggi si dissolve quindi sotto la spinta rimodellatrice delle forze della ristrutturazione economica e produttiva, per l'azione dei media, che immiseriscono la dimensione pubblica tradizionale, suggerendo altre sfere di pubblicità, per il crescere della segregazione spaziale»⁹. Sempre più si sta definendo un universo di periferie incapaci di convergere in un centro, divise e segmentate sia dal punto di vista sociale, sia dal punto di vista spaziale. Mentre «la centralità urbana si propone oggi prima di tutto come assenza, come mancanza, come vuoto»¹⁰, «il diritto alla città si è rovesciato in condanna alla periferia»¹¹.

Nella commistione tra centro e periferia, Matilde Callari Galli individua nei call center, nei centri commerciali, negli outlet, nei dormitori e nelle mense nuove tipologie di spazi identitari collettivi, che si affian-

⁸ *Ivi*, p. 51.

⁹ A. Petrillo, *Città e spazio pubblico*, in M. Canevacci, R. De Angelis, F. Mazzi (a cura di), *Op. cit.*, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, p. 34.

¹¹ *Ivi*, p. 35.

cano alle tradizionali piazze, strade, teatri, cinema, mercati e stadi, arrivando poi «agli “spazi maledetti” del malaffare o dell’inquinamento delle fabbriche o dei sistemi elettronici, agli spazi dei “lazzaretti” e degli alveari abitativi che crescono nei centri storici e nelle zone strappate ad attività rurali considerate improduttive, agli spazi dei quartieri residenziali sempre più spaventati e difesi, sempre meno sicuri davanti agli assalti della povertà, della violenza delinquenziale, della ribellione individuale e collettiva e della rappresentazione quotidiana della loro crescita e della loro diffusione in tutti i paesi del benessere»¹². I nuovi spazi del transito, del consumo e della contiguità senza comunicazione e senza relazioni li chiama *spazi neutri*, laddove Marc Augé preferisce ricorrere il neologismo *non-luoghi*.

Aeroporti, centri commerciali, autostrade e supermercati sono dei non-luoghi: infatti, la loro vocazione principale non è territoriale, non è di creare identità individuali, relazioni simboliche e patrimoni comuni, ma piuttosto di facilitare la circolazione (e quindi il consumo) in un mondo di dimensioni planetarie¹³.

In opposizione a una postmodernità concepita come somma arbitraria di tratti aleatori, Marc Augé preferisce parlare di *surmodernità*, per indicare la nostra attuale epoca, un epoca in cui la storia diventa attualità, lo spazio si fa immagine e l’individuo assume le connotazioni dello sguardo. Per prima cosa, pone l’attenzione sugli eccessi dell’oggi: l’eccesso di tempo che accelera e avvicina la storia, privandola del proprio senso; poi l’eccesso di spazio, strettamente connesso al restringimento di un pianeta, il nostro, che sembra non serbaci più segreti e aree inesplorate; infine, l’eccesso di individualismo, «l’accresciuta importanza del riferimento individuale nei nostri comportamenti come nelle nostre rappresentazioni»¹⁴.

¹² M. Callari Galli, *Pratiche etnografiche nella città contemporanea*, in M. Callari Galli (a cura di), *Mappe urbane. Per un’etnografia della città*, Guaraldi, Rimini, 2007, pp. 28-29.

¹³ M. Augé, *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, pp. VII-VIII.

¹⁴ *Ivi*, p. 55.

È chiaro che le figure di ciò che propongo di chiamare surmodernità danno forma a un paradosso e a una contraddizione: in un senso aprono ogni individuo alla presenza degli altri, corrispondono a una circolazione più facile degli esseri, delle cose e delle immagini. Ma in un altro senso fanno ripiegare l'individuo su se stesso, rendendolo testimone piuttosto che attore della vita contemporanea. Questa contraddizione si esprime in modo esemplare negli spazi che ho proposto di chiamare non-luoghi¹⁵.

Nei non-luoghi i tre eccessi della surmodernità si manifestano con puntuale persistenza. I notiziari radiofonici perennemente accesi nelle stazioni di servizio, i giornali distribuiti nelle stazioni e negli aerei, i grandi tabelloni che aggiornano momento dopo momento su orari, partenze, arrivi, temperature e oscillazioni finanziarie riducono a informazione la storia, mentre il restringimento dello spazio è evidente nei supermercati con scaffali contenenti prodotti dal mondo intero e dall'universale validità delle nostre carte di credito. Il fruitore dei non luoghi, pur in mezzo a numerose persone come lui, si sente solo, deprivato della sua natura densamente umana e ridotto a passeggero, consumatore, utente, in posti che non percepisce come casa propria, ma neppure come casa d'altri.

Il non-luogo è lo spazio degli altri senza la presenza degli altri, lo spazio reso spettacolo, spettacolo esso stesso già imbrigliato nelle parole e negli stereotipi che lo commentano anticipatamente nel linguaggio convenzionale del folclore, del pittoresco o dell'erudizione¹⁶.

Nello spazio reso spettacolo, anche il rapporto con gli altri si spettacolarizza, facendosi astratto, e quindi evitante, formale, freddo. Muto. Simbolo di questo spazio che preclude l'incontro sono le rotonde che sempre più si sostituiscono ai semafori nei centri urbani e non solo, la cui logica di funzionamento sta nel passare senza fermarsi, nel fluire

¹⁵ *Ivi*, p. 56.

¹⁶ *Ivi*, p. 58.

delle automobili evitando contatti, scontri, impatti, liberi dalle incombenze, da un coordinamento temporale condiviso e dalle convenzioni regolate delle luci rosse, arancioni o verdi. Il fenomeno dei non-luoghi si iscrive in un contesto planetario in cui il mondo è diventato una grande, unica città in cui ovunque si ritrovano gli stessi prodotti, gli stessi marchi, le stesse voglie di consumo, ma, contemporaneamente, è anche la grande città a rappresentare un mondo.

Un mondo nel quale, però, gli schemi di uniformazione e di circolazione associati al mondo-città non funzionano più. La diversità della Terra, la diversità fra ricchi e poveri, la diversità etnica, culturale, d'origine, di condizione: nella grande città tutto si mescola. In essa ci scontriamo con la diversità insita nel mondo e anche con tutti i problemi che cerchiamo di eliminare dal mondo-città. nella città mondo esistono la violenza, l'esclusione, i ghetti, i giovani e i meno giovani, le diverse generazioni, gli immigrati, i clandestini: in una parola, tutta la complessità e la diseguaglianza presenti nel mondo. In un certo senso, il mondo-città è l'ideale, l'ideologia del sistema della globalizzazione: l'idea che un domani tutto potrà circolare agilmente. La città-mondo incarna al contrario tutte le contraddizioni e le tensioni storiche generate da questo sistema: non è vero, infatti, che gli uomini e le merci circolano così facilmente. E la città è il luogo in cui si canalizzano tutte queste tensioni¹⁷.

2.1.1 Bologna senza fantasia

Secondo Matilde Callari Galli, nemmeno Bologna, città modello per l'attenzione che le diverse amministrazioni che dal secondo dopoguerra in poi hanno attribuito alle tematiche della coesione sociale, coniugando le politiche di sinistra con i metodi propri della democrazia conclamati dalla Costituzione italiana, è ricaduta nella spirale di conflittualità che caratterizza tutti i centri urbani, dal momento che «le città – tutte le città – sono fatte di persone che diffidano le une delle altre, che non sopportano stili di vita diversi, sono fatte di amanti che si lasciano, che si tradiscono, di famiglie che si sfaldano, di figli che si

¹⁷ *Ivi*, pp. 12-13.

ribellano e non si riconoscono più»¹⁸. Sono fatte anche di gruppi sociali, culturali, religiosi, generazionali, etnici diversi, talvolta agli antipodi per i rispettivi stili di vita, che si trovano a spartire il medesimo spazio, percependolo sempre più ristretto.

Città di mercato e di università, di divertimento e di immigrazione, di radici per tutta la vita e di nomadismi contemporanei, sono molte le cittadinanze che convivono a Bologna, in molti casi ben poco amalgamate.

Così quelle presenti a Bologna sono cittadinanze di fatto e non di diritto, diversamente stratificate per luogo e tempo di residenza, istruzione e reddito, storicamente differenziate, socialmente a volte sovrapposte ma che appaiono oggi profondamente separate o addirittura lacerate, con spazi e tempi che sembrano scorrere l'uno accanto all'altro; a volte indifferenti a volte conflittuali, dotate di poteri politici instabili e anch'essi profondamente differenziati rispetto alle dinamiche della loro contrattualità. È negli ultimi tempi – a partire forse dagli anni Ottanta ma probabilmente riflettendo rotture vistose determinatesi nel tessuto cittadino durante il difficile decennio precedente – che queste cittadinanze hanno accentuato tale carattere di mondi separati, chiusi gli uni agli altri, percorrendo circuiti temporali e spaziali che sembrano per lo più reciprocamente indipendenti; e i diversi gruppi che compongono le tessere di questo mosaico appaiono ignorarsi, privati di una politica coerente che li ponga gli uni accanto agli altri, che li induca a specchiarsi fra loro. E sono reciprocamente visibili a sprazzi, per un avvenimento festoso ed effimero o – più sovente – per un atto criminoso che li oppone e li laceri¹⁹.

In un contesto nazionale, europeo e mondiale in cui la forza propulsiva del libero mercato viene celebrata a discapito del mantenimento e potenziamento dei sistemi di welfare, anche a Bologna le alterità vengono considerate soprattutto in rapporto alle loro posizioni nei meccanismi commerciali e mercantili: gli studenti alimentano il business delle copisterie e degli affitti in nero, gli immigrati ricoprono posizio-

¹⁸ M. Callari Galli, *Paesaggi bolognesi*, in M. Callari Galli (a cura di), *Op. cit.*, p. 46.

¹⁹ *Ivi*, pp. 48-49.

ni e professioni poco desiderate dagli italiani, gli anziani fruiscono delle proposte per il tempo libero, i pendolari affollano i servizi ristorativi a mezzogiorno, e così via. Spremuta e consolidata la dimensione della convenienza, ogni elemento che vi si allontana contribuisce a far precipitare il gruppo in questione in una spirale di diffidenze, paure, pregiudizi, ostilità e divisioni, molto spesso alimentata dai mezzi di informazione: si sente quindi spesso dire che gli studenti sporcano, gli immigrati rubano, gli anziani brontolano, i pendolari corrono, e così via.

Già nel 1999, nel testo *Egregio Signor Sindaco*²⁰, che riporta una ricerca condotta analizzando le lettere indirizzate al Sindaco della città dal 1990 al 1998, Marzio Barbagli aveva posto l'attenzione sul senso di insicurezza che attanagliava la popolazione bolognese, profondo al punto tale da condizionare, sino a inibirle, le abitudini della vita quotidiana, come quelle di uscire da soli la sera o la mattina presto. Nelle lettere, veniva spesso contrapposta la Bologna isola felice del passato con l'attuale Bologna isola del degrado, termine utilizzato non solo nel denunciare gli atti illegali, ma anche per descrivere le trasformazioni sociali che hanno visto insediarsi un numero crescente di immigrati e gruppi marginali, dai modi di vita talvolta assai diversi rispetto a quelli della quieta borghesia residente.

La società "legittima", quella stanziale e residente cerca di ignorare quella nomade e "illegittima" – migranti, lavoratori precari, clandestini, ma spesso unisce in questo atteggiamento di rifiuto anche gli studenti fuori sede – ma la evoca continuamente, la rende colpevole del degrado che la città vive, la considera una minaccia alla sua tranquillità, al suo decoro, alla sua proprietà. C'è una profonda asimmetria tra le due società: la prima celebra una sorta di rituale pubblico centrato sulla stigmatizzazione della seconda, mentre la seconda è priva di parola; la prima mentre ufficialmente condanna l'economia informale, spesso illegale, della seconda, poi ricorre ad essa per un gran numero di "servizi" e di "prestazioni": da quelle "illecite" quali gioco d'azzardo, prostituzione, commercio di sostanze stupefacenti a quelle illega-

²⁰ M. Barbagli, *Egregio Signor Sindaco*, Il Mulino, Bologna, 1999.

li, quali il lavoro precario e a basso controllo nei cantieri, nelle attività industriali, nella collaborazione domestica, nel settore della cultura²¹.

La diffidenza reciproca, sottile ma costante, si insinua in un contesto in cui coloro che si sentono emarginati ed esclusi passeggiano accanto a coloro che si credono oggetto di odio e invidia, alimentando un'atmosfera di tensione che inesorabilmente sbriciola le relazioni sociali e fa precipitare il centro cittadino nella stessa anomia quotidiana che sempre più caratterizza le grandi metropoli europee.

Matilde Callari Galli individua nell'11 marzo 1977, giorno in cui, durante gli scontri con la polizia intervenuta a sedare una manifestazione di protesta studentesca, fu ucciso il militante di Lotta Continua Francesco Lorusso, il momento spartiacque in cui si produsse una prima rottura dell'equilibrio esistente tra le diverse cittadinanze della città, in primo luogo tra studenti universitari e residenti. Da allora, le differenze tra i membri dei due gruppi pesano di più rispetto alle analogie e alle somiglianze, e piazza Verdi, un tempo cuore pulsante di iniziative culturali capaci di coinvolgere l'intera città nelle forme della libera espressività studentesca, nei sogni della fantasia al potere e nell'utopia della rivoluzione come festa, oggi è «l'epicentro del degrado cittadino, il luogo dove vivono insieme, si mescolano, divenendo simili e indistinguibili, studenti, "punk-a-bestia", ladruncoli, pericolosi spacciatori, "senza fissa dimora", tossicodipendenti»²².

2.2 Babeli e isole

I mutamenti nella composizione etnica, sociale, religiosa, culturale, nonché i grandi stravolgimenti negli stili di vita e nelle composizioni familiari hanno comportato e tuttora comportano una ridefinizione, forse una riscoperta, delle funzioni e dei significati attribuibili allo spazio cittadino. Nuovi temi e nuove esigenze emergono, oppure ritornano, prima tra tutte quella di conciliare, anche attraverso le scelte

²¹ M. Callari Galli, *Paesaggi bolognesi*, in M. Callari Galli (a cura di), *Op. cit.*, pp. 59-60.

²² *Ivi*, p. 52.

architettoniche, diversità e omogeneità, libertà di espressione e necessità di equilibrio sociale, a livello architettonico.

Gli spazi pubblici della città nuova non possono essere solo quelli artificiali di rappresentazione e consumo degli shopping mall, progettati proprio per simulare la varietà e per accogliere l'omogeneità. Il problema è, invece, quello di contrastare la tendenza a creare le omogeneità fortificate e rassicuranti che stanno trasformando la città contemporanea in un arcipelago di isole, difese culturalmente e praticamente, tra cui il cittadino spaventato possa navigare lungo rotte protette²³.

Lo spazio pubblico è lo spazio della rappresentazione e della socialità: è visibile a tutti, ma ciascuno lo vive con le proprie modalità, proiettandovi senza mai scinderle completamente le istanze della propria vita privata; mette in relazione e nello stesso tempo separa gli uomini²⁴, assecondando le spinte della diversità. Recuperando un'espressione di Benjamin²⁵, è nella città pubblica che si gettano ponti per collegare le persone e si chiudono porte per separarle.

Che si tratti di diversità etnica, culturale, religiosa, generazionale, sociale, di orientamento sessuale, assistiamo oggi al proliferare e all'affiancarsi nella dimensione urbana di una moltitudine di espressioni eterogenee. Le possibilità di incontro, scambio, contaminazione, si allargano a dismisura, ma allo stesso tempo gli equilibri si fanno più labili, i confini tra l'armonia e il conflitto sempre più liquidi²⁶, la tentazione di erigere muri sempre più forte: viviamo nel tempo della crisi della copresenza, consapevoli però che non vi è futuro per una città che vuole continuare a essere arcipelago di isole separate. La città, l'attuale evoluzione della *polis* nata e pensata come luogo per eccellenza preposto all'interazione tra le diversità, inesorabilmente si accorge quanto questa attitudine sia difficile e quanto gli anni, gli eventi,

²³ G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 185.

²⁴ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1964.

²⁵ W. Benjamin, *Immagini di città*, Einaudi, Torino, 2007.

²⁶ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

i comportamenti degli uomini la abbiano allontanata dalla sua natura originaria.

Il mito biblico della Torre di Babele costituisce una metafora efficace.

Allora tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Ora avvenne che, emigrando dall'oriente, gli uomini trovarono una pianura nella regione di Sennaar e vi abitarono. Si dissero quindi gli uni agli altri: «Venite, fabbrichiamoci una città e una torre la cui cima tocchi il cielo; facciamoci così un nome per non disperderci sulla faccia della terra». Ora il Signore scese per vedere la città e la torre che i figli dell'uomo stavano costruendo, e il Signore disse: «Ecco, essi sono un popolo solo ed hanno tutti una medesima lingua; questo è l'inizio delle loro opere. Ora dunque non sarà precluso ad essi quanto è venuto loro in mente di fare. Venite, scendiamo e proprio là confondiamo la loro lingua, perché non capiscano uno la lingua dell'altro». Così il Signore di là li disperse sulla faccia di tutta la terra e cessarono di fabbricare la città, alla quale perciò fu dato il nome di Babele²⁷, perché ivi il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse sulla faccia di tutta la terra²⁸.

Nella grande città popolata da genti dalle molteplici provenienze, la costruzione di una torre che voleva raggiungere il cielo venne vista da Dio come un affronto, e le sue ire non si fecero attendere. Condannò gli uomini a convivere nella confusione di lingue incomprensibili tra loro, e quindi nel caos sociale. Un popolo unico e integrato, anche se composto da diverse tribù, venne sostituito da un insieme di gruppi incapaci di comunicare e interagire. Mentre litigi, scontri e violenze dilagavano sempre di più, la torre, mai completata, si ridusse a un rudere, a simboleggiare la moltitudine di diversità incapaci di accettarsi reciprocamente. Il problema del pluralismo, che Raimon Panikkar identifica col problema dell'altro, da quel momento caratterizzerà per sempre la storia della convivenza tra gli uomini:

²⁷ Dall'ebraico *b lal*, confondere, o dall'accadico *Bab-ilu*, porta di Dio.

²⁸ Versione de *La Bibbia Concordata* tradotta, introdotta e annotata a cura della Società Biblica Italiana, vol. I, *Antico Testamento. Pentateuco*, Mondadori, Milano, 1995, pp. 54-55.

Il pluralismo non consiste nel trovare un posto per tutti, ma piuttosto nell'esperienza della mia finitudine, della mia contingenza, dell'impotenza di una lingua e di una filosofia pretestuosamente universali e di una comprensione comune. Nel fare questa esperienza della nostra limitatezza, lasciamo uno spazio aperto per altre concezioni della realtà²⁹.

Uscendo dalla metafore, sono Babele le nostre città, oggi. Si parlano lingue diverse e non sempre comprensibili, la diversità allarma, è lo specchio della nostra vulnerabilità, oppure delle nostre infinite occasioni perdute, sia a livello di società, sia a livello di individuo³⁰. Costituisce la minaccia alla nostra ossessione identitaria³¹, e nello stesso tempo si mette al centro della nostra perenne esasperazione securitaria.

Per spaventare non è necessario che l'*altro* faccia qualcosa, è sufficiente che egli sia visibile nella sua diversità. La possibilità di neutralizzare la sua presenza considerandola solo esteticamente, riducendo, cioè, l'altro o lo straniero alla sua immagine, non è sempre praticabile in quanto la sua presenza è troppo diffusa e radicata. Lo straniero vive perennemente dentro di noi e dentro la città, per cui ne abbiamo paura e bisogno nello stesso tempo³².

2.2.1 Il “lusso” della sicurezza per le donne di Roma

Sicurezza, un lusso che oggi noi donne vogliamo permetterci, recita il sottotitolo del *Vademecum per la tua sicurezza*, presentato dal Sindaco Gianni Alemanno il 18 luglio 2011 e diffuso dal Comune di Roma in diecimila copie, scontrandosi con l'indignazione di alcune donne scese in piazza per protestare contro un documento considerato contrario alla libertà personale e foriero di paure e ansietà.

Anna Di Lallo e Ambra D'Asaro, autrici dei testi contenuti nell'opuscolo, introducono l'elenco delle raccomandazioni presentando Roma come una grande città, percorsa ogni giorno da moltitudini

²⁹ R. Panikkar, *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1990, p. 56.

³⁰ J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990.

³¹ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

³² G. Amendola, *Op. cit.*, p. 188.

di persone e di automobili, e in modo particolare dalle categorie, “altre” rispetto alla romanità dei residenti, di coloro che da tutta Italia sopraggiungono per prendere parte alle manifestazioni e ai cortei di protesta, dei turisti che affollano il centro e degli «immigrati di razze diverse in cerca di una casa o di un lavoro che si riversano nelle periferie. Tutto a prima vista sembra incredibilmente difficile, in particolare sentirsi sicuri»³³. Una Roma sotto l’assedio dei nuovi barbari provenienti da altrove, sembrerebbe suggerire la descrizione, cui nelle pagine successive segue l’elencazione delle dieci *Regole d’oro per la tua sicurezza*, tra le quali, rispettivamente al primo posto e al terzo posto, si leggono: «Cerca di tenere sempre molto alto il tuo livello di attenzione riguardo tutto ciò che ti è intorno, in particolare se rientri a casa da sola o abiti in luoghi isolati» ed «Evita strade buie o deserte anche se ti trovi nel centro della città e non pensare mai “tanto a me non succede”»³⁴.

Viene veicolata l’immagine della donna romana costretta a percepirsi sempre in pericolo, a prestare attenzione a tutto ciò che la circonda per scovarne e neutralizzarne le minacce, nella consapevolezza che in ogni momento potrebbe succederle qualcosa, e quindi portata a vedere, sempre e comunque, il prossimo con sospetto, a tenere «il cellulare impostato sul 112/113», a «non indossare abiti vistosi o gioielli», a notare «se vi sono telecamere o colonnine SOS», ad annotare il numero di targa di un eventuale «veicolo sospetto»; passeggiando in un quartiere isolato, risulterebbe inoltre ricordare che «attivare l’intervento di un singolo è più efficace che rivolgersi genericamente a un gruppo: il fenomeno della “deresponsabilizzazione” potrebbe impedire a ciascuno di loro di prendere l’iniziativa, se non lo fa prima qualcun altro»³⁵. Sentimenti e vissuti di apprensione e sfiducia verso il prossimo dovrebbero accompagnare le donne nei loro viaggi in autobus, treno o metropolitana, secondo le autrici del vademecum, al pun-

³³ A. Di Lallo, A. D’Asaro, *Vademecum per la tua sicurezza. Sicurezza, un lusso che oggi noi donne vogliamo permetterci*, Roma Capitale, Omniares Communication, Roma, 2011, p. 4.

³⁴ *Ivi*, p. 16.

³⁵ *Ivi*, pp. 17-18.

to che, oltre a evitare gli scompartimenti vuoti, a informarsi preventivamente «su quali sono le fermate metro più rischiose della città», a cambiare di posto se «seduta vicino a qualcuno di cui senti di non poterti fidare», la pendolare solitaria, specie se viaggia di notte, è opportuno che avvisi il controllore e il capotreno della sua presenza e che chieda «se possono effettuare costanti controlli» oppure se è possibile per lei sedersi «vicino alla loro carrozza»³⁶. L'opuscolo si chiude con dettagliate informazioni pubblicitarie sul «dispositivo innovativo per la sicurezza personale sperimentato a roma³⁷ capitale», un braccialetto-GPS indispensabile «per sentirsi sicuri in ogni momento della giornata, per essere liberi di muoversi tranquillamente, per avere la possibilità di chiedere aiuto con un semplice gesto»³⁸: il tutto, al costo di trecento euro.

La pubblicazione di questo vademecum si colloca sulla scia di precise scelte politiche che, giocando su paure, fobie e pregiudizi della cittadinanza, alimentano un clima di allarmismo generale funzionale a fare ottenere consensi ai proclami securitari, antepo- nendo alla prevenzione e alla costruzione di una cultura del buon convivere l'individuazione di presunti colpevoli e le azioni di repressione talvolta arbitraria.

Secondo una indagine realizzata nel 2012³⁹ dal network di associazioni civiche e comitati di quartiere La Città di Tutti, attingendo a un campione di cinquecento persone, a Roma le paure quotidiane influenzano fortemente i comportamenti e la fruizione degli spazi urbani da parte dei residenti. I fattori che maggiormente producono il senso di insicurezza dei cittadini sono il degrado urbano (62%), la precarietà (52%) e la crisi economica (49%), seguiti dall'influenza dei mass media (25%), dall'immigrazione clandestina (24%), dal presunto aumento dei reati (23%), cui si collega una non certezza della pena (26%),

³⁶ *Ivi*, p. 19.

³⁷ *Ivi*, p. 22. La scrittura di *roma* con la lettera *r* minuscola riproduce fedelmente quanto presente sull'opuscolo.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ La Città di Tutti, *La percezione dell'insicurezza a Roma. La sicurezza percepita e il suo impatto sulle politiche del Campidoglio*, Roma si-cura, Roma, 2012, <http://www.lacittaditutti.info/wp-content/uploads/2012/02/indaginesicurezzalacittaditutti.pdf>.

dallo spaccio di droga (23%), dalla poca presenza delle forze dell'ordine (16%), dalla debolezza dei legami sociali (15%), dalla perdita dei risparmi per la crisi delle banche (14%).

Il 72% del campione ritiene Roma poco o per nulla sicura, analoga percentuale pensa che in alcune zone della città è molto pericoloso entrare, mentre il 60% la considera meno sicura rispetto all'anno precedente e per il 66% la situazione non potrà altro che peggiorare nel futuro immediato e prossimo. Se si eccettua la scuola (89%), il luogo in cui i cittadini si sentono più sicuri è il non-luogo per eccellenza, il centro commerciale (75%), seguito dai luoghi affollati (74%) e dal centro storico (73%). Sugli effetti dell'insicurezza, il giudizio dei romani converge: rende più diffidenti e fa diminuire la solidarietà per il 61%, aumenta la depressione per il 20%, fa uscire meno di casa e riduce i contatti con gli altri per il 18%. Il 45% delle persone del campione afferma che ora non esce più la sera, mentre il 35% preferisce non uscire più da solo.

A integrazione dei risultati dell'indagine, il report riporta un'analisi dei dati relativi ai reati denunciati a Roma dal 2000 al 2010, raccolti dal Dipartimento di Pubblica Sicurezza. Nel corso del decennio, il numero dei reati non è mutato in modo significativo, anche se in parte sono cambiate le tipologie, con la diminuzione di furti, scippi e borseggi, la crescita di truffe e frodi, il dato costante delle rapine e degli omicidi; emblematica è invece la costante crescita dei reati di litigiosità e violenza quotidiana. Di fronte a dati come questi, non è possibile spiegare l'aumento esponenziale dell'insicurezza percepita dai cittadini romani come conseguenza di un effettivo, non realizzato incremento degli atti illeciti, bensì occorre cercare le cause in una condizione di generalizzato aumento del disagio sociale, culturale e comunitario, come Gianpiero Cioffredi ribadisce nelle sue considerazioni conclusive:

Questi dati ci raccontano di un vero e proprio fallimento delle politiche della sicurezza che la Giunta Alemanno ha perseguito in questi anni. Investire

sulla paura, come ha fatto il Sindaco, e ridurre la complessità della sicurezza urbana a tema di ordine pubblico creando sovrapposizioni di strutture dell'Amministrazione Comunale come l'Ufficio Extradipartimentale Coordinamento delle Politiche per la Sicurezza, il delegato alla sicurezza e la Commissione Consiliare Sicurezza. Tutto ciò ha prodotto, attraverso provvedimenti demagogici ed inefficaci, l'aumento di insicurezza e solitudine nei nostri quartieri. L'Associazione "La Città di Tutti" riconosce nella domanda di sicurezza dei cittadini romani un moderno diritto di cittadinanza che rende i nostri cittadini più liberi e più sereni⁴⁰.

Alle politiche attuate dalla Giunta Alemanno, Giampiero Cioffredi contrappone la proposta di nuove forme di governo del territorio che riescano ad affrontare con efficacia le manifestazioni del disagio urbano, risalendone alle radici, affinché il cittadino non possa percepirsi abbandonato a se stesso e alle sue paure. A queste dovrebbero affiancarsi una incisiva lotta alla frammentazione sociale e una domanda di qualità negli interventi delle forze dell'ordine, che alla repressione accompagni la prevenzione, affinché l'antico detto *Roma caput mundi* possa trovare nuove, aggiornate, persino rivoluzionate chiavi di lettura.

2.3 Non più decapottabili, ma SUV

Rimaniamo per un attimo a Roma, ma torniamo indietro di mezzo secolo. La città è deserta, la mattina del Ferragosto 1962 in cui il quarantenne nullafacente e cialtrone Bruno Cortona conosce lo studente universitario Roberto Mariani. Spronato dall'insistenza di Bruno, Roberto decide di abbandonare per qualche attimo i manuali di giurisprudenza e di accompagnare il nuovo conoscente in un viaggio in auto lungo la via Aurelia, sempre ad alta velocità, che li porterà a raggiungere mete occasionali sempre più distanti e fuori programma. Condotta tra spiagge e balere, nei luoghi del vizio e dell'evasione vacanziera di un'Italia ancora immersa nell'illusione del benessere collettivo e generalizzato, il timido Roberto tradisce un'inconfessabile fa-

⁴⁰ *Ibidem.*

scinazione nei confronti dello spavaldo Mario, sempre pronto a suonare il clacson, sorpassare automobili e abbordare ragazze mentre sfreccia sulla sua decapottabile Lancia Aurelia B24. Nato nel 1956 come prototipo di eleganza e raffinatezza, ben presto quel modello di automobile si trasforma nel simbolo sprezzante e aggressivo della corruzione degli ideali del benessere allargato e dell'avvento di una società divisa e contraddittoria, dominata da opportunisti, edonisti e cialtroni. Nel finale, tra l'indifferenza dei bagnanti, sarà Roberto a rimetterci la vita, nello scontro frontale con un camion, in seguito all'ennesimo sorpasso azzardato da Bruno, che si salverà. Della decapottabile, rimarranno la carrozzeria accartocciata, e la fine di un sogno, del sogno di sfrecciare lungo le strade dell'euforia, coi capelli al vento e i raggi del sole addosso, per fermarsi a piacimento per buttarsi nella festa, incontrare persone, intrecciare relazioni, ballare, condividere libertà e ottimismo. Fino all'ultimo *Sorpasso*⁴¹. Ventinove anni dopo, dall'altra parte dell'Atlantico, *Thelma e Louise*⁴² concludono con un consapevole salto nel precipizio la loro fuga verso la libertà, anch'esse sfrecciando, aperte all'imprevisto e a nuovi incontri, questa volta negli spazi aperti della provincia americana, sotto al sole coi capelli al vento, a bordo di una vecchia Ford Thunderbird.

Oggi le decapottabili vendono meno, mentre da qualche anno a questa parte la maggior parte delle case automobilistiche hanno in listino un particolare modello di SUV, l'evoluzione urbana di quelli che un tempo venivano definiti fuoristrada, e come tali messi in commercio. Ingombranti e robusti, ma anche più alti rispetto alle automobili tradizionali, in caso di incidente è più probabile che le conseguenze saranno peggiori per l'altro automezzo, che non potrà assordire l'urto nel migliore dei modi. Allo stesso modo, in caso di investimento di pedoni o ciclisti, la vittima non viene colpita all'altezza delle ginocchia e non può rotolare sul cofano, troppo alto, ma subisce l'impatto sulla

⁴¹ *Il Sorpasso*, regia di Dino Risi. Con Vittorio Gassman, Jean-Louis Trintignant, Catherine Spaak, Claudio Gora, Luciana Angiolillo. Drammatico, Italia 1962.

⁴² *Thelma & Louise*, regia di Ridley Scott. Con Susan Sarandon, Geena Davis, Harvey Keitel, Michael Madsen, Brad Pitt. Drammatico, USA, Francia 1991.

coscia o sul bacino, con conseguenze ben peggiori. Nonostante i grandi consumi di carburante e le dimensioni che inevitabilmente intralciano il traffico urbano, nonostante l'assenza di alcuna logica e comodità nel muoversi all'interno di questi grandi pachidermi a motore, i SUV sono oggi uno status symbol agognato da coloro che vogliono esibire, o fingere di possedere, ricchezza, successo e potere, rappresentando una sorta di capsula difensiva di questi privilegi. Resistenti e vincenti negli urti e negli impatti, affrontano la nevrosi collettiva del traffico (e della vita in società) da una posizione sopraelevata, al riparo dalle intrusioni, liberando quindi dalle paure, in una logica che, riprendendo le parole di Eduardo Mendietta, «presuppone e insinua, nemmeno troppo velatamente, che la città è un campo di battaglia e una giungla da conquistare e da cui, al tempo stesso, fuggire»⁴³.

Individualismo, volontà di esibire successo e desiderio di protezione, incolumità e di tutela dalla paura per possibili, imprevedibili intrusioni da parte di agenti esterni sono due caratteristiche che, ben contenute nella metafora reale del SUV, interagiscono tra loro e plasmano il paradosso, sottolineato da Robert Castel⁴⁴, di trovarci a vivere, per lo meno nei paesi sviluppati, nelle società più sicure mai esistite, equipaggiate con risorse avanzatissime per affrontare qualsiasi minaccia, pur sentendoci, contro ogni evidenza, costantemente sotto scacco, insicuri e spaventati, perennemente in preda al panico individuale e collettivo. Spaventati dai comportamenti degli altri, e ancora di più dai sospetti e dalle congetture che noi stessi proiettiamo sul prossimo, dalla spirale della paura, che Bauman definisce liquida, si generano meccanismi di difesa, opposizione, attacco e separazione.

Per la maggior parte del tempo gli «altri» (quegli altri, estranei anonimi e senza volto, che incontriamo ogni giorno attraversando città densamente popolate, o muovendoci confusamente per le vie) anziché darci un senso di sicurezza e rassicurazione contro i pericoli sono fonti di una vaga e diffusa

⁴³ E. Mendietta, *The axle of evil: SUVing through the slums of globalizing neoliberalism*, in «City», 2, 2005, pp. 195-204.

⁴⁴ R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino, 2011.

minaccia. Da loro non ci aspettiamo, né essi ci suscitano, alcuna solidarietà: e verso di loro temiamo persino di scalfire la sottile vernice protettiva della «disattenzione civile» di cui parla Erving Goffman. Mantenere le distanze ci sembra il solo modo ragionevole di procedere⁴⁵.

Nel grande caos di genti ed eventi che caratterizza la città, disorientati da troppa eterogeneità, proiettiamo le nostre paure sugli estranei per dare rappresentazione e tangibilità al senso di insicurezza che imprime le direzioni alla nostra visione del mondo e alle nostre aspettative, rendendo sempre meno possibili i legami comunitari.

2.4 Lo straniero, tra indifferenza e il silenzio

Nonostante la connotazione multiculturale delle nostre città, la figura dello straniero ancora rappresenta la diversità, l'estraneità per eccellenza. Anche se abituati alla presenza fisica, somatica, tangibile degli stranieri, ancora non siamo propensi ad accoglierne le espressioni di pensiero e le rinnovate aspirazioni. Continuiamo a considerare stranieri, immigrati alla stregua dei loro genitori, i figli nati nel paese di accoglienza, lì socializzati, acculturati e scolarizzati.

Riferendosi al contesto italiano, i sociologi parlano di integrazione subalterna⁴⁶ quando descrivono come l'inclusione dei primi immigrati, arrivati in maniera significativa a partire dalla fine degli anni Ottanta, sia passata attraverso il mercato del lavoro, subordinata all'accettazione di professioni dai più rifiutate, i cosiddetti "mestieri delle cinque P": pesanti, precari, pericolosi, poco pagati, penalizzati socialmente. Queste presenze, inizialmente percepite come provvisorie, sono state accettate come nuova forza lavoro, indispensabile per l'economia nazionale, a patto che non avanzassero pubbliche recriminazioni di tipo culturale o economico, limitando entro le mura domestiche l'espressione degli usi, delle credenze e delle tradizioni del paese abbandonato. Come afferma Ahmed Djouder riferendosi al contesto

⁴⁵ Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 87.

⁴⁶ M. Ambrosini, S. Molina (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004.

francese di alcuni decenni prima, questi uomini e queste donne «sono stati costretti a tacere, a vivere in punta di piedi, a occupare poco spazio»⁴⁷. Sono le persone sconosciute⁴⁸ che hanno rivoluzionato la nostra società nell'inesorabile anonimato; il successo della loro presenza è racchiuso nei beni materiali acquistati, nel denaro che sono riusciti a mettere da parte, nei figli che hanno saputo crescere nonostante la sensazione di non sentirsi mai veramente integrati, di essere fuori dalla storia, dalla politica e dalla cultura del paese in cui vivono. Preoccupati in primo luogo di garantirsi una dignitosa sussistenza, non hanno potuto esprimere le loro potenzialità in numerosi ambiti della vita sociale, culturale, politica, economica, sono stati tagliati fuori, e questa è stata, come efficacemente scrive Ahmed Djouder, a sua volta figlio di immigrati nato in Francia, un'occasione sprecata per tutti:

I nostri genitori non sono buzzurri. È solo che nessuno gli ha insegnato a desiderare. A sapere. A conoscere. Voi non avete mai dato un colpo di muso ai nostri nonni e ai nostri genitori. L'arrivo nel vostro paese era una nascita, una vera nascita, istinto di espulsione, rottura delle acque, l'antro del Mediterraneo, l'arrivo in un nuovo mondo. Una nascita con il forcipe. Solo che nessuno ha tagliato il cordone. Il cordone è rimasto attorcigliato attorno al collo dei nostri genitori. I nostri genitori sono cianotici. E tutti se ne fregano⁴⁹.

Il silenzio ha esorcizzato le paure dell'impatto con gli immigrati. È stato loro più o meno subdolamente imposto il silenzio nella vita pubblica, in modo da attenuare i condizionamenti che avrebbero potuto apportare all'immaginario collettivo nazionale, in modo da poterli continuare a considerare intrusi, ostacoli, estranei. In modo che anche i loro figli possano tuttora essere definiti stranieri, continuando ad alimentare l'incomprensione con il rifiuto di comprendere, persino tra le generazioni, dentro le famiglie, nei gruppi.

⁴⁷ A. Djouder, *Disintegrati*, Il Saggiatore, Milano, 2007, p. 57.

⁴⁸ Z. Smith, *Denti bianchi*, Mondadori, Milano, 2000, p. 336.

⁴⁹ A. Djouder, *Op. cit.*, p. 109.

Oggi più di ieri gli stranieri risultano tra di loro stranieri, oggi le ragioni locali sembrano le più forti ed essendo locali non possono essere quelle del vicino che, paradossalmente, ha anche lui ragione. Sembra che il mondo di oggi si sia trasformato in un coro di dissidi, in una discordanza che non ammette alcun criterio di polifonia. E il *non mi capisci* è assunto a bandiera nazionale, a vessillo etnico, a simbolo di un orgoglio del mio e del mio in-comunicabile. Il mondo sembra fatto di segreti che tra loro non possono essere mescolati. La base universale di questo segreto, locale, mio, esclusivo è la stessa base del vicino, ma questa universalità è talmente poco consolante che nessuno ha voglia di enunciarla come diritto universale. Il diritto alla differenza è possibile solo isolando la differenza come se fosse l'unica e ripetendo questa operazione per ogni caso⁵⁰.

Franco La Cecla sostiene che, nonostante i tentativi di metterlo a tacere nelle sue espressioni e rivendicazioni personali e culturali, lo straniero continua a insediarsi tra le due strategie opposte dell'indifferenza e dell'esotismo, provocando un sentimento di imbarazzo e impotenza proprio perché sfugge a ogni prova di comprensione e appropriazione.

Ma chi è lo straniero? È qualcuno che è al di fuori delle differenze consentite all'interno di una cultura. Egli è fuori contesto. Lo straniero è qualcuno che si avvale o è vittima dell'*indifferenza*⁵¹.

Lo straniero relegato nell'indifferenza popola la dimensione di ciò che, al di fuori dei poli dell'odio e dell'amore, tende a un mai raggiungibile vuoto. La sua presenza, sempre più "esposta" negli spazi pubblici, proprio mentre gli autoctoni tendono a ritirarsi nei luoghi e nelle dimensioni del privato, rende tuttavia impossibile accantonarlo nel vuoto, nel silenzio, nell'indifferenza. La sua presenza, divenuta la norma, costringe la popolazione locale a relativizzare il proprio siste-

⁵⁰ F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 5.

⁵¹ *Ivi*, p. 111.

ma di valori, non più unico, indiscusso e privo di concorrenza: da qui i rancori, le discriminazioni, la violenza fisica, verbale, simbolica.

Gli stranieri oggi, in quanto senz'auto e legati a una logica in cui lo spazio va usato nella sua concretezza come principale risorsa dell'arrivo, sembrano gli unici a vivere la città come luogo pubblico, ad avere una vita all'aperto, ad usare strada e quartiere come luoghi delle relazioni primarie. Non ancorati a una logica astratta di fax e telefono e bisognosi più dei residenti di sempre di arricchirsi della città e dei suoi spazi tangibili come risorsa, essi rischiano di diventarne gli unici abitanti⁵².

La presenza degli stranieri, d'altronde, costantemente ci ricorda come anche all'interno del nostro stesso gruppo etnico non possiamo esserci mai vicendevolmente famigliari, che ciascuno di noi può essere straniero nei più disparati contesti geografici e sociali che attraversa in ogni sua giornata: da qui la spinta all'evitamento, alla ricerca di certezze nella separazione, alla collocazione entro confini sempre più ristretti e claustrofobici.

Non lo stare insieme, ma l'evitarsi e lo stare separati sono diventati le principali strategie per sopravvivere nelle megalopoli contemporanee. Non è più questione di amare o di odiare il prossimo: tenere il prossimo a distanza risolve il dilemma e rende superflua la scelta; elimina le occasioni nelle quali bisogna scegliere tra amore e odio⁵³.

2.5 Fortezze vuote e confini che separano

A quindici minuti di automobile dal centro di Milano, nel bel mezzo del nulla della campagna, sorge Cascina Vione. Abitata dai monaci cistercensi sin dal 1300, l'agglomerato abitativo si è conservato fino ai giorni nostri. Inaugurato all'inizio del 2011, adeguatamente ristrutturato e protetto da impenetrabili mura, con i suoi centoquarantasei appartamenti, venduti al prezzo di almeno 4.200 euro al metro quadro,

⁵² *Ivi*, p. 54.

⁵³ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 55.

abitati soprattutto da coppie tra i 35 e i 50 anni, con prole, costituisce il primo esempio di comunità residenziale autonoma ad accesso limitato in Italia. Il sito web che ne promuove le vendite presenta la Cascina come una entità che trascende le connotazioni di semplice luogo, per divenire modello di un modo di vivere e di pensare innovativo, ma con solide radici in un ameno passato.

Vione non è soltanto un luogo. È un modo di pensare e di vivere diverso da quello a cui molti di noi sono abituati. Non mi è mai successo di dover convincere qualcuno perché venisse ad abitare qui. Tutti i nostri amici e clienti sono venuti da soli, di loro spontanea volontà. Da noi trovano la pace ed il silenzio, l'aria pulita, i giardini, la natura ma anche i servizi che rendono la vita più semplice. Trovi la sicurezza che desideri 24h su 24 e i tuoi figli possono correre e giocare nelle strade un po' misteriose di questa città incantata senza che nulla possa minacciarli o disturbarli. I tuoi vicini ti rispettano come anche tu devi fare con loro⁵⁴.

Passeggiando tra corti, stradine sterrate ed edifici dal sapore antico, i residenti possono fermarsi e incontrarsi nel ristorante, nella caffetteria e nel wine bar, mentre l'ex mulino diventerà un centro culturale che potrà ospitare eventi e mostre d'arte. Piacevolezze di questo tipo sono accompagnate da una totale garanzia di sicurezza, dal momento che, oltre ai giardinieri, ai custodi e al personale di manovalanza, soltanto i residenti e gli ospiti accuratamente identificati hanno accesso entro le mura di Vione.

La sicurezza del vivere a Vione è assoluta: accanto agli ingressi principali è costantemente attivo un servizio di custodia a disposizione degli abitanti del borgo, mentre sulle antiche mura che cingono l'insediamento e al suo interno è installato un servizio di videosorveglianza all'avanguardia e sempre in funzione. Il servizio di custodia è attivo 24 ore, e non solo permette ai nostri bambini di correre e giocare sicuri ma impedisce l'ingresso al borgo a coloro che non siano residenti. È possibile, come una volta, vivere tranquilli lasciando aperta la porta di casa. Tutto questo, fa di Vione un luogo protetto e

⁵⁴ <http://www.borgodivione.it/it/borgo-di-vione/cose-vione.html>.

sicuro, dove godere la magia del silenzio e la semplicità della vita in campagna, lontani dal caos e dai rumori della città. La tranquillità del luogo è infatti garantita sia all'interno che all'esterno delle abitazioni. Le case sono ristrutturate con le tecniche più avanzate ma senza distruggere quel senso di tranquilla pace che oggi è possibile respirare. Sono case antiche, gradevoli, a misura d'uomo, ma dotate di tutti i confort che la tecnologia moderna può fornire. La chiesetta di S. Bernardo, ancora consacrata, è aperta nei giorni festivi e possono essere celebrati qui matrimoni e battesimi. L'antico mulino, adibito a centro culturale e biblioteca è gestito direttamente dal comune di Basiglio ed è a disposizione dei residenti e del circondario. Riproporremo la struttura storica del mulino, che verrà adibito a struttura espositiva rispettando la struttura della grande sala. Gli spazi comuni sono concentrati nell'edificio che in passato era il silos delle granaglie e davanti alla chiesa dove attualmente è situata la vecchia pesa, verrà collocata l'abitazione del custode⁵⁵.

La descrizione vorrebbe presentarsi come suggestiva, nonostante una sintassi decisamente scadente, e certamente potrà fare presa su un numero crescente di acquirenti. Riporta alla mente l'attualità del pensiero di Bauman riguardo all'ossessione per la sicurezza in una società dominata da una *paura* che, così come l'amore e la vita, l'esimio sociologo definisce *liquida*:

La sicurezza, come tutti gli altri aspetti della vita umana in un mondo sempre più individualizzato e privatizzato, è una questione da risolvere col sistema «fai da te». La «difesa del luogo», vista come condizione necessaria della sicurezza nel suo complesso, è una questione da risolvere al livello di comunità. Laddove lo Stato ha fallito, riuscirà la comunità, la comunità locale, la comunità «materiale», fisicamente tangibile, una comunità impersonificata in un *territorio* abitato dai propri membri e da nessun altro (nessuno che «non faccia parte di noi»), a proiettare il senso di «sicurezza» che il mondo nel suo complesso cospira palesemente a distruggere?⁵⁶

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Op. cit., p. 109.

Per provare ad avanzare suggestioni e ipotesi rispetto alla domanda posta da Bauman e rispetto all'effettiva qualità della vita a Cascina Vione, può essere interessante riportare analisi e testimonianze provenienti da comunità abitative con simili caratteristiche, altrove nel mondo.

In Argentina i *countries* sono circa settecento e sono abitati dal trentacinque per cento degli appartenenti alle classi medio-alte, in tutto circa 228.000 persone. Nati come club in cui passare il fine settimana, nelle zone verdi ai margini dei centri urbani, sono ormai diventati veri e propri insediamenti autosufficienti al resto della città, composti da case, tennis club, scuole, campi da polo, fitness club e altre tipologie di benefit. In molti li definiscono *burbujas*, bolle, ma per chi vi abita sarebbero i posti ideali in cui fare crescere i propri figli, al riparo dai pericoli e al fianco di persone di adeguata collocazione, e non importa se, divenuti adolescenti, questi ragazzi si vedranno castrato il loro desiderio di evasione e scoperta: «Mi piacerebbe uscire, andarmene in giro per Buenos Aires ma non mi lasciano. Hanno paura. Dicono che qui sono più sicuro»⁵⁷, afferma uno di loro.

In preparazione al suo libro-inchiesta *Vidas perfectas*⁵⁸, Carla Castelo ha visitato una ventina di *countries* e intervistato decine di residenti, alimentando la convinzione che «si tratta in genere di persone egoiste, superficiali e a cui interessa solo competere e ostentare. Gli uomini, per lo meno, lavorano, e quindi hanno un'idea di quello che succede fuori, ma la maggior parte delle donne stanno a casa e vivono vite monche. Il loro mondo è fatto di chirurgia estetica, fitness, vestiti. Molti abitanti criticano quella vita dorata, ma dato che è troppo difficile abbandonarla, preferiscono stare lì ad annoiarsi»⁵⁹. Accanto a loro, l'esercito di giardinieri, camerieri, domestiche e operai preposti alla manutenzione di strutture e impianti di sicurezza, che ogni mattina si accalca ai cancelli, rende eclatante il grado di lacerazione sociale in at-

⁵⁷ G. Saba, *Dentro la bolla dell'alta società*, in «D la Repubblica», 17, 792, 19 maggio 2012, p. 70.

⁵⁸ C. Castelo, *Vidas perfectas. Los countries por dentro*, Sudamericana, Buenos Aires, 2007.

⁵⁹ G. Saba, *Op. cit.*, p. 70.

to, al punto da portare lo scrittore Pablo Urbanyi ad accostamenti antichi: «Esagerando un po', credo che la risposta al fenomeno dei country risalga all'epoca dei signori feudali: la sicurezza grazie al potere. Perché, chiamiamoli come vogliamo, ma alla fine questi posti sono veri feudi, con la differenza che anziché un feudatario ci sono vari signori che condividono un posto altamente protetto da vigilantes. Personalmente, trovo i countries insopportabilmente claustrofobici»⁶⁰. Claustrofobici, soporiferi, escludenti, negli ultimi anni i countries si sono rivelati neppure più così sicuri, dato l'incremento dei furti e degli assalti, ma anche, in alcuni casi, la scoperta di attività criminali al loro interno, come la presenza di laboratori per la sintesi di droga destinata allo spaccio. Deposto il mito della sicurezza garantita, permane quello della sicurezza percepita, del presunto benessere psicologico dovuto al fatto di vivere in mezzo agli eguali, al riparo dalle sorprese della diversità, specie quando si fanno colorate, rumorose e con meno denaro nelle tasche.

A partire dagli ultimi decenni del Ventesimo secolo, il fenomeno della "architettura della paura" e della costruzione di *gated communities*, di comunità chiuse, si è espanso in numerose aree del pianeta, assumendo manifestazioni e connotazioni diversificate e rispecchiando la generale tendenza, insita nella città postmoderna, ad alimentare separazioni e a rafforzare le misure di sicurezza e controllo. Blakely e Snyder⁶¹ individuano tre tipologie di *gated community*, classificandole a seconda delle priorità per il cui soddisfacimento sono state costruite. Nel primo gruppo raccoglie quelle che si fanno espressione di un determinato stile di vita, caratterizzato da consumismo, desiderio di usufruire di un alto standard di comfort e volontà di condividere interessi e tempo solo con persone dello stesso rango. La seconda tipologia mette al primo posto il prestigio, e quindi il desiderio di tutelare im-

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ E. J. Blakely, M. G. Snyder, *Fortress America: Gating Communities in the United States*, Brookings Institution Press and Lincoln Institute of Land Policy, Washington, 1997.

magine, privacy ed esclusività. Infine, il terzo tipo riflette la paura generalizzata e mette al primo posto il desiderio di sicurezza.

Grant e Mittelsteadt⁶² propongono una classificazione più allargata, e lo fanno a partire dalla definizione di *gated community* come complesso residenziale, ubicato su strade private chiuse al pubblico transito, il cui accesso principale è regolato da precise norme e limitazioni; l'intera area in cui sorge può essere circondata da recinzioni, muri o altre barriere naturali, atte a precludere ulteriormente l'accessibilità.

La loro classificazione si basa sul livello di chiusura delle varie tipologie di agglomerati residenziali, partendo dagli elementi architettonici che determinano tali chiusure. In fondo a questo scala, e quindi più a ridosso delle comunità non chiuse, collocano quegli agglomerati cui si accede varcando cancelli con funzione pressoché ornamentale e "identitaria", privi di confini delimitati e difesi. Seguono, nell'ordine: gli agglomerati protetti da muri, ma aperti alle persone; quelli con chiusure e restrizioni soltanto fittizie; le strade chiuse con vasi, piante o altre barriere, ma comunque aperte ai pedoni; le strade ad accesso parzialmente limitato; le strade ad accesso completamente limitato ai residenti; le aree ad accesso limitato, ma prive di personale di sorveglianza; le aree ad accesso limitato, presidiate da personale armato o dalle forze dell'ordine.

La definizione e le classificazioni qui proposte invitano a portare avanti una duplice riflessione: da un lato, l'aggettivo *gated* si pone in palese contraddizione col sostantivo *community*, generando una sorta di concreto, tangibile ossimoro postmoderno, secondo il quale la parola comunità diviene «sinonimo di isolamento, separazione, muraglie protettive e cancelli monitorati»⁶³; dall'altro, fenomeni di chiusura comunitaria si generano anche in spazi diversi da quelli, riconosciuti e rivendicati, delle *gated communities*.

⁶² J. Grant, L. Mittelsteadt, *Types of gated communities*, in «Environment and Planning B: Planning and Design», volume 31, 2004, pp. 913-930.

⁶³ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Op. cit., p. 111.

La comunità vista come un esercito di guardiani armati che controllano l'ingresso; predatori e cacciatori all'agguato, in sostituzione della figura premoderna dell'orco del *mobile vulnus*, promossi entrambi al rango di nuovi nemici pubblici numero uno; ridurre gli spazi pubblici a enclave, «difendibili» con accesso selezionato; separazione, anziché contrattazione, della vita in comune; criminalizzazione di qualsiasi differenza: sono questi i principali elementi dell'attuale processo di evoluzione della vita urbana, ed è nel quadro cognitivo di tale evoluzione che viene a formarsi la nuova nozione di «comunità».

Secondo tale nozione, comunità significa *identicità*, e «identità» significa esclusione dell'altro, soprattutto di un altro che si ostina a essere *diverso*, capace di tirare brutte sorprese e combinare guai proprio a causa della sua diversità. Nella figura dell'estraneo (non semplicemente del «non familiare», ma dell'alieno, del «fuori-posto») le paure dell'incertezza, radicate nella totalità dell'esperienza di vita, trovano la loro tanto agognata e attesa incarnazione⁶⁴.

Passando dal mondo reale a quello virtuale, riscontriamo la stessa tendenza, lo stessa spinta che soggiace ciascuno di noi a cercare di preservare una comunità di eguali, mettendosi al riparo dai rischi dell'esperienza dell'ignoto. Nel world wide web, nella grande rete del mondo allargato, trionfa il social network di Facebook, al cui interno si recuperano vecchie amicizie, si tiene continuamente monitorato ciò che postano gli amici, magari si spiano gli amici degli amici alla ricerca di possibilità sentimentali, si dispensano rassicuranti “mi piace” avendo la certezza di compiacere. Gli orizzonti del disorientante mondo globale si riducono alla dimensione della cerchia degli amici, o degli amici degli amici, riproducendo dinamiche da comunità chiusa, quando non da villaggio, in cui tutti conoscono i presunti segreti di ciascuno, ma non permettono che escano dei confini tracciati, e in cui manifestando i propri stati d'animo si riceve immediato, intangibile conforto dal primo internauta presente sulla lista dei prescelti e non impegnato in altre attività. Alla domanda se l'obbligo della connessione permanente, funzionale a percepirsi in una comunità, non rischia forse

⁶⁴ *Ivi*, p. 112.

di ridurre lo schermo della rete in uno specchio narcisistico in cui trovare senza sorprese le risposte desiderate, Massimo Recalcati prova a dare una risposta:

Anche la vita collettiva sembra incistarsi in uno specchio narcisistico. Pensiamo alle forti tendenze particolaristiche, etniche, che reagiscono all'universalismo apparente della globalizzazione dell'economia. Ho spesso ricordato che quando utilizziamo la metafora della "società liquida" dobbiamo anche far notare una tendenza altrettanto forte: quella del raggruppamento solido, autoreferenziale, dei simili, dell'identico. L'assenza di confini, di binari simbolici saldamente costituiti, di criteri normativi condivisi, che caratterizza l'aspetto "liquido" del nostro tempo, tende a generare, come una sorta di reazione sintomatica, la spinta all'esclusione del diverso, dello straniero, della differenza. Tende a radicalizzare una nozione di identità chiusa su se stessa, ad esasperare la spinta ad una "identificazione a massa" che abolisce la differenza. La violenza del femminicidio, del razzismo, del fondamentalismo religioso ed etnico, hanno la loro matrice comune proprio nell'adorazione narcisistica della propria immagine ideale e onnipotente che esclude tutto ciò che risulta ad essa eccentrico.

La psicoanalisi ci insegna che l'arroccamento sulla nostra identità, resa falsamente solida, è sempre indice di malattia. Questo accade nei gruppi sociali, nelle istituzioni come nella vita individuale. Quando il confine – che ha il compito cruciale di delimitare la nostra identità (senza il quale vi sarebbe il caos totale, il disordine della schizofrenia) – si irrigidisce, si inspessisce, si ingessa, la vita si ammala, perde la ricchezza dello scambio. Il mondo si riduce a uno specchio uniforme, a una superficie piatta che si limita a riflettere la presunta immagine ideale di noi stessi. Quando il confine cessa di essere, come direbbe Bion, "poroso", può solo diventare una fortezza. E, come spesso e tristemente accade, le fortezze alla difesa delle quali gli umani si prodigano, sono, in realtà, desolatamente vuote⁶⁵.

Secondo Bauman, ciò che distingue i ghetti volontari, gated communities o piattaforme virtuali che siano, da quelli reali che inesorabilmente punteggiano le mappe cittadine, insinuando baraccopoli o palazzoni

⁶⁵ M. Recalcati, *Narciso in trappola nello specchio della tecnologia*, in «la Repubblica», 27-01-2013, p. 41.

in cui il futuro è assente negli spazi a ridosso dei quartieri di vetro e dei salotti di chi ben vive, è il fatto che dai primi, costruiti per vietare l'ingresso agli estranei, è possibile uscire, mentre dagli ultimi, in cui si è forzatamente o subdolamente segregati in quanto estranei, non è possibile e gli spazi di libertà si riducono sempre di più: «Chi sceglie la comunità ghetto può vivere la «sicurezza dell'identità» a casa propria; chi è confinato nei ghetti veri vive in una prigione»⁶⁶.

Volgendo uno sguardo al passato, ai ghetti ebraici in Italia dalla fine del Cinquecento in poi, Robert Bonfil⁶⁷ sostiene che l'ipotesi della clausura forzata non regge completamente e che, al contrario, nei periodi storici in cui la comunità ebraica era piuttosto aperta e non eccessivamente discriminata, il ghetto costituiva un modo per rafforzare l'identità nei confronti della società esterna. Anna Foa, dal canto suo, considera il ghetto come una scelta difensiva e di assicurazione identitaria attuata in modo consapevole, e non subita, dalla comunità ebraica:

Sovente nella storia ebraica, tranne momenti del tutto particolari ed esperienze parziali e provvisorie, la spinta interna alla separatezza e alla distinzione ha accompagnato quella esterna alla segregazione. Anche il ghetto, simbolo stesso della discriminazione, è stato visto in un primo momento dagli ebrei come uno strumento di difesa e di protezione della comunità da aggressioni del mondo esterno⁶⁸.

A distanza di alcuni secoli, oggi il ghetto è divenuto sinonimo di una segregazione che interessa tutti i luoghi in cui i membri di un particolare gruppo etnico o sociale si riuniscono o vengono riuniti. L'accezione attuale è certamente negativa e viene data soprattutto dagli esterni, mentre il sentimento dei membri interni di essere parte del ghetto può assumere sfaccettature mutevoli. Secondo Cohn Bendit e

⁶⁶ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Op. cit., p. 115.

⁶⁷ R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia all'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1991.

⁶⁸ A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione: XIV-XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 189.

Schmid⁶⁹, l'isolarsi nei ghetti consente alle minoranze di mantenere a distanza gli elementi di estraneità che le contraddistinguono, conservando legami sociali interni fondati su ciò che le differenzia dalle comunità esterne; il ghetto verrebbe così a proteggere dall'ospitalità, ma anche dalla curiosità nei confronti delle espressioni sociali e culturali che accadono al di fuori dei confini.

Franco La Cecla sostiene che, dal momento che «il confine per quelli di là e di qua è uno spaesamento, ma è anche lo specchio reciproco delle identità, una soglia che ci consente di filtrare la nostra identità e di filtrare quella altrui»⁷⁰, laddove sottolineare la propria differenza è l'unico modo per resistere a una assimilazione veloce e violenta, il ghetto diviene «una figura retorica, una simulazione della clausura che serve a due comunità per difendersi e confrontarsi»⁷¹. Allo stesso tempo, La Cecla non nega che il confine può, al contrario, divenire chiusura, ostilità verso l'esterno, etnicità chiusa ed esasperata.

Nel proliferare di confini e muri all'interno di una città ormai divenuta mondo, Bauman riconosce come la spasmodica ricerca di una mai percepita sicurezza stia portando alla passaggio da un modello di tipo multiculturale a una sorta di triviale multicomunitarismo.

Profonde o sottili, salienti o impercettibili che siano, le differenze culturali vengono utilizzate come mattoni nella frenetica costruzione di mura difensive e rampe di lancio. «Cultura» diventa un sinonimo di fortezza assediata, e gli abitanti delle fortezze assediate sono chiamati a manifestare quotidianamente la loro assoluta fedeltà e ad astenersi dal dare confidenza agli estranei; la «difesa della comunità» acquista precedenza su qualsiasi altra cosa. Sedere allo stesso tavolo degli «estranei», visitare gli stessi posti camminando fianco a fianco, per non parlare di innamoramenti e matrimoni oltreconfine, è un segno di tradimento e motivo di ostracismo e messa al bando.

⁶⁹ D. Cohn Bendit, T. Schmid, *Patria Babilonia, il rischio della democrazia multiculturale*, Theoria, Roma, 1994.

⁷⁰ F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Op. cit., p. 44.

⁷¹ *Ivi*, p. 45.

Le comunità così costituite diventano espedienti volti principalmente a perpetuare la divisione, la separazione, l'isolamento e l'estraniamento⁷².

L'arroccamento volontario entro certe mura, così come la condizione di trovarsi confinati nei ghetti riservati agli esclusi, creano surrogati di comunità dalle caratteristiche opposte a quelle che la comunità dovrebbe avere. Il condividere stimate e umiliazioni pubbliche non crea fratellanze, bensì fomenta odio e disprezzo reciproco, così come l'incontrarsi negli spazi barricati del lusso non genera amicizie, bensì noia, rancori e invidie. Nell'esperienza del ghetto non c'è spazio per la solidarietà e per la fiducia reciproca, mentre disintegrazione sociale, anomia e atomizzazione si proiettano dentro e fuori i confini.

Riassumendo: ghetto significa *impossibilità di creare una comunità*. Tale caratteristica del ghetto fa della politica dell'esclusione, incarnata nella segregazione e immobilizzazione spaziale, una scelta doppiamente sicura e a prova di errore in una società che non riesce più a tenere tutti i propri membri «in gioco», ma desidera mantenere tutti coloro che possono ancora giocare allegramente occupati, e soprattutto ubbidienti⁷³.

2.6 Conflitti e scontri, sempre e ovunque

Miguel Benasayag e Angélique Del Rey argomentano che, oggi, la richiesta di obbedienza non implica più l'ottenimento della felicità, bensì la promessa di una sicurezza divenuta ormai fine ultimo dell'esistenza. Si vive per sopravvivere, a qualsiasi costo, contro ogni nemico.

La nuova promessa non recita più: "Obbedite e sarete al sicuro!". La sicurezza non è più la premessa e la condizione di una vita sociale pacificata, ma il fine stesso. L'obiettivo di una disciplinata sopravvivenza ha preso il sopravvento su quello della vita *tout court*, e un insieme di piccole "voglie" normative si è sostituito all'opacità dei desideri. La trasparenza è diventata il bene supremo, al punto che ciò che essa consente di vedere è privo di

⁷² Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Op. cit., p. 137.

⁷³ *Ivi*, p. 119.

qualsiasi interesse. Non ha più diritto di cittadinanza l'idea di mettersi in gioco assumendoci in prima persona un rischio: se falliamo in un'impresa, abbiamo semplicemente sbagliato i nostri calcoli.

Sicurezza alimentare, sicurezza ecologica, sicurezza di fronte alle minacce che aleggiano sui nostri averi; sicurezza di fronte a minacce terroristiche di ogni genere, tanto che la vista dei soldati e delle telecamere di sorveglianza, tipiche dei vecchi film di fantascienza, è diventata addirittura rassicurante; sicurezza nell'impiego, sicurezza per chi cammina in città, per chi attraversa un bosco, per chi respira... La forza del discorso securitario è tale che l'intero insieme delle nostre pratiche sociali si organizza ormai intorno a quest'unico tema⁷⁴.

L'ossessione securitaria porta a erigere barricate, a provare diffidenza nei confronti del prossimo, specie se marcatamente diverso, e quindi a reagire con aggressività e oppositività ogni qualvolta si percepisce una minaccia o si è coinvolti in un dissidio. Ogni conflitto viene in questo modo trasformato in scontro, secondo una logica semplificatrice poco conciliabile con la complessità degli attuali modelli sociali e con l'opportunità di perseguire delicate strategie di convivenza.

Nelle nostre società della trasparenza, il conflitto è accettabile nella sua sola forma unidimensionale: quella dello scontro, della lotta del bene contro il male, della salute contro la malattia, della sicurezza contro l'insicurezza. Il conflitto, che la vita nella sua complessità porta sempre con sé, è qualcosa da circoscrivere, da tenere a freno, in una parola da securizzare⁷⁵.

La dinamica dello scontro, del distruggere l'altro per affermare se stessi, vorrebbe ridurre a identità separate e contrapposte un tessuto complesso come quello del conflitto, in cui le linee di tensione non sempre coincidono con le identità in gioco nella specifica situazione, ma si intrecciano in ben più reconditi e inestricabili grovigli.

⁷⁴ M. Benasayag, A. Del Rey, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 88-89.

⁷⁵ *Ivi*, p. 90.

La dimensione del conflitto ha sempre caratterizzato le dinamiche di convivenza tra gli uomini e sin dai tempi di Eraclito⁷⁶ è stata posta al centro dell'attenzione di filosofi e studiosi delle scienze umane. «Il conflitto è ovunque, in noi stessi, innanzitutto, e inoltre nei nostri rapporti con gli altri», scrive Jacqueline Morineau, aggiungendo quanto sia importante costruirsi gli strumenti per riconoscerlo, collocarlo, e quindi gestirlo e superarlo.

Esso è una forma di rottura tra una condizione prestabilita, accettata, e una nuova situazione che vuole sostituire l'ordine che non esiste più o che non viene più riconosciuto, e che si è trasformato in disordine. Il passaggio dall'*ordine* al *disordine* provoca, così, ciò che noi chiamiamo *conflitto*. Esso si dà quando il confronto con la nuova situazione causa una sofferenza talmente grande da non poter essere sopportata⁷⁷.

Per meglio comprendere l'onnipresenza della dimensione del conflitto all'interno delle interazioni tra gli esseri umani, risulta opportuno proporre brevemente alcune classificazioni e teorizzazioni, utili anche come strumento di analisi per interpretare realtà e situazioni.

Innanzitutto, occorre distinguere una serie di arene del conflitto, strettamente legate alle dimensioni della realtà sociale a cui le manifestazioni conflittuali si riferiscono: abbiamo così arene *micro* (relazioni "faccia a faccia"), arene *meso* (a un livello sociale intermedio per dimensioni e complessità) e arene *macro* (società, stati, comunità etniche). Per ognuna di queste arene, Emanuele Arielli e Giovanni Scotto propongono uno schema contenente le diverse, possibili manifestazioni.

⁷⁶ All'interno del frammento 80, Eraclito definì il conflitto come principio della realtà e motore di ogni cosa, dimensione poi ripresa in ambito politico dai sofisti, in modo particolare valorizzandone le manifestazioni dialogiche. Alla visione eraclitea e dei sofisti ben presto si contrapposero le riflessioni sull'uomo e sullo stato di Platone e di Aristotele, che identificavano nell'armonia il principio ordinatore del grande organismo sociale in cui ciascun individuo è compreso, definendo al contrario come patologiche e disarmoniche le manifestazioni della conflittualità. La contrapposizione tra ordine e disordine, tra armonia e conflitto, nella gestione politica così come nei rapporti tra gli individui, rimarrà al centro del dibattito filosofico, sociologico e psicologico sino ai nostri giorni, intrecciandosi con le diverse concezioni sulla natura umana, sull'egoismo e sulla generosità.

⁷⁷ J. Morineau, *Lo spirito della mediazione*, Franco Angeli, Milano, 2003, p. 40.

	<i>Conflitti intra-unità</i>	<i>Conflitti inter-unità</i>
<i>Persona</i>	Dilemma, patologie psicologiche	Conflitto interpersonale
<i>Gruppo</i>	Conflitto interpersonale, intragruppo	Conflitto tra gruppi
<i>Organizzazione</i>	Conflitto interpersonale, tra gruppi, intraorganizzazione	Conflitto tra organizzazioni
<i>Società</i>	Conflitti tra gruppi, organizzazioni, movimenti sociali	Conflitti tra società e stati: etnici, internazionali

*Tabella 1. Conflitti interunità e intraunità nelle diverse dimensioni sociali*⁷⁸

Onde evitare di rimanere imbrigliati nella rigidità di una tabella classificatoria, occorre specificare che i livelli individuati possono interagire, coesistere e influenzarsi, che un conflitto può contenerne altri, come fosse una matryoska, così come eventi manifesti apparentemente trascurabili possono scatenare conflitti latenti. Conflitti micro possono evolversi in conflitti macro, così come conflitti macro possono generare conflitti micro.

Ogni situazione conflittuale si compone di tre elementi: la contraddizione di base, il comportamento agito e gli atteggiamenti manifestati. La contraddizione di base afferisce alla dimensione strutturale del conflitto e si genera in seguito all'incompatibilità tra gli scopi dei diversi attori, oppure tra la necessità di soddisfare determinati bisogni e la presenza di strutture sociali che lo impediscono. Alla dimensione osservabile fa capo il comportamento, ovvero l'insieme delle azioni osservabili messe in atto dai configgenti. Gli atteggiamenti, infine, afferiscono alla dimensione soggettiva e comprendono l'insieme delle percezioni, delle emozioni e delle disposizioni che accompagnano i comportamenti.

⁷⁸ E. Arielli, G. Scotto, *I conflitti. Introduzione a una teoria generale*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, p. 15.

Sono molteplici i possibili motivi per i quali due o più soggetti si trovano a configurare: il controllo su determinate risorse, la divergenza nei sistemi di valori e nelle credenze, le differenti aspettative e aspirazioni riguardo alla relazione che li lega, sino ad arrivare alla sopravvivenza e alle motivazioni assolutamente irrealistiche. Alla base dei conflitti, vi è comunque la necessità da parte di ciascuno di soddisfare i bisogni fondamentali di sicurezza, benessere, appartenenza, dignità e stima di sé, autorealizzazione, autonomia e riconoscimento. Infine, il conflitto si può manifestare attraverso diverse modalità, anche sovrapposte o compresenti: divergenza, concorrenza, ostacolo e aggressione.

Applicando questo succinto biglietto teorico sul conflitto alla realtà della città d'oggi, ben presto ci si accorge che le esemplificazioni concrete che ne possono derivare risulterebbero infinite. Irrisolti conflitti con la propria psiche o con un passato ingombrante, liti di condominio, liti di coppia, attriti in ambito lavorativo, liti coi figli, insofferenza verso i genitori, conflitti generazionali, di genere, etnici, sociali, religiosi, e poi scontri tra tifoserie, denunce, clacson ai semafori, cani molesti, rumori molesti, scioperi nelle fabbriche, manifestazioni, vertenze sindacali, corsi e ricorsi di una giustizia senza fine, vendette personali, persino omicidi, gesti dimostrativi, muri imbrattati, dignità offese, linguaggio violento, azioni violente, attimi di cordiale insensibilità, aiuole deturpate, divieti non rispettati, precedenze non date, parole non ascoltate, voci che si sovrappongono ad altre voci, toni minacciosi e gesti di silenzio, dimenticanze, rimbrotti, divorzi, ricomposizioni, riconciliazioni, rotture insanabili, crepe nascoste, provocazioni gratuite, bramosie recondite: questo e altro ancora è, oggi, la città. Separazioni, conflittualità e paure si alimentano vicendevolmente, dissipando un patrimonio di possibilità sprecate, di ibridazioni e incontri mancati, di differenze non valorizzate.

Quanto ancora resisteranno questi muri? E per quanto potranno continuare a sussistere le ostilità e gli scontri al loro interno e lungo i con-

fini? Cosa si sta facendo, e cose è possibile fare, a livello personale, politico, di comunità ed educativo per provare a contrastare tutta questa negatività? Sono tante le situazioni di città divise nel mondo e in Europa. La globalizzazione è un importante elemento comune, ma ogni contesto ha caratteristiche sue proprie, sedimentate a livello storico, sociale, culturale. Forse, sarebbe più opportuno dire che ogni luogo, ogni contesto di umana esperienza palesa o nasconde muri spessi o pareti intangibili. In alcuni posti, tutto questo, nel bene o nel male, è più eclatante, o anche solo più significativo per le particolari caratterizzazioni che reca in sé. Nel prosieguo di questo lavoro, verranno prese in analisi alcune realtà di separazioni e conflitti, apparentemente slegate tra loro, ma comunque parte della stessa, enorme riflessione cominciata sin dalle prime pagine. Ogni realtà apporterà elementi nuovi, inediti temi con cui arricchire il discorso, nella direzione dell'affrontare la complessità senza l'inutile pretesa di esaurirla. Si comincerà dall'energica Glasgow, cuore pulsante dello sport e della mondanità scozzesi, tuttavia lacerata e separata nei suoi quartieri e nei pub da una conflittualità antica quanto attuale, al cui interno la dimensione religiosa si intreccia con quella storica, quella etnica e quella sportiva. La tappa successiva sarà a Kazan e a Naberezhnye Chelny, rispettivamente capitale e seconda città della Repubblica etnica del Tatarstan, in cui tatarci e russi convivono all'apparenza in modo pacifico, mescolando lingue e fedi religiose. Verranno poi affrontate le problematiche etniche, sociali e generazionali letteralmente esplose nelle periferie parigine e londinesi nelle rispettive rivolte del 2005 e del 2011, per poi terminare l'itinerario con un approfondimento sul modello di buone prassi e di politiche d'integrazione oculate che caratterizza il Comune di Novellara, in provincia di Reggio Emilia, a pochi chilometri dal fiume Po.

Parte seconda

Il *Sectarianism* a Glasgow e in Scozia: il passato, il presente, un futuro incerto

*I belong to Glasgow,
Dear old Glasgow town;
But what's the matter wi' Glasgow,
For it's goin' roun' and roun'!
I'm only a common old working chap,
As anyone here can see,
But when I get a couple o' drinks on a Saturday,
Glasgow belongs to me!*
(Will Fyffe, 1920)⁷⁹

⁷⁹ Nel comporre la canzone, l'autore prese ispirazione dall'incontro con un uomo ubriaco, accaduto alcune ore prima presso la Stazione Centrale di Glasgow. Quando Fyffe chiese a quell'uomo quanto si sentisse di appartenere a Glasgow, questi rispose che, in quel momento, non era lui ad appartenere a Glasgow, ma era Glasgow ad appartenere a lui. Per approfondimenti, si veda A. D. Mackie, *The Scotch Comedians: from the music hall to television*, Ramsay Head, Edinburgh, 1973.

Introduzione

Graham stava camminando nell'East End di Glasgow, quando un ragazzo più grande gli precluse il passaggio e gli domandò con tono minaccioso che cosa ci facessero, da quelle parti, lui e la sua faccia da protestante. Quelle parole immediatamente lo scossero, suscitandogli pensieri e riflessioni capaci di scavare nella sua quotidianità in famiglia, per rileggerla sotto una luce meno rassicurante e prosaica.

Graham opened his eyes as wide as he could and tried to laugh it off, but he was taken aback. It hadn't occurred to him that Catholics might think that Protestants looked different from them. His knew that some protestants regarded Catholics as a separate race. He hadn't realized it worked the other way. His Uncle Maxwell believed absolutely that Catholics had definite physical characteristics that were not the same as Protestants'. Graham had heard him say it often enough, especially at the New Year, when his uncle had too much drink in him. «They're a different breed, the Tims. I'm telling you. Ina way I feel sorry for them. 'Cos the thing with the Cathlicks is, they cannae help being taken in by aw that mumbo-jumbo their priests tell them. It's because they're mair stupit than us, see? Their brains are actually *small-er*. Inside their skulls, like. Naw, naw, listen», he protested as people began to laugh. «Listen. Don't take my word for it. It's been proven. Away and read it for yourself. Check in any of them big medical books. It's a scientific fact, so it is». Graham looked at the boy challenging him. If anything, this boy's head was considerably bigger than Graham's own. «You are a Hun», the boy said, blocking the pavement. «Naw», said Graham, trying to tough it out. «I'm gonna give you a kicking anyway», the older boy decided¹.

Divided city è il titolo di un noto romanzo della scrittrice glasgowegna Theresa Breslin, pubblicato nel 2006, ma ideato tempo prima, quando un gruppo di ragazzi le chiese di scrivere un libro sulla rivalità tra le due grandi squadre di calcio della città. Lei rispose così, con una toc-

¹ T. Breslin, *Divided city*, Corgi, London, 2006, p. 37.

cante storia di amicizia in una città divisa. Nella copertina, Graham indossa la maglietta dei Rangers: di famiglia protestante e nonno orangista convinto, vive in un quartiere lontano dall'East End in cui abitano Joe e i propri genitori, le cui radici irlandesi e cattoliche traspaiono nei discorsi, negli aneddoti, nei colori dei Celtic che adornano le stanze di casa. Le scuole che frequentano, l'educazione familiare, gli spazi fisici in cui passano le giornate, gli stadi in cui talvolta la domenica si trovano a cantare inni dai toni epici e partigiani: le vite di Graham e Joe sembrano scorrere separate, su percorsi paralleli, ma non troppo dissimili, se non nei colori che dai luoghi permeano nei pensieri facendosi simboli e barriere. Sarà la passione per il calcio, e una pericolosa avventura/disavventura, a farli incontrare. Valicheranno insieme i muri del pregiudizio, e porteranno a termine la loro missione, sino al finale, che è un messaggio di speranza, non solo per il futuro di Glasgow, ma, nelle intenzioni dell'autrice, affinché tutti possano pensare un mondo migliore, lasciandosi alle spalle insensatezze e divisioni

I wrote *Divided city* true to life as experienced by people living in certain circumstances. A book title has to be arresting and succinct and this one not only refers to Glasgow but probably every other city in the world in that among large groupings of people from different social, cultural, economic, and ethnic backgrounds there will be tensions and divisions².

La ricerca

Ho passato nella città di Glasgow, accolto dalla professoressa Alison Phipps della University of Glasgow, College of Social Sciences, e dal suo gruppo di ricerca *Creativity, culture and faith*, i mesi di aprile, maggio e giugno 2011. Supervisionato dal senior lecturer Stephen Mckinney, esperto in educazione religiosa, ho approfondito il fenomeno che Theresa Breslin mette al centro del suo romanzo, quello della città che ancora indossa due maglie e due colori, divisa e martoriata

² Intervista rilasciata da Theresa Breslin a Federico Zannoni il 6 giugno 2011.

da antiche fratture settarie, rancori e violenze le cui radici nella storia risalgono all'immigrazione cattolica irlandese nella Scozia protestante del diciannovesimo secolo. Da allora, seppure la situazione sia di molto cambiata e appaia oggi più al passo con la tangibilità di un mondo globalizzato e multiculturale, nella città di Glasgow religione, calcio, politica, territorialismo, educazione, rivendicazioni sociali e di classe continuano a mescolarsi alimentando le spinte e le manifestazioni conflittuali e segreganti. La realtà del *sectarianism* tuttora persiste, e poco ne conosciamo oltre i confini meridionali dell'antico Vallo di Adriano. Dopo un primo mese di intensa analisi sulla letteratura esistente, ho scelto di approfondire l'argomento recandomi di persona nei luoghi in cui le tracce del sectarianism sono maggiormente marcate, e quindi in certi quartieri, allo stadio, nei pub, posti in cui ho avuto l'opportunità di scattare fotografie e raccogliere aneddoti e confidenze, cercando poi riscontri negli articoli di quotidiani e riviste. Parallelamente, ho avuto la possibilità di incontrare e intervistare testimoni privilegiati, esperti in materia e professionalmente coinvolti: dipendenti pubblici o privati che operano in campo educativo e sociale, membri e responsabili di associazioni laiche e religiose, ricercatori universitari o presso enti privati, intellettuali, scrittori, vescovi, ispettori della polizia. Successivamente all'intervista, queste persone mi hanno anche fornito report e materiale informativo o di ricerca relativo alla descrizione e ai risultati del lavoro che l'organizzazione o l'ente di cui fanno parte porta avanti. I capitoli che seguiranno vogliono essere un resoconto e una riflessione documentata sulla ricerca svolta. I riferimenti teorici, ad altre ricerche e all'attualità saranno quando opportuno affiancati dalle parole dei soggetti interessati, contestualizzate e problematizzate in modo critico. Per completezza di informazione, riporto qui sotto i nominativi delle persone intervistate, con a fianco data e luogo dell'incontro:

<i>Data e luogo</i>	<i>Intervista a:</i>
16 maggio 2011 Wheatley House 25 Cochrane Street, Glasgow	Alison Logan (Social Inclusion Officer, Sense Over Sectarianism, Education Services, Glasgow City Council)
24 maggio 2011 Olympia House, Glasgow	Robert McLean (Executive Officer, Grand Orange Lodge of Scotland)
1 giugno 2011 Presso la sua abitazione, Glasgow	Stephen Smyth (General Secretary, Action of Churches Together in Scotland)
11 giugno 2011 Tramite mezzo telematico	Theresa Breslin (Scrittrice, autrice del romanzo <i>Divided city</i>)
14 giugno 2011 BEMIS, 38 Queen Street, Glasgow	Focus group con: Mariangela Palladino (Policy and Equality Officer, BEMIS) Danny Boyle (Community Manager, Harps Community Project) Maureen Sier (Development Officer, Scottish Inter-Faith Council)
15 giugno 2011 Glasgow Churches Together, Bath Street, Glasgow	Margaret Long (Ecumenical Officer, Glasgow Churches Together)
16 giugno 2011 Pegasus House 375 West George Street Glasgow	Graham Goulden (Chief Inspector, National Anti-Violence Campaign Coordinator Violence Reduction Unit, Strathclyde Police)
22 giugno 2011 5 St Vincent Place, Glasgow	Gregor Duncan (Bishop of Glasgow and Galloway, Scottish Episcopal Church)
28 giugno 2011 Royal Concert Hall Café, Glasgow	Timothy M. Frew (Acting Workforce Development Manager, YouthLink Scotland)
28 giugno 2011 Starbucks Café, Glasgow	Shelly Coyne (Givin'it Laldie, Making music in the Gorbals)

Capitolo 1

Definizioni e storia

Il 20 marzo 1996, Patrick Reilly scrive sulle colonne dell'*Herald* che i recenti allarmismi relativi al tema del *sectarianism* in Scozia «do not really reflect the existing reality but are clichés based upon out-moded and obsolete facts which perhaps existed 50 years ago». Quattro anni dopo, prontamente si corregge: «To ask if there is anti-Catholicism in Scotland is like asking if there are Frenchmen in Paris»¹. Nel 2000 Thomas Devine pubblica un libro il cui titolo contiene una domanda: *Scotland's Shame? Bigotry and Sectarianism in Modern Scotland*. Ai giorni nostri, si può considerare il fenomeno del *sectarianism* come la vergogna della Scozia? Gli studiosi si dividono. Nel volume collettaneo *Sectarianism in Scotland*, Steve Bruce, Tony Glendinning, Ian Paterson e Michael Rosie concludono che

sectarianism has been much exaggerated; that Scotland's Catholics, most of whom are the descendants of Irish immigrants, now enjoy social, political and economic parity with non-Catholics; and that religion (or the ethnicity of one's ancestors) is no longer a major consideration in the lives of most Scots².

L'argomento è complesso e implica una molteplicità di componenti e punti di vista i cui confini non sono nitidamente demarcati. Occorre considerare non solo gli aspetti religiosi, ma anche ulteriori elementi e appartenenze di tipo sociale, politico, generazionale, ideologico, economico, di classe e di genere.

¹ P. Reilly, *Kicking with the left foot: being Catholic in Scotland*, in T. Devine (a cura di), *Scotland's Shame? Bigotry and Sectarianism in Modern Scotland*, Mainstream, Edinburgh, 2000, p. 29.

² S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Sectarianism in Scotland*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 4.

1.1 Definizioni

Un corretto punto di partenza per un'analisi che si vorrebbe il più possibile rigorosa e coesa può essere rappresentato dalla presa in considerazione del termine in questione: *sectarianism*, definito dall'*Oxford English Dictionary*

The sectarian spirit; adherence or excessive attachment to a particular sect or party, esp. in religion; in recent use often, adherence or excessive attachment to, or undue favouring of, a particular "denomination".

Si sono succeduti nel corso dei secoli, e tuttora esistono nel mondo, numerose realtà caratterizzate, molto spesso martoriate, dal fenomeno del *sectarianism*. Basti pensare alle divisioni tra cattolici croati, ortodossi serbi e bosniaci musulmani deflagrate nel conflitto che mise a termine l'esperienza della Jugoslavia, o anche alle persecuzioni nei confronti dei sunniti perpetuate dal regime di Saddam Hussein in Iraq, oppure alle vicende dei curdi in Turchia, senza dimenticare le situazioni pakistane e libanesi, nelle quali la religione si è intrecciata e si intreccia con la politica per alimentare le lotte di potere.

Nel corso della storia dei paesi cattolici, le persecuzioni nei confronti dei protestanti, considerati eretici, si sono susseguite da tempi non sospetti. È possibile ricordare l'espulsione dei protestanti (ugonotti) dal regno di Francia, in seguito alla revoca dell'editto di Nantes (1598), sancita nell'ottobre 1685 dal re Luigi XIV con l'editto di Fontainebleau, così come le atrocità attuate dall'Inquisizione spagnola che, oltre che colpire i protestanti, non hanno risparmiato neppure ebrei e musulmani. Viceversa, non sono mancati episodi di discriminazione nei confronti dei cattolici percepiti come pericolosi alleati al potere straniero del Papa, in quei paesi dove il protestantesimo costituisce la religione ufficiale o maggioritaria. Per fare un esempio, prima dell'introduzione del Catholic Relief Act (1829), ai cattolici era proibito votare e comprare terre in Irlanda.

Limitandoci al contesto scozzese, nel linguaggio popolare il termine *sectarianism* si riferisce al conflitto religioso, e agli annessi pregiudizi, tra i cattolici e i protestanti, ed è strettamente connesso con gli eventi che hanno drammaticamente caratterizzato la storia recente del Nord Irlanda, pur non coinvolgendo in posizioni ufficiali le élite ecclesiastiche. Steve Bruce definisce il *sectarianism* «a widespread and shared culture of improperly treating people in terms of their religion»³, specificando che con il termine *cattolici* non si vuole intendere l'intero universo delle persone che professano la religione cattolica, bensì gli immigrati cattolici irlandesi e i loro discendenti, anche laddove la realtà dimostra che solo una minoranza di questi frequenta la chiesa.

Prendendo in considerazione anche i recenti flussi di immigrati da paesi musulmani, i ricercatori del *Learning and Teaching Scotland* considerano il *sectarianism* ai giorni nostri come una sorta di conflitto tra fedi che coinvolge anche le comunità islamiche in Scozia, definendolo

a narrow-minded following of a particular belief by members of a denomination that leads to prejudice, bigotry, discrimination, malice and ill-will towards members, or presumed members, of another denomination. Sectarianism can occur in different ways, either at an individual, group, cultural or institutional level⁴.

Stephen McKinney⁵ ritiene troppo generale questa definizione e suggerisce di rifarsi alla definizione “operativa” elaborata da Liechty e Clegg per la loro ricerca sul *sectarianism* in Nord Irlanda:

Sectarianism is a system of attitudes, actions, beliefs and structures, at personal, communal and institutional levels, which always involves religion, and typically involves a negative mixing of religion and politics. Sectarian-

³ *Ibidem*.

⁴ <http://www.ltscotland.org.uk/antisectionarian/whatIsSectarianism/aboutsectarianism/index.asp>

⁵ S. McKinney, *Immigrants and religious conflict*, in M. A. Peters, A. Britton, H. Blee, *Global Citizenship Education. Philosophy, Theory and Pedagogy*, Sense Publishers, Rotterdam, 2008, p. 336.

ism arises as a distorted expression of positive human needs, especially for belonging, identity and the free expression of difference ... and is expressed in destructive patterns of relating: hardening the boundaries between groups; overlooking others; belittling, dehumanising, or demonising others; justifying or collaborating in the domination of others; physically or verbally intimidating or attacking others⁶.

Sia Stephen McKinney, sia i ricercatori del *Learning and Teaching Scotland* si pongono in disaccordo con Steve Bruce e vogliono dimostrare come il *sectarianism* sia ancora piuttosto pervasivo nella società scozzese, nelle attitudini e negli atteggiamenti più che nelle concrete manifestazioni di violenza. Ripercorrendo l'evoluzione storica del fenomeno del *sectarianism* è possibile sviluppare una più profonda e approfondita comprensione della sua attuale, quotidiana presenza.

1.2 Le radici: la questione nordirlandese

Ventinue contee, una sola isola, due diverse bandiere. Una storia di odio, divisioni e conflitti, due entità in precario equilibrio. È ormai di un'epopea tragica, quella che contrappone la Repubblica d'Irlanda (EIRE) all'Irlanda del Nord. È una storia di nazionalismi e di bombe, di lotte per l'indipendenza e di imperterrite fedeltà, di denaro e di religioni contrapposte, ma anche di muri che ancora prepotentemente lacerano geometrie urbane ed esistenziali.

Tuttora esistono, nell'Irlanda del Nord, ottantotto *Peacelines*, quarantadue dei quali nella sola città di Belfast. Vengono denominati *linee della pace*, quando in realtà si tratta di muri, barriere di cemento o di lamiera che tracciano i confini nei quartieri sulla base dell'appartenenza religiosa di chi li abita. Il primo fu eretto nel 1969, agli arbori dell'incubo dei *Troubles*, l'ultimo dovrà probabilmente ancora essere costruito. Il più famoso è quello che per più di un chilometro separa, nella parte Occidentale di Belfast, il quartiere protestante di Shankill Road e quello cattolico attorno a Falls Road; poi ne esiste

⁶ J. Liechty, C. Clegg, *Moving beyond sectarianism*, The Columba Press, Dublin, 2001, pp. 102-103.

uno persino nel bel mezzo del giardino pubblico di Alexandra Park, come se pure i fiori e gli alberi dovessero schierarsi per un'appartenenza o per l'altra.

Il centro di Belfast è oggi moderno, pulsante e cosmopolita, pullulante di luoghi e attrazioni in cui i giovani e i meno giovani possono incontrarsi e socializzare, al di là della fede che professano.

Ma questa è la Belfast benestante. Poi c'è la Belfast della working-class, fatta di ghetti dove un uomo su due è senza lavoro, dove bambini smunti giocano per strada con quello che raccattano per terra, dove i negozianti pagano il pizzo ai paramilitari, dove la polizia evita di farsi vedere. Fra un ghetto e l'altro, i muri. Che da queste parti vengono chiamati "interfacce" o "linee della pace". Spesso non bastano: c'è sempre chi ha voglia di fargliela pagare, ai "bastards" che stanno dall'altra parte. Si arrampica e scaglia bottiglie o mattoni che colpiscono gente di cui non sa neanche il nome. Quando succede troppo di frequente, la polizia alza le "linee della pace" di qualche metro. E la sfida ricomincia. Perché qui il muro non è solo fisico. È psicologico, sociale, ti insegna a odiare quelli dell'altra comunità da quando non sai ancora parlare, ti dice che cosa puoi fare e cosa no, dove puoi andare e dove non mettere piede se vuoi vivere. La tua vita è instradata fin dalla culla⁷.

Sono le vite instradate sin dalla culla di persone cui da bambini vengono fatte frequentare scuole separate, da una parte quelle cattoliche, dall'altra quelle protestanti; divenuti ragazzi, tiferanno i primi i Glasgow Celtic, i secondi i Glasgow Rangers, poi alcuni di loro prenderanno a lanciare sassi, bottiglie, oggetti contundenti.

La fiducia reciproca, quella mai. L'altro, si evita. L'altro, è malvagio per definizione. E la cosa strana è che, se si conoscessero veramente, quelli che a Belfast hanno il muro dentro scoprirebbero di avere in comune molto più di quanto pensino: vivono in identiche misere casette a schiera, comprano i vestiti negli stessi negozi sportivi del centro, bevono le stesse birre, si rasano i capelli allo stesso modo, parlano lo stesso slang. Ma non possono scoprire quanto sono uguali. Sono separati da un muro, che finché esiste almeno im-

⁷ A. Ursic, *Un muro dentro*, Peacereporter, 16 gennaio 2004, <http://it.peacereporter.net/articolo/501/Un+muro+dentro>.

pedisce che si uccidano a vicenda. Ecco perché qui solo gli idealisti vogliono che le “linee della pace” siano demolite. Tutti gli altri le vedono come il male minore. E per questo, accordi di pace o no, rimarranno al loro posto ancora per molto⁸.

Nel 2008, a dieci anni di distanza dal *Good Friday Agreement*, un sondaggio rivelò che l’81% dei cittadini del campione era favorevole all’abbattimento dei muri, ma solo il 21% li avrebbe abbattuti da subito, a fronte di un 17% insensibile all’argomento e a un 60% che prorogava al futuro la possibilità. Fu anche riscontrato un forte accordo sul fatto che i muri, tenendo le comunità separate, contribuivano a garantire maggiore sicurezza reciproca e a limitare gli atti criminali delle giovani bande di quartiere⁹. Oggi, quei muri, vivacizzati con murales, sono la maggiore attrattiva turistica della città, mentre il 90% dei bambini frequenta scuole separate a seconda della fede e il 35-40% circa dei cittadini vive in quartieri completamente segreganti¹⁰.

1.2.1 La Plantation

Tutto cominciò nel 1170, quando un gruppo di Normanni proveniente dal Galles sbarcò a Bangibun, nella contea di Wexford, arrecando stravolgimenti di difficile gestione in seno alla antica società gaelica, organizzata in una serie di piccoli regni spesso in lotta tra loro. Dopo un primo, traumatico contatto, col passare dei secoli i discendenti dei primi Normanni arrivarono ad assimilarsi, sino a confondersi, nella cultura locale, nonostante gli interventi oppositivi dei sovrani britannici, comunque deboli e poco condizionanti.

Fu soltanto a partire dal XVI secolo, con la dinastia dei Tudor, che gli interventi inglesi in Irlanda si fecero sistematici e pressanti, inizialmente con scopi difensivi e di stabilizzazione¹¹, poi, con Elisabetta I,

⁸ *Ibidem*.

⁹ <http://www.newsletter.co.uk/news/local/majority-want-peace-walls-torn-down-1-1863875>

¹⁰ Si veda M. Hewstone et al., *Inter-ethnic contact in a divided society: challenging segregation in Northern Ireland*, in D. Abrams, J. Marques, M. Hogg (a cura di), *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion*, Psychology Press, Philadelphia, 2004, pp. 265-292.

¹¹ J.C. Beckett, *The Making of Modern Ireland, 1603-1923*, Knopf, London, 1966, pp. 16-19.

con intenti “civilizzatrici” nei confronti degli irlandesi barbari e rozzi, anche se sempre più lontani dalle tradizioni e dalle espressioni culturali degli avi gaelici. Accanto ai divieti per i coloni di sposare persone del luogo, vestirsi e tagliarsi i capelli come gli irlandesi e parlare gaelico, per tutti furono imposte la legge marziale e la Riforma protestante.

Ciononostante, gli irlandesi gaelici e i vecchi inglesi scelsero di non convertirsi, anche a costo di osteggiare con la violenza i regi funzionari spediti nell’isola e i coloni più giovani. La risposta a tale ostracismo fu la cosiddetta *Plantation*, progettata da Giacomo Stuart I e attuata tra il 1608 e il 1613, cioè il sistematico trasferimento di coloni inglesi e scozzesi¹², in maggioranza protestanti, nelle regioni nordirlandesi. Ai nuovi coloni veniva chiesto un canone annuale di affitto irrisorio per gli appezzamenti che ricevevano, pari a 5 sterline per 1000 acri. Erano tuttavia obbligati a costruire dimore fortificate e a vigilare armati sui possedimenti, per contrastare eventuali incursioni degli autoctoni. Coloro ai quali venivano affidati lotti da 1500 acri dovevano giurare fedeltà alla religione protestante e, in certi casi, abiurare il cattolicesimo. Per chi riceveva appezzamenti meno estesi era sufficiente l’approvazione delle autorità britanniche.

La *Plantation* mutò profondamente gli equilibri demografici e gli assetti economici e sociali delle sei contee del nord-est. Sorsero nuovi insediamenti urbani e i proprietari terrieri di origine scozzese e di fede presbiteriana ottennero la gran parte dei possedimenti più fertili. Proprio in quelle province, dove un tempo si era radicata l’originaria componente gaelica e cattolica, ora due comunità, con credi religiosi e tradizioni culturali differenti, erano costrette a convivere sulla scorta di una colonizzazione imposta con la forza¹³.

Erano stati confiscati le loro terre e i loro beni, incendiate e distrutte le abitazioni; erano stati massacrati ed espulsi verso zone poco ospitali e

¹² C. Duff, *La rivolta irlandese (1916-21)*, Rizzoli, Milano, 1970, p. 50.

¹³ G. Gatti, *La questione nordirlandese. I profili storici*, in «Nuova Umanità» XXVI (2004/5) 155, p. 636.

povere di risorse, senza che avessero avuto modo di reagire. La rabbia degli irlandesi cattolici si scatenò il 23 settembre 1641 con una prima, feroce ribellione, che si distinse al livello dei fatti per la cruenza degli scontri, al livello simbolico perché si connotò come la prima sommossa di cattolici irlandesi, uniti e motivati anche nella difesa della propria religione. Centinaia di coloni furono uccisi, e in modo particolare l'episodio della strage sul ponte Portadown viene tuttora ricordato come una ferita non ancora cicatrizzata, una vera pugnata al cuore dell'orgoglio unionista e protestante, come sta a dimostrare uno degli stendardi colorati portati in processione ogni 12 luglio dagli associati alle logge orangiste, raffigurante appunto le scene di quell'eccidio¹⁴.

È in questo momento che si può collocare l'origine della lacerazione comunitaria attorno alle due religioni, quella cattolica e quella protestante, che caratterizzerà i secoli a venire. La crescente pericolosità dei gruppi di rivoltosi cattolici spinse la a Oliver Cromwell sostenere, nel 1649, la poderosa spedizione di dodicimila uomini e quattromila cavalieri, che si concluse con una mattanza di irlandesi, con la redistribuzione delle terre a soldati inglesi e nuovi coloni e con l'imposizione ai cattolici superstiti, sancita dall'*Act of Settlement*, di emigrare a ovest del fiume Shannon.

Nel novembre 1688, nei giorni della *Glorious Revolution* inglese, l'ascesa al potere delle forze protestanti guidate da Guglielmo d'Orange e la fuga del re cattolico Giacomo II ebbero forti ripercussioni sulla situazione irlandese, sino a quando, nel 1690, la vittoria delle milizie orangiste nelle battaglie di Boyne e di Aughrim contro i cattolici capitanati dal vecchio Patrick Sarsfield sancirono il definitivo trionfo dell'egemonia protestante in Nord Irlanda.

1.2.2 Il nazionalismo irlandese

Agli arbori del XVIII secolo, seppur le posizioni di potere appartenevano alle elite protestanti, l'Irlanda si presentava come un paese a lar-

¹⁴ R. Kee, *Storia dell'Irlanda*, Bompiani, Milano, 1995, p. 31.

ga maggioranza cattolica, con una salda presenza della Chiesa a fare da contrappeso alle severe *Penal Laws*, che negavano a ogni cittadino cattolico le possibilità di votare, possedere terreni, ricoprire cariche pubbliche, arruolarsi nelle forze armate. Curiosamente, fu proprio l'esigua elite composta da coloni arrivati da poco e uomini d'affari convertiti al protestantesimo per puro opportunismo a cominciare per prima a promuovere e fomentare ideali di indipendenza, rivendicazione della specificità culturale e contrapposizione all'Inghilterra, ammantando di nobili valori i più meschini interessi di tipo economico, primo tra tutti la voglia di opporsi a una pressione fiscale considerata eccessiva. Sulla scia della precedente esperienza statunitense (1776), i patrioti protestanti, guidati dall'avvocato Henry Grattan, ricorrendo alle sole vie politiche, ottennero nel 1782 una *Dichiarazione d'Indipendenza* che limitava il potere di intervento del governo britannico sulle questioni prettamente irlandesi.

Fomentati dagli ideali e dagli esiti della Rivoluzione Francese (1789), un gruppo di intellettuali presbiteriani di Belfast, capeggiati da Wolf Tone e lord Edward Fitzgerald, diede vita alla *Society of United Irishmen*, un'organizzazione radicale che si proponeva gli obiettivi di vedere riconosciuta maggiore autonomia al Parlamento irlandese e di superare le diatribe tra cattolici e protestanti affinché potessero compiere insieme il cammino verso la creazione di un'unica nazione irlandese, coesa e indipendente dalla Corona di Londra. Nonostante l'ardore, l'impegno utopico e la solidarietà dei rivoluzionari francesi¹⁵, i moti fallirono, anche per le troppo radicate divisioni religiose, politiche ed economiche; nel 1798 la polizia londinese smantellò l'organizzazione arrestandone i capi e, tramite l'*Union Act* entrato in vigore nel gennaio 1801, il governo centrale impose la cancellazione del Parlamento irlandese e la fusione delle due grandi isole in un'unica entità sovrana, denominata *The United Kingdom of Great*

¹⁵ Per approfondimenti sulla complessa rete di appoggi militari e politici offerti dai rivoluzionari francesi agli uomini della *Society of United Irishmen*, si veda R. F. Foster, *Modern Ireland (1600-1972)*, Allen Lane, Penguin Books, London, 1988, pp. 270-273.

Britain and Ireland, nel cui parlamento doveva per diritto sedere una quota di rappresentanti irlandesi.

Per difendere e conservare le proprie posizioni di privilegio, ben presto la classe agiata protestante presero ad appoggiare l'unione con la Gran Bretagna, mostrandosi ostile a qualsiasi iniziativa separatista, mentre la maggioranza cattolica, dopo un iniziale illusione conseguente all'ottenimento del suffragio, non tardò a capire che l'obiettivo del completo riconoscimento della parità dei diritti civili e politici non sarebbe mai stato raggiunto sotto l'egida dell'*Union Act*. Si attuò un capovolgimento delle posizioni: «Il moderno nazionalismo irlandese, una invenzione dei protestanti, finì quindi per essere adottato dai cattolici»¹⁶

Il leader del nuovo nazionalismo irlandese fu l'avvocato Daniel O'Connell, che nel 1823 fondò l'organizzazione di massa *Catholic Association*, tramite cui riuscì a farsi eleggere per ben due volte alla Camera dei Comuni, costringendo a furor di popolo il governo londinese, con il *Catholic Emancipation Act* del 1829, a cancellare il divieto di rappresentanza politica per i cattolici. Il 15 agosto 1843, sulla collina di Tara, vero e proprio tempio dell'antico potere dei capi gaelici, Daniel O'Connell annunciò davanti a cinquecentomila persone il desiderio di battersi politicamente per l'abolizione dell'*Union Act*¹⁷. Nonostante il grande consenso popolare, il tentativo fallì e Daniel O'Connell venne arrestato per cospirazione, per poi morire nel 1947 orma privo di aspirazioni.

Intanto, tra il 1845 e i 1849, in conseguenza a una epidemia che colpì intere piantagioni di patate, tubero basilare per l'economia e per l'alimentazione dei contadini, la *Great Famine* (Grande Carestia) dilaniò i villaggi e le città irlandesi, provocando una crisi economica e sociale dalle portate disastrose, con più di un milione di morti e poderosi flussi migratori principalmente verso Scozia e Stati Uniti. Il governo britannico intervenne con inefficaci misure di aiuto e inaspettato

¹⁶ R. Kee, *Op. cit.*, p. 54.

¹⁷ J.C. Beckett, *Op. cit.*, p. 325.

cinismo politico, provocando una escalation del risentimento nazionalista irlandese e conferendo nuovo vigore, pur nel dramma della situazione reale, alle spinte independentiste.

1.2.3 La *Fenian Brotherhood* e l'*Home Rule*

In un contesto europeo, quello della prima metà dell'Ottocento, caratterizzato dal proliferare di società segrete, spesso a carattere massonico, impegnate in moti insurrezionali contro i regimi assolutistici per perseguire gli ideali dell'unità nazionale, ispirandosi alle dottrine mazziniane un gruppo di giovani radicali irlandesi dette vita alla *Young Ireland*¹⁸. Nel gennaio 1847 i leader Thomas Davis e John Mitchel, inizialmente figliastri politici di Daniel O'Connell, si discostarono dalle posizioni più moderate e istituzionali, dichiarando la legittimità del ricorso alla lotta armata e all'insurrezione popolare per perseguire il progetto della creazione di una repubblica d'Irlanda. In seguito all'arresto di Davis e Mitchel, la guida del movimento fu assunta dal proprietario terriero protestante William Smith O'Brien, protagonista nell'estate 1848 di uno scontro a fuoco con la polizia presso il villaggio di Billinarry. In seguito a quei fatti, alcuni protagonisti si rifugiarono a Parigi. Tra questi, James Stephens tornò in Irlanda nel 1858 e fondò a Dublino la *Fenian Brotherhood*, una società segreta di ispirazione repubblicana finalizzata a contrastare il dominio britannico sull'isola, anche ricorrendo ai mezzi della lotta armata. Anche grazie alla diffusione di un proprio giornale, l'*Irish People*, in pochi anni il movimento attrasse a sé migliaia di simpatizzanti e ottenne il sostegno di numerosi immigrati irlandesi in America. Quando Stephens venne arrestato, il comando passò al colonnello T. J. Kerry, residente negli Stati Uniti, ma il tentativo insurrezionale organizzato nel febbraio 1867 fallì, parecchi cospiratori furono arrestati e la *Fenian Brotherhood* cessò di esistere.

¹⁸ J.C. Beckett, *Op. cit.*, pp. 332-333.

Abbandonato il terreno insurrezionale, il deputato protestante nazionalista irlandese Charles Stewart Parnell rilanciò la battaglia a Westminster, battendosi per l'approvazione di una *Home Rule* che riportasse a Dublino un parlamento irlandese, ipotesi che, a partire dal 1885, Gladstone non disdegnò, desideroso di consolidare l'appoggio dei membri dell'*Irish Party*. Negli anni a seguire, mentre diversi disegni di legge furono respinti da una o da entrambe le Camere, la maggioranza dei protestanti residenti nell'Ulster, preoccupata di perdere i privilegi acquisiti, si oppose fortemente a questa possibilità e aderì in massa alle manifestazioni anti-autonomiste organizzate a Belfast dall'*Orange Society*. Nel frattempo, nacquero importanti organizzazioni politiche di matrice cattolica, come l'*Irish Republican Socialist Party* del sindacalista James Connolly e il *Sinn Féin*¹⁹ del giornalista Arthur Griffith. Dopo numerose traversie, nel 1913 la Camera dei Comuni approvò l'*Home Rule Bill*: veniva in questo modo sancita la formazione di un Parlamento irlandese e di un esecutivo competente per gli affari interni, mentre altre materie, inerenti la pressione fiscale, le politiche estere e la gestione dell'esercito, rimasero di appannaggio britannico. La reazione degli unionisti del Nord Irlanda non si fece attendere e, tramite la formazione dell'*Ulster Volunteer Force*, braccio paramilitare dell'*Orange Order*, paventò la minaccia della rivolta armata, mentre un *Ulster Provisional Government* era pronto a subentrare in caso di estremo disaccordo. Il governo centrale riuscì a mediare e stabilì che le sei contee dell'Ulster, a forte maggioranza protestante, fossero escluse dall'*Home Rule*.

Allo scoppio della prima guerra mondiale, molti volontari irlandesi, incoraggiati dagli esponenti politici dell'*Irish Party*, si arruolarono nell'esercito britannico, nella speranza di ottenere, terminato l'impegno bellico, il riconoscimento dell'autogoverno sulla propria isola come premio per la lealtà e l'ardore mostrati tra le trincee. Una

¹⁹ L'espressione gaelica *Sinn Féin*, traducibile letteralmente con «Noi da soli», esplicita l'appello di Arthur Griffith ai deputati irlandesi eletti a Westminster di abbandonare il loro seggio parlamentare per autoconvocarsi in una sede diversa, nella città di Dublino. Si veda, al riguardo, J. C. Beckett, *Op. cit.*, pp. 413-414.

parte dei nazionalisti irlandesi si oppose a questa scelta di instabile, ipotetico compromesso, e si organizzò nelle milizie dissidenti dell'*Irish Volunteers*, meglio conosciute come *Irish Republican Army* (I.R.A.).

1.2.4 L'insurrezione di Pasqua e la guerra d'indipendenza

Il 24 aprile 1916, James Connolly e il poeta Padraig Pearse capitanarono un gruppo di rivoluzionari nella rivolta che, tra gli sguardi attoniti e non sempre partecipi dei cittadini, sconvolse Dublino e passò alla storia come l'*Easter Rising* (Insurrezione di Pasqua). Occupato il Comune, i rivoltosi proclamarono al nascita della Repubblica d'Irlanda e insediarono un governo provvisorio, ma la repressione da parte delle autorità centrali non si fece attendere, i quindici capi della sommossa furono giustiziati e il generale John Maxwell assunse pieni poteri sull'isola. La condanna a morte dei leader della rivolta fece breccia nelle coscienze di una popolazione fino a quel momento piuttosto passiva, causando una perdita di consensi per il partito parlamentare e un rinnovato entusiasmo per la causa feniana.

Qualsiasi aspettativa di un appoggio esterno della Corona britannica in favore dell'indipendenza nazionale venne meno ed emerse la consapevolezza che il Paese era chiamato ad unire tutte le sue forze, superando ogni divisione interna, per raggiungere questo traguardo, «noi da soli», come le stesse parole *Sinn Féin* indicano²⁰.

Mentre Michel Collins riorganizzava rinnovandola la macchina bellica dell' I.R.A., nel 1918 il Sinn Féin trionfò alle elezioni, conquistando settantatré seggi, contro i ventisei ottenuti dagli unionisti. I deputati del Sinn Féin non si imbarcarono verso Westminster, bensì si riunirono a Dublino come *Dáil Eireann*, nominarono Eamon De Valera presidente della neonata *Irish Republic* e promulgarono la storica *Declaration of Independence*, in cui veniva rivendicata la sovranità

²⁰ G. Gatti, *Op. cit.*, p. 655.

dell'Assemblea sull'intera isola, Ulster compreso. Il governo londinese non riconobbe la nuova repubblica, mise al bando il *Dáil Eireann* e inviò truppe militari a scontrarsi contro le milizie di Michel Collins, dando vita a un lungo conflitto fratricida.

Desideroso di porre fine al sangue e forte del consenso dei leader delle contee protestanti del nord, il 23 dicembre 1920 il governo britannico promulgò il *Government of Ireland Act*, stabilendo la divisione dell'isola in due entità giuridiche separate, ciascuna con un proprio parlamento e un proprio esecutivo, comunque ancora subordinate a Westminster per determinate materie:

Per quanto concerne l'applicazione della legge, il Nord Irlanda consisterà delle contee parlamentari di Antrim, Armagh, Down, Londonderry e Tyrone, e dei municipi di Belfast e Londonderry, ed il Sud Irlanda consisterà del resto dell'Irlanda non compreso nelle contee e nei municipi menzionati²¹.

Tramite il Trattato Anglo-Irlandese, firmato il 6 dicembre 1921, venne ufficializzata la nascita dell'*Irish Free State* (Stato Libero d'Irlanda), formato da ventisei delle trentadue contee dell'isola, fedele alla Corona inglese e membro del Commonwealth²². L'intricata questione irlandese non era comunque risolta perché, se da un lato si riconosceva allo Stato Libero la piena sovranità sull'intero territorio dell'isola, dall'altro si sospendeva provvisoriamente, in attesa di una consultazione popolare, l'adesione delle sei contee settentrionali. Mentre le frange più radicali dell'I.R.A., rivendicando il principio di sovranità sull'intera isola da parte dello governo dublinese, diedero il via a una estenuante guerra civile, gli abitanti delle contee afferenti a Belfast optarono per rimanere fuori dall'*Irish Free State* e, nel 1925, la Commissione per i Confini confermò la scelta. Il muro tra Nord e resto

²¹ Articolo 1, citato in G. Gatti, *Op. cit.*, p. 658.

²² Nel 1937, una nuova costituzione sancì la fine dell'esperienza dell'*Irish Free State* e la nascita dell'*Eire*. Tale costituzione riconosceva il diritto di governo anche sulle sei contee del Nord. Nel 1949, attraverso l'*Ireland Act*, il governo di Westminster riconobbe alle ventisei contee (escludendo le sei settentrionali) la denominazione di *Repubblica d'Irlanda*.

dell'isola era ormai eretto. Ci sarebbero voluti decenni, e forse ancora altri ce ne vorranno, per abbatterlo definitivamente.

1.2.5 La nascita dello stato protestante

In seguito alla turbolenta situazione che si era venuta a creare con la spaccatura dell'isola, caratterizzata dalle spinte nazionalistiche, dalle rivendicazioni dell'I.R.A., dalla guerra civile e dalle migrazioni verso sud da parte dei cattolici del nord, nel 1922 fu introdotto in Ulster il *Civil Authority (Special Powers) Act*, finalizzato a garantire la pace nelle sei contee e destinato a rimanere in vigore fino al 1974. Tra i poteri speciali conferiti alle forze dell'ordine, vi erano quelli di arrestare e perquisire senza un mandato, imprigionare senza accusa e senza un regolare processo, dichiarare coprifuochi e bandire manifestazioni, ricorrere a torture corporali, censurare materiali artistici o d'informazione, controllare i conti correnti nelle banche.

Nel 1932, venne insediato il Parlamento di Stormont, che da subito si rese protagonista di politiche discriminatorie nei confronti dei cattolici, miranti a mantenere i privilegi delle elite protestanti e a tenere a debita distanza le istanze di annessione all'*Irish Free State*. Principale strumento della gestione settaria del potere fu un sistema elettorale che concentrava tutti i cattolici in pochi collegi, col conseguente esiguo numero di loro rappresentanti eletti, e che prevedeva restrizioni di censo nella concessione del diritto di voto. Ulteriori discriminazioni puntualmente si ripetevano nella distribuzione degli alloggi popolari e nell'assunzione di personale negli uffici pubblici, composto al 90% da protestanti²³. Allo stesso modo, anche presso le maggiori industrie e compagnie private i posti di maggiore prestigio e responsabilità erano affidati ai protestanti, così come i disoccupati cattolici, nel periodo tra il 1921 e il 1969, erano il doppio²⁴.

Venendo meno ai doveri di garante imposti dal *Government Ireland Act*, il governo di Westminster si mostrò disinteressato a quanto ac-

²³ A. Alcock, *Understanding Ulster*, Ulster Society Publications, Armagh, 1994, pp. 42-44.

²⁴ D. McKittrick, D. McVea, *Making Sense of the Troubles*, Blackstaff Press, Belfast, 2000, p. 12.

cadeva, arrivando persino ad alimentare il settarismo con alcuni provvedimenti come, nel 1954, il *Flags and Emblems Act*, che impediva l'esposizione di bandiere diverse dall'Union Jack, rafforzando tra la comunità protestante l'idea dell'imprescindibilità del vincolo tra Irlanda del Nord e Gran Bretagna.

Divenuto primo ministro del Parlamento di Stormont nel 1963, Terrence O'Neill promosse iniziative ed emendamenti volti a mostrare maggiore apertura nei confronti dei cattolici, arrivando persino, nel 1965, a incontrare il premier irlandese Sean Lemass, ma finì per procurare malumore in ambo le parti, dal momento che i cattolici stessi considerarono queste azioni troppo deboli e retoriche, non sufficienti per colmare uno scarto che, a livello economico, di condizioni di vita e di posizioni sociali, si faceva sempre più vasto. Nel 1967, le piccole organizzazioni di cattolici, nate con l'obiettivo di conquistare maggiori diritti, si raccolsero nella *Northern Ireland Civil Rights Association (NICRA)* e si prodigarono nella battaglia per una riforma del sistema elettorale che desse più opportunità ai loro rappresentanti e per opporsi a una pervasiva cultura anticattolica, a sostegno delle diseguaglianze, sempre più diffusa nell'Ulster. Col passare degli anni, si moltiplicarono le manifestazioni di protesta, puntualmente contrastate dagli interventi della *Royal Ulster Constabulary (RUC)*.

1.2.6 I Troubles.

Secondo il censimento del 1971, apparteneva al gruppo dominante protestante il 59% dei nordirlandesi, mentre i cattolici erano il 32%. Le diseguaglianze economiche e politiche, rafforzate dalle composizioni di classe dei due gruppi, mantenevano in piedi un edificio sociale ormai prossimo al collasso²⁵. Secondo un'indagine condotta in Ulster nel 1968, il 74% dei cattolici riconosceva di essere trattato in modo diseguale e il 55% condivideva l'idea di una lotta violenta contro la

²⁵ Sull'interazione tra fattori economici, politici e sociali come bilancia dei rapporti tra gruppi, si veda D. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 22-29.

discriminazione su base religiosa, ipotesi disapprovata soltanto dal 27% del campione²⁶.

Il 5 ottobre 1968, presso il Burntollet Bridge di Londanderry, la *RUC* intervenne con una veemenza considerata eccessiva per placare una manifestazione organizzata dai movimenti per i diritti civili, scatenando ulteriore malcontento. O'Neill rispose offrendo un pacchetto di riforme volte ad accontentare alcune delle richieste del *NICRA*, inerenti il sistema elettorale e misure a sostegno del miglioramento delle condizioni di vita dei cattolici, ma l'effetto che provocò non fu quello voluto della riconciliazione, bensì uno sprone offerto ai manifestanti per continuare la battaglia, non ritenendo ancora soddisfacenti i risultati ottenuti.

La tensione si inasprì, e sfociò con l'episodio in cui è possibile collocare l'inizio vero e proprio dei ventiquattro anni di Troubles, dei disordini che, dal 1969 al 1994, provocarono nell'Irlanda del Nord, su una popolazione di circa un milione e mezzo di persone, 3281 morti e decine di migliaia di feriti²⁷. Il 12 agosto 1969 l'associazione loyalista *Apprentice Boys* stava officiando la propria parata annuale a Londanderry, per celebrare il trionfo dei protestanti sul re cattolico Giacomo II nella battaglia di Boyne nel 1690, quando un gruppo di cattolici irruppe in prossimità del quartiere di Bogside e si scontrò con le persone in marcia. Gli scontri deflagrarono prima nei centri urbani limitrofi, poi a macchia d'olio fino a raggiungere Belfast. Soltanto l'intervento dell'esercito londinese mise fine agli scontri, ma ormai la ferita era aperta, e la voglia di rivalsa animò e armò le frange radicali di entrambi gli schieramenti. I militanti dell'I.R.A. guadagnarono sempre più spazio e consensi tra i cattolici nordirlandesi e assunsero posizioni sempre meno di compromesso, arrivando a sostenere che soltanto trasferendo, anche con la violenza, ogni potere legislativo al

²⁶ D. Smith, G. Chambers, *Inequality in Northern Ireland*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 56.

²⁷ B. Hayes, I. McAllister, *Sowing Dragon's Teeth: Public Support for Political Violence and Paramilitarism in Northern Ireland*, in «Political Studies» 49, 2001, pp. 901-922; M. L. R. Smith, *The Intellectual Internment of a Conflict: The Forgotten War in Northern Ireland*, in «International Affairs» 75 (1), 1999, pp. 77-98.

parlamento di Dublino avrebbero potuto ottenere il riconoscimento di pari dignità e diritti. Intanto, nelle città, decine di muri furono eretti per difendere i propri quartieri.

Il 26 e 27 giugno 1970, a Belfast, alcuni membri dell'I.R.A. fecero fuoco su un gruppo disorganizzato di militanti protestanti per difendere la chiesa di San Matteo: da quel momento, le campagne secessioniste si fecero sempre più violente e mortifere, non di rado accompagnate dalle esplosioni delle bombe e dagli attentati realizzati dall'I.R.A., cui prontamente rispondevano le azioni dell'*U.V.F. (Ulster Volunteer Force)* e della RUC.

I Troubles possono essere considerati come uno dei periodi di conflitto di più lunga durata in tutto il mondo post seconda guerra mondiale, e questo in parte è spiegabile con la contrapposizione di due soli, grandi e coesi gruppi etnico-religiosi. Risulta chiaro come l'I.R.A., grazie a una ideologia coerente, se non semplicistica, e a un definito universo etnico cui attingere e rivolgersi, aveva raggiunto quella coesione interna e quel consenso, soprattutto presso la classe operaia cattolica, decisivi per perpetuare per molti anni la propria strategia violenta.

Vista la gravità della situazione, all'inizio degli anni Settanta il governo di Londra inviò le proprie forze armate, mentre l'esecutivo nordirlandese stabilì l'incarcerazione senza processo per chiunque venisse sospettato di appartenere a un gruppo paramilitare: in soli sei mesi, furono per questo motivo imprigionate 2357 persone, molte delle quali successivamente liberate perché riconosciute estranee²⁸.

Il 30 gennaio 1972, la città di Derry visse la sua Domenica di Sangue (*Bloody Sunday*) quando tredici manifestanti disarmati furono uccisi dai soldati inglesi. Lo scalpore provocato da quel massacro fu grande, soprattutto perché perpetrato da un esercito regolare, e non da guerriglieri, davanti alle televisioni e ai cronisti di tutto il mondo. Come rea-

²⁸ M. Arienti, *Dossier: Irlanda del Nord*, Pubblicazioni Centro Studi Per la Pace, dicembre 2000-marzo 2001, www.studiperlapace.it, p. 21.

zione, si impennarono le adesioni alla branca più estremista dell'I.R.A.

Due mesi dopo, soppresso il Parlamento di Stormont, il governo di Westminster decise di assumersi la responsabilità di un presidio più diretto sull'Ulster, per poter conseguire la pace prioritariamente per vie politiche, con aperture alla rappresentanza cattolica e alla cooperazione con la Repubblica d'Irlanda. Ciononostante, gli scontri e gli attentati non cessarono e, nel novembre 1974, una bomba dell'I.R.A. provocò ventuno morti in un pub di Birmingham.

Constatato che, a fronte dei più di mille del 1972, nel 1977 i militanti si erano ridotti a duecentocinquanta, i leader dell'I.R.A. consapevolizzarono l'impossibilità di una vittoria militare nel breve periodo e optarono per una strategia di guerriglia urbana da perpetuare negli anni a venire²⁹. Mentre le aree di campagna rimasero sostanzialmente estranee ai movimenti e agli scontri, il 55 % degli eventi accaddero nelle sole città di Londonderry e di Belfast, nei cui quartieri a prevalenza cattolica i militanti riuscivano a nascondersi e trovare protezione; dal canto suo, l'esercito britannico inasprì le misure di intelligence e di sicurezza in quelle zone, aumentando il risentimento dei civili.

Nel 1989, il Segretario per l'Irlanda del Nord Peter Brooke riconobbe l'incapacità dell'esercito inglese di estirpare l'I.R.A. e ribadì l'urgenza di intavolare trattative pacifiche, da un lato ammettendo la necessità di eliminare qualsiasi forma di discriminazione nei confronti dei cattolici in ambito lavorativo, dall'altro pretendendo che l'I.R.A. deponesse le armi. Soltanto nel 1994, con la proclamazione del cessate il fuoco da parte dell'I.R.A., si conclude l'epoca dei *Troubles* e cominciano le trattative di pace.

1.2.7 Gli anni Novanta e la pacificazione

Un passo importante verso la pacificazione fu compiuto il 15 dicembre 1993, con la sottoscrizione della *Downing Street Declaration* da

²⁹ K. Kelley, *The Longest War: Northern Ireland and the I.R.A.*, Zed Books, London, 1988, p. 285.

parte del primo ministro britannico John Major e del capo della Repubblica d'Irlanda Albert Reynolds, in cui viene ribadito l'impegno congiunto a collaborare per la risoluzione della situazione nordirlandese, riconoscendo agli abitanti dell'Ulster il diritto a scegliere a maggioranza la propria collocazione politica e amministrativa. Ancora una volta, le frange più estreme di ambo le parti espressero malcontento, ed ancora una volta per il medesimo motivo, declinato da diversi punti di vista: il riconoscimento ufficiale del diritto di autodeterminazione, visto dagli unionisti come il ritorno dello spettro dell'annessione alla Repubblica Irlandese, ma criticato dai repubblicani per le modalità applicative che avrebbero portato nell'Ulster, regione a maggioranza protestante, a un referendum dall'esito inevitabilmente negativo, ben diverso da quello che avrebbe potuto scaturire da un'unica consultazione nell'intera isola. Tra il 1994 e il 1998, altre sessantasette persone persero la vita per gli scontri in Irlanda del Nord, siano a quando, il 10 aprile 1998, venne stipulato il *Good Friday Agreement* (Accordo del Venerdì Santo), tramite cui il governo irlandese si impegnò ad abbandonare definitivamente le proprie rivendicazioni territoriali sull'Irlanda del Nord, mentre il governo britannico assicurò il pieno consenso qualora, nel futuro, la volontà popolare si sarebbe espressa per la formazione di un'unica Irlanda unita. Sancito l'impegno per il completo disarmo delle formazioni paramilitari, venne istituita una Commissione per l'Uguaglianza. Il *Good Friday Agreement* incontrò il consenso popolare, espresso tramite referendum, sia nella Repubblica d'Irlanda, sia nell'Irlanda del Nord. Ciononostante, l'esplosione di una bomba dell'I.R.A. a Omagh, nel Ferragosto di quell'anno, provocò ventinove morti e più di duecento feriti. In quei giorni, il cronista Ettore Mo si trovava a Belfast, capitale dell'odio in cui «non ci sono più i reticolati attorno all'Hotel Europa né i cavalli di frisia agli angoli delle strade, come tanti anni fa: ma l'atmosfera non è cambiata, i soldati girano armati, hai sempre la sensazione che stia per capitare qual-

cosa di sgradevole»³⁰. La descrizione continua, impalcabile nella sua precisione:

Belfast è la città dei muri: i muri che separano la comunità cattolica da quella protestante. Ce ne sono 26, se si tengono in considerazione, oltre a quelli di mattoni o cemento, anche le molte barriere di lamiera e le semplici palizzate o staccionate. E vengono qualificati, a seconda dell'importanza, di serie A, B e C. C'è il muro che divide Falls Road (ghetto cattolico) e Shankill Road (protestante), nel cuore della capitale; il muro della Springfield Road, di mattoni rossi che s'appoggia alla collina, certamente di serie A; c'è poi quello costruito recentemente nel quartiere settentrionale, che si chiama Serpentine Gardens Peace Line, che corre in mezzo alle case: ma molti hanno messo in vendita la loro abitazione, non volendo correre il rischio di stare in "prima linea" nell'eventualità (assai probabile) di sparatorie; decisamente di serie C la barriera (700 /800 metri) dell'Old Park dove le case dei protestanti e dei cattolici si fronteggiano a pochi metri e dove sui balconi scalcinati sono esposti, a seconda della propria fede, la bandiera repubblicana o quella dello Union Jack. Nel muro ci sono dei portoni di lamiera che a una certa ora vengono chiusi, per impedire passaggi indesiderati e clandestini nell'uno e nell'altro senso a garanzia della pace notturna. Il luogo più desolante è la terra di nessuno a ridosso delle case cattoliche di Bombay Street, che ricorda certi angoli della Beirut anni '80, con gli edifici sgretolati e i ruderi nelle piazze. Ma se i messicani rischiano la vita per saltare oltre il muro che gli americani hanno eretto a Tijuana per contenere l'immigrazione clandestina, verso il paradiso californiano di San Diego, si può star certi che ben pochi (o forse nessuno) a Belfast si sognerebbe di passare dall'"altra parte": e benché siano note le ragioni storiche e politiche che hanno determinato la divisione delle due comunità, sgomenta non poco il pensiero che alle soglie del Duemila si possa nutrire un sentimento di ostilità (di odio viscerale, in alcuni sensi) verso persone nate nella stessa isola ma di fede diversa. (...)Peregrinando nel ghetto cattolico nella luce viola del tramonto è quasi d'obbligo dare un'occhiata ai pub che sono il rifugio dei repubblicani, gente che e' stata in carcere per la "causa": uomini di mezza età coi capelli giallastri e la faccia solcata da rughe nere. Parlano sempre della guerra, qualcuno gioca ai "darts" (le freccette) o a carte, qualche altro, colmo di birra, canta ancora le canzoni della Pasqua di sangue del '16. Ma è quanto basta per ca-

³⁰ E. Mo, *I 26 muri di Belfast, capitale dell'odio*, in «Corriere della sera», 23 agosto 1998.

pire dove affondano gli antichi rancori. Ed è facile rendersi conto che l'Ira ha fatto di questa sotterranea e permanente angoscia la sua polvere da sparo³¹.

Negli anni a seguire, nuovi arresti e nuove crisi, a livello politico e non solo, interverranno nel lungo itinerario verso la piena riconciliazione, e soltanto nel 2007 l'esercito britannico pose ufficialmente fine alla missione in Ulster, cominciata nel 1967. Tuttavia, come sostiene la storica Elisabetta Sala,

parafrasando gli U2, le trincee sono scavate dentro i cuori. Non sempre, dunque, gli atti di violenza sono razionali e finalizzati a un obiettivo politico. Gli atti terroristici più recenti sono stati perpetrati da gruppi estremisti che non si riconoscono negli accordi presi dalle rispettive autorità. Non tutti i "realisti" sono protestanti, né, tantomeno, tutti i "repubblicani" o "nazionalisti" sono cattolici. I due gruppi si odiano profondamente a prescindere dalla fede religiosa. Molti membri ed ex membri dell'IRA, ad esempio, erano (e sono) di "fede" marxista. È vero, però, come si è detto, che storicamente le due religioni si identificarono con due precisi schieramenti politici e che, purtroppo, diverse famiglie sono in lotta da decenni³².

Il 12 luglio 2012, a Belfast, l'annuale parata orangista a celebrare l'antica battaglia di Boyne era stata in modo precauzionale anticipata alle quattro del pomeriggio, quando molte persone erano impegnate al lavoro. Il provvedimento si è rivelato inutile, viste le esplosioni di molotov e spari, le auto in fiamme e le manganellate. Il disastro è cominciato quando la parata ha attraversato il quartiere cattolico di Ardoyne. Venti poliziotti sono finiti all'ospedale.

È soprattutto l'odio anticattolico, insieme al noto amore degli inglesi per la tradizione, a tenere vive le parate degli orangisti nell'anniversario della battaglia, che sono anche una provocazione per la minoranza cattolica residente nell'Ulster. Lo stesso che tiene vivi (ormai, grazie a Dio, in modo sporadi-

³¹ *Ibidem*.

³² Intervista di A. Giuliano, *Bloody Sunday, la maledetta domenica*, in «La Bussola Quotidiana», 28-01-2012, www.labussolaquotidiana.it.

co) i festeggiamenti anticattolici e antipapali del 5 novembre, anniversario della cosiddetta “Congiura delle polveri”³³.

Non si è ancora completamente estinta la minaccia di un nuovo *Sunday Bloody Sunday*. Fino a ora, in molti hanno perso, ma chi sa indicare qualcuno che ha vinto? E per quanto tempo ancora dovremo cantare questa canzone? Si interrogavano preoccupati Bono Vox e gli U2, nel loro inno da decenni attuale³⁴. Intanto, sui muri di Londonderry, nuovamente compaiono sinistri graffiti: «IRA are back!»³⁵.

1.3 Oltre il canale: il sectarianism nella storia scozzese

Sin dai tempi della Plantation, i movimenti degli scozzesi verso l'Irlanda si sono affiancati a spostamenti stagionali di persone che dalle coste irlandesi nord-orientali varcavano lo stretto limbo di mare per approdare in Scozia e trascorrevi alcuni mesi. Alla metà del diciannovesimo secolo, la crisi economica in Irlanda, la carestia delle patate del 1849 e le crescenti opportunità di impiego nelle fabbriche, nei campi e nelle miniere, trasformarono queste ultime forme di mobilità in migrazioni stanziali e permanenti. Per farsi un'idea delle massicce proporzioni dei nuovi flussi, è sufficiente notare che, se nel 1795 vivevano a Glasgow solo cinquanta cattolici irlandesi, cinquanta anni dopo questi diventarono cinquantamila³⁶. Nell'intera Scozia, gli irlandesi erano 126.321 tra il 1820 e il 1840, ma nel 1851 raggiunsero la cifra di 207.000 presenze, pari a circa il 7% della popolazione³⁷.

Insieme ai cattolici, moti protestanti provenienti dall'Ulster si insediarono nelle zone industriali delle Lowlands centrali e occidentali; molti di loro erano orangisti, portatori di una cultura fortemente anticattoli-

³³ *Ibidem*.

³⁴ «And the battle's just begun, There's many lost, but tell me who has won? The trenches dug within our hearts, And mothers, children, brothers, sisters torn apart. Sunday, bloody Sunday. Sunday, bloody Sunday. How long, how long must we sing this song? How long, Tonight we can be as one. Tonight, tonight». Contenuta nell'album *War*, la prima versione di *Sunday Bloody Sunday* fu pubblicata l'11 marzo 1983.

³⁵ <http://thefivedemands.org/2012/08/01/siamo-tornati-graffiti-dellira-a-derry/>

³⁶ J. E. Handley, *The Irish in Scotland*, Burns, Glasgow, 1964.

³⁷ T. M. Devine, *The Scottish nation 1700-2000*, Allen Lane The Penguin press, London, 1999.

ca. Nella frequentazione delle comunità ecumeniche e, soprattutto, delle locali logge del *Loyal Orange Order* riscontrarono gli strumenti per una più veloce integrazione, basata sulla comune identità unionista e protestante.

1.3.1 Le discriminazioni

Peggior sorte capitò ai cattolici. A causa delle carenti competenze, del basso livello di istruzione e delle condizioni di vita povere e precarie, gli immigrati cattolici irlandesi furono da subito collocati sul fondo del mercato del lavoro scozzese. Come scrive Steve Bruce,

the arrival of the Irish in Scotland coincided with the great wave of urban expansion and industrialisation. The long-term result of industrial growth was massively increased prosperity, but the early stages were often extremely unpleasant. Pleasant life may not have been the bucolic paradise imagined by the romantic critics of industrial life, but it was familiar and secure. The life of the industrial workers was often harsh and cruel. Those native Scots who found their conditions uncongenial could observe that the Irish and the problems of industrialisation arrived at the same time and some blamed the former for the latter. A very small part of this association was accurate: some mine-owners used Irish labourers as ‘scabs’ to break the emerging power of organised labour. But most of it was scapegoating. Distressed people like to find a simple cause of their problems. For some native Scots, that was the Irish. The conflict was not only economic; it was also religious and cultural in the wider sense³⁸.

Attorno al 1850, nacquero alcune organizzazioni anticattoliche come la *Scottish Reformation Society* e la *Scottish Protestant Association* mentre le pagine di giornali come *The Scottish Protestant* e *The Bulwark* presero a ospitare proclami anticattolici. Come riporta Devine,

these groups were not simply defenders of the ‘true’ religion but also saw themselves as protectors of the Protestant Scottish nation from invasion by an ‘inferior’ race who, they claimed, threatened to bring disease, crime and

³⁸ S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Op. cit.*, p. 12.

degradation in their wake. This was also the time when the idea of Scotland as a national entity was being reinforced through the appeal to the nation's distinctive past which was threatened with destruction by the scale of urban and industrial transformation³⁹.

Sebbene non tutti fossero cattolici e poveri, i primi immigrati irlandesi si collocarono in una comunità il più possibile autarchica, nettamente racchiusa nei confini della religione condivisa, sostenuta dalla Chiesa e da una rete di organizzazioni parrocchiali che, facendosi carico della tutela del benessere di tutti, proponevano, col benessere delle figure ecclesiastiche, attività sociali, ricreative e sportive finalizzate a costruire ed enfatizzare una comune identità. Secondo Gallagher, «the Irish side of the ghetto frontier may even have been patrolled more vigorously from the inside than the outside»⁴⁰.

Dall'esterno, invece, ignoranza e pregiudizi portavano alcuni lavoratori protestanti a credere in modo genuino che la religione cattolica fosse sbagliata e pericolosa, e che il basso status sociale degli irlandesi ne fosse la diretta conseguenza, una sorta di castigo per la loro professione di fede. Si diffusero stereotipi volti a presentare gli scozzesi come affidabili, forti lavoratori, diligenti, istruiti, giudiziosi e disciplinati, e gli irlandesi come infidi, pigri, analfabeti, alcolizzati e succubi dei preti.

Alcuni importanti protagonisti dell'era Vittoriana, come James Begg, John Hope e Jacob Primmer, si esposero in discorsi pubblici e mobilitazioni anticattoliche. Presto i consensi scemarono, ma è interessante riportare uno di questi discorsi, durante il quale Begg espose la sua opinione sulla Chiesa di Roma:

Considered theologically, it was the Antichrist of Scripture, the deadly enemy of the Gospel of Christ. Considered politically, it was a great gigantic system of despotism. Considered socially, it was a most complicated curse

³⁹ T. M. Devine, *Op. cit.*, p. 292.

⁴⁰ T. Gallagher, *Glasgow: The Uneasy Peace*, Manchester University Press, Manchester, 1987, p. 19.

to any country or neighbourhood in which it prevailed. Considered historically, it presented a series of the most fearful degradations of man, and insults to God, which history had ever exhibited⁴¹.

Anche nei quotidiani non era raro imbattersi in stereotipi anticattolici, ma la classe dirigente clericale e civile si tenne distante da posizioni di questo tipo e in poco tempo l'anticattolicesimo prese a divenire sempre meno popolare: «In some places there was some sympathy for aggressive anti-Catholicism but the local preferences were invariably over-ruled by more cosmopolitan elites who regarded social order as more important than local values»⁴²

1.3.2 Le scuole

La classe dirigente protestante auspicava un miglioramento delle condizioni di vita nella comunità cattolica irlandese e non si oppose alle attività di scolarizzazione impartite dalle agenzie parrocchiali. Già a partire dall'inizio del diciottesimo secolo presero ad aprire scuole cattoliche in Scozia, ma è con l'arrivo dei consistenti flussi migratori dall'Irlanda che il loro numero crebbe in modo vertiginoso, passando da 65 nel 1872 a 138 nel 1882, e poi a 188 nel 1900⁴³. Inizialmente istituite da ordini e associazioni religiose, quali i Gesuiti o le Sorelle di Nostra Signora per educare ai valori e ai contenuti dell'insegnamento cristiano cattolico, progressivamente queste scuole si fecero sempre più custodi e protettrici dei contenuti e delle forme dell'identità e della cultura irlandese in Scozia⁴⁴. Sin dal principio, tuttavia, la povertà delle risorse economiche a disposizione si rivelò essere il problema principale per le scuole cattoliche, dal momento che il governo scozzese le finanziava in minima parte, lasciando che fossero le parrocchie, le fa-

⁴¹ T. Smith, *Memoirs of Revd James Begg*, John Gemmell, Edinburgh, 1885, pp. 133-135.

⁴² S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Op. cit.*, p. 24.

⁴³ Per approfondimenti, si veda L. Paterson, *Scottish Education in the Twentieth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003.

⁴⁴ S. McKinney, *Catholic Education in Scotland*, in T. G. K. Bryce, W. M. Humes (a cura di), *Scottish Education. Third edition: beyond devolution*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, p. 260.

miglie e le associazioni a provvedere con le cifre più ingenti. Il più delle volte, però, le famiglie irlandesi non erano così ricche come le famiglie protestanti scozzesi, e quindi non erano in grado di destinare somme troppo ingenti all'istruzione dei propri figli; non potendo disporre delle stesse risorse cui attingevano le altre istituzioni scolastiche, le scuole cattoliche si trovarono a elargire un servizio di qualità inferiore e molti ragazzi ben presto le abbandonarono per cercarsi un lavoro.

Resosi definitivamente conto che un sistema scolastico in gran parte sostenuto dall'azione delle parrocchie non poteva più essere funzionale ai bisogni di un paese moderno, urbanizzato e industriale, nel 1872 il governo scozzese emanò l'*Education Act*, in cui sancì che la gestione del sistema scolastico e dell'educazione religiosa sarebbe dovuta spettare a un comitato di direzione eletto dal popolo. La classe dirigente cattolica non accettò questo tipo di prospettiva e si rifiutò di sottoscrivere l'*Education Act*. Come conseguenza di tale rifiuto, le scuole cattoliche smisero di ricevere sovvenzioni statali, precipitando in condizioni di efficienza sempre peggiori, sino a quando la situazione si fece talmente grave che le elite ecclesiastiche, consapevoli dell'impossibilità di sopravvivere al di fuori del sistema d'istruzione statale, nel 1918 contrattarono e firmarono un nuovo *Education Act*. Le 226 scuole cattoliche entrarono così nel sistema statale, ma la Chiesa mantenne poteri e autonomia nella selezione dei docenti e nella preparazione dei curricula di studio, ancora fortemente impregnati di dottrina cattolica. Ben presto il livello di istruzione elargito in queste istituzioni si fece più competitivo, fungendo da importante fattore per la crescita di una nuova borghesia cattolica.

1.3.3 Il Novecento

Nel frattempo, i flussi migratori rallentarono e una nuova generazione di figli di irlandesi nati in Scozia si fece progressivamente largo nel panorama sociale. Nel 1922, il reverendo Duncan Cameron sottopose

una mozione anticattolica e anti-irlandese alla *Church of Scotland's General Assembly*:

Roman Catholics of Irish origins were not only alien to Scots in religion; they were also alien in race. They had come to Scotland to take jobs from Scottish workers, to exploit Scotland's welfare resources and to stir labour unrest. Irish Catholic men were also seducing innocent Scottish girls into mixed marriages 'to betray the faith of their fathers'. The presence of the Irish Catholic aliens, he prophesied, would soon bring racial and sectarian warfare to Scotland⁴⁵.

L'anno successivo, il *Church and nation committee* diffuse un rapporto intitolato *The Menace of the Irish Race to our Scottish Nationality*, argomentando su come gli immigrati irlandesi cattolici e i loro figli

cannot be assimilated and absorbed into the Scottish race. They remain a people by themselves, segregated by reason of their race, their customs, their traditions and above all by their loyalty to their Church, and are gradually and inevitably dividing Scotland, racially, socially and ecclesiastically⁴⁶.

Nel 1930, Andrew Dewar Gibb descrisse con parole molto nette lo stile di vita irlandese: «Wheresoever knives and razors are used, wheresoever sneak thefts and petty pilfering are easy and safe, wheresoever dirty acts of sexual baseness are committed, there you will find the Irishman in Scotland with all but a monopoly of the business»⁴⁷.

Le posizioni di Cameron e Gibb rispecchiavano le convinzioni di una frangia marginale di militanti protestanti e furono respinte dalla maggioranza degli intellettuali e dei politici più influenti. Tuttavia, anche a causa della crisi economica, della disoccupazione di massa e della cre-

⁴⁵ S. J. Brown, *Outside the Covenant: The Scottish Presbyterian Churches and Irish Immigration 1922-1938*, in «Innes Review», 42, 1991, pp. 19-20.

⁴⁶ J. Burrowes, *Irish: the Remarkable Saga of a Nation and a City*, Mainstream, Edinburgh, 2003, p. 143.

⁴⁷ A. D. Gibb, *Scotland in Europe*, Humphrey Toulmin, London, 1930, p. 55.

scente emigrazione di scozzesi all'estro, il periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale viene da più fonti descritto come la fase di più intenso odio settario nella storia della Scozia, durante la quale i cattolici irlandesi divennero il capro espiatorio di tutte le problematiche e le insoddisfazioni. Nell'estate 1935 la violenza si fece talmente pervasiva che i cattolici si trovarono costretti a organizzare veglie notturne per proteggere i propri edifici religiosi dagli attacchi vandalici⁴⁸.

Con l'incombere della seconda guerra mondiale, molti cattolici irlandesi si trovarono a combattere fianco a fianco coi protestanti scozzesi, esibendo un coraggio e una fedeltà alla bandiera tali da raccogliere unanime approvazione e gratitudine. Deposte le armi, comincia così quel processo tuttora in corso di decrescita della violenza settaria e di conseguente ascesa sociale per i cattolici irlandesi, sancito anche a livello delle istituzioni ecclesiastiche a partire dagli anni Sessanta, tramite azioni riconciliatorie e dichiarazioni di buoni intenti da parte della Chiesa di Scozia e della Chiesa di Roma. Nel 1982 il Moderatore della Chiesa di Scozia incontrò il papa Giovanni Paolo II in territorio neutro, presso le sedi dell'Università di Edimburgo, mentre nel 1986 l'Assemblea Generale della Chiesa di Scozia espresse pubbliche scuse nei confronti degli irlandesi cattolici vittime di discriminazioni settarie, riferendosi in modo particolare a quelli vissuti all'inizio del Novecento. Nel contempo, la maggiore scolarizzazione, il declino del *sectarianism* strutturale nei luoghi di lavoro, l'insediamento di imprese multinazionali estranee alle logiche discriminatorie hanno progressivamente reso sempre più possibile l'ascesa sociale da parte dei giovani di origine irlandese. Secondo Steve Bruce, «it is easy to be struck by evidence of Protestant bigotry (and to exaggerate the violence and popularity of expressions of hostility) and to miss the bigger point that the bigots failed»⁴⁹.

⁴⁸ T. M. Devine, *Op. cit.*, p. 499.

⁴⁹ S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Op. cit.*, p. 59-60.

1.3.4 Il calcio

Sabato 6 marzo 2011 il cronista Tracy McVeigh racconta sul *Guardian* di risse da saloon nei pub di Glasgow, di ufficiali feriti, tifosi arrestati, aggressioni nelle strade e crescita dell'81% della violenza domestica dopo la partita di calcio tra Celtic e Rangers. Mosso dalla preoccupazione che la violenza settaria del passato possa nuovamente imporsi, in una città comunque ancora impregnata di pregiudizio religioso⁵⁰, il primo ministro scozzese Alex Salmond convoca a Edimburgo un summit di emergenza per discutere il problema.

Nel suo articolo, Tracy McVeigh raccoglie le opinioni di alcune persone intervistate dopo la partita. Una di queste, Thomas Carberry, afferma:

This city is divided and you're not going to change that. It's deep; it's even in the clothes. You can't wear a blue top and get away with it in some places. I've got three Protestants working behind the bar here, but in other places the sectarianism is just rife, in the city council for a start. My opinion is that the schools need to be mixed. Until you do that, you won't change anything. Until then what we have is healthy bit of bitterness that keeps us all going.

Paul Cassidy, quarantatreenne tifoso dei Celtic, sostiene che «it's the drinking, the blokes tanking it in pubs all day and fuelled up and going home and beating up their wives: that is something we should be looking at». Infine, il tifoso dei Rangers Robert Marshall aggiunge che «the Rangers-Celtic thing is a lot of people's whole lives and we are a city who is passionate about football. It's just a normal city, a great city... until there's an Old Firm game».

Queste testimonianze e l'evidenza dei recenti fatti di cronaca vogliono suggerirci come il *sectarianism* non sia solo materia per riflessioni sul conflitto religioso, ma si connota come un fenomeno la cui complessità comprende una pluralità di dimensioni, tra cui quella dell'abuso di

⁵⁰ T. McVeigh, *Divisions in Glasgow go well beyond football*, in «guardian.co.uk», Sunday 6 March 2011.

alcolici, quella della rivalità calcistica e quella della discriminazione. Occorre ancora una volta rivolgersi alla storia, per allargare il quadro. La prima squadra di calcio scozzese, il Queen's Park, venne fondata nel 1867, mentre la *Scottish Football Association* mosse i primi passi nel 1873; nel ventennio successivo al 1870 il calcio si sviluppò come fenomeno di massa, in modo particolare tra gli operai delle comunità industriali e minerarie delle regioni centrali, che ben presto formarono squadre coi nomi della propria fabbrica o miniera. Da lì a poco, sorsero anche squadre di quartiere e tra le diverse comunità.

Il gioco del calcio era economico, non necessitava di particolari, costose attrezzature, ma solo di un pallone e di un paio di calzoncini corti; poteva essere giocato in spazi diversi, ovunque ci fosse stata la possibilità di collocare due porte a debita distanza. Il contagio fu inarrestabile: operai, minatori e proletari di diversa estrazione divennero, letteralmente e in massa, pazzi per il calcio:

To the worker with the magic in his feet, football offered a way out of the industrial system; to him for whom the magic was only in the mind it offered a few hours of escapist release⁵¹.

Essere tifosi della propria squadra divenne importante quasi quanto giocare. Il calcio non era semplicemente uno sport, ma rappresentava un punto di riferimento in cui convergevano identità nazionale e appartenenze di classe, coi relativi carichi di affiliazioni religiose, differenze etniche e comunitarie, caratterizzazioni delle identità locali e campanilismi.

I Glasgow Celtic erano la squadra di riferimento per gli immigrati cattolici irlandesi. Furono fondati nel novembre 1887 come organizzazione caritatevole finalizzata sia a raccogliere soldi per aiutare i poveri che vivevano nell'East End cittadino, sia occupare il tempo libero dei

⁵¹ B. Murray, *The Old Firm*, J. Donald Publishers, Edinburgh, 1984, p. 41.

giovani cattolici, mantenendoli uniti e al riparo dalle tentazioni di mescolarsi con protestanti o di avvicinarsi al protestantesimo⁵².

Inizialmente i rapporti con l'altra grande squadra della città, i Glasgow Rangers, erano amichevoli, ma una poderosa striscia di vittorie dei Celtic ben presto ruppe l'armonia. Quando l'opinione pubblica e la stampa presero a reclamare che una squadra vincente e sempre competitiva si assumesse l'onere e l'onore di rappresentare l'orgoglio scozzese, unionista e protestante in contrapposizione agli *irlandesi* cattolici e repubblicani, i Glasgow Rangers assunsero questo ruolo. Dal campionato del 1896, smise di correre buon sangue tra i due club e tra le due tifoserie, mentre il crescente odio settario che da tempo serpeggiava toccò il culmine negli scontri al termine della finale di Coppa del 1909, quando furono sradicate e bruciate le porte e le reti, e sanguinosi scontri si protrassero fino a tarda sera, provocando cento feriti.

Celtic and Rangers had become the standard-bearers of their two communities and their confrontations on the football field a noisy outlet for the bitter sectarian tensions of the west of Scotland⁵³.

Gli scontri violenti tra tifosi e gli atteggiamenti settari continueranno a caratterizzare i decenni successivi, sino ai giorni nostri. Segnali tangibili dell'intreccio tra calcio, religione, immigrazione, identità individuali, famigliari e di gruppo, avvenimenti storici e politici possono essere facilmente riconosciuti nella corrispondenza tra la bandiera irlandese e quella dei Celtic, così come nei testi degli inni che la gran parte dei tifosi dei Rangers conoscono, come, per esempio, quello intitolato *No Pope of Rome*:

Oh give me a home, where there's no Pope of Rome, where there's nothing but Protestants stay. Where seldom is heard a discouraging word and flute bands play The Sash every day. No, no Pope of Rome, no chapels to sadden my eyes, no nuns and no priests and no Rosary beads, every day is the 12th

⁵² *Ivi*, p. 60.

⁵³ T. M. Devine, *Op. cit.*, p. 362.

of July. Up a wee narrow close, just by Bridgton Cross, aye it's there the place we call home on the twelfth there we join to remember The Boyne and to pray let's have no Pope of Rome⁵⁴.

Sul fronte opposto, molti tifosi dei Celtic amano intonare in coro alcune balliate di orgoglio ribelle, come *The Boys of the Old Brigade*:

Oh, father why are you so sad on this bright Easter morn', when Irish men are proud and glad of the land that they were born? Oh, son, I see in mem'ries few of far off distant days when being just a lad like you I joined the IRA. Where are the lads that stood with me when history was made? A Ghra Mo Chroi, I long to see the boys of the old brigade. From hills and farms a call to arms was heard by one and all. And from the glen came brave young men to answer Ireland's call. 'T wasn't long ago we faced a foe, the old brigade and me, and by my side they fought and died that Ireland might be free. Where are the lads that stood with me when history was made? A Ghra Mo Chroi, I long to see the boys of the old brigade. And now, my boy, I've told you why on Easter morn' I sigh, for I recall my comrades all and dark old days gone by. I think of men who fought in glen with rifle and grenade. May heaven keep the men who sleep from the ranks of the old brigade. Where are the lads that stood with me when history was made? A Ghra Mo Chroi, I long to see the boys of the old brigade⁵⁵.

Soprattutto negli ultimi decenni, le società sportive dei Celtic e dei Rangers hanno compiuto passi importanti nelle direzioni di una modernizzazione che le rendesse competitive a livello europeo e del superamento delle antiche logiche settarie. Dagli anni Ottanta cominciarono a essere messi sotto contratto campioni inglesi o stranieri; alcuni di questi si fermarono in città per diversi anni, facendo breccia nelle rispettive tifoserie. Fu attorno alla metà di quelle decadi che con la maglia dei Celtic prese a brillare la stella dell'attaccante Mo Johnston, cattolico nato a Glasgow da un genitore di origini irlandesi e l'altro assolutamente scozzese. Segnò cinquantadue reti, in tre stagioni dal

⁵⁴ http://www.rangerspedia.org/index.php/No_Pope_Of_Rome.

⁵⁵ <http://celtic-lyrics.com/forum/index.php?autocom=tclc&code=lyrics&id=505>.

1984 al 1987, poi fece il salto nel calcio francese a Nantes. Nel 1989 decise di rientrare nella sua città, inizialmente si supponeva nelle file dei Celtic, come lui stesso dichiarò: «I didn't want to leave Celtic in 1987 and I don't intend to now. There was some rubbish about me wanting to join Manchester United but it never entered my head to play for any other club. In fact, there is no other British club I could play for apart from Celtic»⁵⁶. Clamorosamente, la voglia di più denaro a mutò le prospettive e, qualche settimana dopo, Mo Johnston firmò un accordo coi Rangers, divenendo il primo importante calciatore cattolico nella storia del club. Le reazioni di rabbia unirono le due tifoserie. Mentre i tifosi dei Celtic etichettarono Mo Johnston come un imperdonabile traditore, quelli dei Rangers presero a bruciare sciarpe, striscioni e abbonamenti annuali allo stadio davanti alle telecamere, e messaggi arrabbiatissimi comparvero sui muri della città.

Facendosi portavoce delle convinzioni di molti, un tifoso dei Rangers dichiarò: «It's a sad day for Rangers, there will be a lot of people handing back their season tickets. I don't want to see a Roman Catholic at Ibrox. Rangers have always stood for one thing and the majority of the supporters have been brought up with the idea of a true blue Rangers team»⁵⁷. Ciononostante, negli anni a seguire altri calciatori cattolici furono messi sotto contratto, alcuni di loro persino italiani e, talvolta in collaborazione coi Celtic, vennero organizzate forti iniziative per contrastare il *sectarianism*.

⁵⁶ *Why Mo Johnston still stirs emotions across Glasgow*, <http://www.guardian.co.uk/football/blog/2009/jul/10/maurice-mo-johnston-rangers-celtic>.

⁵⁷ *Ibidem*.

Capitolo 2

Il *Sectarianism* oggi

2.1 Alcune ricerche

Lo stadio è ancora uno dei principali teatri in cui si dipanano gli atteggiamenti, le espressioni e le manifestazioni settarie, ma non è il solo. Il *sectarianism* si propone a diversi livelli: individuale, di gruppo, istituzionale, culturale.

Anche se presente nei decenni passati, il *sectarianism* istituzionale, nei posti di lavoro o agito dalle forze dell'ordine, è attualmente piuttosto raro, se non addirittura inesistente. Nel passato i cattolici irlandesi trovarono impiego nelle occupazioni al livello più basso del mercato del lavoro per le loro scarse competenze e per le degradate condizioni di vita; non potevano inoltre attingere ai meccanismi di raccomandazioni e nepotismo come alcuni protestanti fecero, anche perché la Chiesa cattolica impedì espressamente ai propri fedeli di avvicinarsi alla massoneria, piuttosto influente in Scozia, anche a livello economico. Talvolta erano costretti a mascherare identità e provenienza, persino a cambiare nome, come testimonia Stephen Smyth, figlio di irlandesi cresciuto nel quartiere del Gorbals, dove tuttora risiede:

«I was born in 1950, and I have seen signs occasionally for a job or for a house, which said: “Irish and black not applied”, which mean Catholics did not apply. My grandfather would have been difficulties in getting a job, he changed his name at his work not to be recognized as Irish: instead of calling himself Puddy, he called himself John, at work. One of my uncle as a policemen would have difficulties to get promotions: now that has finished, that has gone, but it was almost institutionalized and certainly a part of lots of people experience».

Oggi la condizione occupazionale delle nuove generazioni di cattolici non differisce di molto da quella dei protestanti, e non si registrano esplicite azioni discriminatorie durante i concorsi e le selezioni per posti pubblici di lavoro.

Ai livelli individuali, interpersonali e di gruppo, il *sectarianism* si manifesta tramite un linguaggio discriminante, scherzi e prese in giro nella vita quotidiana, canzoni e inni allo stadio o al pub, graffiti e vandalismi nelle strade, intimidazioni, ostilità e separazioni, violenza verbale e fisica tra gli appartenenti a gruppi diversi, oppure nelle famiglie, dove i valori settari vengono perpetuati di generazione in generazione. Nel febbraio 2001, gli amministratori della città di Glasgow riconobbero pubblicamente e formalmente l'attualità e l'urgenza del tema del *sectarianism* e commissionarono ai ricercatori del *NFO Social Research*¹ un primo studio a tutto campo per provare a quantificarne dimensioni, natura e impatto sulla cittadinanza. In seguito a una fase preliminare che ha coinvolto, tramite focus group e interviste telefoniche, persone sensibili al tema per professione o attitudine di vita, è stato elaborato un questionario, poi somministrato a un campione di mille individui adulti; a completare l'indagine, sono stati effettuati altri focus group con adulti e bambini, anch'essi come gli altri residenti a Glasgow.

Stando ai risultati emersi, il *sectarianism* viene considerato dai più come una forma di pregiudizio agita e subita in egual misura dai cattolici e dai protestanti: soltanto l'8% lo considera soprattutto anticattolico, e soltanto il 2% soprattutto antiprotestante, anche se sono in maggior percentuale i cattolici che lo reputano anticattolico (15%) rispetto ai protestanti che lo reputano antiprotestante (3%). A fronte di un 68% in disaccordo, soltanto l'8% del campione ritiene non più attuale il fenomeno del *sectarianism*; il 77% lo riconosce negli scherzi tra amici, il 71% nel linguaggio utilizzato per descrivere le persone, il 65% negli atti vandalici, rispettivamente il 57% e il 55% nelle minacce e nelle

¹ NFO Social Research, *Sectarianism in Glasgow: Final Report*, Glasgow City Council, Glasgow, 2003.

intimidazioni. Si tratta di espressioni e manifestazioni collocabili al livello individuale e di gruppo, anche se, almeno secondo una consistente minoranza, il livello istituzionale non sarebbe stato ancora superato: il 25% riscontra motivazioni settarie nelle mancate promozioni o assunzioni al lavoro, il 20% nei maltrattamenti da parte della polizia, il 15% nei diversi modi di essere accolti nei servizi pubblici, il 13% nel rapporto con l'amministrazione comunale. Il pregiudizio settario, che colpisce cattolici e protestanti, viene riconosciuto dal 60% del campione e collocato in primo luogo nella dimensione individuale, accanto ad altre forme più marcate di discriminazione nei confronti di immigrati asiatici e africani (79%) e di rifugiati e richiedenti asilo (85%).

La rivalità calcistica tra Celtic e Rangers viene da molti considerata lo specchio più grande su cui si proiettano le manifestazioni settarie, sovrapponendosi e sostituendosi all'ambito religioso. Tra i membri del campione di ricerca, il 74% di coloro che tifano Celtic si dichiara cattolico (e solo il 4% protestante), mentre il 65% di coloro che tifano Rangers si dichiara protestante (e solo il 5% cattolico). Per il 48% dei rispondenti, il fenomeno del *sectarianism* è interamente confinato nel perimetro dei campi da calcio, ma il 37% non è d'accordo.

Altro tema centrale è quello delle scuole cattoliche, che per il 18% dei cattolici e il 39% dei protestanti alimentano le divisioni settarie, al pari delle marce e delle manifestazioni organizzate dalle associazioni a difesa dell'orgoglio etnico-confessionale, come il *Loyal Orange Order* e la *Republican James Connolly Society*, considerate dai più provocatorie e impositive.

Sebbene la religione sia considerata una componente importante del fenomeno del *sectarianism*, non riveste un ruolo importante per le vite di molti. Solo per pochi costituisce un ostacolo o un condizionamento nell'intrecciare amicizie (6%), fidanzamenti o matrimoni (12%), nell'ambire a mestieri e occupazioni (9%), nel vivere dove si vive (7%), nel frequentare gruppi formali o informali (16%). La crescente

secolarizzazione emerge considerando che, se solo l'8% tra chi ha più di sessanta anni si definisce disinteressato alla religione, la percentuale sale al 36% tra coloro che hanno tra i sedici e i ventinove anni. Allo stesso modo, se a fronte di un 83% totale cui non importerebbe se un parente stretto si sposasse con una persona di fede diversa, si troverebbero a opporsi il 20% di coloro che hanno più di sessanta anni e solo il 13% di coloro che ne hanno meno.

Alla domanda sul livello di disapprovazione provocato dall'aver come vicini di casa particolari categorie sociali, le percentuali di rifiuto più alte si riferiscono ai tossicodipendenti (93%), alle persone con precedenti penali (59%), agli instabili emotivi (55%), ai rifugiati o richiedenti asilo (45%), anche se una considerevole minoranza indica gli omosessuali (31%), le famiglie troppo numerose (24%), i musulmani (16%), gli appartenenti a gruppi etnici differenti (15%). Al contrario, le categorie degli ebrei (3%), dei cattolici (2%) e dei protestanti (1%) ricevono indici di rifiuto decisamente bassi. Queste risposte, più ancora delle convinzioni personali degli interlocutori, riflettono quanto sia socialmente accettabile esprimersi in termini negativi nei confronti della varie categorie di persone: quindi, se per la maggioranza, o per una cospicua minoranza, lo è bersagliare tossicodipendenti, immigrati e omosessuali, ciò non è possibile verso gruppi e individui classificati come cattolici o protestanti.

Riferendosi alla propria esperienza personale, meno dell'1% del campione riferisce di essere stato vittima di violenza o discriminazione settaria, e solo l'1,1% asserisce svantaggi in ambito lavorativo. Il 25% del campione tende a evitare di passare per determinate zone di Glasgow: il 6% lo fa per motivi di appartenenza calcistica, il 5% per la propria fede religiosa, il 4% perché residente in un determinato quartiere "nemico". Ugualmente, c'è chi si sente a disagio in determinate situazioni sociali a causa del proprio tifo calcistico (2,2%) o della propria fede (3,8%).

Nel complesso, la maggioranza del campione riconosce che il *sectarianism* esiste ed è attuale nella città di Glasgow, ma non si sente coinvolta in prima persona. Dai focus groups emerge come la componente del tifo calcistico sia molto importante all'interno del fenomeno del *sectarianism* e quanto le società dei Rangers e dei Celtic non facciano abbastanza per contrastarla, celebrando al contrario bandiere, colori e canzoni che possono alimentare separazione e violenza, come puntualmente accade anche in occasione delle marce e delle parate protestanti o cattoliche, organizzate da associazioni che molti ritengono ormai anacronistiche e faziose. A tutto ciò si affiancano il tema delle scuole confessionali e il ruolo, apparentemente di contorno, ma piuttosto incisivo, dei mass media e dell'abuso di alcol.

Una ricerca qualitativa finanziata dalla *British Academy* e coordinata da Ross Deuchar e Chris Holligan² nell'inverno 2008 conferma quanto emerso dallo studio del *NFO Social Research*, integrandolo con tematiche affini e giungendo alle seguenti conclusioni:

- 1) Sono ancora presenti, soprattutto in alcune zone, gang territoriali composte da giovani, sempre meno caratterizzate in senso religioso, e quindi non strettamente settarie, ma comunque portatrici della medesima cultura del pregiudizio e della separatezza.
- 2) Anche influenzati dal retroterra familiare, molti giovanissimi sono fortemente fagocitati dalla cultura calcistica, e in modo particolare dalla rivalità tra le due squadre cittadine, coi relativi legami con ciò che storicamente e culturalmente rappresentano, e quindi con le dinamiche del *sectarianism*.
- 3) Machismo, mascolinità e tribalismo sono elementi importanti nella cultura familiare e di quartiere di parecchi giovani, e strettamente si legano con l'appartenenza calcistica e settaria.
- 4) Sempre meno interessati alla dimensione delle fede, i giovani sono però tuttora consapevoli delle divisioni settarie su base religiosa e dei legami col calcio.

² R. Deuchar, C. Holligan, *Territoriality and Sectarianism in Glasgow: A Qualitative Study*, University of Strathclyde, Report of a study funded by the British Academy, Glasgow, 2008.

- 5) La partecipazione alle Orange March e la conoscenza delle canzoni settarie sono parte della quotidianità di un numero ancora consistente di giovani, così come il ricorso a un linguaggio discriminante e a un umorismo aggressivo.

Viene infine sottolineata l'esistenza nella città di Glasgow di demarcazioni e confini nascosti, riconducibili all'affiliazione calcistica e religiosa, al punto che una considerevole minoranza di cittadini preferisce evitare di passare per determinate aree della città. Ancora persistono in diversi quartieri pub frequentati dai soli tifosi dei Rangers, adornati con le bandiere del Regno Unito, mentre altrove i pub della fazione opposta esibiscono tricolori irlandesi: le persone del posto ormai lo sanno, potrebbe risultare pericoloso, o per lo meno inopportuno, entrare in quei locali con addosso abiti del colore sbagliato.

2.2 Due colori, due comunità: passeggiando nell'East End di Glasgow e nel sobborgo di Larkhall

Il 13 maggio 2012, il magnate scozzese Sir Tom Hunter si scaglia a sorpresa contro i propri connazionali che popolano l'East End di Glasgow, sostenendo pubblicamente che, secondo le presunte statistiche del *Department of Work and Pension*, l'85% degli adulti in età lavorativa in quel quartiere usufruirebbero dei sussidi elargiti dai servizi sociali. Nella speciale classifica della vergogna che ospiterebbe, tra i primi dieci in Gran Bretagna, ben sette quartieri scozzesi, quattro di questi nella città di Glasgow, l'East End si forgerebbe del titolo di «*Britain's benefits capital*»³ e richiederebbe 1843 sterline in sussidi per ogni persona, a fronte delle 363 sterline previste nel virtuosissimo North-East Hampshire.

Due giorni dopo, sulle colonne del *Guardian*, la giornalista Audrey Gillan risponde all'acritica tracotanza del milionario affermando che

³ I. Garland, *Benefits capital of Britain: The Glasgow neighbourhood where NINE OUT OF TEN people are on welfare*, in «MailOnline», 13 May 2012, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2143850/Glasgow-neighbourhood-9-10-adults-welfare-crowned-benefits-capital-Britain.html>.

«the people of Glasgow's East End are many things, but they are not pampered»⁴ e rivelando dati diversi. Ricorda che nell'East End l'aspettativa di vita di un uomo è pari a 68,1 anni, di cinque anni più bassa rispetto alla media scozzese e che, seppur alta, la percentuale di persone che ricorrono all'assistenza sociale non è quella denunciata da Tom Hunter. Rifacendosi alle statistiche pubblicate nel 2008 dal *Glasgow Centre for Population Health*, con preoccupazione scrive che 1960 pazienti vengono portati ogni anno all'ospedale, e 420 persone sono morte negli ultimi cinque anni, per ragioni legate all'abuso di alcol. A questi, si sommano gli 800 casi di cancro e i 1400 infarti in un solo anno.

Look at some of the faces here and you will see the ravages of ill health, smoking, alcohol abuse, poor diet, a lack of sunshine and a life lived without much hope. Here people aimlessly wander, hoping to fill empty days with a wee blether, a free heat and a cheap cup of tea⁵.

In un contesto in cui circa un terzo della popolazione vive in condizioni di deprivazione materiale, si sono registrate in un anno 490 gravi aggressioni e più di 1600 casi di abuso domestico. Il numero dei neonati sottopeso e quello delle madri adolescenti superano la media nazionale rispettivamente del 62% e del 42%. Su una popolazione di 124000 persone, in 16000 assumono psicofarmaci e antidepressivi.

Walk these streets and you can see that gross inequalities have hammered hard into the souls of people who are disenfranchised and ignored. Their housing stock has been improved and overhauled but their lives do not thus have more meaning. Poverty and social problems are still endemic. A local minister recently told me that day by day things were only getting worse⁶.

⁴ A. Gillan, *The people of Glasgow's East End are many things, but they are not pampered*, in «the guardian», 15 May 2012, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/may/15/glasgow-east-end-people-not-pampered>.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

L'attuale East End era nei secoli precedenti il centro della città, il fulcro in cui si concentrarono le fabbriche durante la rivoluzione industriale, la meta lavorativa e abitativa per le migliaia di irlandesi che, da metà Ottocento, migrarono per sfuggire alla carestia. Con l'arrivo e l'insediamento del nuovo proletariato immigrato, la classe media e benestante scozzese si trasferì di alcuni isolati, verso ovest, in direzione contraria a quella del vento che trasportava il fumo delle ciminiere, prima nell'attuale centro cittadino, poi nel prospero West End. L'East End rimase un quartiere degradato e verde.

Il verde della Repubblica d'Irlanda. Viene prima del bianco e del rosso nel tricolore nazionale. Si alterna con le strisce bianche nelle magliette dei Celtic. Impregna le stampe e i poster raffiguranti vecchi patrioti e idoli dello sport, oppure le copertine dei dischi in vinile, coi titoli talvolta in gaelico, infilati con ordine sparso negli scatoloni accatastati sui banchetti del Barras, il grande mercato domenicale. È un'esperienza a forte impatto emotivo, con suggestioni che spaziano tra epopee di pionieri, gangster e saloon, passeggiare per il Barras, nel cuore dell'East End di Glasgow, mentre la musica risuona di fisarmoniche e qualcuno, nonostante l'ora, è già alticcio. È interessante scattare foto, in questo quartiere in cui il verde prevale, sotto un cielo grigio e cupo, come volesse spegnere i colori.



Immagine 1. *Ingresso al Barras*⁷



Immagine 2. *Capannoni al Barras*

⁷ Qualora non indicato diversamente, tutte le foto del presente lavoro di tesi sono state scattate dall'autore.

Nelle immediate vicinanze del mercato, edicole per tenersi informati e *fish and chips* per mangiare in modo veloce ed economico sono parte della vita quotidiana. E sono anch'essi prevalentemente verdi.



Immagine 3. Edicola e *fish and chips*

Vista la diffusa propensione a bere whiskey e birra, favorita da un clima spesso piovoso e da giornate molto brevi durante l'inverno, che non invitano a starsene all'aperto, anche i pub sono parte della quotidianità di molti. Ve ne sono parecchi in città, alcuni dei quali si caratterizzano per la musica del vivo e un'atmosfera da salotto condiviso. I pub dell'East End, immancabilmente, si tingono di verde e portano nomi espliciti: *Celtic Park*, *The Emerald Isle*, *Bairds Bar*, *Bar '67*⁸.

⁸ Il 1967 è l'anno di nascita della *Northern Ireland Civil Rights Association (NICRA)*, associazione che, agli arbori dei *Troubles* nordirlandesi, si proponeva di tutelare e battersi per i diritti dei cattolici nelle sei contee dell'Ulster.



Immagine 4. *Celtic Park Pub*



Immagine 5. *Bairds Bar*



Immagine 6. *The Emerald Isle Pub*



Immagine 7. *Bar '67.*



Immagine 8. *Bairds Bar (interno)*

Un avventore del Bairds Bar, intento a giocare a biliardo, si mette in posa per una fotografia. Cerco di inquadrare i vessilli e le immagini che come francobolli non lasciano libero alcun pezzo di parete: di verde e di bianco, trionfano i simboli e i gagliardetti dei Celtic, con

cornici dorate a proteggere le antiche glorie calcistiche, prima tra tutte il forte Tom Maley, e qualche spazio per i colori delle squadre amiche, soprattutto europee, come il Dresda e il Wisla Cracovia.

Attraverso la strada e, una volta assicurati di non aver addosso abiti blu, entro nel *Bar '67*. Vi era appena uscita la polizia, ma è domenica pomeriggio, sono in compagnia di amici e non è giornata di derby. La curiosità ha la meglio sulla prudenza. Sulla porta, come un tappeto d'ingresso, danno il benvenuto le foto di tre uomini. Il primo è Raymond McCreech, militante dell'I.R.A. morto in carcere nel 1981 in seguito a due mesi di sciopero della fame. Del secondo non compare il nome. Il terzo è Patsy O'Hara, compagno di battaglia, di carcere, di sciopero e di morte di McCreech. Dentro il pub, l'atmosfera è chiossa.



Immagine 9. *Bar '67 (interno 1)*



Immagine 10. *Bar '67 (interno 2)*

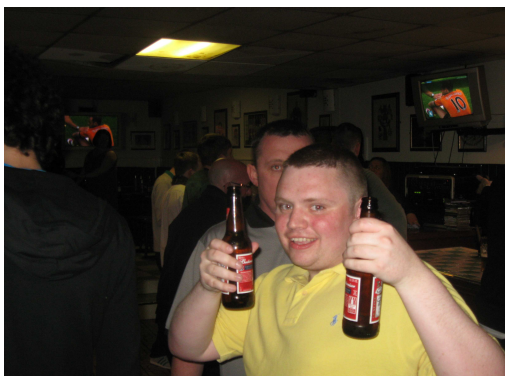


Immagine 11. *Bar '67 (interno 3)*



Immagine 12. *Bar '67 (interno 4)*

Alla televisione trasmettono una partita di calcio. Non è consentito, nei pub della città, scalmanarsi in cori settari, un biglietto scritto a

mano è appeso sopra la porta, poco distante dal divieto di accesso per i minorenni, per ricordarlo, ma ai ragazzi non importa, i loro inni risuonano come fossero al *Celtic Park*⁹.



Immagine 13. Bar '67 (interno 5)



Immagine 14. Bar '67 (interno 6)

La contraddizione è palesata dai poster alle pareti. Come fare a non cantare, a non farti prendere dall'esaltazione, soprattutto se sei minorenni e bevi molta birra insieme a tutti i tuoi amici, mentre alla televisione i Celtic stracciano l'avversario di turno e sulle pareti le immagini dei tuoi idoli sportivi in pose grintose ti riportano alla mente gli slogan e i ritornelli più partigiani e ostili al nemico? Non è sufficiente un biglietto appeso sopra l'uscita di emergenza a raffreddare i bollori.



Immagine 15. Bar '67 (interno 7)



Immagine 16. Bar '67 (interno 8)

⁹ Il *Celtic Park* è lo stadio in cui giocano i Glasgow Celtic.

Il calciatore nel poster sta urlando tutta la sua grinta. Ha un fisico statuariale, muscoli da gladiatore e carisma da capopopolo. È ritratto in atteggiamento dinamico e rassicurante, con addosso la maglia dei Celtic: sembra voglia invitare il suo popolo a gridare, a dichiarare al mondo l'orgoglio delle origini e dei propri colori, a perseguire con vigore i propri ideali, se necessario contro tutti, traendo protezione e coraggio dai suoi muscoli. È uno sportivo, ma potrebbe essere un generale, un eroe, un patriota. Un leader dell'IRA.

Neil Lennon, dal canto suo, è il personaggio pubblico del momento. Nato nel 1971 in Irlanda del Nord, è stato a lungo capitano dei Celtic e della sua nazionale. Centrocampista di lungo corso, soltanto nel 2008 smise col calcio giocato per assumere il ruolo di manager dei Celtic. Lasciò la nazionale alcuni anni prima, nell'agosto 2002, dopo avere ricevuto una minaccia di morte prima della partita contro Cipro. Aveva dichiarato che il suo sogno sarebbe stato quello di non difendere più i colori dell'Irlanda del Nord, bensì di indossare per primo la nuova maglia di una nazionale che tutt'oggi ancora non esiste, quella dell'Irlanda Unita. Altre minacce, aggressioni, pacchi bomba intercettati dalla polizia postale, ma anche proclami volti a infervorare la sua tifoseria hanno caratterizzato i primi anni da manager, sino a farne un simbolo, un'icona vivente il cui volto trascende i compiti del proprio ruolo e dello sport, per farne una guida morale e carismatica per l'intera comunità degli irlandesi cattolici di Scozia. «You will never walk alone», assicura il manager sui manifesti appesi ovunque, nella campagna dei Celtic intitolata *More than 90 minutes*. Oltre la partita di calcio, c'è la vita, ma la vostra squadra e il vostro leader non vi lasceranno mai soli a camminare tra le buche e le pozzanghere dell'East End o dell'ostile West.



Immagine 17. *You'll never walk alone* Immagine 18. *Vetrina nell'East End*



Immagine 19. *Tricolore con Neil Lennon* Immagine 20. *Tricolore con Guevara*

Sventolano tricolori irlandesi con l'effigie di Neil Lennon, appesi presso i tetti dei bar e dei negozi, affiancati da altri tricolori, alcuni dei quali riempiti nella fascia bianca con l'icona globalizzata di Ernesto Guevara. L'eroe per antonomasia dell'ideale rivoluzionario novecentesco, il guerrigliero con parecchio ardore e altrettanto cervello ha combattuto nell'America Latina e a Cuba, si è spinto in Africa, ha sfidato a viso aperto nemici all'apparenza insormontabili, ma non si è mai prodigato per la causa irlandese. Ciononostante, sulle magliette in vendita accanto a quelle in cui Neil Lennon esorta al motto «Walk on, walk on, with hope in your hero, and you'll never walk alone», l'ombra fiera del volto del Che diviene verde, accompagnata dalla definizione di «A rebel with a cause». È un eroe preso in prestito, in un mondo in cui all'endemica carenza di eroi si contrappone l'inesplicabile necessità di una loro presenza. Sulla bandiera, in carat-

teri verdi sotto il viso stavolta in nero, viene riportata una frase dell'argentino: «If you tremble with indignation at every injustice then you are a comrade of mine». Se anche tu vibri con indignazione di fronte a tutte le ingiustizie, allora sei un mio compagno. E quante ingiustizie, a Belfast come a Glasgow, i cattolici irlandesi ritengono di avere subito, senza però essersi mai arresi.

Di fronte al negozio di bandiere e magliette, nella sede del *Cairde na h'Eireann*, associazione preposta alla difesa dei diritti degli irlandesi in Scozia, come recita l'insegna, è possibile acquistare «all your republican gifts from Ireland», e quindi stampe, magneti, riviste, compact disk, altri capi d'abbigliamento, stemmi, DVD, tazze e quant'altro, mentre un murales sulla parete superiore di un edificio saluta la nostra passeggiata nell'East End. Ovviamente, vi è scritto *Celtic*.



Immagine 20. *Cairde na h'Eireann*



Immagine 21. *Murales*

Il colore verde. Il verde dell'East End. Dei Celtic. Dell'Irlanda. Assecondando e contrastando i possibili simbolismi universali, e adattandoli al contesto in questione, potrebbe raccogliere rabbiose speranze, certamente contiene giovinezze non sempre spensierate, forse alcune invidie, di denaro mai abbastanza. Indubbiamente non piace a Graeme Dott, campione mondiale di biliardo inglese nel 2006. Il torneo era sponsorizzato dal casinò on-line 888.com, i cui colori ufficiali sono il verde e il bianco. Era prevista una cerimonia all'Ibrox Park, culla dei Rangers, ma l'atleta si rifiutò di esporre il trofeo fino a quando non vi sono stati applicati nastri blu. Graeme Dott è uno dei cittadini più ce-

lebbri di Larkhall, sobborgo industriale di circa quindicimila anime, situato a quattordici miglia a sud-est di Glasgow. Il colore verde suscita reazioni rabbiose a parecchi dei cittadini del luogo, che sono protestanti, unionisti e tifosi dei Glasgow Rangers, talvolta poco concilianti nei confronti dei cattolici irlandesi, repubblicani e tifosi dei Celtic. Mentre giovani ubriachi sono stati colti in flagrante nel bruciare l'erba verde di un prato, 205 luci verdi di semafori sono state rotte tra il 2004 e il 2007, costringendo a spendere quasi diciassettemila sterline per ripararle¹⁰. Oggi, sono protette da robuste griglie di metallo.



Immagine 22. *Luce rossa*



Immagine 23. *Luce verde*

Nel 2002, le sedi locali della Moss Pharmacy hanno cambiato i colori, passando da verdi e bianche a rosse, bianche e blu, mentre le verdi cabine telefoniche Telewest, inesorabilmente oggetto di vandalismi, una volta ricollocate erano diventate blu. Allo stesso modo, i dipendenti di una piccola catena di ristoranti indiani indossano uniformi verdi e bianche in ogni locale, ma non in quello di Larkhall, dove sono blu e bianche. Di diffusione ormai planetaria è la catena di fast food *Subway*, la cui dicitura troneggia inconfondibile bianca e gialla su

¹⁰ M. Hughes, *Scottish town where green is beyond the pale*, in «The Independent», 1 November 2008, <http://www.independent.co.uk/news/uk/this-britain/scottish-town-where-green-is-beyond-the-pale-981747.html>.

sfondo verde: ovunque nel mondo, ma non a Larkhall, dove lo sfondo è nero.



Immagine 24. Subway: colori ufficiali



Immagine 25. Subway a Larkhall

Identica sorte è toccata ai supermercati *The co-operative food*: la scritta bianca su sfondo verde che ovunque li contraddistingue, diventa a Larkhall blu su sfondo bianco. Persino l'adiacente sportello bancomat segue la stessa sorte.



Immagine 26. *The co-operative food*



Immagine 27. *The co-operative food a Larkhall*



Immagine 28. *Bancomat*



Immagine 29. *Centro odontoiatrico*

Il blu è il colore dominante nella cittadina di Larkhall. Sono blu i cancelli, i lampioni e il portone della chiesa principale.



Immagine 30. *Chiesa*



Immagine 31. *Portone e cancello*

«All Welcome», chiunque è benvenuto, recita il pannello con caratteri bianchi su sfondo rigorosamente blu. La chiesa è la casa di tutti, ma quel blu così intenso e ripetuto, quasi imposto alle percezioni di chi vi si accosta, veicola tutti i messaggi contenuti nella sua simbologia, tutti i significati che assume e che secoli di storia hanno sedimentato in quel contesto. Il blu di Larkhall, come il verde dell'East End, significa *sectarianism*, divisione, separazione su base etnica e religiosa, orgo-

glio e nazionalismo che si rifanno alle origini, alle appartenenze calcistiche, alle antiche battaglie.

Ogni colore, in ogni luogo, assume i toni, le sfumature e le tinte che il contesto determina, per poi condizionare i sentimenti, le idee, i comportamenti. Tra le molteplici interpretazioni del blu, quelle predominanti a Larkhall, e all'opposto quelle diffuse nell'East End di Glasgow, ne escludono parecchie altre. Non è il colore del cielo e dello spirito dei capelli della Fata Turchina, non richiama le profondità arcaiche come la barba di Barbablù, forse si avvicina alla versione machista di un Principe Azzurro, seguendo canoni perversi di valore, giustizia e lealtà. Di certo, non è il colore della meditazione contemplativa dei veggenti e dei medium, né dei modi gentili della Madonna, e neppure del cielo, del mare, della volontà di pace e fratellanza sulle bandiere di O.N.U. e Unione Europea, né dell'uguaglianza rivoluzionaria sul vessillo della rivoluzione giacobina. A Larkhall, il blu richiama la fedeltà alla bandiera della Gran Bretagna, al protestantesimo, alla maglia dei Rangers: tutto ciò che esula, viene escluso. Tutto ciò che si contrappone, viene attaccato. A questo è indotto a pensare, chi varca il portone blu della chiesa, o sin da bambino chi, protetto dal cancello del medesimo colore della scuola primaria, compie tappe importanti del proprio processo educativo; ma pure chi va nel *Royal Bar* adornato di bandiere britanniche e di immagini di principi e regine, chi prende l'autobus, chi frequenta il centro ricreativo gestito dall'amministrazione locale, chi si fa tagliare i capelli, in questa cittadina in cui troppe cose sono così monotonamente blu, pur nell'assenza della profondità del cielo, del mare, di certi occhi.



Immagine 32. Scuola primaria



Immagine 33. Maglietta dei Rangers



Immagine 34. Barbiere per uomini



Immagine 35. Centro ricreativo



Immagine 36. Servizio scolastico



Immagine 37. Servizio urbano



Immagine 38. *The Royal Bar*



Immagine 39. *Curly's Pub*



Immagine 40. *Bandiere britanniche*



Immagine 41. *Stazione pulita*

Nel maggio 2012, la comunità di Larkhall viene incoronata *Champion for Change* per la lotta al *sectarianism* dai rappresentanti dell'organizzazione responsabile dell'evento, la *Nil By Mouth*. Il riconoscimento viene motivato col duro lavoro che le scuole locali, le parrocchie e le associazioni da diversi anni portano avanti per cementare la coesione tra persone con diverse fedi ed eredità culturali, attraverso la promozione di eventi sportivi, momenti di dialogo interreligioso, progetti per la tolleranza e la conoscenza reciproca. Nello specifico, particolare menzione è stata fatta alla realizzazione e all'esecuzione dell'album musicale *Different Voices Best of Friends*, che ha impegnato duecentocinquanta alunni, provenienti da dieci diverse scuole primarie, nella scrittura e nell'interpretazione di canzoni contenenti messaggi antisettari, coordinati e diretti dai musicisti locali Billy Stewart e John Malcolm. Tra i molti spunti di interesse e commoione,

particolarmente efficace risuona il ritornello di *Asda Price*, realizzato dai bambini della Glengowan Primary school: «We do prefer the red white and blue of Tesco; but you canny beat the Asda price!»¹¹.

Il verde e il blu si combinano armonici nei cori dei bambini che hanno meritato quel premio. Per una volta, perdono le rispettive simbologie divisive. In fondo, persino gli antichi Maya, così come nella Grecia omerica e nella Roma imperiale, non distinguevano il blu dal verde e utilizzavano la stessa parola per definirli. Nella loro mistica, il blu-verde era il colore del centro dell'universo.

2.3 Glasgow: una città difficile

Coi suoi quasi seicentomila abitanti, Glasgow è la più popolosa tra le città scozzesi. Analogamente a quanto accade in parecchie altre città, la popolazione di Glasgow si sta facendo progressivamente sempre più multietnica, anziana e solitaria. I flussi migratori, in modo particolare dall'Europa dell'Est, incrementeranno il tasso di stranieri residenti, pari al 5,5% secondo il censimento del 2001, mentre le persone che superano i cinquanta anni passeranno dal 30% del 2008 al 38% nel 2033; sempre in quell'anno, gli adulti che vivranno soli con uno o più figli supereranno gli adulti che vivranno in coppia e con prole¹².

Strettamente legato al benessere psicofisico e al consolidamento di dinamiche sociali soddisfacenti¹³, il tasso di disoccupazione a Glasgow si attesta nella media di quello delle altre grandi città del Regno Unito, pur essendo passato dal 6,9% del 2008 al 10,3% del 2009. Un terzo dei bambini ha entrambi i genitori disoccupati (a fronte del dato scoz-

¹¹ G. Fanning, *Hundreds of children across Larkhall unite to show sectarianism the red card*, in «Hamilton Advertiser», May 24 2012, <http://www.hamiltonadvertiser.co.uk/news/local-news/hamilton-news/2012/05/24/hundreds-of-children-across-larkhall-unite-to-show-sectarianism-the-red-card-51525-31032075/>.

¹² I dati e le informazioni sulla città di Glasgow riportati in questo paragrafo sono tratti da *Understanding Glasgow. The Glasgow Indicators Project*, <http://www.understandingglasgow.com>. Questo progetto è coordinato dal Glasgow Centre for Population Health (GCPH) col supporto di numerosi partner (istituzioni, enti, centri di ricerca), tra i quali Glasgow City Council, Glasgow's Community Planning Team, Community Safety Glasgow, Glasgow Life, NHS Greater Glasgow and Clyde e l'International Futures Forum.

¹³ R. Wilkinson, M. Marmot (a cura di), *The solid facts. Social determinants of health*, World Health Organization, 2003.

zese che si attesta al 19%) e due terzi vivono condizioni economiche precarie. Nonostante i forti progressi evidenziati negli anni recenti, Glasgow è tuttora una città con problemi e disagi irrisolti, dal momento che, abitati da circa 285.000 persone, possiede quasi la metà dei quartieri considerati più svantaggiati¹⁴ dell'intera Scozia e soltanto 10% delle aree più accoglienti.

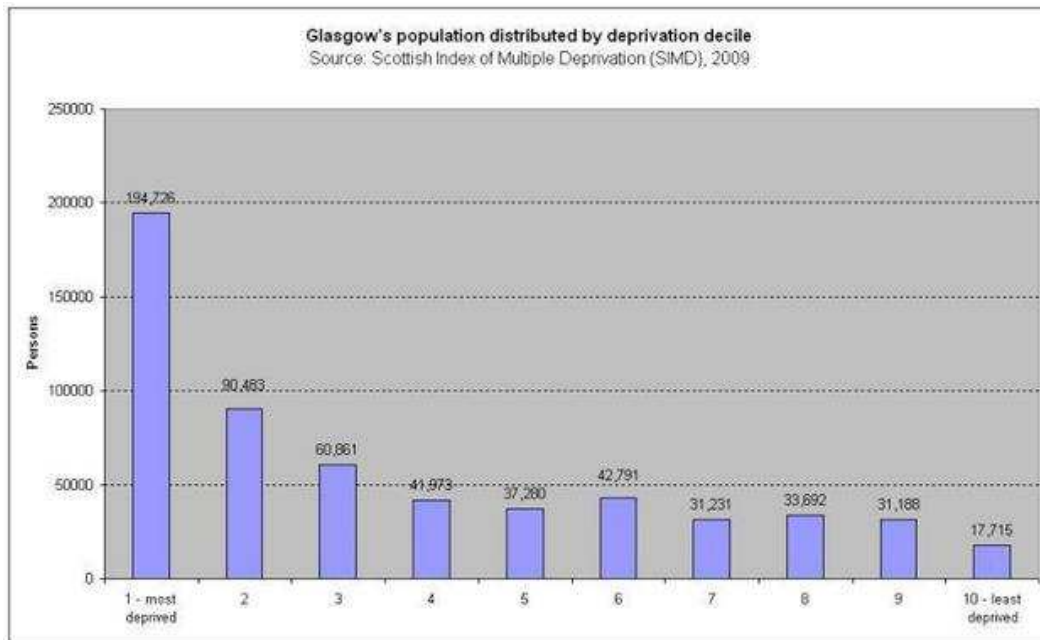


Grafico 1. Popolazione di Glasgow distribuita secondo l'indice di deprivazione. (Fonte: Scottish Index of Multiple Deprivation, SIMD, 2009).

Il paragone con le altre maggiori città scozzesi mostra in modo lampante la caratterizzazione maggiormente problematica di Glasgow e, di controverso, la maggiore prosperità della capitale Edimburgo.

¹⁴ Sulla base del *SIMD – Scottish Index of Multiple Deprivation*, calcolato considerando sette indicatori (reddito, occupazione, salute, istruzione, accessibilità, situazione abitativa, criminalità) sono state identificate e classificate per livello di degrado 6505 microaree nell'intera Scozia. I dati si riferiscono al 2009, mentre precedenti rilevazioni sono state fatte nel 2004 e nel 2006. Volendo fare un raffronto tra il 2004 e il 2009, in cinque anni nella città di Glasgow le aree classificate come tra il 5% delle più svantaggiate nell'intera Scozia sono passate da 226 a 158, mentre considerando le zone tra il 15% delle più svantaggiate il dato passa da 374 a 302. Per approfondimenti, si veda Scottish Government National Statistics, *SIMD - Scottish Index of Multiple Deprivation, General Report*, October 2009, p. 75.

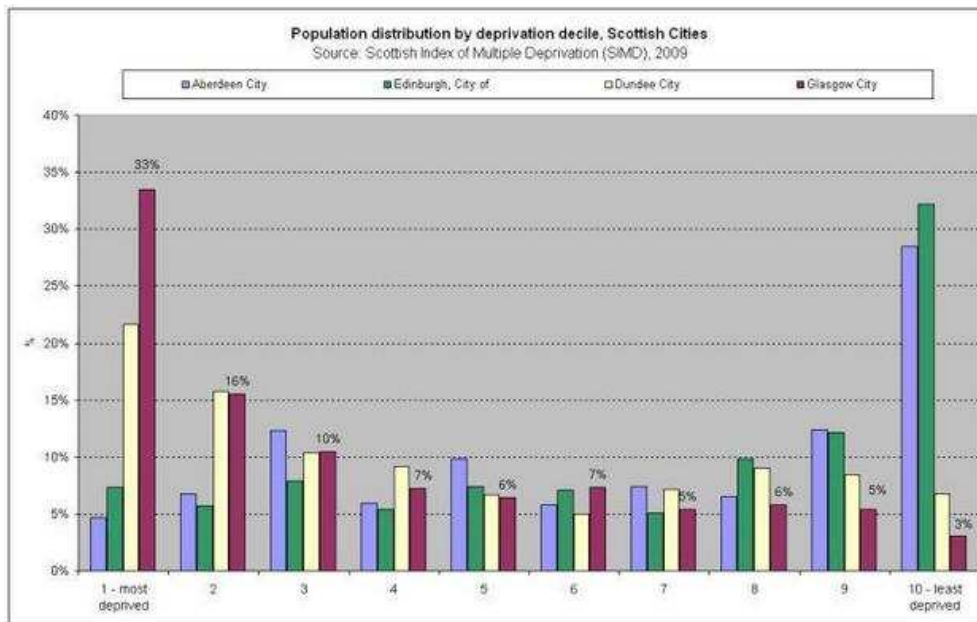
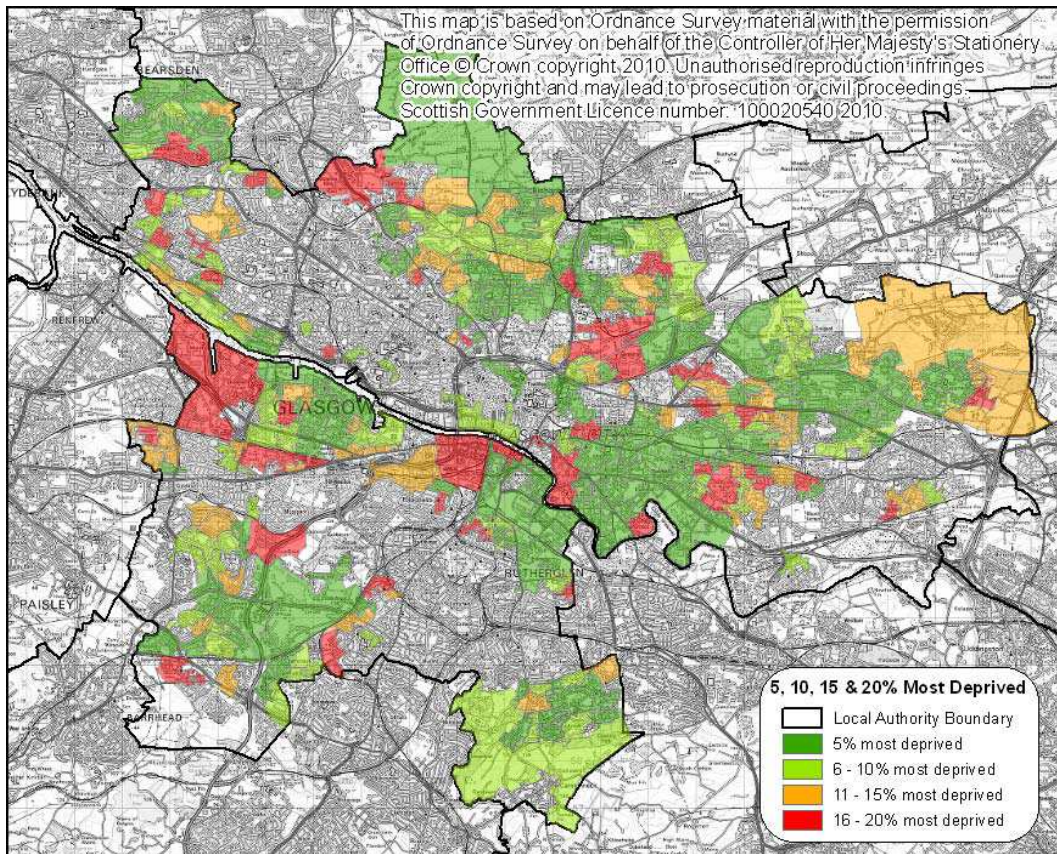


Grafico 2. Popolazione delle maggiori città scozzesi distribuita secondo l'indice di deprivazione. (Fonte: Scottish Index of Multiple Deprivation, SIMD, 2009).

La mappa del disagio nella città di Glasgow mostra grandi differenze tra quartiere e quartiere. Alla modernità del centro e alla raffinatezza del West End universitario si contrappongono le zone di maggior degrado, come il già citato East End (con la zona vicino allo stadio che viene considerata in assoluto la più problematica nell'intera Scozia, riferendoci all'indice SIMD), l'area Nord e alcuni antichi quartieri popolari a Sud, oggi oggetto di complessi interventi di riqualificazione, come il Gorbals.



Cartina 1. Aree più depresse nella città di Glasgow (Fonte: SIMD, Scottish Index of Multiple Deprivation, General Report, 2009)

Così come l'East End di Glasgow, anche Larkhall presenta indici di degrado piuttosto elevato, e con loro altre zone a forte caratterizzazione settaria, come la cittadina di Paisley, non molto distante: come vedremo successivamente, associare degrado, povertà e violenza con la maggiore diffusione di atteggiamenti settari è una ipotesi che è importante percorrere.

La povertà, assoluta o relativa, è solo uno tra i fattori portano a quantificare l'aspettativa di vita. Nella città di Glasgow, uomini e donne vivono rispettivamente 71,1 e 77,5 anni, cioè 4,3 e 2,7 anni in meno rispetto alla media scozzese (75,4 e 80,2), e i maschi 6,4 anni in meno rispetto alle femmine¹⁵.

¹⁵ Nelle altre città scozzesi, l'aspettativa di vita per maschi e femmine si attesta rispettivamente sulle seguenti cifre: Edimburgo 76,9 e 81,5; Aberdeen 75,7 e 80,6; Dundee 73,7 e 79,4.

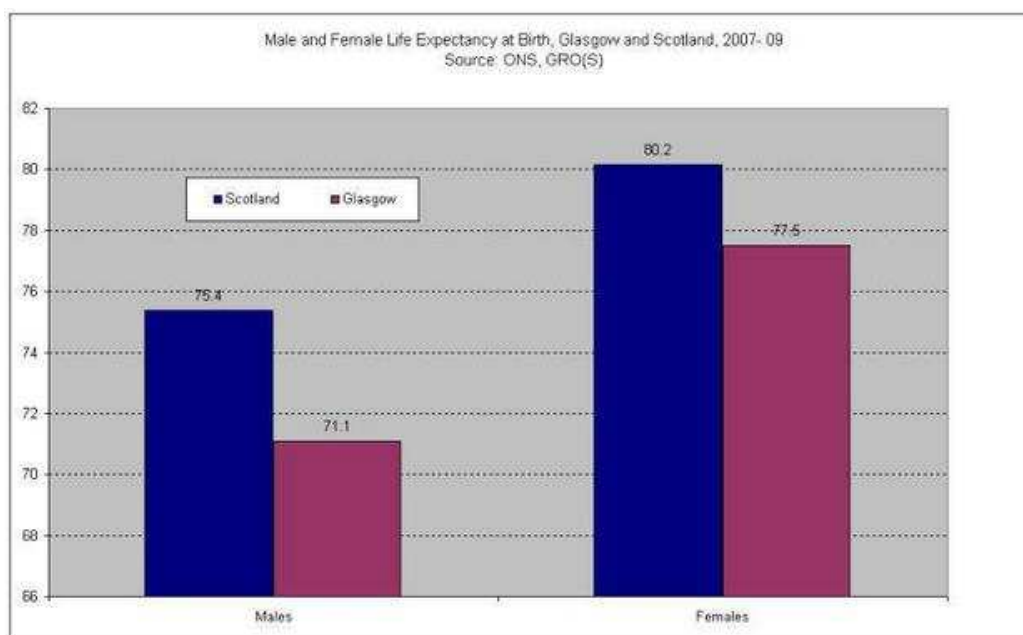


Grafico 3. Aspettativa di vita alla nascita a Glasgow e in Scozia. (Fonte: ONS. GRO(S), 2009).

L'aspettativa di vita per chi sta a Glasgow risulta la più bassa anche rispetto a quelle degli abitanti di altre città, britanniche ed europee, aventi le medesime caratteristiche economico-sociali di centri post-industriali.

	Aspettativa di vita maschile	Aspettativa di vita femminile
Sheffield	77,8	81,5
Leeds	77,7	82
Bristol	77,2	81,9
Edimburgo	76,9	81,5
Birmingham	76,4	81,3
Newcastle	76,2	81
Nottingham	75,2	80,3
Liverpool	74,5	79,2
Manchester	74	79,1
Glasgow	71,1	77,5

Tabella 1. Aspettativa di vita alla nascita a Glasgow e altre città del Regno Unito. (Fonte: ONS. GRO(S), 2009).

	Aspettativa di vita maschile	Aspettativa di vita femminile
Maastricht (Olanda)	77	81
Leipzig (Germania)	76	82
Swansea (Galles)	75,7	80,8
Magdeburgo (Germania)	75,6	81,5
Dortmund (Germania)	74,9	80,3
Belfast (Irlanda del Nord)	73,6	79,6
Liverpool (Inghilterra)	73,3	78
Lille (Francia)	73,1	80,9
Distretto di Charleroi (Belgio)	72,7	80
Ostrava (Repubblica ceca)	72	78,8
Katowice (Polonia)	70,8	78,5
Glasgow	69,9	76,7

Tabella 2. Aspettativa di vita alla nascita a Glasgow e altre città post-industriali europee. (Fonte: NISRA, GRO(S); S. O. Free State of Saxony; CORPH-SPMA; INSEE & CapiDc; NRW-LIGA, ONS, Landesamt für Verbraucherschutz Sachsen-Anhalt; CSO; GUS; CBS Netherlands, 2005).

Grandi differenze si registrano a seconda del quartiere di residenza: gli uomini che abitano nelle zone più ricche della città (e presumibilmente hanno occupazioni e redditi che consentono stili di vita meno logoranti) vivono mediamente 13-14 anni in più rispetto a coloro che risiedono nei quartieri più degradati¹⁶. Analogamente, anche gli indici relativi al capitale sociale e alla partecipazione civica risultano più bassi nei quartieri più degradati, così come, considerando la città per intero, appaiono comunque inferiori al dato nazionale. Nelle zone più svantaggiate il senso di solidarietà e reciprocità tra vicini di casa è quasi altrettanto forte che nei quartieri più agiati, ma gli episodi di violenza e criminalità caratterizzano la città di Glasgow come la meno sicura dell'intera Scozia.

¹⁶ Per le donne, il gap è di 8-9 anni.

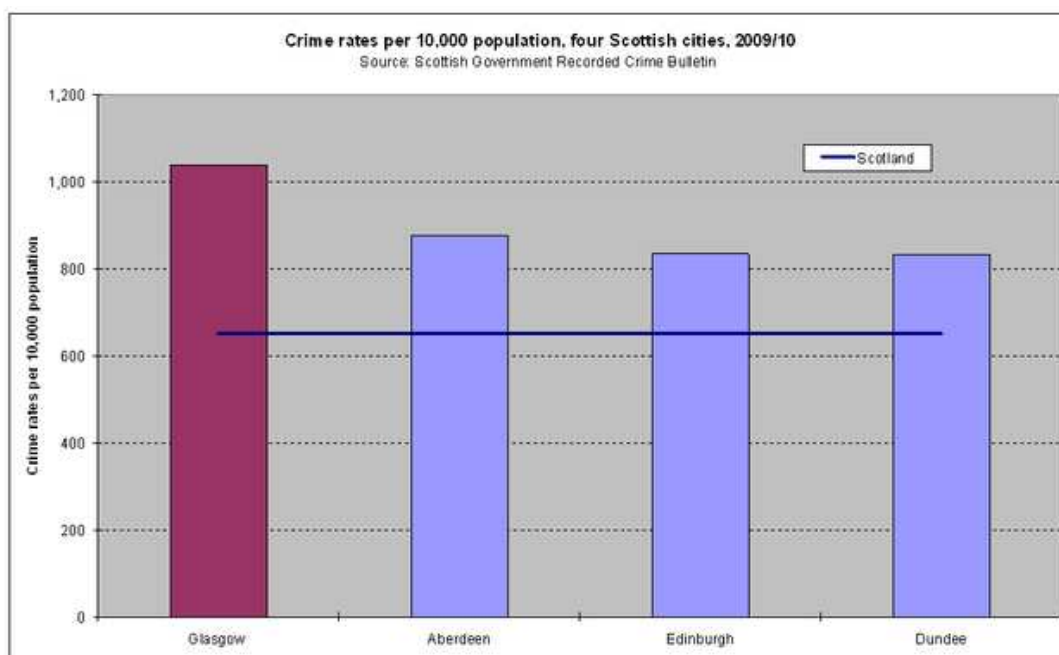


Grafico 4. Episodi di criminalità per ogni 10.000 abitanti nelle maggiori città scozzesi. (Fonte: Scottish Government Recorded Crime Bulletin, 2009/10).

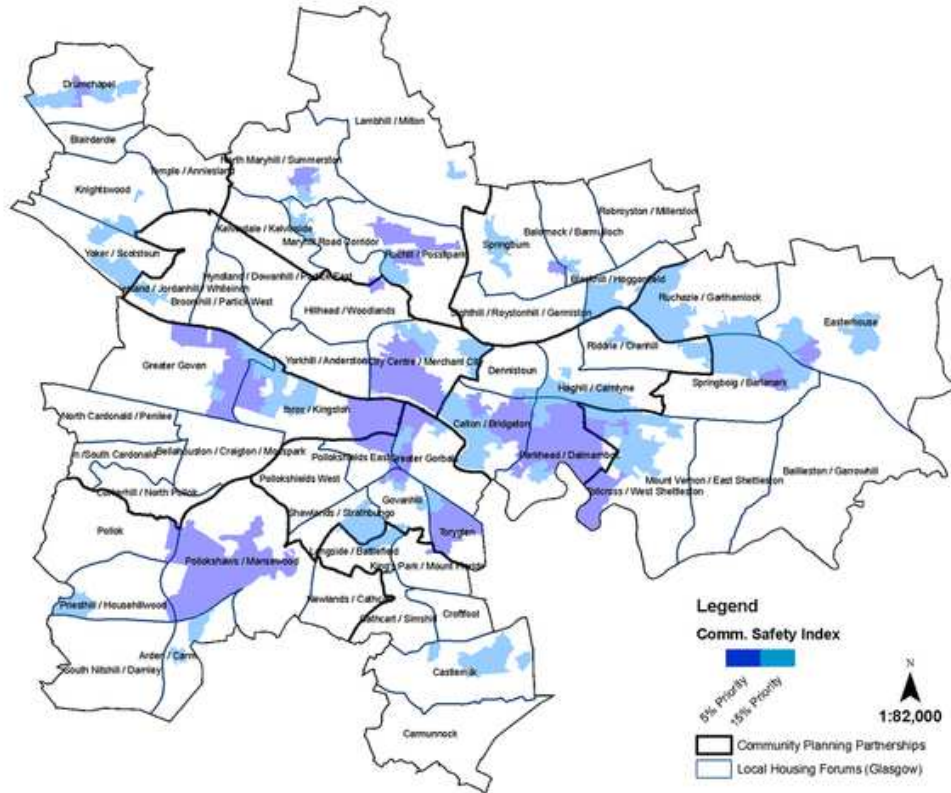
Il tasso di omicidi a Glasgow risulta più che triplo non solo rispetto a quello riferito a Edimburgo, ma anche se consideriamo quelli delle principali capitali dell'Europa occidentale.

	Omicidi ogni 100.000 abitanti (anni 2003/2005)		Omicidi ogni 100.000 abitanti (anni 2003/2005)
Scozia	2,26	Glasgow	6,17
		Edimburgo	1,99
Inghilterra	1,59	Londra	2,64
Germania	0,98	Berlino	1,92
Francia	1,63	Parigi	1,71
Spagna	1,34	Madrid	1,82
Turchia	7,2		
Lituania	11,08	Vilnius	8,92

Tabella 3. Omicidi ogni 100.000 abitanti (anni 2003/2005) (Fonte: Eurostat, novembre 2007).

Gli episodi di criminalità e violenza interessano più di frequente le aree più deprivate dell'East End e del Nord, oltre che quelle massic-

ciamente frequentate del centro. Comparando la cartina qui sotto con la precedente mappa (cartina 1) delle aree più disagiate, si notano precise sovrapposizioni.



Source: Glasgow's Safe Theme Strategic Assessment. Map data based on selected SOA indicators.

Cartina 2. Aree più pericolose nella città di Glasgow (Fonte: Glasgow's Safe Theme Strategic Assessment, 2009/10).

I dati relativi all'età degli aggressori protagonisti di atti violenti rivelano che la maggior parte è compresa nella fascia d'età 16-33 anni, e ben il 34% ha tra i 16 e i 25 anni.

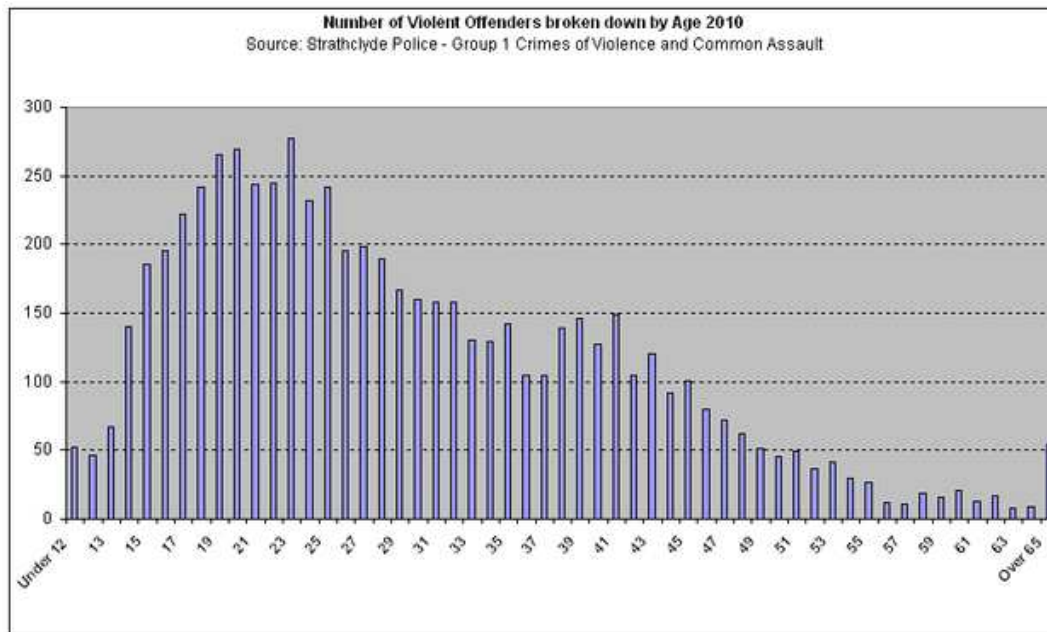


Grafico 5. Numero di aggressori violenti per età, nella città di Glasgow, 2010. (Fonte: Strathclyde Police, 2010).

2.3.1 Le gang territoriali

Il tema della violenza giovanile si lega con quello dei confini non tracciati tra le diverse aree della città e con quello della persistenza di gang territoriali. Il documentario *The feral boys of Glasgow*, realizzato nel 2006 e trasmesso persino dall'emittente canadese CBC, penetra nella vita di una delle 110 bande territoriali¹⁷ che difendono i con finii più o meno nascosti dei quartieri cittadini. Comincia con una scena di aggressione, ripresa da una telecamera nascosta: un giovane prova a fuggire, ma il gruppo di coetanei che lo insegue ben presto lo raggiunge, lo getta a terra, lo colpisce a più riprese con calci e oggetti contundenti, poi lo abbandona sul marciapiede. «Questo è ciò che i ragazzi fanno il venerdì sera», afferma il comandante John Carnochan, intervistato dalla giornalista. Seguono le immagini di un gruppo di adolescenti intenti a condividere bottiglie di alcolici sul marciapiede davanti a un negozio, rumorosi e alterati nelle percezioni e negli umori, come in preda a un irrefrenabile impeto di esaltazione collettiva. Nelle tasche nascondono coltelli, pronti a estrarli nel caso passassero un in-

¹⁷ Nel 2006, la Strathclyde Police ha stilato e reso pubblica la lista delle gang cittadine, presenti in numero più elevato nell'East End (41), poi nel South Glasgow (38) e nel North Glasgow (31).

dividuo o un gruppo nemico. La giornalista li avvicina, nota i vistosi sfregi nei loro giovani volti, chiede quando se li sono procurati, uno di loro risponde: «Ero ubriaco e stavo combattendo, questo è tutto. Questo è ciò che accade a Pessol». La lama di un coltello ha percorso le sue guancie: «Sono cose che qui accadono più o meno ogni giorno». Il ragazzo solleva la maglietta e mostra una grossa cicatrice sull'addome, anch'essa procurata da una analoga lama. «Sei fortunato a essere ancora vivo», commenta la giornalista. «Lo so», risponde il ragazzo senza mostrarsi stupito. Altri ragazzi, altri membri di una gang, rivelano che la loro appartenenza è uno stile di vita, «perché tu appartieni a un certo luogo» e per questo devi difenderlo, magari dando appuntamento alle bande rivali per sfidarle nel centro cittadino. Il territorialismo, qualcosa che si avvicina a una animalesca difesa dei propri confini è la molla che spinge alla violenza. Non si combatte per ottenere profitto, non ci si contendono denaro od oggetti tangibili, bensì ci si scontra perché si appartiene a due are diverse, quindi nemiche, della città. Un ragazzo condensa il concetto in una sola parola, cui segue un avvertimento: «Rivalità. Rivalità. Per essere i migliori, i migliori a combattere. È meglio non venire a Glasgow, se non si vuole finire col sedere per terra». Sul finire del documentario, la giornalista incontra un altro gruppo di giovanissimi, al quale chiede il perché di tutti quegli scontri. «Orgoglio. Orgoglio scozzese» è la risposta all'unisono. «Così nessuno può pensare che sei una checca», aggiunge un biondino occhialuto con voce stridula ma aggressiva. Seguono mani che battono e un unico coro, cantato da tutti a squarcia gola: «If you hate the fuckin' police clap your hands!». Se odi la fottuta polizia, batti le mani!

Dal 2008 all'estate 2011, gli uomini della Strathclyde Police, guidati dal comandante John Carnochan, hanno attuato un programma intensivo di contrasto alle bande di strada, agendo su più fronti, da quello delle azioni sanzionatorie a quelli della prevenzione, dell'educazione, della riabilitazione. Ogni mese sono state arrestate circa cento perso-

ne, per un totale di 4500, alcune delle quali rintracciate analizzando i filmati e i messaggi postati sui social network virtuali. I più giovani avevano undici anni¹⁸. Molte cose sono cambiate in questi ultimi anni, ma la tradizione di Glasgow città violenta, terra di gang e aggressioni, ha radici ben solide nel passato.

Come sottolinea John Hagedorn¹⁹, in certe comunità l'identità da banda si costruisce e si consolida dal basso, tramandandosi di generazione in generazione, ma mutando connotazioni nei veri passaggi. Soltanto in un momento successivo, anche dopo parecchio tempo, emerge come tema importante nel dibattito pubblico. Già dal Settecento è possibile rintracciare la presenza di bande in città, salvo registrare un notevole incremento nel numero e nello spazio occupato nell'immaginario collettivo a partire da metà Ottocento, in corrispondenza coi grandi flussi migratori irlandesi e con l'esplosione dei fenomeni settari. Particolarmente famigerati per l'ostilità anticattolica divennero, nell'East End, i Billy Boys, fondati nel 1924 da William Fullerton come risposta all'aggressione che subì da parte di un gruppo di giovani irlandesi. Fu negli anni Trenta che il territorialismo e il *sectarianism* diedero vita a una miscela talmente esplosiva da fare guadagnare a Glasgow l'epiteto di *The Scottish Chicago*. Nel 1935 Alexander McArthur e H. Kingsley Long pubblicarono *No Mean City*, l'epopea della quotidianità nel Gorbals, a sud-est dal centro, tra povertà, uomini rudi e bande di aggressori armati di rasoi, considerate a pieno diritto parti istituzionalizzate della comunità. Oggi, il quartiere è stato in gran parte ricostruito e un bellissimo teatro offre quasi ogni sera eventi di elevato spessore artistico e culturale, ma alcuni messaggi sui marciapiedi e la segnaletica voluta dalla polizia invitano il passante a rimanere comunque prudente e seguire i percorsi consigliati, soprattutto la notte, «the safer routes to the Gorbals».

¹⁸ S. Carrell, *Glasgow gangs fade away as anti-violence campaign takes hold*, in «the guardian», 21 August 2011, <http://www.guardian.co.uk/uk/2011/aug/21/glasgow-gangs-fade-away-campaign?INTCMP=SRCH>

¹⁹ J. M. Hagedorn, *A World of Gangs. Armed Young Men and Gangsta Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.



Immagine 42. *It's not life for you or them* Immagine 43. *Gorbals Safer Routes*



Immagine 44. *Gorbals oggi*



Immagine 45. *Gorbals oggi (2)*

Stando alle conclusioni di una ricerca commissionata dal governo scozzese e portata a compimento nel 2010 da numerosi esperti di diverse università²⁰, la presenza di gang territoriali è ancora oggi caratteristica della zona occidentale della Scozia, soprattutto attorno a Glasgow; all'interno della città, ne è quasi completamente immune il ricco West End. Concentrate soprattutto nei quartieri più deprivati, le bande territoriali assicurano ai propri membri un'illusoria piattaforma

²⁰ J. Bannister, J. Pickering, S. Batchelor, M. Burman, K. Kintrea, S. McVie, The Scottish Centre for Crime and Justice Research, Scottish Government Social Research, *Troublesome Youth Groups, Gangs and Knife Carrying in Scotland*, 2010, <http://www.scotland.gov.uk/Topics/Research/About/Social-Research>.

su cui sentirsi protetti e poter sviluppare i bisogni di appartenenza e identità. Nel week-end, le bande sono generalmente composte da un numero compreso tra i trenta e i sessanta membri, ma durante la settimana tendono scomporsi in gruppetti più piccoli di amici, che si incontrano per strada o nelle case. I maschi sono predominanti e più di frequente coinvolti in episodi di violenza, spesso armati di coltelli o mazze da baseball ed eccitati da alcol o droghe, mentre le femmine svolgono soprattutto funzioni di sostegno e contorno. In alcuni quartieri e vicinati, l'appartenenza a una banda e il ricorso a modalità violente vengono considerate come una normali tappe nella crescita dei giovani, talvolta tramandate di padre in figlio. Sin da bambini, molti dei futuri membri si sono sentiti raccontare in famiglia, spesso con toni enfatici, storie di bande, rivalità, territori da difendere e scontri coi nemici. Cresciuti di pochi anni, appartenere alla gang del territorio in cui vivono diviene per loro quasi una necessità, la strada più breve per ottenere approvazione e rispetto.

In contesti caratterizzati da precarie condizioni abitative e di vita, fallimenti scolastici e disoccupazione, l'appartenenza a una gang viene vista come uno strumento per sfuggire alla noia e per cercare una sorta di surrogato alla famiglia in cui consolidare la propria identità. Generalmente le bande territoriali non possono essere ricondotte a bandiere calcistiche o simboli religiosi, non possono essere definite strettamente settarie, ma sono portatrici della medesima carica di prepotenza e aggressività mascolina, sempre pronta a esplodere sulle strade e, di recente, anche sul web. Sia ai gruppi settari, sia alle bande territoriali, lo sterminato universo di Internet mette a disposizione importanti vetrine su cui ottenere visibilità popolandole di violenti messaggi o filmati, oppure addirittura luoghi di incontro virtuale in cui sfidarsi e combinare appuntamenti per scontrarsi, generalmente nel centro cittadino, sotto gli occhi di attoniti passanti.

Così come accade coi fenomeni legati al *sectarianism*, la cultura delle bande territoriali genera nelle vite di chi vi è coinvolto una visione

scissa della città, al cui interno determinati quartieri (e i relativi abitanti) vengono considerati ostili, quindi da evitare o combattere; allo stesso modo, non tutti coloro che passano quei territori che considerano propri, e non di altri, sono benvenuti. Al di fuori da ogni logica di profitto, le appartenenze locali vengono esasperate, ottenendo l'effetto contrario di generare alienazioni e preclusioni verso opportunità di frequentare persone, luoghi, ambienti e istituzioni che possano ampliare gli orizzonti al di fuori del degrado del marciapiede davanti alla casa in cui si è nati e cresciuti, con i soliti amici e conoscenti che perennemente perpetuano i problemi di sempre.

Gang members felt unable to travel outwith their gang territory for fear of assault by a rival gang. As gang territories (those based on residential neighbourhoods) are characterised (by gang members and area experts) as lacking recreational, social and economic resources, restricted mobility essentially restricts the opportunities open to a young person engaged in gang activity²¹.

2.3.2 L'abuso di alcol

I fenomeni di violenza tra membri di bande territoriali, tifoserie nemiche o gruppi etnico-religiosi diversi sono molto spesso accompagnati e aggravati dal consumo di droghe e alcolici. Negli ultimi venti anni, mentre nella maggior parte dell'Europa occidentale si è verificato un decremento, in Scozia il tasso di mortalità per cirrosi epatica ha registrato un vertiginoso incremento²²; nel 2009, una morte su venti è attribuibile al consumo eccessivo di alcolici, il doppio di quanto accade nel Regno Unito²³. Tra il 1998 e il 2004, quindici delle venti aree col più alto tasso di mortalità maschile per motivi alcol-correlati nel Re-

²¹ Ivi, p. 71.

²² D. Leon, J. McCambridge, *Liver cirrhosis mortality rates in Britain from 1950 - 2002: An analysis of routine data*, in «The Lancet», 367 (9504), 2006, pp. 52-56.

²³ I. Grant, A. Springbett, L. Graham, *Alcohol attributable mortality and morbidity: Alcohol population attributable fractions for Scotland*, 2009, <http://www.scotpho.org.uk/alcoholPAFreport>.

gno Unito erano in Scozia, incluse le prime cinque della triste classifica²⁴.

Nel 2010, 2455 uomini e 1037 donne, in prevalenza tra i 45 e i 59 anni, sono morti per cause legate al consumo di alcolici. La regione di Glasgow e del Clyde detiene il primato, con 1041 decessi²⁵. I tassi di mortalità maschili e femminili per gli eccessi alcolici risultano a Glasgow ben superiori rispetto a quelli di altre città scozzesi e inglesi²⁶.

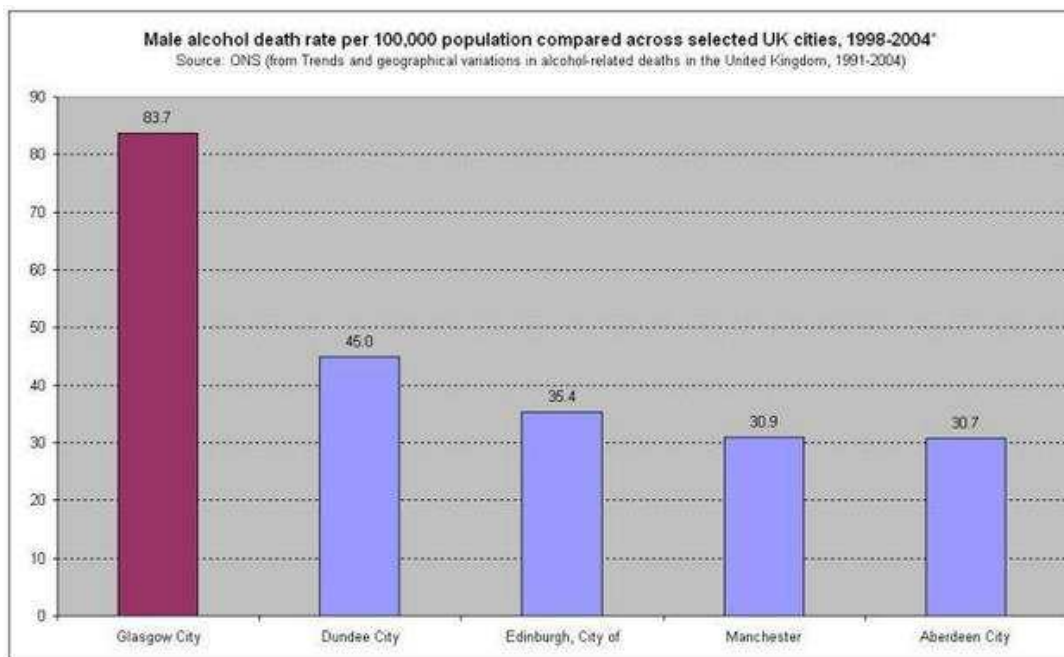


Grafico 6. Mortalità maschile per cause legate al consumo di alcolici, 1998-2004 (Fonte: ONS, *Trends and geographical variations in alcohol-related deaths in the United Kingdom, 1991-2004*).

²⁴ Per quanto riguarda la mortalità femminile per cause legate all'alcol, quattordici delle prime venti aree nel Regno Unito sono in Scozia. Office for National Statistics, *Health statistics quarterly*, 33, spring 2007, http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme_health/hsq33web.pdf

²⁵ Alcohol Focus Scotland, *Overview: Alcohol-related deaths in Scotland, 2012*, www.alcohol-focus-scotland.org.uk.

²⁶ *Ibidem*.

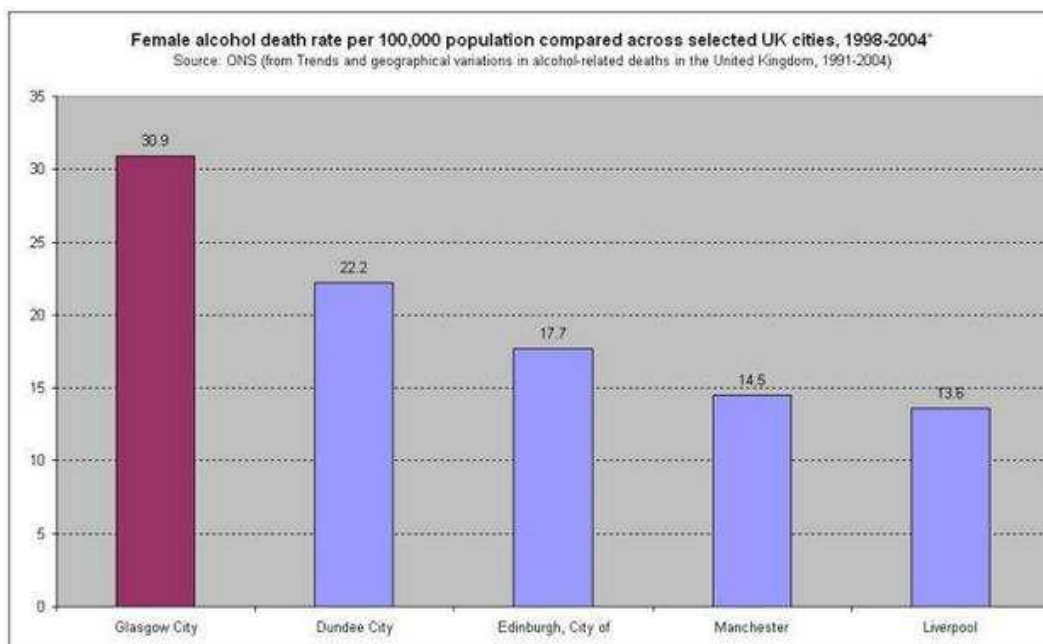


Grafico 7. Mortalità femminile per cause legate al consumo di alcolici, 1998-2004 (Fonte: ONS, *Trends and geographical variations in alcohol-related deaths in the United Kingdom, 1991-2004*).

Analoga tendenza si riscontra analizzando i dati relativi alla mortalità legata al consumo di sostanze stupefacenti, che ancora una volta vedono la città di Glasgow sovrastare gli altri centri scozzesi.

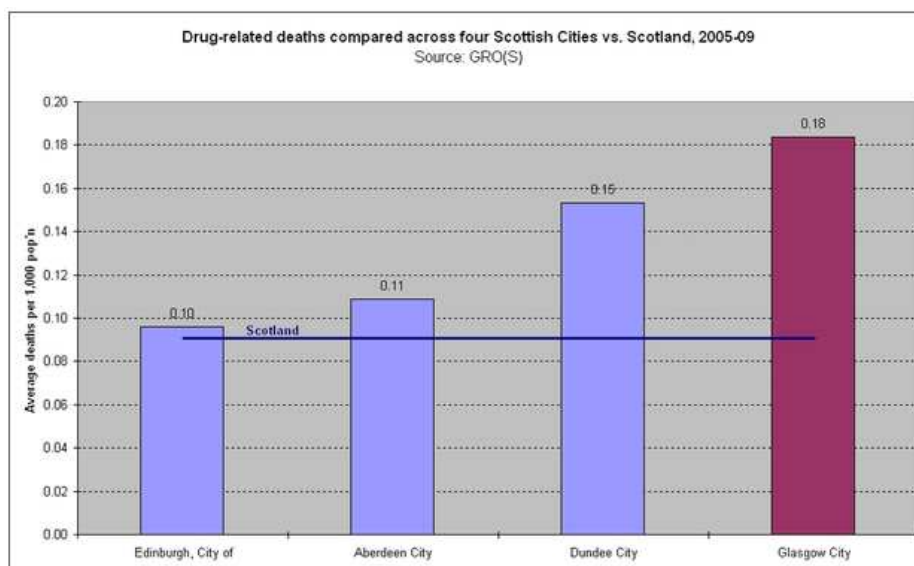


Grafico 8. Mortalità per cause legate al consumo di sostanze stupefacenti, 2005-2009 (Fonte: GRO(S)).

Sono gli abitanti dei quartieri più deprivati a incorrere con una frequenza di 7,5 volte maggiore rispetto a coloro che vivono nelle zone più benestanti in ricoveri ospedalieri dovuti all'abuso di bevande alcoliche²⁷; inoltre, nel 2009 ha riguardato questa fascia di popolazione il 64% delle morti, mentre soltanto il 20% ha colpito gli abitanti dei quartieri più agiati. Nel solo distretto di Shettleston, nell'East End di Glasgow, il tasso di morti per alcol supera di quasi sei volte (574%) la media nel Regno Unito.

Il legame tra l'ubriachezza e il perpetuarsi di crimini violenti è ormai assodato da numerosi ricerche internazionali²⁸. In Scozia, il la metà dei carcerati (e il 77% tra i più giovani) confessano di essere stati ubriachi nel momento in cui hanno commesso il crimine²⁹, percentuale che sale al 69% se si considerano i colpevoli di omicidio³⁰.

Completa il quadro il dato che riguarda quali conseguenze la presenza di uno o più genitori con problemi legati all'alcol può avere sulla crescita e sull'educazione dei figli. A tale proposito, si stima che in Scozia, nel 2003, i figli di genitori con problemi di alcolismo erano circa 65000³¹ e non di rado presentavano difficoltà emotive, comportamentali e scolastiche³².

2.3.3 Glasgow città di “uomini duri”

Uomini e ragazzi irruenti e forti bevitori. Lame e bicchieri, sotto il cielo plumbeo, nessun ombrello a proteggere dalla pioggia e nessun pettine a sistemare i capelli scomposti dal vento. Fedi indiscutibili, sem-

²⁷ NHS – National Services Scotland, National Statistics, *Alcohol Statistics Scotland 2011*, Common Services Agency/Crown Copyrights, 2010, p. 41.

²⁸ World Health Organisation, *Interpersonal violence and alcohol policy briefing*, http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/factsheets/ft_violencealcohol.pdf; A. Booth, P. Meier, T. Stockwell, et al., *Independent review of the effects of alcohol pricing and promotion. Part A: Systematic reviews*, ScHARR, University of Sheffield, Sheffield, 2008.

²⁹ Scottish Prison Service, *Young offenders 2009*, 12th Survey bulletin, 2009, <http://www.sps.gov.uk/default.aspx?documentid=21190703-e7b4-4abc-bc83-44b5d0f06f6969>

³⁰ Scottish Government, *Homicide in Scotland 2009-2010*, Statistical bulletin. Crime and justice series, 2010, <http://www.scotland.gov.uk/Publications/2010/12/10110553/0>

³¹ Scottish Government, *Changing Scotland's relationship with alcohol: A discussion paper on our strategic approach*, 2008, <http://www.scotland.gov.uk/Publications/2008/06/16084348/0>

³² L. Templeton, S. Zohhadi, *Looking beyond risk: Parental substance misuse - scoping study*, 2006, <http://www.scotland.gov.uk/Publications/2006/07/05120121/0>

pre meno nell'ambito della religione. Muscoli e tatuaggi esposti per difenderle. Fenomeni diffusi e di massa, quali gli eccessi nelle appartenenze calcistiche, le marce e le manifestazioni settarie, il bigottismo aggressivo, riflettono l'esistenza in seno alla società scozzese di tenaci forme di tribalismo culturale post-religioso³³, capaci di inorgoglire gli uomini, consentendo loro di dare sfogo a machismo, appartenenza identitaria e cameratismo attraverso l'espressione e la legittimazione dell'aggressività maschile. Come è possibile rintracciare tra le pagine di molti scrittori e drammaturghi, permane in modo più o meno latente nella cultura scozzese il desiderio diffuso di immaginare e mostrare la Scozia come una landa remota, squallida e violenta, popolata da assassini, criminali e uomini duri.

Non molto distante da Edimburgo e Glasgow, la cittadina di Stirling è sovrastata da quello che molti ritengono il più suggestivo tra i tanti castelli scozzesi. Poco distante, a ridosso dell'area residenziale periferica, sulla sommità boschiva di un piccolo promontorio svetta coi suoi sessantasette metri di altezza la torre monumento all'eroe nazionale William Wallace³⁴, costruita nel 1869 col supporto di numerosi patrioti europei, tra i quali Giuseppe Garibaldi. Al suo interno, la torre ospita la *Hall of Heroes*, la galleria degli eroi. Accanto ai busti in marmo, alcuni pannelli riportano frasi e proclami di alcuni dei personaggi ospitati. Leggendone alcune, è possibile farsi un'idea dell'orgoglio scozzese verso i propri uomini, il loro coraggio, la loro forza, la loro libertà.

«I'm what I always have been – a Scot, a bit introspective. I don't tell lies and I prefer straight dealing» (Sean Connery).

³³ S. J. McKinney, *Symbol or stigma? The place of Catholic schools in Scotland*, in *The Catalyst* (Commission for Racial Equality), <http://www.catalystmagazine.org>

³⁴ Nato nel 1267, Sir William Wallace viene considerato il più importante patriota scozzese. A capo della guerriglia contro gli inglesi, l'11 settembre 1297 ottenne una fragorosa vittoria nella battaglia presso il ponte di Stirling. Sconfitto a Falkirk nel 1298, venne impiccato, sventrato e squartato nel 1305, a Londra. La sua vicenda, romanzata, è narrata nel film *Braveheart*, diretto e interpretato da Mel Gibson nel 1995, vincitore di cinque premi Oscar nel 1996.

«Tell your people we have not come here to gain peace, but you are prepared for battle, to avenge and deliver our country» (Sir William Wallace).

«Land of my high endeavour
Land of the shining river
Land of my heart forever,
Scotland the Brave»
(Cliff Hanley).

«Here's tae us; wha's like us? Damn few, and they're aa deid»
(Anonimo).

«Scotland small? Our multiform, our infinite Scotland *small*? Only as a patch of hillside may be a cliché corner to a fool who cries “Nothing but hearther!”» (Hug MacDiarmid).

«I come from a country called Scotland. I don't need to *ask* for my independence» (James Kelman).

«The happiest lot in the world is to be born a Scotsman. You must pay for it in many ways, as for all the other advantages on earth. You have to learn the Paraphrases and the Shorter Catechism; you generally take to drink... But somehow life is warmer and closer; the hearth burns more redly; the lights of home shine softer on the rainy street; the very names, endeared in verse and music, cling nearer round our hearts»
(Robert Louis Stevenson).

«Scots, wha hae wi' Wallace bled,
Scots, wham Bruce has aften led,
Welcome to your glory bed
Or to victorie!» (Robert Burns).

Scrittori, patrioti, glorie nazionali, sono incredibilmente numerose, se comparate alle dimensioni del territorio, le persone che hanno ammantato di orgoglio e prestigio il nome della Scozia. Sulle bancarelle del Barras, a Glasgow, altri “eroi” di altre epopee vengono celebrati, come ad esempio nel libro di Douglas Skelton *Scotland's Most Wanted*, dall'eloquente immagine di copertina.



Immagine 46. Bancarella al Barras

Il recente successo ottenuto dal romanzo di Theresa Breslin *Divided city* ha una volta di più confermato che l'immagine di Glasgow come città fieramente divisa e violenta è tuttora attuale. Steve Bruce riferisce che

Scottish football fans have since the 1980s presented themselves as friendly fans, but that presentation is based not on weakness but on the proposition that “We could chin the bastards if we wanted to but we don’t need to prove anything”. It is not a rejection of machismo but a claim to a higher machismo. Like the stance of the Samurai, the Scottish fan now claims to be so hard that displays of hardness are unnecessary³⁵.

³⁵ S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Sectarianism in Scotland*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 148.

L'alimentare nell'immaginario collettivo l'identificazione della Scozia con una terra di uomini veri contribuisce a promuovere il sentimento di superiorità nei confronti degli inglesi (o a respingere gli eventuali pensieri di inferiorità) e a rafforzare il sentimento di appartenenza collettiva, locale e nazionale, riconducibile alle comuni radici storiche, come si volesse ribadire una epopea condivisa. Steve Bruce conclude che

though very few of us would wish to work down the mines or in the shipyards, a society of suburban home-owning office workers (and especially its male members) has a faint romantic suspicion that something vital and authentic has been lost in that economic advance and derives a vicarious thrill from the dark side of a world that, for them, has gone³⁶.

Nell'analizzare la realtà del *sectarianism* in Scozia, dobbiamo sempre considerare l'influenza dei contesti: nella fattispecie, molto spesso il contesto di riferimento è quello della *working class* urbana, composta da un elevato numero di giovani che seguono il calcio come fosse una ragione di vita, ricorrono a un eloquio rude e violento, hanno familiarità con la brutalità, bevono troppo, assumono droghe, nascondono armi od oggetti contundenti nelle tasche e non lesinano di rispondere con rabbiose aggressioni a insulti anche appena accennati. Come afferma un esperto poliziotto, «there seems to be a lot of general intolerance for anyone who is not local that can even extend to someone who is from a different town or village»³⁷.

La gran parte di questi giovani uomini non conosce i significati delle espressioni settarie cui inneggiano; dal momento che la crescente secolarizzazione, predominante soprattutto presso le giovani generazioni, ha pressoché annullato i condizionamenti religiosi, appare ragionevole ascrivere le attitudini settarie al vasto contenitore dei comportamenti antisociali e alla coriacea cultura del pregiudizio che ancora

³⁶ Ivi, p. 149.

³⁷ *Cumberland News*, 28 November 2003.

pervade la città di Glasgow, come testimonia la consistente minoranza (29%) che, in gran parte composta da persone con un basso livello di istruzione, stando a uno studio effettuato dallo Scottish Centre for Social Research³⁸, ritiene che a volte esistano buone ragioni per esercitare pregiudizi nei confronti di determinati gruppi, soprattutto zingari, minoranze etniche asiatiche o africane, richiedenti asilo, rifugiati politici e omosessuali. Dal 2004/05 al 2005/06, il numero degli episodi di razzismo denunciati alla polizia nell'intera Scozia è cresciuto del 13%. Essi sono accaduti in modo particolare nelle aree urbane, prevalentemente in strada, nei negozi o nelle abitazioni private, con più frequenza nei fine settimana e nei mesi estivi. Più della metà delle vittime sono di origine asiatica, soprattutto pakistani. Il 95% di coloro che hanno agito l'atto razzista sono bianchi, il 50% sotto i venti anni di età, e il 25% sotto i sedici. Ancora una volta, tocca a Glasgow lo scettro di città più razzista, con un tasso pari a 22,1 episodi ogni diecimila abitanti, più che doppio rispetto alla media scozzese (10,1)³⁹.

Sectarianism, pregiudizio razziale, infine anglofobia: il quadro si fa mano a mano più complesso. Secondo i dati pubblicati sul portale *Understanding Glasgow*⁴⁰, nella Scozia occidentale un terzo della popolazione si considera più scozzese che britannica, e il 27% scozzese, non britannica.

³⁸ C. Bromley, J. Curtice, L. Given, Scottish Centre for Social Research, *Attitudes to discrimination in Scotland: 2006*, Scottish Government Social Research, Edinburgh, 2007, p. 13.

³⁹ Scottish Executive, *Statistical Bulletin, Criminal Justice Series. Racist incidents recorded by the police in Scotland, 2003/04 to 2005/06*, Edinburgh, March 2007.

⁴⁰ http://www.understandingglasgow.com/indicators/mindset/national_identity.

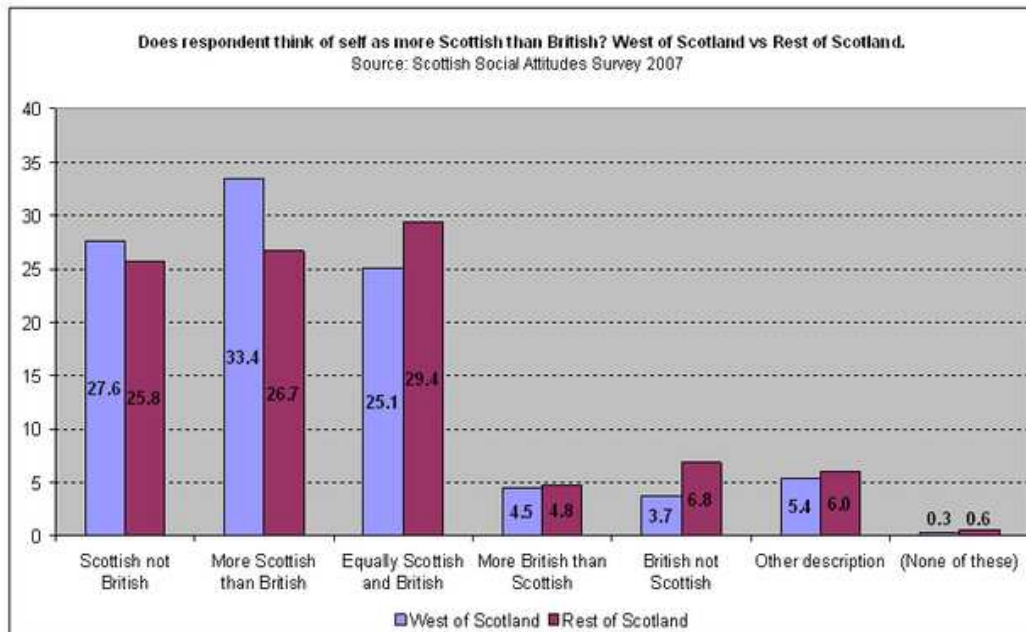


Grafico 9. Autopercezione come scozzesi o britannici in Scozia, 2007 (Fonte: Scottish Social Attitudes Survey 2007).

2.4 Sectarianism: un dibattito ancora aperto

Steve Bruce sostiene che, ai giorni nostri, la discriminazione contro i cattolici ha assunto una rilevanza minima e che, sebbene i cattolici praticanti siano coerenti con le proprie scelte morali e valoriali, essi non costituiscono una coesa e coerente sottocultura:

We find little evidence either that Scots Catholics are now objectively distinctive or that many Scots treat them as if they were. There is no major ‘descended-from-Irish-Catholics’ language, cuisine, dress style, residential preference or leisure activity. Descendants of Irish catholic migrants are much more likely than other Scots to practice Irish dancing or to belong to the Ancient Order of Hibernians, but very few people do either. Even religion has lost most of its force as a source of difference as the Catholic Church has followed the Protestant churches in rapid decline. There is a separate educational system, but, as the decline in church adherence shows, that is failing to preserve the singular quality that it was created to defend, and Catholic Church officials now frequently defend their schools on the grounds that they teach conservative moral values. We come back again to intermarriage. People show that some quality is vital to them by giving it pride of place in the selection of their marriage partners. That most Scots

Catholics are now perfectly happy to consider non-Catholics as suitable spouses tells us that they no longer regard their Catholicism as a paramount part of their social identity⁴¹.

Steve Bruce conclude che il fenomeno del *sectarianism* in Scozia stia vivendo una fase di rapido, definitivo declino, e che le sue manifestazioni siano per lo più limitate all'ambito calcistico. Considera inoltre improprio ciò che scrive Patrick Reilly riguardo la persistenza di latenti sentimenti di vittimismo settario:

A man, your sworn enemy from birth, attacks you every time you meet. One day you come across him wearing a straitjacket. 'Look,' he says, 'I'm not attacking you'. It's a relief, of course, but you know that you owe it all to the straitjacket; he hasn't changed. All the above argument proves is that discrimination has diminished because it can no longer be so extensively practiced. Catholics will rejoice that the world has changed in their favour, but may remain unconvinced that they are held in greater affection or esteem⁴².

Michael Rosie assume una posizione diversa e distingue i differenti significati dei concetti di *sectarianism*, bigottismo (*bigotry*⁴³) e pregiudizio:

Sociologically, 'sectarianism' denotes a social setting in which systematic discrimination affect the life chances of religious group and within which religious affiliation stands for much more than theological belief. What passes for sectarianism in modern Scotland is better described as bigotry or prejudice. It is not systematic and does not materially affect the life chances of entire religious groups, however there is a wide spread perception that re-

⁴¹ S. Bruce, T. Glendinning, I. Paterson, M. Rosie, *Op. cit.*, p. 172.

⁴² P. Reilly, *The herald Essay*, in «Herald», 31 July 1999.

⁴³ The Oxford English Dictionary (vol. I, p. 857), definisce *Bigotry*: «The condition of a bigot; obstinate and unenlightened attachment to a particular creed, opinion, system, or party». Il sostantivo *bigotto* (*bigot*) sta a indicare «1. a. A hypocritical professor of religion, a hypocrite. b. A superstitious adherent of religion. 2. A person obstinately and unreasonably wedded to a particular religious creed, opinion or ritual» (*Ivi*, vol. I, p. 856). L'aggettivo *sectarian*, invece, in riferimento al contesto scozzese contemporaneo, sta a indicare «Pertaining to a sect or sects; confined to a particular sect; bigotedly attached to a particular sect. In recent use, often a pejorative synonym of *denominational*, esp. with reference to education» (*Ivi*, vol. IX, p. 361).

ligious bigotry, or even simple religious difference, remains a serious social problem, hence the debate⁴⁴.

Il dibattito su quanto le attitudini settarie siano attualmente pervasive a Glasgow e in Scozia è complesso e le posizioni dei vari studiosi si collocano su punti di vista discordi. Intanto molto tempo è passato, il mondo è cambiato a ritmo vorticoso in questi ultimi decenni e anche il tema del *sectarianism* necessita di essere reinterpretato e ricontestualizzato nella grande dimensione del mondo globalizzato, al cui interno ognuno non può esimersi dal considerarsi allo stesso tempo glasgowe-gno, scozzese, britannico, europeo e cittadino del mondo.

Rifacendosi alla definizione elaborata dai ricercatori dell'Oxfam⁴⁵, Stephen McKinney delinea le caratteristiche che dovrebbero connotare il modello di cittadino del mondo, oggi, in Scozia:

He is aware of the wider world, including the religious dimension, and has a sense of his own role as a world citizen; respects and values diversity, including religious diversity; has an understanding of how the world works economically, politically, socially, culturally, technologically, environmentally, and religiously; is outraged by social injustice, including sectarianism; participates in and contributes to the community at a range of levels from local to global, recognising local and global affiliation to religion; is willing to act in order to make the world a more equitable and sustainable place, including religious equality; takes responsibility for his actions, and does not engage in activity related to social evils such as sectarianism⁴⁶.

⁴⁴ M. Rosie, *Sectarian Myth in Scotland: Of Bitter Memory and Bigotry*, Palgrave, Basingstoke, 2004.

⁴⁵ Oxfam, *What is global citizenship?*, 1997, from <http://www.oxfam.org.uk/coolplanet/teachers/globciti/whatis.html>

⁴⁶ S. McKinney, *Immigrants and religious conflict*, in M. A. Peters, A. Britton, H. Blee, *Global Citizenship Education. Philosophy, Theory and Pedagogy*, Sense Publishers, Rotterdam, 2008, p. 347.

Capitolo 3

Sectarianism e faith schools in Scozia e nel Regno Unito

Dal 1918 sono parte del sistema scolastico statale. Si reggono su finanziamenti pubblici, ma consentono ai funzionari clericali importanti responsabilità nella definizione dei curricula e nella selezione del personale docente. Hanno contribuito alla formazione di una nuova classe media cattolica, tuttora sono riferimenti per quella comunità. In parte emancipano, in parte dividono, oppure no. Alimentano *sectarianism*, oppure no. Sono privilegiate, oppure no. Il tema delle scuole cattoliche in Scozia, per molti motivi contraddittorio, è tuttora di estrema attualità e di complicata analisi. Per meglio inquadrarlo, appare opportuno allargare l'analisi alla realtà delle *faith schools* nell'intero Regno Unito, onde evidenziarne analogie e peculiarità, partendo dal comune retroterra della definizione che riconosce come *faith school* qualunque scuola a carattere religioso, che educa i propri alunni attenendosi ai valori e ai contenuti di una determinata fede, ma che viene finanziata con fondi pubblici ed è riconosciuta come parte del sistema educativo statale, diversamente da altre istituzioni scolastiche a carattere religioso, considerate indipendenti perché non beneficiano di sussidi pubblici.

3.1 Le *faith schools* in Inghilterra

Stando ai dati ministeriali relativi al 19 luglio 2010¹, nella sola Inghilterra le *faith schools* sono 6.783 (cui si aggiungono 47 accademie) e rappresentano all'incirca un terzo del totale delle scuole finanziate dallo stato. 4.598 fanno capo alla Chiesa d'Inghilterra (22,88%), 2.010 alla Chiesa Cattolica (10,00%) e 38 (0,19%) alla comunità ebraica; è

¹ <http://www.education.gov.uk/aboutdfe/foi/disclosuresaboutschoools/a0065446/maintained-faith-schools>

interessante notare come, a dispetto della numerosa presenza demografica, le scuole musulmane siano soltanto 11 (0,05%) e quelle sikh 4 (0,02%), mentre esiste un'unica scuola hindu.

Da secoli presenti nella società inglese, le scuole anglicane e cattoliche sono state gradualmente assorbite nel sistema nazionale pubblico, ma parallelamente, attraverso accordi e negoziazioni, sono riuscite a mantenere la propria caratterizzazione confessionale, come a volersi proteggere dalle insidie della crescente secolarizzazione. Aderendo all'Education Act del 1944, hanno ottenuto la doppia possibilità di affiliazione al sistema statale, identificandosi come *Voluntary Controlled* o come *Voluntary Aided* e mantenendo buoni margini di autonomia per quanto concerne i contenuti curriculari, la gestione finanziaria e i criteri di reclutamento del personale e di selezione degli alunni.

Preso atto del pressoché schiacciante monopolio cristiano nell'ambito delle istituzioni educative confessionali e dei contemporanei movimenti demografici di una società in cui la presenza di altre comunità si faceva (e continua a farsi) sempre più preponderante, a più riprese il governo guidato da Tony Blair si è pronunciato a favore dell'ingresso nel sistema educativo di *faith schools* che rappresentassero le altre fedi presenti nelle città; ciononostante, la numerosità delle scuole islamiche, sikh e greco ortodosse è tuttora poco significativa². Intanto, a partire dal 2008, il governo di Tony Brown prende le distanze da quello precedente dichiarando di non volere più incoraggiare la nascita di nuove *faith schools*³, mentre David Cameron se ne dichiara aperto sostenitore⁴.

Da sempre di estrema attualità, il dibattito sulle *faith schools* si è di recente infiammato sulle pagine del *Guardian*. Martedì 3 maggio 2011, riferendosi a una dichiarazione/provocazione del vescovo di Oxford John Pritchard, secondo la quale le scuole anglicane non do-

² R. Rice, *Multiculturalism and Education*, Continuum International Publishing Group, London, 2011, pp. 62-78.

³ House of Common, *Children, Schools and Families Select Committee*, 2008.

⁴ <http://www.telegraph.co.uk/education/educationnews/7073322/David-Cameron-calls-for-more-faith-schools.html>

vrebbero accogliere più del 10% degli alunni provenienti da famiglie cristiane, e ricordando come in quartieri ad alta densità islamica le scuole cristiane sono frequentate in maggioranza da musulmani, i redattori del quotidiano hanno posto il quesito: «What choice for faith schools?»⁵. Quale scelta per le *faith schools*? Quale futuro? Il dibattito ha ospitato pareri e approcci contrastanti.

Partendo dal proprio punto di vista laico, Andrew Copson⁶ è intervenuto sostenendo come il sistema delle scuole di impronta religiosa sostenute dallo stato debba essere considerato ormai al capolinea, in quanto la maggior parte delle persone non lo condivide, portando a supporto i dati di una ricerca condotta nel marzo 2010 dall'agenzia Ipsos MORI⁷, secondo cui solo il 24% degli intervistati sarebbe favorevole al diffondersi di scuole statali guidate da privati, a fronte di un 21% di indifferenti e a un 44% di contrari; tra le organizzazioni che non dovrebbero amministrare scuole, al primo posto figurano proprio quelle religiose (35%), seguite a braccetto dalle imprese private (34%) e dalle associazioni di genitori (32%). Andrew Copson argomenta come le *faith schools* possano minare la coesione sociale nei quartieri in cui sono inserite, perpetuando una selezione su basi classiste e religiose che porterebbe a escludere coloro che si trovano in condizioni più marginali, per favorire i figli del ceto medio. A conclusione del proprio intervento, suggerisce come, qualora non fosse nell'immediato possibile superare le *faith schools*, risulti quantomeno auspicabile annullare le discriminazioni religiose nei criteri di ammissione, rendendone trasparenti i parametri e modificandoli laddove necessario, dal momento che, trattandosi di istituzioni finanziate con soldi pubblici, è alla totalità della popolazione che dovrebbero rivolgersi, senza preferenze né preclusioni arbitrarie.

Passano due soli giorni e, giovedì 5 maggio 2011, puntuale arriva la

⁵ <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/may/03/faith-schools-choice>.

⁶ A. Copson, *Church-run state schools have reached the end of their term*, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/may/03/church-run-state-schools>.

⁷ *Who should run state schools? Ipsos MORI survey of the general public for NASUWT and Unison*, <http://www.ipsos-mori.com/researchpublications/researcharchive/poll.aspx?oItemId=2579>

risposta a difesa delle scuole anglicane, per mano di John Pritchard⁸, centrata sulla tesi secondo cui sarebbe l'intera comunità a giovare di queste realtà educative, senza preclusioni né esclusioni. Ricordando come già nei primi decenni dell'Ottocento la Chiesa d'Inghilterra provvedeva a garantire istruzione gratuita presso le parrocchie e come, sin da quei tempi, prima ancora della firma dell'*Elementary Education Act* (1880), intratteneva rapporti di collaborazione con le agenzie statali preposte all'alfabetizzazione del popolo, l'autore invita a sostituire il termine *faith schools* col più appropriato *church schools*: scuole gestite dalle chiese (e quindi da persone e istituzioni radicate sul territorio), anziché scuole gestite dalle fedi (coi relativi vincoli e precetti). A sostegno di ciò, riporta una dichiarazione dell'arcivescovo William Temple: «The Church is the only society that exists for the sake of those who are not its members». La Chiesa è l'unica società che esiste per il bene di coloro che non sono i suoi membri: su questa etica, centrale nell'insegnamento di Gesù, sarebbero fondate le *church schools*, e in ragione di questa etica sarebbero apprezzate dalla maggior parte dei genitori. Le scuole anglicane non indottrinerebbero, ma, al contrario, sarebbero più propense ad affrontare con la dovuta serietà e sensibilità le questioni relative alle diverse forme di spiritualità e fede, portando in questo modo a unire, anziché a dividere; tutto ciò, continuando a garantire una educazione di alta qualità.

Due giorni dopo, sabato 7 maggio 2011, è la volta della voce cattolica, affidata a Maeve McCormack⁹, che esordisce specificando come le scuole cattoliche siano aperte a tutti, pur con priorità verso i ragazzi cattolici nei casi in cui le domande superassero i posti disponibili. Rivendica poi il ruolo delle parrocchie cattoliche nell'impartire istruzione, già dal Medioevo, nonché la genuinità delle basi morali trasmesse, solida al punto tale da consentire ai ragazzi di prendere in libertà le

⁸ J. Pritchard, *Church of England schools must serve the whole community*, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/may/05/church-of-england-schools-admission>.

⁹ M. McCormack, *The continuing tradition of Catholic education*, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/may/07/catholic-education-faith-schools>

proprie decisioni, anche in ambito spirituale. Al centro della morale cattolica, e quindi anche dell'insegnamento in queste scuole, ci sarebbe l'importanza data al ruolo propositivo dell'individuo all'interno della propria comunità, ragion per cui gli alunni verrebbero spronati a formarsi come cittadini attivi ed etici, col beneficio di tutti. A ulteriore testimonianza dell'inclusività delle scuole cattoliche, interverrebbe il dato secondo cui in queste istituzioni sarebbero accolte alte percentuali di alunni di diversa religione ed etnia e di stato socio-economico mediamente più basso.

Ognuna di queste posizioni reca in sé elementi veritieri e altri un po' forzati, il cui ascolto è comunque necessario al fine di delineare un quadro il più possibile completo e critico. Ponendosi un punto di partenza neutrale, Rob Berkeley ha intervistato più di mille persone, tra genitori, alunni, personale educativo e politici, cercando risposte al grande interrogativo di base: pur riflettendo, almeno in parte, la diversità religiosa presente in Inghilterra, veramente le *faith schools* riescono a promuovere coesione sociale?¹⁰

Il report della ricerca si apre con l'esplicitazione di che cosa le *faith schools* dovrebbero fare nella direzione del favorire una crescente coesione all'interno di una società al cui interno ripetuti fatti di attualità hanno negli ultimi anni evidenziato marcate divisioni. In tal senso, le *faith schools* dovrebbero incoraggiare i ragazzi a condividere un senso di appartenenza, aiutarli a sviluppare una attitudine positiva nei confronti della diversità, rimuovere le barriere all'eguaglianza e costruire forti relazioni tra persone provenienti da retroterra eterogenei. Rob Berkeley individua sei raccomandazioni affinché questi obiettivi possano essere realizzati:

- 1) L'appartenenza religiosa dovrebbe cessare di essere un criterio di selezione degli alunni iscritti, dal momento che i fondi statali impongono alle *faith schools* di essere un servizio a disposizione di tutti i cittadini, senza discriminazioni di sorta.

¹⁰ R. Berkeley, *Right to Divide? Faith Schools and Community Cohesion*, a Runnymede Trust Report Summary, London, December 2008.

- 2) Gli alunni dovrebbero avere voce sui contenuti e sulle modalità con cui vengono educati, senza attenersi in modo passivo alle scelte dei genitori.
- 3) L'educazione religiosa dovrebbe essere al centro del curriculum nazionale, mentre attualmente in parecchie scuole non a carattere religioso viene tenuta ai margini.
- 4) Le *faith schools* dovrebbero accogliere un maggiore numero di alunni provenienti da contesti socio-famigliari deprivati.
- 5) Le *faith schools* devono valorizzare tutti i ragazzi, quale che sia la loro appartenenza religiosa; allo stesso modo le appartenenze religiose dovrebbero essere più valorizzate nelle scuole non a carattere religioso.
- 6) Le *faith schools* dovrebbero continuare a ricoprire un ruolo importante all'interno del sistema educativo inglese.

Alla luce delle interviste effettuate e dei dati in suo possesso, Rob Berkeley delinea una sorta di provvisorio stato dell'arte per ciascuno dei sei punti individuati. Per quanto riguarda il primo, l'autore evidenzia come le *faith schools* tendano a imporre una visione unidirezionale del mondo e della fede, riservando scarsa apertura al dialogo e alla condivisione di differenti posizioni, inibendo in questo modo le capacità di discussione e confronto da parte degli alunni. Sarebbe opportuno che le classi fossero caratterizzate da maggiore pluralità nelle appartenenze culturali, sociali e spirituali, ma i genitori stessi cercano nelle *faith schools* ambienti che possano perpetuare una sorta di esclusività su base etnica e religiosa¹¹. Inoltre, dalla ricerca è emerso che, nonostante il dovere da parte degli istituti educativi di promuovere coesione sociale, pubblicamente ufficializzato a partire dal 2007, molte *faith schools* non investono sufficienti risorse in progetti di questo tipo. Troppo spesso la coesione non viene considerata di primaria importanza e tenaci resistenze ostacolano l'apertura alle altre fedi e tradizioni.

¹¹ A. Osler, *Faith Schools and Community Cohesion: Observations on Community Consultations*, a Runnymede Trust Interim Report, London, 2007.

In risposta al secondo dei sei punti, viene evidenziato come tale caratterizzazione da parte delle *faith schools* sia in parte la conseguenza della necessità di corrispondere alle aspettative dei genitori che in quelle scuole iscrivono i propri figli, imponendo la trasmissione di determinate appartenenze religiose e antepoendo i propri diritti ai loro, anche a scapito dello sviluppo di un pensiero critico più consapevole e coraggioso.

Questo, e veniamo al terzo punto, spesso a fronte di una carenza dell'educazione religiosa nelle altre scuole, cui però si contrappongono modalità inadeguate nell'accostarsi alle altre fedi da parte del personale educativo delle *faith schools*: da qui la necessità di introdurre un curriculum nazionale per l'educazione religiosa, che possa essere seguito da tutte le scuole e che prenda in considerazione il ruolo ricoperto dalle diverse religioni all'interno della società, riflettendo su di esse in modo critico, rispettoso ed etico.

In relazione al quarto punto, i dati della ricerca hanno confermato come una selezione degli alunni su base religiosa porti ad accogliere una bassa percentuale di alunni appartenenti agli strati socio-economici più poveri, spesso in contraddizione col messaggio ecumenico che tali istituzioni dovrebbero promuovere.

Passando al quinto punto, l'incapacità da parte delle scuole non confessionali di tutelare l'identità religiosa degli alunni, spesso minacciata da episodi discriminatori, può essere uno dei motivi per cui i genitori scelgono di iscriverli alle *faith schools*. Va comunque ricordato come la grande maggioranza delle *faith schools* afferisca ai gruppi anglicani e cattolici, storicamente e socialmente più radicati rispetto agli altri di recente migrazione, così come la diversità in quanto elemento che contraddistingue la convivenza tra le diverse comunità non può essere cristallizzata nella sola sfera religiosa (come talvolta succede nelle *faith schools*), bensì debba essere considerata nelle interazioni tra le diverse componenti delle numerose appartenenze cui ciascuno si riconosce.

In conclusione, e siamo al punto sei, per la loro presenza capillare e per i servizi che comunque possono offrire, le *faith schools* rimangono una componente significativa e importante del sistema scolastico inglese, alimentando una realtà che vuole essere sempre più caratterizzata per la pluralità delle scelte messe a disposizione. Il passo richiesto è fare sì che l'attuale approccio, troppo direttivo e rigido, quindi escludente, alle diverse religioni, possa lasciare spazio a attitudini e proposte più aperte e flessibili, quindi inclusive.

3.2 Scuole e comunità divise in Irlanda del Nord

Ancora oggi, nell'Irlanda del Nord, più dell'88% degli alunni intraprende il proprio percorso scolastico in compagnia di coetanei della stessa appartenenza religiosa¹². Le dinamiche di città e società fisicamente, culturalmente, socialmente e moralmente divise, già trattate in precedenza, si riflettono in modo emblematico nei contesti scolastici. Brocklehurst¹³ delinea due modelli per definire il rapporto tra il sistema educativo e il persistere delle divisioni in Nord Irlanda, denominandoli *ipotesi culturale* e *ipotesi sociale*. Il primo modello¹⁴ si focalizza sui distinti e potenzialmente opposti contesti culturali proposti dalle scuole cattoliche e da quelle protestanti, evidenziando come i messaggi politicizzati, gli elementi implicitamente nazionalistici nascosti nei curricula disciplinari, le differenze nell'affrontare certi argomenti, in modo particolare se riferiti alla storia e alle tradizioni culturali, sono elementi che possono contribuire a rafforzare le divisioni. Senza inoltrarsi nei contenuti curricolari, il modello dell'*ipotesi sociale*¹⁵ si limita a constatare come, di fatto, il sistema scolastico su base

¹² Department of Education of Northern Ireland, *Pupil religion series*, 2011, http://www.deni.gov.uk/index/32-statisticsandresearch_pg/32-statistics_and_research_statistics_on_education_pg/32_statistics_and_research-numbersofschoolsandpupils_pg.htm

¹³ H. Brocklehurst, *Who's afraid of children? Children, conflict and international relations*, Ashgate, Aldershot, 2006.

¹⁴ J. Magee, *The teaching of Irish history in Irish schools*, in «Northern Teacher», 10 (1), 1970, pp. 15-21.

¹⁵ D. Murray, *Worlds apart: segregated schools in Northern Ireland*, Appletree Press, Belfast, 1985.

religiosa separi i ragazzi dividendoli a seconda delle appartenenze, giustificando ed enfatizzando in questo modo le differenze tra i gruppi, quindi legittimando i reciproci sospetti e le ostilità. Tutto ciò in un contesto, quello nordirlandese, in cui la maggior parte delle persone si identifica, ed è identificata, in primo luogo come cattolica o come protestante, con le conseguenti appartenenze politiche (repubblicane o unioniste) e le tradizioni culturali che si riflettono in una moltitudine di ambiti, tra cui la musica, lo sport, la lingua. La forte segregazione scolastica rispecchia quella residenziale e rinforza i processi di categorizzazione e stereotipia¹⁶, istituzionalizzando le differenze percepite e legittimando la loro strumentalizzazione. Le più recenti ricerche quantitative hanno dimostrato che i ragazzi che frequentano scuole separate sono più inclini a sviluppare pregiudizi verso gli altri gruppi¹⁷, a essere a prescindere più indulgenti nei confronti dei membri del proprio gruppo¹⁸ e ad avere meno amici appartenenti a comunità diverse¹⁹: riprendendo la definizione che Sir Herman Ouseley ha riferito alla realtà di Bradford²⁰, anche in Irlanda del Nord l'apartheid virtuale tra le scuole ha contribuito al perpetuarsi di un tessuto sociale polverizzato, quando non lacerato dalle proprie divisioni, non riuscendo a preparare gli alunni a vivere con consapevolezza all'interno di una società multietnica e multiculturale.

Alla luce di questo stato dei fatti, nel 2009 il Dipartimento dell'Educazione ha esplicitato le priorità educative per la costruzione, a partire dalle nuove generazioni, di un nuovo modello di cittadino:

¹⁶ J. Dixon, *Contact and boundaries: "locating" the social psychology of intergroup relations*, in «Theory and Psychology», 11, 2001, pp. 587-608.

¹⁷ M. Stinger, *Intergroup contact, friendship quality and political attitudes*, 2009, http://www.science.ulster.ac.uk/psyri/profiles/m_stringer/documents/BJEPStringerrevised2.doc

¹⁸ M. Hewstone, E. Cairns, A. Voci, S. Paolini, F. McLernon, R. Crisp et al., *Intergroup contact in a divided society: Challenging segregation in Northern Ireland*, in D. Abrams, J. M. Marques, M. A. Hogg, *The social psychology of inclusion and exclusion*, Psychology Press, Philadelphia, 2005, pp. 265-292.

¹⁹ B. Hayes, I. McAlister, *Education as a mechanism for conflict resolution in Northern Ireland*, in «Oxford Review of Education», 35(4), 2009, pp. 437-450.

²⁰ H. Ouseley, *Community pride not prejudice: Making diversity work in Bradford*, Bradford Vision, Bradford, 2001.

Every child in Northern Ireland should grow into adulthood: confident in their ability to relate to others from different cultures; knowledgeable about their own cultural background and that of others in Northern Ireland; recognizing the rights of all as equal citizens; prepared for a changing and diverse society in which confident adults engage, learn from and trust one another as members together of a shared society²¹.

Si tratta di obiettivi non ancora raggiunti, probabilmente non raggiungibili nel brevissimo termine, come confermano i risultati di una ricerca qualitativa condotta da Joanne Hughes, pubblicati nel settembre 2010 sul *British Educational Research Journal*²². Le parole dei trenta alunni intervistati in una scuola a carattere protestante situata a pochi chilometri da Belfast, tra gli undici e i dodici anni di età, quindi nati successivamente al cessate il fuoco accettato dall'IRA nel 1994, tradiscono una diffusa fierezza, in certi casi un senso di superiorità nel dichiararsi protestanti e apertamente non cattolici. Elementi di superiorità vengono riscontrati nelle appartenenze più comuni della vita quotidiana, come il tifare la squadra di calcio più forte (i Glasgow Rangers anziché i Glasgow Celtic), o il praticare determinati sport come il rugby, tradizionalmente meno popolari tra i cattolici. Emergono sentimenti di sospetto e diffidenza nei confronti dei cattolici, con annessa riluttanza a poterli incontrare o a divenirne amici.

Nonostante la pressoché totale impossibilità nel distinguere cattolici e protestanti a partire dai tratti somatici, alcuni ragazzi avanzano la pretesa di essere in grado di compiere suddette distinzioni, così come il modo di vestire costituirebbe un ulteriore criterio; più realisticamente, altri elementi di differenziazione vengono individuati nelle scuole fre-

²¹ Department of Education, *Department of Education review of community relations policy*, 2009, <http://www.deni.gov.uk/index/20-community-relations-pg/20-community-relations-newpage-2.htm>. «Ogni bambino in Irlanda del Nord dovrebbe diventare un adulto: fiducioso nella propria capacità di relazionarsi con altre persone con differenti culture; cosciente del proprio retroterra culturale e di quello di altre persone che vivono in Nord Irlanda; riconoscendo i diritti di tutti, come uguali cittadini; preparato ad affrontare un cambiamento e una diversa società nella quale adulti consapevoli possano impegnarsi, imparare e avere fiducia l'uno nell'altro, come appartenenti tutti insieme a un modello sociale condiviso», trad. it. a cura di Federico Zannoni.

²² J. Hughes, *Are separate schools divisive? A case study from Northern Ireland*, in «British Educational Research Journal», 23 settembre 2010, pp. 1-22.

quentate e nei quartieri di residenza. È interessante notare come i ragazzi che hanno amici cattolici si mostrino meno ostili nei confronti dell'intera comunità, elemento che porterebbe a propendere a favore della celebre ipotesi del contatto elaborata da Allport e più volte sviluppata dagli studiosi successivi, così come delle politiche scolastiche e sociali volte a incoraggiare momenti di incontro, di interazione e di scambio. Rimane però il dato di fatto: le scuole divise rendono più rare e difficili le opportunità di incontro, e ogni gruppo continua a percepirsi come il migliore, fondando le proprie convinzioni su stereotipi radicati e su conoscenze storiche, relative ai conflitti tra cattolici e protestanti, parziali, approssimative e partigiane. Certamente sorprende la nettezza di prese di posizione esageratamente ostili, ma nell'analizzarle occorre considerare che i ragazzi di quell'età sono più vulnerabili alle declinazioni più tribali dei sistemi valoriali²³ e che l'autoidentificazione in quanto membri del proprio gruppo di appartenenza costituisce per loro un imprescindibile aspetto per lo sviluppo di una più solida identità²⁴: da qui l'enfasi nella preferenza verso il proprio gruppo, con relativi sentimenti di superiorità e di disprezzo verso gli altri.

Considerando le poche e superficiali interazioni tra i giovani protestanti e i coetanei cattolici, unitamente alla nettezza degli stereotipi e delle posizioni assunte dal campione intervistato, Joanne Hughes conclude ponendo l'attenzione sul pesante ruolo che la scuola ancora ricopre nel perpetuare divisioni e polarizzazioni sociali, in primo luogo rispecchiandole anziché opporvisi, inibendo le possibilità di contatto e rinforzando negli alunni i sentimenti di reciproca chiusura identitaria. Alla rigidità istituzionale che separa le scuole cattoliche da quelle protestanti occorre affiancare una certa riluttanza da parte del personale docente ad affrontare questi temi, dovuta in parte alla poca prepara-

²³ H. Tajfel, *Human groups and social categories: Studies in social psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

²⁴ D. Nesdale, D. Flessner, *Social identity and the development of children's group attitudes*, in «Child Development», 72(2), 2001, pp. 506-517.

zione²⁵, in parte al fatto che gli insegnanti stessi sono cittadini di un paese diviso, a loro volta appartenenti all'una o all'altra comunità, non sempre disposti a riconsiderare in modo critico la propria personale posizione e il sistema valoriale di riferimento.

Per intraprendere il percorso verso gli obiettivi che il Dipartimento dell'Educazione si è prefissato, occorre innanzitutto che le rispettive Chiese esercitino una minore influenza sui contenuti etici e curricolari delle scuole, muovendosi nella direzione di una maggiore apertura alle diverse parcellizzazioni della cristianità e ancora oltre, verso tutte le appartenenze religiose, etniche e culturali che compongono l'attuale società. I tempi sono prematuri per pensare alla scomparsa nell'Irlanda del Nord delle scuole a carattere religioso, all'avvento di una sorta di secolarizzazione educativa e di nuovi modelli di scuole integrate, che accolgano bambini dalle più eterogenee appartenenze comunitarie. Per il momento, ci si accontenterebbe che i progetti volti a strutturare occasioni di contatto e scambio tra le istituzioni e tra i ragazzi venissero valorizzati e diffusi sempre di più, nella consapevolezza che il solo sistema educativo non ha in potenza tutte le energie necessarie per provare a riconciliare una società cronicamente divisa, ma che è tramite una stretta collaborazione e convergenza di intenti tra educazione e politica che si possono gettare le basi per una nuova stagione di unione e concordia.

3.3 Scuole cattoliche e scuole protestanti in Scozia

Similmente a quanto accade in Irlanda del Nord, la situazione delle *faith schools* in Scozia presenta la particolarità di contemplare nella pressoché totalità dei casi solo scuole cattoliche. Funzionano oggi in Scozia 385 scuole cattoliche, una scuola primaria ebraica (istituita a Glasgow nel 1962) e tre scuole primarie episcopali, i cui rapporti con

²⁵ U. O'Connor, B. Hartop, A. McCully, *A review of the schools community relations programme 2002*, http://www.deni.gov.uk/20review_of_schoolscr_prog.pdf.

la Chiesa Episcopale risultano tuttavia poco chiari²⁶. Si sono inoltre succeduti un gran numero di recenti tentativi per aprire una scuola islamica, sempre a Glasgow, al momento senza ottenere tutti i necessari permessi per poter portare avanti il progetto.

Attualmente circa 124.000 alunni (pari al 20% della popolazione scolastica) frequentano scuole cattoliche; se il 5% degli studenti cattolici frequentano scuole statali *non denominational* (a carattere non religioso), circa il 10% di coloro che sono iscritti alle scuole cattoliche non sono battezzati, e quindi con maggiori probabilità provengono da famiglie non credenti²⁷.

Secondo le intenzioni della Chiesa Vaticana, le scuole cattoliche hanno il compito di impartire un approccio educativo plasmato attorno ai valori della fede, che possa integrarsi nel processo di formazione e sviluppo dell'attitudine cattolica per tutto il corso della vita, in progressiva relazione con le istanze dell'evangelizzazione e della catechesi.

The Catholic Church states that the role of Catholic schools is to assist parents (the primary educators) to educate children in the Christian faith and to provide an effective general education that will enable the children to contribute actively to society as good citizens and as mature Christian men and women. Catholic schools provide a context for the pursuit of a synthesis of faith and reason and should engage with contemporary culture and life. The Catholic school aspires to be a Christian community – a community that is founded and operates on “Gospel values” (values such as love, equality, compassion, inclusion), and these should be manifested in the daily activities of the school and in mutually respectful relationships. The Catholic school aspires to be a community that has prayer and liturgical life at the heart of its daily operations. Religious education in Catholic schools is considered to be rooted in this vision of faith formation and an important part of the primary and secondary school curricula. This education in Christian

²⁶ Scottish Catholic Education Service (SCES), www.sces.uk.com; Scottish Government Schools Information, <http://www.scotland.gov.uk/Topics/Education/Schools/FAQs>; K. E. Collins, *Aspects of Scottish Jewry*, Glasgow Jewish Representative Council, Glasgow, 1987.

²⁷ Bishops' Conference of Scotland, *Religion in Scotland's Schools*, Report, November 2006.

faith is constructed as an invitation, and all documentation prohibits coercion or any suggestion of indoctrination²⁸.

Il dibattito sulle scuole cattoliche in Scozia è tuttora molto acceso, tocca in modo trasversale gli ambiti della politica, della pubblica amministrazione, della teologia e degli studi accademici a carattere storico, pedagogico e sociale, ed è da molti collegato al tema del *sectarianism*.

Stephen McKinney, studioso di educazione religiosa, ammette che la gran parte di coloro che oggi si occupano di questo tema lo fanno dalla sua stessa prospettiva di cattolico. Questo può essere un limite al dibattito, almeno in ambito accademico, almeno in Scozia, ma allo stesso tempo sostiene che tutto ciò è inevitabile, vista la natura dell'argomento, così vicina alle corde e alla sensibilità di chi è cattolico in un paese a maggioranza protestante.

Recupera e rielabora²⁹, contestualizzandole nella realtà scozzese, le tre categorie di critica individuate da Halstead e McLaughlin³⁰ a proposito delle *faith schools* in Inghilterra e Galles, poi ne aggiunge altre tre. Ne risulta che, secondo gli oppositori, le scuole cattoliche sarebbero divisive perché:

- 1) Esaspererebbero le già esistenti divisioni sociali e territoriali.
- 2) Separerebbero i bambini in base al criterio univoco della loro appartenenza religiosa.
- 3) Promuoverebbero credenze e attitudini che generano identità separate e segreganti.
- 4) Costituirebbero un sistema scolastico privilegiato.
- 5) Consentirebbero agli insegnanti cattolici possibilità di impiego e carriera negate agli altri.

²⁸ S. McKinney, *Catholic Education in Scotland*, in T. G. K. Bryce, W. M. Humes (a cura di), *Scottish Education. Third edition: beyond devolution*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, p. 261.

²⁹ S. McKinney, *Catholic schools in Scotland and divisiveness*, in «Journal of Beliefs & Values», 29, 2, August 2008, pp. 173-184.

³⁰ J. M. Halstead, T. McLaughlin, *Are faith schools divisive?*, in R. Gardner, J. Cairns, D. Lawton (a cura di), *Faith schools: Consensus or conflict?*, Routledge Falmer, London, 2005, pp. 59-73.

6) Anche l'eventualità di una loro chiusura provocherebbe divisioni.

Delineati i sei punti di presunta criticità, Stephen McKinney li ripercorre a uno a uno, per mostrare come, secondo il suo punto di vista e l'analisi scaturita dalla ricerca qualitativa che ha condotto intervistando sedici esperti in materia, sarebbero privi di fondamento e contraddittori. Riferendosi al primo punto, asserisce come la distribuzione territoriale delle scuole prescinde del fatto che siano cattoliche o meno: i genitori tenderanno comunque a mandare i figli negli istituti del quartiere in cui risiedono, soprattutto quando ancora piccoli, negando quindi l'incontro con coetanei che abitano in aree diverse della città, quindi ogni scuola, ogni istituzione, se concepita in questo modo, è divisiva. Sul secondo punto, McKinney obietta che coloro che ritengono che le scuole cattoliche promuovano una divisione e un mancato riconoscimento su base religiosa in verità negano l'evidenza che nella realtà della vita quotidiana questa divisione non esiste e che il tema del *sectarianism*, pur nella sua complessità, venga eccessivamente enfatizzato. La reciproca comprensione e l'incontro tra bambini e ragazzi di fedi diverse già accadono, e le scuole cattoliche non si oppongono alla ineluttabile realtà delle cose, così come, e qui si tocca il terzo punto, le identità individuali dei soggetti più giovani sono per loro natura e per socializzazione eterogenee e accoglienti. Venendo al quarto punto, coloro che ritengono privilegiato il sistema delle scuole cattoliche partirebbero dalla poco etica posizione secondo cui tale successo costituirebbe una ingiustizia. Ciononostante, le scuole cattoliche sarebbero riuscite a perseguire, spesso con risultati migliori rispetto alle altre, gli obiettivi egalitari dichiarati dal sistema educativo scozzese, soddisfacendo i bisogni dei soggetti e dei gruppi più svantaggiati e promuovendo mobilità sociale ascendente. Riguardo all'evidenza che solo i cattolici hanno proprie scuole, completamente finanziate dallo stato, McKinney ribatte che anche gli altri gruppi religiosi possono usufruire, almeno del punto di vista legale, di questa possibilità, e que-

sto già dal 1918. Occorre però ricordare che, nonostante volontà, richieste ufficiali e disponibilità economiche, ai musulmani ancora non è stato consentito di aprire una scuola a Glasgow. Ugualmente discutibile, quando non partigiana, risulta l'obiezione al quinto punto: è vero che spetta al clero cattolico la selezione del personale docente, ed è vero che vengono di preferenza assunti insegnanti cattolici, anche a discapito di altri candidati con pari o superiori competenze professionali, ma questo sarebbe funzionale alla impostazione valoriale e alla mission educativa degli istituti in questione. Nonostante i valori della tolleranza e del rifiuto del *sectarianism* siano nominalmente posti al centro di questa mission educativa, la pressoché sistematica esclusione di docenti, e quindi voci, con esperienze di fede differenti può essere interpretata come una esplicita contraddizione cui non si vuole trovare rimedio. Per quanto concerne i contenuti disciplinari, prendendo spunto da una riflessione di Joseph Bradley risulta di primaria importanza ribadire l'eterno problema che contrappone sapere scientifico e messaggio divino: come fare coesistere il Dio creatore dell'uomo con le spiegazioni del darwinismo? Bradley si accosta, ritengo pericolosamente, a un approccio di negazione delle verità scientifiche, giustificando ulteriormente la necessità di personale cattolico praticante, e magari rendendo ancora più labile il confine tra parziale istruzione e ficcante catechesi:

Many Catholics in Scotland believe it important that certain subjects in school are taught by conscientious Catholics. Where subjects like modern studies can continually engage not only politics, sociology and history but morality too, a Catholic and Christian dimension is viewed as important to the content, style and method of teaching. If a teacher in a Catholic school states that cosmology, Darwinism or science has proved the improbability of the existence of God, then the Catholic school comes into conflict with the teaching and examples of both the home and the parish³¹.

³¹ J. M. Bradley, *Catholic distinctiveness: a need to be different?*, in T. Devine (a cura di), *Scotland's Shame? Bigotry and Sectarianism in Modern Scotland*, Mainstream, Edinburgh, 2000, p. 169.

Infine, considerando il sesto punto, l'autore sostiene che l'eventuale chiusura o riforma delle scuole cattoliche porterebbe ad esacerbare le divisioni, in quanto lederebbe il diritto e la volontà da parte di un gruppo di consistente minoranza nel paese di avere le proprie istituzioni formative di riferimento.

Una lettura trasversale alle tesi di McKinney consente di porre in evidenza come i detrattori delle scuole cattoliche sarebbero coloro che non accettano il progressivo sfumarsi dell'egemonia protestante in seno alla società scozzese; a onor del vero, e i dati lo dimostrano, la crescente secolarizzazione ha allo stesso modo attenuato anche la popolarità e l'influenza dei contenuti cattolici nella fascia di popolazione a cui si pensa si rivolgano. Eppure, come sostiene Bradley, permane nelle élite cattoliche una sorta di volontà di ridefinizione sociale sulla base dei loro valori, che inevitabilmente, almeno nelle prime fasi, deve passare per situazioni di separatezza:

Although being a community that integrates with the rest of society, it is the intention of thinking Catholics, including the leaders of the Church, to be distinct, a people set apart. This is not intended to be a permanent state but one in which society becomes more Christ-like, thus bringing about a more Christian society and, ultimately, a people at one. In other words, for Catholics the Catholic school is but one step in the creation of the Kingdom of God. How large the step will be depends on the individuals who comprise a particular school³².

Sempre secondo Bradley, oggi più che mai, al cospetto della deriva valoriale che attanaglia le nuove generazioni, i cattolici considererebbero di primaria importanza il ruolo delle loro scuole, in quanto portatrici di messaggi e contenuti in grado di offrire un significativo contributo alla costruzione di una società migliore. Tuttavia, non tutti concordano su questo.

³² *Ivi*, p. 170.

«My personal view, and not my view as a bishop, my personal view is that I don't think it's a good idea to have two different schools. It doesn't help because it's a kind of separation, I suppose it's not healthy».

Con queste parole Gregor Duncan, vescovo della Chiesa Anglicana di Glasgow ha risposto alla domanda sull'opportunità o meno della presenza delle scuole cattoliche e sul loro eventuale ruolo nel perpetuare sentimenti settari. Il suo è il punto di vista neutro di un uomo di grande cultura, che da sempre ha vissuto in città e che si trova a capo di una Chiesa minoritaria, di dimensioni e peso politico ben inferiore a quella cattolica e a quella protestante, almeno in Scozia. Muovendomi tra ambienti ecclesiastici, educativi, associativi, amministrativi e accademici, ho rivolto la stessa domanda a più testimoni privilegiati, persone impegnate ad affrontare la questione nel proprio lavoro quotidiano. Può risultare interessante addentrarsi nell'analisi attraverso i punti di vista estremi e parziali di due esponenti di associazioni non accademiche e dichiaratamente schierate, quali Danny Boyle, manager dell'*Harp Community Project*, e Robert McLean, ufficiale esecutivo del *Grand Orange Lodge of Scotland*.

«I think that Catholic schools help people to express their culture, or a particular faith. They aren't against the other faiths, they don't suggest anti-religious actions. Catholicism gives identity».

A parlare è un operatore dell'*Harp Community Project*, progetto istituito a sostegno dell'identità delle comunità irlandesi in alcuni quartieri della città. È il punto di vista di un giovane, con origini irlandesi, cattolico, che proprio sui temi dell'orgoglio irlandese si trova a lavorare. All'opposto, ma ugualmente netto, è il parere del membro del direttivo della *Grand Orange Lodge of Scotland*, incontrato nelle stanze raffinate della loro sede cittadina.

«We are quite clear. We have in Scotland a group of bigot people. We have serious rooted bigotry or sectarianism in Scotland, and we must tackle it through education. We have to start to educate young people; everyone has the right to have his own religion, and we have to educate young people to respect this right. But the problem that we have in Scotland is that we separate young people at the age of five. We think it's wrong. Children go together to pre-schools and nursery schools at three and four year old, and then they become five and "sorry, you are going in different schools". We feel that's wrong. And we feel that everyone in Scotland should be educated in a state school system. We don't see the need for two separate schools. I just think that we are in the modern age, in Scotland the Education Act was signed in 1912 and it has never been resented, and now we are in 2011, people have to stay together, I think that it's wrong to discriminate people because of the religion. But the Catholics don't want to change».

In entrambi gli interventi proposti, al di là delle dichiarazioni d'intento di fare sì che i bambini possano crescere insieme, è molto forte l'elemento della rivendicazione identitaria, vista come preliminare a qualsiasi forma di contaminazione e caratterizzata in senso prettamente etnico-religioso. A contorno, Danny Boyle sostiene come possano esistere altre occasioni di contatto che esulino dal contesto scolastico, mentre Robert McLean identifica nella scuola pubblica non cattolica, istituzionalmente laica, ma ancora legata alla tradizione protestante, il luogo di incontro privilegiato, quasi obbligato.

Action of Churches Together in Scotland è una organizzazione ecumenica che mette insieme i rappresentanti delle nove Chiese di famiglia cristiana presenti sul territorio, cercando di lavorare su punti di incontro e progetti comuni. Pur non operando direttamente nelle scuole, si è da sempre mostrata sensibile al tema; così come i due interventi precedentemente riportati, anche le parole di Stephen Smyth, esponente cattolico del direttivo, mettono in primo piano il tema dell'identità religiosa, ma lo fanno secondo una prospettiva e una visione diverse.

«Catholic schools in Scotland is a false argument against the religious identity. There are Catholic schools in every country in the world where you are allowed to have schools, the only ones that don't allow Catholic schools tend to be totalitarian. One of the difficulties that the people bring up now is that the state of Scotland pays for the entirety of Catholic education where there is a need. So, the Catholic community in Scotland doesn't pay, that's unique in the world. I think that unfortunately people see the schools as a cause of sectarianism or a continuation of sectarianism: I don't recognize that. There are other questions going on there, other issues, about fear of difference. There is no doubt, despite Catholic teaching in Catholic schools, most of the children don't go to church, but most of the children have a concept of what Christian values are».

L'insegnamento cattolico viene in questo modo considerato come un percorso che permette all'alunno di avvicinarsi e abbracciare in modo più consapevole i valori di riferimento dell'intero universo cristiano, a loro volta necessari per intraprendere relazioni di scambio e reciproco arricchimento approcciandosi alle altre grandi fedi del nostro tempo, prima tra tutte l'Islam, con le sue altrettanto numerose e complesse declinazioni. La religione, anche quando diversa, viene interpretata come terreno di inclusione, come zona in cui gli incontri possono farsi significativi perché supportati da valori e solidi riferimenti etici.

Riscoprire le identità, a livello individuale e collettivo, per prepararsi nel migliore dei modi ad affrontare il dialogo. Ne consegue un interrogativo: le scuole cattoliche sanno preparare al dialogo? E quanto, loro stesse in quanto istituzioni radicate sul territorio, sanno predisporre al dialogo?

Piuttosto critico è il parere di Margaret Long, operatrice di *Glasgow Churches Together*, organizzazione che per estrazione, composizione e intenti ricalca in chiave cittadina parecchie delle caratteristiche che *Action of Churches Together in Scotland* assume su più vasta scala. Diversamente, però, alcuni dei progetti di *Glasgow Churches Together* vorrebbero essere mirati a favorire il dialogo tra le scuole non confessionali e gli istituti cattolici.

«Le scuole cattoliche non hanno una formazione al dialogo. Io vorrei coinvolgere i cattolici a dialogare con gli altri. Nelle scuole cattoliche questo dialogo c'è molto poco. Noi, come organizzazione, ogni anno proponiamo una mattinata di canti, storie, danze per le scuole, su alcuni aspetti della cristianità nella città di Glasgow. Ci sono tante scuole coinvolte, e maggiormente sono cattoliche, perché iniziative come queste rientrano più facilmente nel programma delle scuole cattoliche. È da diversi anni che per ogni quartiere cerco di invitare una scuola cattolica e una scuola di nessun credo; cerco di chiedere ai rappresentanti delle scuole cattoliche se possono invitare quelli della scuola non religiosa più vicina, generalmente situata a pochi metri di distanza: loro dicono di sì, poi ho verificato che non lo fanno, e allora ho abbandonato l'idea di farli collaborare. Occorre iniziare a cambiare mentalità, e per farlo ci vogliono persone che prendano l'iniziativa. Qui è molto più facile parlare nelle scuole di tutte le grandi religioni del mondo, del buddismo, dell'induismo, dell'islam, che parlare della fede cristiana. Non si riconosce che fedi percepite come altre fanno parte della stessa famiglia cristiana»³³.

Il cammino è ancora difficile, le resistenze da parte delle scuole sono da più parti rese note, ma, come puntualizza Alison Logan, operatrice comunale addetta ai servizi sociali, circoscrivere al solo ambito scolastico la complessa tematica dell'educazione religiosa, della convivenza, delle divisioni e delle conflittualità che possono emergere tra gli appartenenti ai diversi gruppi non pare essere la soluzione più efficace, né tantomeno la più corretta.

«Catholic schools are inside the Education Act, and until the law changes they will continue to exist. Lots of people point Catholic schools, and lots of people point at the football, and blame the schools and football for perpetuating sectarianism. My argument is that what people do it to distance themselves from the argument and not take responsibilities on things. I think that it's really easy to blame on something outside, rather than to take responsibilities in the society».

³³ La presente intervista è stata condotta in lingua italiana.

Specchi non eccessivamente deformanti delle dinamiche sociali, a loro volta strettamente intrecciate alle attitudini individuali, le istituzioni scolastiche si trovano nello stesso tempo a rivestire un ruolo cruciale nella messa in opera di quei cambiamenti indispensabili per condurre la comunità a successivi stadi di coesione e sviluppo, lasciandosi alle spalle cristallizzazioni rese croniche dalla tenacia con cui sanno perpetuarsi le più pesanti tra le eredità storiche.

3.4 Quale futuro per le *faith schools*?

La panoramica, inevitabilmente incompleta, sulla situazione delle scuole a carattere religioso nel Regno Unito mette bene in risalto quanto sia complesso il dibattito in atto e quanto ogni realtà, locale o allargata, rechi in sé peculiari caratteristiche e chiavi di lettura che la distinguono dalle altre, rendendo rischioso avventurarsi in generalizzazioni o comparazioni.

Le riflessioni, le considerazioni, le scelte si muovono nello spazio fluttuante tra due poli all'apparenza distanti: il primo costituito dall'esigenza di garantire ai giovani la possibilità di costruirsi una propria identità attraverso l'incontro con una pluralità di soggetti dalle diverse appartenenze e dai variegati retroterra, il secondo dalla necessità di tutelare il diritto alla salvaguardia del proprio peculiare patrimonio culturale e familiare, anche quando minoritario. Nelle attuali realtà multiculturali, in certi casi ancora drammaticamente divise e polarizzate, al rischio di un perpetuarsi di situazioni di segregazione e isolamento si associano cupi presagi in termini di coesione sociale, sicurezza, possibilità di convivenza pacifica e costruttiva in un futuro sempre più divorato dal presente. I drammatici scontri che hanno incendiato le città inglesi nell'agosto 2011 ne sono un'eloquente esemplificazione. Sono molteplici i fattori che determinano il raggiungimento e il consolidamento di un soddisfacente livello di coesione sociale nelle società multiethniche e multiculturali: tra questi, educazione e pluralismo religioso si intrecciano nel dibattito sulle *faith schools*,

imponendo l'interrogativo su quanto istituzioni di questo tipo possano favorire il dialogo e lo scambio e quanto, al contrario, possano consolidare separazioni e pregiudizi.

I sostenitori delle *faith schools* argomentano come queste agenzie educative possano con più efficacia e profondità riconoscere e valorizzare le peculiarità culturali e linguistiche dei gruppi di minoranza, talvolta trascurando il fatto che a frequentarle sono in gran parte i figli delle maggioranze bianche cattoliche e protestanti. Inoltre, queste scuole si porrebbero in maggiore continuità con l'educazione religiosa, morale e valoriale impartita nelle famiglie, affrontando gli aspetti del sacro e del divino in modo più profondo rispetto alle istituzioni secolarizzate, rafforzando in questo modo le identità di ragazzi che potrebbero così costruirsi strumenti più solidi per affrontare l'incontro con l'altro rispettando i differenti valori³⁴. Le *faith schools*, quale che sia la loro appartenenza, si muoverebbero nella direzione della promozione della coesione sociale in quanto la diffusione dei valori di amore, pace, armonia, perdono e riconciliazione sarebbe parte della loro "mission"³⁵, riuscendo in questo modo a fornire le coordinate per orientarsi nella società multiculturale e nei conflitti che in essa emergono³⁶.

Di opinione opposta è Lynn Davies³⁷, che elenca dodici motivi a supporto della tesi secondo cui le scuole a carattere religioso generano separazione e diffidenza fra le diverse comunità. Innanzitutto, le *faith schools* provocano isolamento, in quanto gli alunni raramente o addirittura mai si trovano a incontrare coetanei appartenenti ad altri gruppi religiosi e le conoscenze che di tali gruppi hanno si riferiscono ai punti di vista spesso stereotipati di insegnanti e mezzi di informazione, da cui possono scaturire posizioni e atteggiamenti razzisti. Parallelamen-

³⁴ J. Halstead, T. McLaughlin, *Are faith schools divisive*, in R. Gardner, J. Cairns, D. Lawton, *Op. cit.*

³⁵ G. Grace, *Educational Studies and Faith-Based Schooling: Moving from Prejudice to Evidence-based Argument*, in «British Journal of Educational Studies», 51, 2, 2003, pp. 149-67.

³⁶ P. R. Ramsey, *Teaching and Learning in a Diverse World*, Teachers College Press, New York, 2004.

³⁷ L. Davies, *Educating against extremism*, Trentham Books, Oakhill, 2008, pp. 67-85.

te, anche i genitori si trovano ad avere meno occasioni di interazione, incontrandosi ai cancelli, nei momenti dell'ingresso e dell'uscita da scuola, solo con altri adulti della medesima comunità di fede. Inoltre, il sistema delle *faith schools* porta a categorizzare entro determinati credi le differenti minoranze etniche, quando in verità l'attuale processo di secolarizzazione sta investendo tutte le religioni e in ogni gruppo persiste una più o meno numerosa componente atea. Anche tra coloro che credono, permane il desiderio di vedere i propri figli compagni di banco con coetanei con altre appartenenze, come dimostrano alcune ricerche secondo cui il 94% dei musulmani nel Regno Unito si dice contrario a scuole per soli musulmani³⁸.

Il secondo motivo per cui Lynn Davies si schiera contro le *faith schools* è il fatto che spesso sono i genitori a imporre questa scelta ai figli, cercando di proteggerli dalle influenze secolarizzanti e di coltivare in loro una forte identità religiosa. Si tratterebbe di un atteggiamento censorio nei confronti di altre espressioni e di altri gruppi etnici e religiosi, terreno fertile per l'insorgere di estremismi. Come esplicita un documento del *Minority Rights Group*³⁹, le scuole separate sono compatibili coi diritti fondamentali dell'uomo e con l'infanzia, ma solo a patto che la scelta di aderirvi sia libera, e non imposta, come invece spesso accade.

Il terzo motivo si riferisce al fatto che l'appartenenza religiosa non si distribuisce in modo omogeneo tra le diverse classi sociali, ma, anche in conseguenza del gruppo etnico di riferimento, particolari fedi sono più diffuse tra gli appartenenti agli strati più poveri della società: ne consegue che le *faith schools* si pongono come veicoli per rafforzare le differenze socio-economiche, essendo frequentate da ragazzi tendenzialmente di ceto omogeneo, verso il basso o verso l'alto.

Il quarto motivo è costituito dalla carenza di opportunità di dialogo, ascolto e discussione tra alunni con fedi differenti, lacuna resa ancora

³⁸ GfK NOP, *Attitudes to Living in Britain: A Survey of Muslim Opinion*, 2006, www.gfknop.co.uk

³⁹ Minority Rights Group, *Education Rights and Minorities*, Minority Rights Group, London, 1994.

più grave dalla constatazione di quanto lo scambio di opinioni e punti di vista possa essere il migliore antidoto alla violenza. In aggiunta a ciò, e siamo al quinto motivo, le scuole confessionali spingerebbero alcuni genitori, e per osmosi i figli, a sviluppare un pericoloso elitarismo fondato su un senso di superiorità in quanto appartenenti a una determinata religione. Strettamente connesso è il sesto motivo, cioè la chiusura identitaria in cui rimarrebbero ingabbiati i ragazzi, sviluppando un approccio cieco e disgregante verso la complessità e le infinite contaminazioni della società multiculturale, proprio in un momento storico in cui l'exasperazione religiosa si sta rivelando come una tra le maggiori fonti di violenza.

Il settimo motivo è il rischio che la frequenza alle *faith schools* possa compromettere l'aspirazione all'autonomia, intesa come la capacità da parte del ragazzo di compiere scelte criticamente fondate sulla propria concezione di ciò che è bene, strettamente connesse agli eventi sociali che vive e razionalmente distanti dai condizionamenti più pressanti⁴⁰. A questo proposito, essendo la scuola elemento centrale nelle vite dei ragazzi, è opportuno distinguere tra le istituzioni che, nella libertà di scelta, suggeriscono percorsi e direzioni che ritengono più consoni ai propri valori, e altre che, in modo del tutto inaccettabile, propinano intolleranza nei confronti di tutto ciò che diverge dalla loro visione del mondo. A questo si lega l'ottavo motivo, il problema del pensiero critico, ovvero a che livello di criticità, e auto criticità, vengono proposti i contenuti curricolari e religiosi, così come quanto la religione permea le discipline, basti pensare alle teorie creazionistiche che si contrappongono a quelle evoluzionistiche, in altre parole alla fede che si contrappone alla scienza, elementi centrali nella costruzione conoscitiva che il discente si fa del mondo.

Nono motivo, Lynn Davies ritiene pericoloso identificare l'appartenenza a una comunità religiosa omogenea come l'aspetto

⁴⁰ W. Feinberg, *Religious Education in Liberal Democratic Societies*, in K. McDonough, W. Feinberg, *Citizenship and Education in Liberal Democratic Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

propulsivo della propria identità, ignorando l'eterogeneità degli elementi che, talvolta in contrasto, animano e assicurano sopravvivenza e futuro alle diverse comunità, soprattutto in tempi in cui le identità multiple non riguardano più solo i singoli individui, ma caratterizzano interi gruppi nazionali. Preoccupato di come il Regno Unito non sia soltanto una comunità immaginaria, ma addirittura una immaginaria federazione nazionale di etnicità religiose, Amartya Sen intitola *Identity and Violence*⁴¹ un proprio libro e allerta su come, nonostante non sempre le percepiamo, esistano moltissime altre identità e appartenenze oltre all'etnicità, con annessa religiosità, tutte altrettanto importanti per la crescita consapevole delle persone e per l'intrecciarsi di positivi rapporti tra cittadini con differenti retroterra; il sentirsi assegnato a una comunità, che sia cattolica, protestante o musulmana, implica al contrario l'impossibilità di poter scegliere direzioni divergenti e plurime. Criticando il modello del multiculturalismo, Trevor Phillips⁴² argomenta che il Regno Unito ha posto troppe speranze nel "multi" e poca attenzione allo sviluppo di riferimenti culturali condivisi dalle varie comunità che lo popolano, ammantando di illusoria tolleranza il loro effettivo isolamento.

Il decimo motivo è il diverso trattamento di genere in determinate *faith schools*, diretta conseguenza di una diversa concezione dei ruoli maschili e femminili all'interno della famiglia e della società; valgano come esempio i curricoli distinti per i ragazzi e per le ragazze in certe scuole musulmane, in aperta contrapposizione al diritto universale all'istruzione e all'informazione.

L'undicesimo motivo, tra i più scottanti a livello politico e di opinione, è costituito dal fatto che lo stato si trova a finanziare scuole religiose, da cui scaturiscono numerosi interrogativi e perplessità sulla legittimità incondizionata di tale realtà, sull'aderenza e sulla dissonanza tra i valori delle scuole confessionali e quelli della democrazia,

⁴¹ A. Sen, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Allen Lane, London, 2006.

⁴² T. Phillips, *After 7/7: sleepwalking to segregation*, discorso tenuto presso la Commission for Racial Equality, 22 settembre 2005, CRE, Londra, 2005.

sull'opportunità di aprire a tutte le fedi e sul perché eventualmente escluderne alcune, toccando poi ulteriori questioni, compresa quella relativa al perché non istituire e supportare scuole dichiaratamente atee. Infine, ultima delle motivazioni per porsi in disaccordo all'esistenza delle *faith schools*, sopraggiunge una domanda: queste scuole concedono agli alunni la possibilità di abbandonare la fede? In altre parole: come sfuggire al rischio di essere manipolati, indottrinati, catechizzati?

Si tratta di interrogativi cui nessuna risposta generalizzata potrà mai aderire nel modo più calzante, talmente è vasto il panorama delle realtà contemplate. Nemmeno le sole scienze pedagogiche riescono ad assorbire in pieno il grande tema delle *faith schools* nel Regno Unito, essendo altrettanto importanti approfondite analisi a carattere storico, politico, teologico, sociale e culturale. La religiosità si intreccia all'educazione, e insieme si intersecano al passato, al presente, al futuro del tessuto sociale in cui queste istituzioni nascono, assorbendone e condizionandone mentalità e prospettive, progressi e drammi, situazioni di stallo e spinte propulsive. In ambito più prettamente educativo, ciò che risulta necessario è la ricerca di un equilibrio il più possibile stabile tra educazione religiosa ed educazione alla laicità, tra contenuti di fede e contenuti di scienza, tra educazione alla cittadinanza e sensibilizzazione alla diversità, tra i valori dello spazio pubblico e le peculiarità dei retroterra familiari.

Nella nostra società multiculturale, e quindi multireligiosa, educazione alla religiosità significa anche educazione alla coesione sociale, e come tale non può essere sordo appannaggio di una sola istituzione, che sia ecclesiastica o governativa. La formazione di cittadini aperti alla pluralità dei contesti, delle culture e delle appartenenze con cui ogni giorno interagiscono può essere garantita soltanto da modelli educativi privi di monopoli e di atteggiamenti escludenti, nel rispetto dei differenti punti di vista e del diritto dell'alunno a costruirsi uno proprio. Quello che occorre scongiurare è il rischio che possano rafforzarsi i-

dentità oppositive, rigide, acriticamente antagoniste, nel nome di una religione assorbita in modo distorto e pretenzioso. Il passo da compiere è quello di superare l'inganno della tolleranza, dal momento che, pur presentandosi come inclinazione positiva e non giudicante, in realtà presuppone un'attitudine negativa e una posizione di superiorità nei confronti di chi viene tollerato, figlia di un inevitabile momento giudicante. Occorre estrapolare dalle religioni l'elemento della tolleranza, per poterle sottrarre dalla reciproca competizione e porle su una posizione di complementarità che consenta a ciascuno di sentirsi libero di aderire a quella che sente più vicina, nei modi suoi più consoni, o di non aderire ad alcuna, al di là della tipologia di istituzione scolastica frequentata.

Questa è la missione per le *faith schools* nel Regno Unito, ai cui esiti rimane strettamente legata l'opportunità della loro persistenza come istituzioni flessibili e rinnovabili, che possano fornire contributi significativi ed equi in una società in cui le differenti appartenenze religiose possano convivere in modo dialogico e non escludente.

Capitolo 4

Realtà, iniziative e opinioni a confronto: le forze che dividono e quelle che uniscono

Il microcosmo scolastico, con le sue separazioni e contraddizioni, con le spinte nelle direzioni opposte del conservatorismo o del cambiamento, riflette l'attuale panorama socio-politico-culturale in Scozia e nella città di Glasgow. Al di là delle posizioni degli studiosi circa la propria preponderanza, il tema del sectarianism e delle sue declinazioni è ben visibile in una pluralità di ambiti. Permangono nel corpo sociale forze che, rievocando con insistenza un orgoglio dalle radici ormai obsolete e dai contenuti per lo meno opinabili, con maggiore o minore calcolo e consapevolezza sembrano premere per un mantenimento, quando non rafforzamento delle divisioni. Al contempo, non mancano sforzi che vogliono opporsi alle radicalizzazioni e alle ghetizzazioni, messi in atto da organizzazioni, istituzioni e realtà le cui provenienze e competenze spaziano dall'ambito religioso a quello dell'intervento sociale, per porsi comunque su un piano in cui la componente educativa rimane imprescindibile.

4.1 La memoria, l'orgoglio, i disordini: l'attualità del *Loyal Orange Order*, del *Cairde na hÉireann* e della *James Connolly society*

Scegliendo di apporre nel nome un tributo al re britannico William d'Orange, nato in Olanda e protagonista della vittoria sull'esercito del cattolico Giacomo II nella battaglia del Boyne, nel 1690, il *Loyal Orange Order* venne fondato ad Armagh nel 1795 per difendere i protestanti contro le azioni aggressive delle società segrete cattoliche. L'organizzazione era strutturata secondo un sistema gerarchico di logge, la cui coesione interna ed esterna era favorita da un raffinato sistema di ritualità, parole segrete e simbologie capaci di sviluppare un

forte senso di fratellanza tra i membri. In poco tempo l'Ordine divenne incredibilmente popolare e nuove logge nacquero un po' ovunque in Nord Irlanda e Scozia, soprattutto nelle zone dove gli irlandesi protestanti erano numerosi.

Così come accade nelle città dell'Irlanda del Nord, tutt'oggi anche a Glasgow, ogni anno, il dodici luglio, una grande marcia di uomini con vestiti e vessilli realizzati per esaltare la storia e l'orgoglio protestante attraversa la strade del centro cittadino, non di rado causando disordini e scontri. Alison Logan, responsabile del servizio comunale SOS Sectarianism (Sense Over Sectarianism) punta il dito contro le Orange Parades e contro l'esistenza stessa del plurisecolare Loyal Orange Order, accusandolo di alimentare sentimenti settari tra i propri membri e di non favorire momenti di condivisione e distensione con gli appartenenti alla comunità cattolica.

«They would tell you they are not a sectarian organization, but I find very difficult to say that an organization is not sectarian when perpetuates very hard Protestantism and opposes and offends Popes. So I struggle with their definition of non sectarian organization. During their biggest parade you can see a very different city, a much divided city».

Robert McLean è l'ufficiale esecutivo del Grand Orange Lodge of Scotland. I suoi compiti comprendono la cura dell'immagine dell'istituzione e dei rapporti con i mezzi di comunicazione. Informato dell'opinione di Alison Logan, non esita a controbattere con veemenza:

«People tell me that the Orangeism and the Orange parades are sectarian, but you can't see anything in the Orange parades you can tell it's sectarian. They are claimed from the media for the traffic and the disruptions for the community, but every parade causes traffic and disruptions in the life of the community. The actual parades are attended by lots of people, and some small groups of them are bigot and have bad behaviors and sing wrong songs, but they are not part of the organization, and we have to work with

the police and the local authorities to stop them. Orange parades want to promote our culture, promote Protestant religion, there is nothing sectarian inside them».

Lo scopo delle marce orangiste, ben lungi dall'alimentare attitudini settarie, sarebbe quindi quello di promuovere la cultura e la fede protestante in un paese che tale è per tradizione, ma in cui al giorno d'oggi la Chiesa di Scozia incontra forti difficoltà nel parlare e nel farsi ascoltare dalla gente.

«As an organization, we have to work on it. The Orange Order is the oldest Protestant fraternal organization in Scotland, it has a long history. Some of the people feel it would be anti-Catholic, but it's not true: if you look within Orangeism, nothing is anti-Catholic. We have been here before the Liberal Party, before the Scottish National Party, and we have a culture, we have a history. In hundreds of years, a lot of communities grew up around the Orangeism, so it's part of that culture, of that history. Now the Orangeism in Scotland has not only to promote Protestant religion, but also to defend our culture».

L'enfasi è posta sulla necessità di difendere e di difendersi. Difendere la storia e le tradizioni, difendere un concetto piuttosto rigido e cristallizzato di cultura, difendere la comunità, difendere i propri luoghi e confini. Difendere la Corona britannica contro le istanze repubblicane e separatiste provenienti dall'Irlanda, difendere un'identità protestante che trascende i connotati di fede: difenderla e preservarla dalla vicinanza dei cattolici, ma oggi ancora di più proteggerla dalle minacce suscitate dall'Islam e dalla crescente presenza di immigrati musulmani in città, percepite come un'urgenza tale da indurre a stringere fronte comune con gli storici antagonisti di fede, politica e appartenenza.

«Probably now Roman Catholics and Scottish Protestants are more together than in the past. In my opinion now Islam is the bigger problem. Both Catholic and Protestant Churches have to work more and more together to de-

defend the Christian faith from Islam. In the modern society in Scotland I see a big job to defend Christianity».

La presenza costante, e quindi rassicurante, nella quotidianità dei propri membri, anche attraverso le sezioni giovanili e quelle femminili, la sensazione trasmessa di essere sempre al loro fianco, in grado di intervenire ed elargire aiuto in caso di necessità, o anche solo di offrire ascolto per conferire forma e senso a parole e valori, rende la missione del Loyal Orange Order intrinsecamente legata alla missione di vita dei propri attivisti e dei propri adepti. Tutto questo, nel nome, e a difesa, del Signore e dell'approccio protestante al divino:

«Every member works as a Christian within his Church, works as a Christian within his community, so in that way Protestant religion defend its community because you are working in your church, you are working in your community, in your daily life. People identify Orangeism with the march once a year, but we are every day, we have a lot of work within the communities. We have a broad range of people, and we promote Protestant religion through communities, every day».

Nel 1998, in occasione del bicentenario dalla nascita, la Loyal Orange Institution of Scotland si prodigò in solenni festeggiamenti e nella pubblicazione di materiali volti a celebrare il glorioso passato e l'auspicio di un altrettanto importante futuro. La lettura e l'analisi di alcuni di questi documenti può portare a una più approfondita interpretazione delle parole di Robert McLean.

Religione e patriottismo sono i due principi fondamentali su cui si fondano il rigore e l'integrità dell'Orange Order, oggi presente in Scozia con più di cinquecento logge, e quindi «intrinsic part of Scottish life and culture»¹. Nella terza pagina del fascicolo *The Future is Orange and Bright*, immediatamente successiva alla grande foto della Regina, Ian Wilson, Grand Master della Grand Orange Lodge of Scotland prova a dare una definizione della Loyal Orange Institution:

¹ Grand Orange Lodge of Scotland, *The Orange Order*, Olympia House, Glasgow, 1998, p.1.

The maintenance of the Protestant faith is the prime objective of the Institution. It is a fraternity of men and women who share a pride in their Protestant heritage and beliefs. Though strongest in English speaking lands, it is an international organization with a membership shared by people of many races, colours and national origins. It was multiracial before the term became politically fashionable².

La fede, l'orgoglio, la secolare tradizione inevitabilmente conducono a un patriottismo che sembra dimenticare l'effettiva presenza di più fedi e provenienze che da tempo caratterizza la realtà scozzese e britannica:

The Order has a proud history of service and sacrifice, because that commitment has inspired the patriotism of its members who have answered the call of their country, when its freedoms were in danger during times of conflict³.

Due secoli di vita sono molti per un'organizzazione che, pur legata e resa forte dalle contingenze storico-sociali di un passato assai differente rispetto all'attuale mondo globalizzato, si pone l'obiettivo di mantenere un ruolo importante per costruire il futuro di una comunità i cui valori stanno inesorabilmente cambiando. Da qui, l'esigenza di difendersi. Difendere ciò che è stato, mantenere le rigide barriere, per non perdere il proprio ruolo. Per sopravvivere.

Richard Roberts, Imperial Grand Master, invoca la benedizione divina per la grande Famiglia che comprende tutti i membri, nel ribadire come il Grand Orange Order rimanga un potente faro che illumina l'oscurità della vita di tutti i giorni.

In these times of apostasy and the failure of the Reformed Churches to proclaim and defend the Protestant Faith, the Grand Orange Lodge of Scotland

² Grand Orange Lodge of Scotland, *The Future is Orange and Bright*, Olympia House, Glasgow, 1998, p. 3.

³ *Ibidem*.

has been and is still a beacon of light in the darkness. It is truly a tower of strength in these dangerous times. The people of Scotland will witness in this, your bicentennial year, what exactly the Orange Institution is – a stable and steady influence in these perilous times. The Grand Orange Lodge of Scotland not only proclaims the Reformed Faith, it promotes and inculcates traditional family values, comradeship, love and concern for all within our local communities. It especially values loyalty to the monarchy and respect for our country. Lastly but most importantly our Institution desires that all its members love the Lord Jesus Christ and follow His Teachings⁴.

Traspare ben chiaro, in queste parole come in altri interventi presenti nei volumi, l'invito a perpetuare una comunione di fede, di valori, di appartenenza politica, di memoria storica, e quindi di presente e di passato, ma anche di futuro, di prospettive. Fratellanza e cameratismo sono termini che ricorrono e che presuppongono la presenza, percepita talvolta come assedio, di entità altre che non appartengono alla grande famiglia, che minacciano i valori, che necessitano opposizione e scontro, proprio come fecero, con lealtà e coraggio, i grandi eroi celebrati durante le marce e le parate. Nel passato, nel presente e nel futuro, sventola il vessillo di una grande causa, la migliore causa, quella che, in quanto tale, inevitabilmente sarà destinata a prevalere.

Being a member of the Order means nailing your colours to the mast and, like these regiments, standing firm in the conflict. This is why it has never been an easy ride being a member of the Order. Its no easy option because our loyalties are on display. At our processions they are given very public display. [...] Above all we are loyal to the Protestant religion. Like William of Orange we are proud to be Protestant; standing firm for the faith. [...] Kingdoms have waned and perished; Empires have come and gone but the order remains. We can look on movements that seem all powerful today and anticipate that they will serve their fleeting purpose and pass away. Orangeism, however, will go marching on with its drums beating and its colours

⁴ Grand Orange Lodge of Scotland, *Bicentenary 1798-1998. Loyal Orange Institution of Scotland*, Olympia House, Glasgow, 1998, p. 6.

held high. As the banners read over the entrance to many Orange fields, “Our cause is good and will prevail”!⁵

Con fare edificante, nelle pubblicazioni per il bicentenario vengono raccolte ed enfatizzate testimonianze e saghe famigliari di imperitura fedeltà alla causa e all’istituzione. Esempi da seguire, come quello della famiglia Blaney, ritratta in una foto in bianco e nero al gran completo, dal nonno fino ai nipoti, passando per la generazione di mezzo, ciascun membro con al collo le effigie dell’Orange Order. Nato nel 1889, nel 1915 Alexander Blaney sposò Lizzie McKenzie nella Orange Hall di Coatdyke. Nel 1938 il primogenito Neil entrò nell’Ordine e mise al mondo Alex, a sua volta futuro membro della loggia del padre e del nonno. Con la moglie Jean ebbe altri due figli e due figlie, tutti iscritti all’Orange Order, così come i nipoti che nacquero negli anni a venire.

Dal 1875, la prima tessera destinata a ogni bambino che entra a far parte del mondo dell’Orange Order è quella che certifica la sua affiliazione alle sezioni giovanili. In passato, alcuni requisiti erano richiesti: avere tra i dieci e i sedici anni, conoscere determinate preghiere, gli Atti degli apostoli, i primi sette versi del Salmo 78 e i Dieci Comandamenti a memoria; oggi viene praticata maggiore flessibilità, anche a fronte del moltiplicarsi di associazioni e attività ricreative alternative destinate ai ragazzi di quella fascia d’età. Roisin Paton appartiene a una sezione giovanile e si presenta così:

My name is Roisin Paton. I’m 13 years old and I’m in the Orange Lodge because I believe in Protestantism. My mother was born and brought up in a staunchly Orange, Protestant family from Wishaw but I only joined the Juvenile Lodge there years ago when I was 10, mainly because my Dad’s work took us down South to Coventry and we lived there for some years.

There are lots of things that I like about the Lodge. I love parading because it gives me a chance to show people that I am proud to be a protestant, I also enjoy the music and the colourful banners. [...] Last year our Lodge started

⁵ Grand Orange Lodge of Scotland, *The Future is Orange and Bright*, *Op. cit.*, pp. 16-17.

a “reminiscence project” and I went with my Superintendent to visit some of our very senior members when they were on holiday at the Scottish Orange Home fund holiday chalet in Port Seton. It was great fun and really interesting to hear about what the lodge was like many years ago. [...] The Orange Order is a good Christian organization and I look forward to playing my part in helping it flourish in the new millennium⁶.

In questa come in altre testimonianze, ricorrono gli elementi dell'appartenenza di fede e di loggia che si tramanda di generazione in generazione all'interno della famiglia, del radicamento della loggia nella comunità locale e nelle sue dinamiche quotidiane, dell'importanza della simbologia, dei vessilli e dei rituali delle marce come strumenti per affermare e alimentare l'orgoglio individuale e collettivo, del contatto intergenerazionale come modalità per rafforzare coesione e offrire modelli di riferimento ai più giovani. Trasversale a tutti questi elementi, aleggia il tema della memoria e della celebrazione del tempo che è stato, delle radici storiche e locali come base su cui edificare un progetto di futuro che inevitabilmente non riesce a trascendere i confini in cui si sono insediate le logge. La storia viene utilizzata e interpretata per perseguire specifici obiettivi di proselitismo e indottrinamento, e questo al cospetto di una generazione di giovani che trasversalmente sembra caratterizzarsi per un forte disinteresse verso questa disciplina.

Così come lo furono il bisnonno, il nonno e il padre, da trentadue anni anche Caron McLellan è fervente attivista dell'Orange Order, considerato alla stregua di una grande, imprescindibile famiglia. Di professione insegnante di scuola primaria, con dedizione si impegna nell'organizzare e condurre attività nelle sezioni giovanili. A scuola, invece, sovente si trova a configgere con colleghi, genitori e alunni che guardano con sospetto la sua militanza e considerano fortemente settaria l'organizzazione dell'Orange Order. La signora McLellan ne-

⁶ Grand Orange Lodge of Scotland, *Bicentenary 1798-1998. Loyal Orange Institution of Scotland*, *Op. cit.*, p. 32.

ga tutto questo, ma un recente accadimento sembra remare contro le sue argomentazioni.

Alla spinosa questione delle scuola confessionali, già approfondita nel precedente capitolo, occorre aggiungere un tassello, e domandarci quanto sono effettivamente presenti atteggiamenti, messaggi e comportamenti settari o anticattolici nelle scuole pubbliche, e da chi possono essere agiti. Il fatto di cronaca in questione punta il dito contro la classe docente. Il 6 novembre 2012, all'interno del programma *Newsnight Scotland*, va in onda sulla BBC un servizio sull'istruzione in Scozia. Nel momento in cui, all'interno della propria scuola, viene intervistata una insegnante della Granton Primary School di Edimburgo, compare sullo sfondo una gigantografia appesa al muro di Diamond Dan the Orange Man, personaggio animato preso in prestito dai cartoni e vestito coi colori dell'Orange Order, per divenirne simbolo e icona rivolta ai più piccoli⁷.



Immagine 47. *Diamond Dan the Orange Man*

Diamond Dan è un simbolo non neutrale, un supereroe in divisa, collocato in una scuola che si vorrebbe aconfessionale, ma al cui interno comunque lavorano docenti in maggioranza di tradizione protestante, talvolta attivisti dell'Orange Order, o per lo meno simpatizzanti. Si ri-

⁷ J. Slaven, *Scozia: Orange Order entra di nascosto nelle scuole elementari*, in «Les enfants terribles. Quaderni di attualità e storia contemporanea», 7 novembre 2012, <http://www.lesenfantsterribles.org/arene/scozia-orange-order-entra-di-nascosto-nelle-scuole-elementari/>. L'immagine 47 è tratta dal medesimo articolo.

propone il tema della laicità dell'istruzione e persino dell'educazione religiosa, proprio laddove la forte presenza di scuole cattoliche, inserite nel sistema pubblico statale, suscita forti interrogativi e insolite criticità.

Sono labili, talvolta difficili da controllare e consapevolizzare, i confini tra le diverse appartenenze, i codici, le condotte e gli spazi mentali, spirituali e morali con cui a seconda dei contesti ci si dovrebbe porre come insegnanti, membri dell'Orange Order o anche semplici cittadini. La dimensione religiosa e dell'appartenenza all'Ordine sembra essere totalizzante, al punto da impossessarsi di ogni momento e situazione della vita pubblica e privata. Come può tutto questo tradursi nella convivenza in un contesto urbano caratterizzato da forte presenza di cattolici di origine irlandese? E poi, tema meno distante di quanto appaia: quali sono i rapporti tra le elite dirigenti orangiste e le istituzioni che governano la Chiesa di Roma, e come ricadono nelle credenze della gente comune? Il reverendo Ian Meredith si pone in modo piuttosto critico e severo:

Orangemen find much which is unbiblical and distasteful in Roman Catholicism. This position would of course be shared by many Protestants. We are also concerned about Rome's human rights record which has been abominable. The prevailing arrogant attitudes of that church towards Protestant ministry, sacraments and aspirations convince us that Rome has not essentially changed in her claims to spiritual dominance. [...] Being anti-catholic in this sense, for which we make no apology, does not mean we are anti-Catholic in terms of being against catholics because of their faith. The religious liberties we enjoy for ourselves, we would not deny to others. A true Orangeman is the best neighbor a Roman Catholic could therefore have! It is true that some Orangemen are bigoted, but in my experience, most of them are not. They are peaceful, courteous and tolerant. It is often our critics who display hostile bigotry, ignorance and intolerance toward us. They know nothing about us, except from silly misunderstandings, they have never spoken sensibly to us nor do they read our literature, yet they speak with

such self assured arrogance on “Orange bigots”, while carefully turning a blind eye to Rome’s sectarian and arrogant attitudes⁸.

Ian Meredith denuncia ignoranza, stupidi fraintendimenti, nessun interesse al dialogo e attitudini settarie tra i cattolici. Denuncia una rigidità che rende difficoltoso ogni tentativo di approccio. Lo fa con toni che tradiscono altrettanta durezza, staticità, nettezza nelle posizioni. Lo fa da una posizione ben precisa, di membro attivo e influente di un’organizzazione a difesa dell’orgoglio protestante il cui nome è un omaggio a Guglielmo d’Orange e le cui marce sono vissute con allarme da cittadinanza e forze dell’ordine.

A poche fermate di metropolitana dall’Olympia House, sede orangista a Glasgow, proprio a fianco dell’ingresso al Barras, il popolare mercato delle pulci nell’East End, è situata la sede dell’associazione *Cairde na hÉireann*, espressione gaelica traducibile con *Amici dell’Irlanda*, il cui motto è un invito all’attivismo: «Don’t wish for a United Ireland, work for it!». Nel passato, organizzava le annuali marce in onore di James Connolly per il centro di Edimburgo, e la Bloody Sunday March, ogni anno, per la strade di Glasgow, mentre oggi si definisce «The National Structure For Republicans In Scotland» e mantiene alto il livello di guardia tra i propri affiliati e simpatizzanti, dal momento che «the war is over. But the struggle continues!»:

In Scotland there is huge potential for Irish republicans. Throughout the country there is a good will for the republican ideal. It is our responsibility to turn that passive support into political strength. To enable republicans in Scotland to play a full and positive part in the struggle for a New Ireland a new national organisation has been formed. Cairde Na hÉireann is an umbrella group established to co-ordinate those forces campaigning for a united Ireland⁹.

⁸ Grand Orange Lodge of Scotland, *The Future is Orange and Bright*, Op. cit., p. 28.

⁹ <http://www.cairdenaheireann.info/about>

La finalità politica dell'associazione è esplicitata e rimarcata, così come il suo ruolo di avamposto in terra scozzese, che possa portare avanti la causa per una Irlanda unita, indipendente e repubblicana, e quindi raccogliere e coagulare le diverse istanze attraverso campagne informative e di sensibilizzazione, attraverso il supporto a organizzazioni analoghe in Irlanda, ma anche tramite il sostegno materiale e culturale alla comunità irlandese in Scozia. La missione politica si intreccia con la rilettura unilaterale degli eventi della storia, talvolta assai prossima al revisionismo e al ricorso ad audaci accostamenti.

Entrando nella sede/negozio¹⁰ nei pressi del Barras, accanto ad album di canzoni patriottiche o celebrative per un'Irlanda unita, magliette con slogan che prendono voce, volumi scritti sul confine tra la realtà storica e l'enfasi retorica, è possibile toccare con mano striscioni, bandiere, pubblicazioni e volantini a sostegno dei molti altri movimenti di indipendentismo o liberazione nel mondo, spaziando dalla causa basca a quella catalana, da quella guevarista a quella palestinese, arrivando a lambire persino la battaglia di Mandela in Sudafrica. Vengono arbitrariamente accostate realtà storiche, geografiche e politiche assolutamente prive di legami; l'ideologia prende il sopravvento sui fatti, la complessità delle situazioni viene depauperata e ridotta a slogan indirizzati all'emotività, all'esaltazione, all'adesione acritica, quando non alla nostalgia e alle propensioni, reazionarie o idealistiche, verso un mondo che mai c'è stato o più non c'è, riproposto, costantemente imposto attraverso le icone di personaggi ridotti a eroi o profeti.

È il caso di James Connolly, protagonista di primo piano nella lotta repubblicana, cui è dedicata la James Connolly Society, con sede a Edimburgo. Oltre a mantenere attuale la conoscenza sulla vita e sulle opere di Connolly, questa associazione si cura di preservare il ricordo delle James Connolly marches, tenutesi a Edimburgo ogni anno tra il 1986 e il 2006, alla cui organizzazione, come già anticipato, partecipava anche il Cairde na hÉireann. Come riportato sul sito

¹⁰ Si veda *Immagine 20*, p. 48.

dell'associazione, «the Connolly commemoration survived several attempts by the state and Loyalist/ fascists to ban or in other ways eradicate the event. The march was the largest independent, left and working class organised annual march to be held in Scotland, England or Wales»¹¹. Una marcia espressione del sentimento e della cultura popolare, radicata nelle gente, ma ostacolata da uno stato autoritario e ingiusto: che si tratti delle parate orangiste, o delle ormai scomparse manifestazioni in memoria di James Connolly, il linguaggio, i toni e i contenuti delle rivendicazioni tradiscono eccezionali vicinanze. Di questo è consapevole Cathy Jamieson, Ministro della Giustizia nel 2006, quando con preoccupazione invita a cercare un equilibrio tra il diritto di marciare da parte dei membri delle organizzazioni che, nel rispetto delle regole, aderiscono all'evento, e il diritto di non subire danni e offese da parte degli altri cittadini e turisti:

Scotland has a rich tradition of marching and parading. Public processions can provide a focal point for community celebration and a spectacle for tourists. They can also be used to make a political protest or commemorate a specific event. But the impact of marches and parades can often cause disruption to local communities and businesses, and this can give rise to the kind of offence and nuisance which has marred some marches and parades in the past. Our work in this area is based around the basic need to strike the right balance between the rights of marchers and the rights of the communities which are affected by marches. It is clear that by working together we can achieve real improvements in the way that processions are organised and run and should have a positive impact on communities¹².

4.2 Il derby senza fine: Celtic e Rangers, dentro e fuori dagli stadi

Parallelismi e simmetrie attraversano anche le espressioni, spesso le esasperazioni, del tifo calcistico. I tifosi dei Glasgow Rangers indossano magliette blu e si autodefiniscono *Billy Boys*, proprio come la famigerata banda di giovani protestanti che, armati di lame, colorava-

¹¹ <http://jamesconnollysociety.com/jcs/>

¹² C. Jamieson, *Marches and Parades*, in One Scotland-Scottish Executive, *Sectarianism. Action Plan on Tackling Sectarianism in Scotland*, Scottish Executive, Edinburgh, 2006, p. 13.

no di sangue e tremori gli anni Venti nell'East End; sul web, allo stadio, nei pub e nei quartieri canzonano i sostenitori dei Glasgow Celtic chiamandoli *fenian* (dalla antica associazione di nazionalisti irlandesi cattolici *Fenian Brotherhood*), *taigs* (dal gealico *tadhg*: poeta), oppure *pape* (da *papish*: seguace del Papa romano). A loro volta, i tifosi dei Celtic amano denominarsi *tims*, rievocando la gang cattolica dei *Tim Malloys*, attiva a inizio Novecento, mentre rivolgono ai rivali concittadini appellativi quali *hun* (da *Hanoverian*, dinastia protestante proveniente da Hannover che, nel 1714, conquistò il trono scozzese con Re Giorgio I), *dob* (*dirty orange bastard*: sporco bastardo orangista), oppure *masonic*, massone, preferibilmente se di professione si è giudici o poliziotti¹³. Appellativi come questi mostrano chiaramente come la militanza calcistica vada ben oltre i confini meramente sportivi, assorbendo le dimensioni dell'appartenenza territoriale, dell'epopea storica, talvolta criminale, della cultura machista e di classe, della fede religiosa, dell'opposizione e della veemente contrapposizione tra due gruppi costretti a spartirsi la superficie della città e il dominio in un campionato di calcio in cui le altre squadre non possono disporre delle medesime possibilità tecniche ed economiche. Parafrasando il titolo del celebre romanzo di Nick Hornby¹⁴, soprattutto in occasione dei derby la febbre sale ben oltre i novanta, paralizzando la città in un'atmosfera di focoso delirio collettivo, tra prese in giro, cori, slogan e talvolta episodi violenti nei confronti dei colori rivali: la Glasgow verde si contrappone alla Glasgow blu, nei diversi settori dello stadio, in casa davanti agli apparecchi televisivi, nei pub in molti casi monocromatici.

Nel primo capitolo abbiamo già affrontato il tema dei codici comunicativi ed espressivi e dei fattori storico-sociali che legano il calcio al sectarianism. Ora che a quella prima analisi abbiamo aggiunto nuovi elementi, proviamo ricapitolarne i tratti salienti, e lo facciamo spostandoci di pochi metri rispetto alla sede del Cairde na hÉireann, per

¹³ <http://www.rangersfansvcelticfans.com/intro.html>

¹⁴ N. Hornby, *Febbre a 90°*, Guanda, Milano, 2008.

entrare nel Bairds Bar¹⁵, non prima di essere passati davanti a un negozio di gadget in cui, tra le altre cose, sventola un bandiera del Regno Unito tutta verde.



Immagine 48. *Bancarella al Barras*



Immagine 49. *Al Barras*

La sostituzione del blu e del rosso della bandiera britannica col verde d'Irlanda lancia messaggi che vanno ben oltre la goliardia, comprendendo le rivendicazioni politiche di secolare attualità, quelle calcistiche di domenicale gravidanza, ma anche quelle etniche, religiose, familiari, sociali, di appartenenza. Il colore verde, esibito quotidianamente nei diversi ambienti e ribadito nei simboli, con una forza al limite dell'aggressività si impone come stile di vita, come emblema di modalità di pensiero, comportamenti e valori che, se da un lato uniscono gli immigrati che abitano nella zona, dall'altra irrigidiscono le impenetrabilità, le diffidenze, le divisioni, arrivando a deformare i contorni, le dimensioni e le portate delle questioni che pongono in campo. La lettura dei messaggi riposti sulle pareti del Bairds Bar può costituire una efficace esemplificazione di questo intricato, affascinante ma pericoloso intreccio di elementi.

¹⁵ Si vedano anche *Immagine 5* e *Immagine 8*.



Immagine 50. *The pride of erin*



Immagine 51. *Something inside so strong*

«The pride of erin»: l'orgoglio per *erin*, cioè per l'EIRE, per la Repubblica d'Irlanda, è scolpito a chiare lettere Verdi sotto il logo della squadra dei Celtic, in cui è ben in evidenza l'anno di fondazione, il lontano 1888. Sono ormai abbondantemente più di cento, gli anni di gloria, orgoglio e battaglia calcistica, ma più numerosi sono i secoli di rivendicazione politica e talvolta terroristica. Si tratta di un sentimento radicato, e non importa se si è nati a Glasgow e la cittadinanza è scozzese, il tifo e il richiamo alle radici instillano negli animi qualcosa di troppo forte, una passione irrefrenabile che rumorosamente fa scuotere il cuore. «Something inside so strong», afferma Neil Lennon portandosi la mano sulla parte sinistra del petto. La squadra da lui allenata si appresta a sfidare l'Europa, una nuova stagione di Champions League e alle porte e occorre chiamare i tifosi a raccolta. Si prospettano sfide difficili, indispensabile è il seguito di cuori forti, animi impavidi e incorruttibili fedeltà.



Immagine 52. *Zero tolerance*



Immagine 53. *Green Mona Lisa*

Nonostante le dichiarazioni, i gesti, i colori, i simboli, gli slogan, ormai parte della quotidianità degli avventori del pub e non solo, la legge scozzese proibisce cori settari nei luoghi pubblici, e prontamente i gestori del Bairds Bar mettono in guardia la clientela, dichiarando a caratteri rossi e (ancora una volta) verdi «zero tolerance». La legge è rispettata con rigore e puntiglio, ma quel poster bianco con caratteri verdi e rossi e con l'immagine del quadrifoglio sul vertice destro superiore, circondato da vecchie immagini dei più forti calciatori in maglia Celtic, se non letto con attenzione, magari da occhi annebbiati da qualche pinta di troppo, magari concentrati sulla riga che con più immediatezza risalta, quella in cui sta scritto «zero tolerance», non potrebbe alimentare orgogli e ardori opposti alla legge riportata? L'assenza di tolleranza non potrebbe essere subliminalmente riferita nei confronti di coloro che non fanno parte della grande avventura dei Celtic, o addirittura degli irlandesi di Scozia? Ma quanto è grande questa avventura? Quanto sono eroici i suoi protagonisti? Possono asurgere alle dimensioni del mito? Le immagini qui riportate possono suggerire riflessioni.



Immagine 54. *Green Beatles*



Immagine 55. *Rebel without a Cause*

All'Ernesto Guevara precedentemente riconosciuto sulle bandiere irlandesi, si aggiungono ora i leggendari Beatles in completa tenuta Celtic, poi Marilyn Monroe con un quadrifoglio verde legato alla coscia sinistra, la Gioconda con un'inedita sciarpa e il James Dean "Rebel without a Cause" che esplicita sulla maglietta bianca un buon motivo verso cui sprigionare la sua rabbia giovanile resa eterna dalla precoce scomparsa, la stessa causa che nel riquadro a fianco coinvolge lo statuario John Wayne mentre tiene in braccio la bellissima attrice dublinese Maureen O'Hara. Si tratta di icone planetarie, simboli di vigore, ribellione, giovinezza, seduzione e bellezza, ma anche di tormento, incomprensione e solitudine, proprio come la leggenda che accosta la meno poetica storia vorrebbe gli ideali e i protagonisti della eterna rivendicazione irlandese, proprio come Neil Lennon vorrebbe i suoi calciatori. Sono personaggi irraggiungibili, verso cui è possibile tendere, resi ora più famigliari in quei poster in cui indossano i colori dei Celtic. La causa irlandese viene così proiettata su dimensioni planetarie, ricorrendo a testimonial che non le sono proprie, assecondando un mix di poetico eroismo, elementi storici e politici, epopea dell'immigrazione e tifo calcistico. Il ricorso a iperboli ingigantisce e spettacolarizza questioni delicate e complesse, semplificandole dagli

elementi di criticità e ambiguità per assolutizzarne le cariche ideologiche, quelle che sanno parlare alla pancia anziché al cervello. La semplificazione rende più nitide le appartenenze, normalizza gli estremismi, permette adesioni più immediate e scioglie la lingua nel gridare gli slogan.

Tra semplificazioni, mediazioni e ambivalenze di interessi si muovono i responsabili delle due grandi squadre di calcio della città di Glasgow. Le posizioni ufficiali sono da ambo le parti di ferma condanna verso la violenza e il tifo settario, e di collaborazione con autorità amministrative e forze dell'ordine affinché il fenomeno possa essere arginato. A questo si aggiungano le rispettive fondazioni e centri studio, nati, finanziati e cresciuti in seno ai Celtic e ai Rangers¹⁶, che propongono nelle scuole e nei quartieri programmi di promozione sociale attraverso lo sport, talvolta specificamente indirizzati contro il sectarianism, in rari casi persino in collaborazione tra loro. Nell'aprile 2005, col supporto governativo, i rappresentanti dei due club stipulano la *Old Firm Alliance* e, in modo particolare all'interno del sottoprogramma *Old Firm United*, congiuntamente si impegnano in azioni nelle scuole, mettendo in campo i rispettivi operatori di comunità. Intere scolaresche di istituti cattolici e non cattolici vengono invitate a visitare entrambi gli stadi e a partecipare a una serie di eventi incentrati sulla lotta al sectarianism.

Patricia Ferguson, Ministro del Turismo, della Cultura e dello Sport nel 2006, vuole sottolineare il ruolo cruciale di coloro che operano in campo sportivo nella lotta alle attitudini e alle manifestazioni settarie:

Sport exerts a huge influence on society. It is very easy for us to get caught up in the excitement of a major sporting event and to be carried along by the actions of the crowd. In Scotland some of the chanting and singing at football matches is based on sectarian bigotry and fans – and occasionally even players and officials – sometimes go along with these without really consid-

¹⁶ Il Celtic Social Charter nasce nel 1996, il Rangers Study Centre nel 2000. Entrambi si prefiggono le finalità di valorizzare la diversità in tutte le sue espressioni e di sfidare razzismo e sectarianism.

ering the effects of what they are saying. Football brings joy to millions and I am pleased that clubs, governing bodies of sport and other organisations are all engaging positively in the anti-sectarian agenda. As a result there are many excellent examples of work being taken forward to tackle sectarianism in sport¹⁷.

In sinergia con le leghe calcistiche¹⁸ e con la polizia, il governo scozzese promuove provvedimenti giuridico-normativi e progetti volti sviluppare maggiore consapevolezza sul tema del sectarianism, a creare condivisione su quali comportamenti debbano essere ritenuti inaccettabili, a non enfatizzare l'importanza di determinate partite, come ad esempio il derby di Glasgow, e a garantire la conoscenza e l'applicazione del codice dei provvedimenti repressivi nei confronti di chi provoca violenze e disordini negli stadi, emanato nel 2006 e denominato *Football Banning Orders*. Le azioni di educazione e prevenzione, tra le quali è opportuno ricordare l'elaborazione e la diffusione dei documenti *Ethics in Sport, Working Towards Diversity and Inclusion*, così come alcuni progetti particolarmente significativi, uno dei quali rivolto ai carcerati di Polmont¹⁹, si affiancano a quelle di controllo e repressione; in entrambi i casi, ad agire è un consorzio di protagonisti che comprende educatori, rappresentanti istituzionali, professionisti dello sport e forze dell'ordine.

A tutto questo si contrappone la nettezza della rivalità tra Rangers e Celtic, che nella sua plateale evidenza necessariamente ammantava le due squadre di fascino aggiuntivo, conferendo loro una componente eroica addizionale e alimentando il bisogno da parte di tifosi e simpatizzanti di palesare l'appartenenza. Tutto questo è funzionale al merchandising di gadget e prodotti di ogni genere²⁰, che a loro volta

¹⁷ P. Ferguson, *Sport*, in One Scotland-Scottish Executive, *Op. cit.*, p. 5.

¹⁸ Scottish Football Association, Scottish Premier League e Scottish Football League.

¹⁹ P. Ferguson, *Op. cit.*, pp. 6-7.

²⁰ Ai rivenditori autorizzati si affiancano le numerose bancarelle collocate in occasione delle partite nella zona dello stadio, tra le quali il mancato controllo sulla provenienza e sull'entità della merce esposta rende più probabile la vendita di prodotti che veicolano messaggi settari. Durante una operazione di polizia compiuta nel 2005 presso il Celtic Park e l'Ibrox Stadium ben centocinquanta oggetti furono sequestrati (si veda P. Ferguson, *Op. cit.*, p. 7).

contribuiscono a solidificare, fino quasi a cristallizzare, scelte di campo e rivalità, giocando un ruolo importante in quel circuito che dal conflitto e dall'exasperazione trae denaro, molto spesso contraddicendo le dichiarazioni di intenti di dirigenti, allenatori e calciatori. A volte, infine, sono proprio questi ultimi a smentirsi, magari intervistati a caldo, oppure sibilando doppi sensi con malcelata, pericolosa malizia. Ed è così che l'epopea di Glasgow, città divisa negli stadi e nei quartieri, sembra destinata a non finire mai.

4.3 Fedi in dialogo nella società secolarizzata

Stephen Smyth è l'attuale segretario generale di Action of Churches Together in Scotland, nonché membro dei Fratelli Maristi, congregazione cattolica particolarmente attenta all'ambito educativo; per sette anni è stato ufficiale ecumenico di Glasgow Churches Together²¹.

«Nowadays we find difficult to understand why it continues: the relationships between the Churches are good, the understanding of Christianity that says that you shouldn't be beating your neighbour, but he should be loved, so we don't know why sectarianism persists. There must be reasons for this, I imagine that part of it has to do with identity and that it will be more visible in poorer areas and poorer circumstances; I would tend to be thinking of there is a tribal religion, or a folk religion because the people who tend to be involved in sectarian aspect would not tend to be churchgoers. I know it is associated very closely with Celtic and Rangers, but I think it is a bit unfair because I suspect it's broader; it's very visible in those contexts because will be seen on the streets and will be seen in difficulties between the fans, especially when they get drunk, so there is a visible aspect over there».

Smyth localizza una più radicata realtà di settarismo nelle aree più povere e tra le persone che abitualmente non vanno in chiesa; riconosce lo stretto legame col tifo calcistico, ma sostiene la necessità di considerare uno spettro d'analisi più vasto, che ponga al centro la questione dell'identità individuale e collettiva.

²¹ Le due organizzazioni sono già state presentate nel capitolo 3.

«I think sectarianism is about identity. I suggest the origins of sectarianism are collective identity and mostly poverty. I think there is a real question there and it's why some communities became so unwell looking and their identity is only negative. In any poor areas there are people that won't have enough knows to go and do something else; some people remain in those areas and have a very poor social capital and poor social skills, and they define their identity as negative against somebody else. If a community has a weak identity it's easier to defend himself by having an enemy to attack, instead of looking at himself and see what of us is important.

The problem is about how people perceive differences, rather than specifically religious, and that will probably goes with poverty, with fear, with unemployment, with very low social aspirations. All your energies are used to be against, and people in that situation are easily manipulated by a few strong leaders, because strong leaders will give you your identity, it's just part of the humanity, I think. Not a very nice part».

Ripudiato dalle posizioni ufficiali delle Chiese, il sectarianism verrebbe instillato e rafforzato da una minoranza di leader carismatici capaci di fare breccia in contesti sociali deboli, caratterizzati dalla fragilità delle prospettive e del capitale sociale, e quindi dall'urgenza, dovuta alla mancanza, di elementi su cui provare a costruire forme illusoriamente solide di identità collettiva. Mettendo insieme i rappresentanti delle nove denominazioni e gruppi cristiani²² presenti sul territorio, Action of Churches Together in Scotland si propone di promuovere un fronte compatto tra tutti coloro che riconoscono la figura di Gesù Cristo, per comprendere le reciproche peculiarità e sostenere progetti comuni²³. Secondo Smyth, il consolidamento e la diffusione di una solida identità cristiana, che possa raccogliere le diversità dei vari orientamenti, può fungere da collante comunitario e conferire una sana identità collettiva anche laddove il sectarianism attecchisce maggiormente.

²² Church of Scotland, Congregational Federation, Methodist Church, Religious Society of Friends (Quakers), Roman Catholic Church, Salvation Army, Scottish Episcopal Church, United Free Church of Scotland, United Reformed Church.

²³ Si veda <http://www.acts-scotland.org/>

«The aim is to establish the full visible unity of the One Church of Jesus Christ. That's a huge ask, but that's what we are trying to do. There are a lot of difficulties to overcome, a lot of different theologies, different ways to understanding God, doctrinal positions, different structures, different ways of worship: every unity is going to be quite complex».

Quello di Stephen Smyth è il punto di vista di un cattolico integerrimo, rigoroso al punto tale da perdere di vista la prospettiva della laicità. Come può una identità collettiva all'insegna del cristianesimo comprendere coloro che sono atei o che professano religioni differenti? Da collettiva, un'identità di questo tipo diverrebbe esclusiva, e di questo, anche se non lo vuole esplicitare, il segretario generale ne è consapevole. Incalzato sulla questione della sempre più forte presenza di musulmani nella città di Glasgow, ammette che con loro il dialogo è più difficile.

«There is a relative dialogue across the faiths. Basically Christians should be people of dialogue; the kind of dialogue you could have among the people who believe Jesus as the Son of God is a different kind of dialogue you might have with people that have different faiths, like Muslims, Indus, Buddhists, Jewish. There would be a lot of common ground with people of faith, but the common ground along Christians is the faith in Jesus Christ. There is an appropriate level of dialogue with other groups and with people with no religion or philosophy, people that can be atheist, we can have dialogue with them, but it's a different context from the one we would have with Christians. I think that a lot of the problems of sectarianism is that the identity of the religious community is threatened, they have to create an enemy, and in the past the enemy Protestants/Catholics is easy because the Irish had a strong accent when they arrived here, all my grandparents were Irish, for example, they had strong accent, they were well identifiable, and they were new, and they were poorer. Now catholic are settled and you can't understand if somebody down the street is Catholic or not, but from the colour of the skin or from the dress you can recognize if somebody is a Muslim. Muslim are brothers and sisters, we have to walk with them and to have a better understanding each other».

*Interfaith Scotland*²⁴ è un'associazione che raccoglie i rappresentanti delle maggiori comunità religiose presenti in Scozia, e quindi dei ba-ha'i, dei brahma kumaris, dei buddisti, dei cristiani, degli hindu, degli ebrei, dei musulmani, dei quaccheri, sikh, unitaristi, ma anche di gruppi locali di incontro tra fedi diverse²⁵ e gruppi di educazione religiosa²⁶. Si propone di promuovere reciproca comprensione e buoni rapporti tra i fedeli delle diverse religioni in Scozia, utilizzando come strumento principale il dialogo; nello specifico, organizza seminari e momenti di incontro e confronto (tra i quali crescente importanza sta assumendo l'annuale *Scottish Inter Faith Week*²⁷), produce materiale divulgativo e di ricerca, favorisce lo scambio di informazioni sulle peculiarità di ciascuna tradizione religiosa, supporta l'azione di gruppi e organizzazioni a livello locale e nazionale, partecipa a progetti in sinergia con entri governativi o privati.

Mauren Shier è la direttrice di *Interfaith Scotland*. Con vigore ancora maggiore rispetto Smyth, riconosce la compenetrazione tra sport e religione e ribadisce il ruolo determinante del tifo calcistico nel protrarre e acuire il problema del sectarianism in Scozia.

«I think there is a relationship between the Rangers and Celtic and sectarianism. Sectarian songs are not songs about football. And it will be unimagi-

²⁴ Si veda <http://www.interfaithscotland.org/index.html>

²⁵ Le prime organizzazioni per il dialogo interreligioso in Scozia nacquero a Glasgow negli anni Settanta; al 2011, sul territorio ne esistono quattordici. Alcune di queste organizzazioni presentano al loro interno strutture preposte al dialogo e all'apertura verso le altre realtà religiose (si pensi, ad esempio, alla *Christian Churches Agency for Inter-Faith Relations in Scotland* e al *Buddish Centre for Inter-Faith and Healing*). Aderiscono a *Interfaith Scotland* i seguenti gruppi: *Shetland Inter Faith*, *Dundee Inter Faith Association*, *Aberdeen Inter Faith Group*, *Glasgow Sharing of Faiths*, *Edinburgh Inter Faith Association*.

²⁶ Si tratta di: *Council of Christians and Jews*, *Scottish Joint Committee on Religious and Moral Education*, *Religious Education Movement – Scotland*.

²⁷ Nata nel 2003, la *Scottish Inter Faith Week* è annualmente prevista nel periodo compreso tra l'ultima settimana di novembre e la prima di dicembre., in corrispondenza con la festa di Sant'Andrea, santo patrono della Scozia. Convergono nell'organizzazione e nel patrocinio numerose organizzazioni religiose e alcune autorità amministrative e governative. L'idea che sta alla base dell'iniziativa è quella di coinvolgere gruppi plurireligiosi, comunità di fede, scuole, istituzioni pubbliche e privati cittadini in eventi di notevole rilevanza semantica e simbolica, centrati sul tema della religione come strumento di coesione sociale, di cooperazione e di reciproco scambio e arricchimento.

nable for a Catholic to be a Rangers supporter, or for a Protestant to support Celtic. However you try to frame it, there is a religious element. There is».

Ritiene tuttavia limitante e fuorviante definire il fenomeno del sectarianism decontestualizzandolo, isolandone le manifestazioni dal più ampio contesto di riferimento che il sentimento religioso ha contribuito a produrre oggi e nel passato.

«I can define it antireligious sentiment. The issue is wider. It's not only sectarianism, it's also Islam phobia, it's antireligious bigotry, and it's the idea that religion is more a problem than a real benefit for society. I'm thinking about a conference for young people that is in my agenda, and the titles of the workshops are "sectarianism", "Islam phobia", "religious bigotry", "religious hatred". I think the way to prevent the origin of the real problems in society is different, the workshops should be in dialogue. I wonder we have wider implications, because basically the Irish Catholic community in the past can be compared to the refugees today, that shouldn't get a home, shouldn't be integrated: that happened 150 years ago. "No Catholics in the park", "No Catholics go to the bed and breakfast", and any member of some Catholic families could not find a job».

Puntualmente riemerge il tema dell'identità, qui riferito in primo luogo all'identità nazionale scozzese e declinato in chiave dinamica, dialogica, come prodotto mutevole delle azioni di incontro e scambio in ambito religioso e non solo.

«I think we have to focus on the interfaith relationships, on the identity issues and on celebrating the differences. We have to promote dialogue, make people sharing their identities, their backgrounds. It's something about human being. It's just something about identity. We have to discover the other people's identity. Scottish identity is composed by many different identities: Scottish-Irish, Scottish-Protestant, Scottish-Jewish, and so on. Scotland is made by many cultures. Some people have no idea of this».

Mauren Shier ritiene che per adempiere all'imprescindibile compito di sensibilizzare le persone a percepire ed accettare la multiculturalità e

multireligiosità dell'odierna identità scozzese l'unica strada percorribile sia quella del dialogo, riservando una corsia preferenziale alle azioni più specificatamente educative, rivolte alle nuove generazioni.

«We have done in Scotland a very big work on interfaith dialogue, and also in religious education at school, it has incredibly grown. The ecumenical movement, the interfaith movement, at the local and at the national level are doing an excellent work and have given to Scotland the opportunity to invest in projects that tackle that kind of problems that were more and more pervasive fifty years ago. We are talking about problems and hatred that go on among generations, and we have to work through education to tackle it, we have to work across the traditional borders».

Assieme a rappresentanti del mondo religioso, intellettuale e politico, Mauren Shier ha fatto parte dello Scottish Working Group on Religion and Belief Relations che, su incarico del governo scozzese, nel 2011 ha prodotto *Belief in Dialogue. Religion and Belief Relations in Scotland. Good Practice Guide*²⁸, una guida alle buone prassi rivolta a tutti coloro che operano in ambito interreligioso.

Nell'introduzione all'opera, Isabel Smyth, coordinatrice del gruppo di lavoro, una volta descritto il contesto dell'attuale Scozia multi religiosa e secolarizzata, elenca i tre punti principali attorno a cui è stato sviluppato il lavoro. Innanzitutto, si è partiti dalla condivisione dell'analisi dell'odierna società multiculturale e multireligiosa; poi, si è passati alla constatazione che tutti noi siamo parte di questa società, ciascuno con eguali diritti e responsabilità; da qui la necessità di facilitare e promuovere il dialogo tra i diversi gruppi religiosi e non religiosi, poiché solo mettendo insieme idee ed energie è possibile sviluppare una ottimistica voglia di futuro.

Un'impostazione di questo tipo trova supporto legislativo nell'Equality Act, entrato in vigore nell'ottobre 2010 con lo scopo di armonizzare in un unico documento i contenuti delle azioni legislative

²⁸ One Scotland-Scottish Executive, *Belief in Dialogue. Religion and Belief Relations in Scotland. Good Practice Guide*, Scottish Executive, Edinburgh, 2011.

che negli ultimi quaranta anni si sono succedute nel campo dei diritti umani, e che hanno trovato espressione in una serie di atti, quali l'Equal Pay Act (1970), il Sex Discrimination Act (1975), il Race Relations Act (1976), il Disability Discrimination Act (1995), l'Employment Equality (Religion or Belief) Regulations (2003), l'Employment Equality (Sexual Orientation) Regulations (2003), l'Employment Equality (Age) Regulations (2006), l'Equality Act (Sexual Orientation) Regulations (2007).

Trattando il tema della diversità religiosa, l'Equality Act certifica il diritto di ciascuno a professare la propria fede (o a non professarne alcuna) e condanna le discriminazioni, anche quando le differenze convergono all'interno di una stessa grande famiglia di appartenenza, come nel caso dei cattolici e dei protestanti in seno al Cristianesimo.

The Equality Act protects people from discrimination because of religion or religious or philosophical belief. To be protected, a person must belong to a religion that has a clear structure and belief system. Denominations or sects within a religion can be considered a protected religion or religious belief, for instance Protestants and Catholics within Christianity. A philosophical belief must satisfy various criteria, including that it is a belief about a weighty and substantial aspect of human life and behaviour – so, for example, humanism is a philosophical belief. People are also protected from being discriminated against because of lack of religion or belief, so they cannot be treated less favourably because they do not follow a certain religion or have no religion or belief at all. Discrimination because of religion or belief can occur even where both the discriminator and victim share the same religion or belief – for example, discrimination on grounds of being Sunni or Shia within Islam, or discrimination on grounds of being Protestant or Catholic within Christianity²⁹.

Saggezza, compassione, giustizia e integrità sono i valori che trasversalmente caratterizzano l'intero lavoro³⁰ e che permeano la visione condivisa, l'attitudine mentale e morale su cui il governo scozzese e i

²⁹ *Ivi*, p. 45.

³⁰ *Ivi*, p. 9.

diversi membri della commissione si sono trovati d'accordo e a partire dalla quale hanno delineato gli obiettivi dell'opera. Appartengono a questa visione: la comune presa a cuore del futuro della Scozia, al di là delle diversità personali; l'importanza attribuita alla fede per plasmare le identità individuali; il diritto da parte di tutti di credere nella propria fede e nei propri valori e di esprimerli nel dibattito pubblico; il rispetto anche per le filosofie e le correnti di pensiero non religiose; la consapevolezza dell'interdipendenza di ciascun cittadino scozzese, parte della grande comunità nazionale; il bisogno di ascoltare tutti per meglio identificare e realizzare il bene comune. Da qui gli obiettivi di: favorire la costruzione e il mantenimento di buone relazioni tra le diverse comunità religiose; sviluppare approcci complessi all'interazione e al dialogo; promuovere i valori positivi dell'ascolto, della comprensione e del rispetto, nonché i comportamenti virtuosi nei confronti del prossimo e le azioni di condivisione e cooperazione.

Belief in Dialogue propone una serie di indicazioni sulle tecniche e sulle modalità tramite cui gli operatori interreligiosi possono facilitare il dialogo, affinché questo possa diventare parte integrante della società scozzese e strumento privilegiato per perseguire un crescente livello di coesione sociale. A tal scopo, risulterà opportuno essere in grado di: identificare e decostruire le eventuali componenti di estremismo interne alle fedi; sviluppare strategie che sappiano supportare le comunità nelle situazioni di crisi locali e internazionali, oppure che possano fare accettare il dialogo nei casi di conflitti tra gruppi religiosi e gruppi non religiosi; sensibilizzare i mezzi di informazione ad accostarsi con maggiore sensibilità ai temi religiosi; coinvolgere parti sempre maggiori di società nella riflessione su diversità, convivenza, secolarizzazione e pluralismo religioso. Identificando gli spazi più appropriati nei luoghi neutri, non riconducibili a un solo gruppo, e quindi non potenzialmente escludenti, come aree ed edifici pubblici, biblioteche, mu-

sei³¹, centri culturali, i membri della commissione suggeriscono una serie di possibili buone prassi, situazioni in cui il dialogo e la reciproca responsabilizzazione possono trovare fertile terreno. Si tratta di seminari pubblici, momenti di discussione aperti a tutti, feste e pasti condivisi, picnic comunitari, visite a luoghi di preghiera o ad altre mete significative, eventi scolastici, celebrazioni religiose allargate, progetti di tipo artistico, oppure azioni sociali che mettano assieme l'eterogeneità delle persone per perseguire un unico scopo dalla visibile ricaduta, che possa generare reciproca soddisfazione, gratitudine e stima.

4.4 Un fronte compatto? Scuole, iniziative di comunità e *Sense Over Sectarianism*

Anche alla luce di una realtà che vede, talvolta nella stessa strada, o a poche centinaia di metri di distanza, gli istituti cattolici e quelli non a carattere religioso attrarre e dividere la popolazione studentesca dei quartieri, di decisiva importanza risultano le azioni educative imbastite dalle scuole e rivolte ai più giovani, ma anche, in modo diretto o indiretto, alle loro famiglie.

Elaborato a partire dal 2002 dal governo scozzese in collaborazione con Education Scotland, the Scottish Qualifications Authority (SQA), il *Curriculum for Excellence* è il documento di riferimento per le pratiche scolastiche ed educative rivolte ai bambini e gli adolescenti dai 3 ai 18 anni. Secondo i parametri lì esplicitati, raggiungono l'eccellenza quelle scuole nei cui processi e iniziative viene coinvolta l'intera comunità di riferimento, in modo tale che possa essere sviluppata e condivisa una visione del mondo coesa e aperta alle diversità.

Excellent schools treat children and young people with respect and entrust them with active roles in decision making. They care for young people, and

³¹ Un eccellente esempio di spazio neutrale per il dialogo è costituito dal St Mungo Museum of Religious Life and Art, situato a pochi passi dalla cattedrale di Glasgow, promotore di laboratori, progetti scolastici ed eventi volti a permettere l'incontro, l'interazione e la pace tra le differenti comunità religiose.

for the staff who support and teach them, and do all they can to assure their health and well being. Fundamental to all this is a school culture which values and promotes the highest levels of ambition and achievement³².

Nelle scuole d'eccellenza il sectarianism non è tollerato e la diversità viene valorizzata. Il successo educativo e d'apprendimento non si misura soltanto nella quantità di nozioni e conoscenze acquisite dagli alunni, ma anche da quanto questi abbiano sviluppato competenze e attitudini per esprimere se stessi, per prendere decisioni ed effettuare scelte in modo critico, per poter dare un consapevole apporto alla società in cui vivono. Si tratta di sentirsi responsabili di se stessi e degli altri, del presente e del futuro, del posto in cui si vive e dei contesti più allargati, attitudini che necessariamente si muovono nella direzione opposta al sectarianism, ai fanatismi e alle ghettizzazioni geografiche ed emotive.

Il fascicolo *Count Us In. Promoting Understanding and Combating Sectarianism*³³ raccoglie una serie di buone prassi realizzate nelle scuole scozzesi e le mette in corrispondenza con alcuni principi enunciati nel *Curriculum for Excellence*. Vengono riportate le realtà di progetti resi possibili dal coinvolgimento di professionisti, enti, associazioni e strutture extrascolastiche, di carattere religioso, istituzionale, sportivo, culturale o artistico, alcune delle quali con finalità prettamente antisettarie, basti citare l'organizzazione di volontariato non religiosa *Nil By Mouth*³⁴, il servizio municipale *Sense Over Sectarianism*, il St Mungo Museum of Religious Life and Art, i centri studio dei Rengers e dei Celtic. Particolarmente significativi sono i progetti che vedono cooperare le scuole cattoliche insieme a quelle non reli-

³² HM Inspectorate of Education, *How good is your school? The Journey to Excellence*, HMIE, Livingston, 2007, p. 21.

³³ HM Inspectorate of Education, *Count Us In. Promoting Understanding and Combating Sectarianism*, HMIE, Livingston, 2007.

³⁴ Nella home page del proprio sito internet (<http://nilbymouth.org>) l'organizzazione si presenta con queste parole: «Nil by Mouth is a registered Scottish Charity (SCO 30375), existing for the sole purpose of achieving a society free from sectarianism where cultural and religious diversity is respected and celebrated by everyone. We believe that Scotland can succeed in this goal if we unite together to tackle the problem as a nation».

giose, arrivando talvolta alla stipula di promettenti gemellaggi. Seppur poco numerosi, sussistono esempi di due istituzioni scolastiche, una di impostazione religiosa e l'altra laica, che mantengono in comune il proprio campus. È il caso della Fox Covert RC Primary School e della Fox Covert Primary School, a Edimburgo, che da quaranta anni, pur operando separatamente, condividono il campus, alcune aule, la sala preposta alla refezione, coinvolgono congiuntamente gli alunni in alcune attività e attuano insieme politiche contro il bullismo e i comportamenti negativi. Analoga strada è stata di recente intrapresa, sempre nella capitale, dalla Broomhouse Primary School e dalla St Joseph's Primary School, con la creazione, tra le altre cose, di un *breakfast club* e della squadra di calcio Broomhouse Saints.

Di percorsi di formazione e sensibilizzazione rivolti al personale docente, nonché della supervisione e del coordinamento di progetti scolastici e di comunità si occupa Alison Logan, responsabile del sopra citato *SOS-Sense Over Sectarianism*.

Situato all'interno dei servizi educativi preposti dalla municipalità di Glasgow, *SOS-Sense Over Sectarianism* collabora con alcune tra le realtà sociali, educative, religiose e sportive presenti in città, tra cui Nil by Mouth, Rangers FC, Celtic FC, il Presbiterio di Glasgow della Chiesa di Scozia, l'Arcidiocesi di Glasgow della Chiesa Cattolica, Strathclyde Police, Glasgow Museums, TAG (Citizens Theatre), Show Racism the Red Card, New Horizons Literacy Tutors, Larkhall Academy e la stazione radiofonica Pulse FM.

Lo scopo principale che ne certifica l'importanza è quello di sensibilizzare le persone a sfidare le attitudini, i comportamenti e le convinzioni che contribuiscono ad alimentare bigottismo, settarismo e divisioni nel corpo sociale³⁵. I progetti che propone sono finalizzati a ridurre le barriere religiose, sociali e culturali e ad accrescere la consapevolezza di come un certo tipo di linguaggio e un certo modo di agire possano contribuire ad affrontare settarismo e bigotteria, riunendo

³⁵Si veda <http://www.glasgow.gov.uk/index.aspx?articleid=8780>.

persone provenienti da contesti eterogenei per provare a conseguire obiettivi comuni secondo una prospettiva interreligiosa e interculturale.

Il lavoro dei professionisti coinvolti in *Sense Over Sectarianism* parte dall'assunto che il sectarianism è una realtà attuale e profondamente radicata nella società scozzese e che, di conseguenza, occorre affrontarla con azioni serie e ad ampio raggio. Alison Logan distingue tra il sectarianism in senso stretto, che definisce come una forma di discriminazione o pregiudizio tra individui che professano fedi diverse, ma appartenenti allo stesso ceppo religioso, e le crescenti ostilità verso persone appartenenti a universi spirituali distanti, come ad esempio i musulmani: in questo caso, preferisce parlare di pura intolleranza, pur non negando elementi di raccordo tra i due fenomeni. Contrariamente a Stephen Smyth, ritiene che il fenomeno, sia pure con manifestazioni e intensità diverse, sia diffuso in ogni area della città di Glasgow e presso tutte le classi sociali: «It's less a geographical divide and more a cultural divide». Certamente considera i fattori calcistici, ma ritiene sia più necessario spingersi più in profondità nell'analisi, partendo dalla storia nazionale e cittadina, per poi addentrarsi negli atteggiamenti quotidiani e nei valori che sottendono, senza trascurare il ruolo della diffusa propensione all'abuso di alcolici.

«Sectarianism is very connected with the history of Glasgow and of the West of Scotland. You would find it also in terms of employment, most historically than recently; and you can find it in pubs in the city, you can find pubs consider themselves more Catholic or more Protestant, more Celtic or more Rangers. You can find sectarian attitudes in the ways people make jokes between themselves, which they consider acceptable, but that can be quite hostile. Sectarianism is in beliefs and in values; it's in the way people treat each other and it possibly can deliver into violence. Also alcohol is a huge factor that can increase the violence. People become tribal and rude; they lose control on what they are doing. There is a culture of alcohol in Scotland and in Glasgow that is not helpful. Many people go out specifically to get drunk; if you go out and you don't drink, you have pressures on you».

Sense Over Sectarianism collabora con alcune scuole cattoliche nell'ideare e portare avanti alcuni progetti. Alison Logan considera in termini positivi questa collaborazione e non si schiera contro la presenza di istituzioni educative religiose nel sistema pubblico, considerandole un bersaglio facile da attaccare per dissimulare tensioni e problematiche che risiedono altrove. Ciononostante, preferisce non approfondire la questione, liquidandola con poche parole:

«Lots of people point Catholic schools, and lots of people point at the football, and blame the schools and football for perpetuating sectarianism. People want to distance them and not to take responsibilities. It's really easy to blame on something outside, rather than taking responsibilities. Denominational schools and football teams are very easily attacked and generalized».

Al contrario, molto severo è il giudizio nei confronti del Loyal Orange Lodge of Scotland:

«They would tell you they are not a sectarian organization, but I find very difficult to say that an organization is not sectarian when perpetuates very hard Protestantism and opposes and offends Popes. So I struggle with their definition of non sectarian organization. During their biggest parade you can see a very different city, a much divided city».

Sense Over Sectarianism mette insieme le scuole religiose e quelle non religiose, le comunità, le organizzazioni e le associazioni già esistenti per rinegoziare nuove forme di collaborazione nel complesso lavoro di sfida al sectarianism. Tutti i progetti vogliono offrire ai partecipanti l'opportunità di esplorare e mettere in discussione i propri valori, sentimenti, comportamenti e attitudini nei confronti del sectarianism, per sviluppare un "sense over sectarianism", una consapevolezza sul sectarianism che contempla una presa di posizione e che non può esistere in mancanza di un altrettanto consapevole senso di cittadinanza e di appartenenza a una comunità. Educare a un solido senso

di cittadinanza significa incoraggiare i giovani a diventare cittadini più fiduciosi dei propri mezzi, ambiziosi e responsabili; significa anche accrescere le abilità culturali e sociali di ciascuno, per rendere le persone più attente a identificare e rispondere ai bisogni della comunità, prevenendo e limitando i comportamenti antisociali e invitando a un positivo e propositivo attivismo

La diversità è oggi l'elemento che più di ogni altro caratterizza le dinamiche intracomunitarie e intercomunitarie. La diversità contempla un ampio spettro di aspetti, tra i quali il genere, l'età, la religione, la cultura, l'etnia, gli stili di vita, le credenze e le appartenenze individuali. Per riuscire a proiettare le proprie azioni entro questo grande spettro e sviluppare un più esteso senso di appartenenza comunitaria, i progetti di Sense Over Sectarianism mirano a promuovere una cultura della reciproca comprensione e della celebrazione della diversità umana, rompendo le barriere religiose, culturali e territoriali che frammentano le comunità, talvolta fino a parcellizzarle. Coinvolgendo ragazzi e persone dai diversi retroterra culturali, sociali e religiosi per perseguire obiettivi comuni, gli operatori di Sense Over Sectarianism si propongono di aprire nuove prospettive, di intrecciare inaspettati legami e alimentare arricchenti amicizie tra i membri delle varie comunità, nella direzione di una cultura condivisa della tolleranza e del desiderio di incontrare le differenze.

«We support every kind of education which is evolved in values' space, thinking about young people making informal choices; I think it's about broadening experiences and not having a narrow perception of the world. The more information you give to young people, the more able they are to make informal choices. Our pedagogical references have to do with values, self respect, respect in other people. We have to make young people get their values strong, giving them information and different perspective, and perhaps introducing them to new experiences, allowing them to question some of the new things they could find. Our programs want to develop a better understanding on what sectarianism is, trying to get young people to think about how they behave to others and how they manifest themselves in

their community, and also looking at the community they would like to create».

Il fenomeno del sectarianism è strettamente connesso coi temi della diversità e della coesione comunitaria; risulta quindi importante aiutare i giovani ad appropriarsi delle conoscenze e delle abilità necessarie per comprendere cose veramente il settarismo e la bigotteria sono e rappresentano ai giorni nostri, e quali conseguenze negative possono provocare sull'intera comunità. L'equipe di Sense Over Sectarianism vuole coinvolgere i giovani in momenti di discussione e laboratorio per portare e galla e mettere in discussione le loro opinioni, attitudini, azioni. Non ricorre a un modello fisso e statico di programmazione, ma ogni progetto nasce e si sviluppa considerando le specifiche caratteristiche e i bisogni propri delle aree e delle comunità a cui si rivolge. Particolare attenzione viene riservata alle zone più deprivate della città, dove la povertà abitativa, i bassi risultati scolastici, le precarie relazioni tra pari e con gli insegnanti, la disoccupazione, la disattenzione verso la tutela della propria salute e nelle abitudini alimentari, l'abuso di alcol e droghe, la presenza di bande territoriali e di violenza razzista sono realtà comuni. Alison Logan ha una lunga esperienza lavorativa in quei contesti e riscontra una stretta relazione tra l'espandersi del sectarianism e le condizioni di deprivazione socio-economica e affettivo-famigliare:

«We have situations where kids express quite strong sectarian views, and we have to work on that, and looking at giving them alternative views, looking at the values because often a lot of the sectarian attitudes come highly from the family or from the community kids are living in, and if we are giving them the ability to question some of that, and giving them a different way of looking the things, they become questioned, they become open minded. The problem of Glasgow is that we have a lot of pockets of deprivations. And we have all the social outgoes, from the alcohol abuse to drug abuse, and some children come from families where they are emotionally and physically neglected and where care attention doesn't exist».

La collaborazione con scuole, uffici pubblici e istituzioni, associazioni pubbliche e private, organizzazioni di volontariato, parrocchie e squadre di calcio, artisti, musicisti, teatranti e scrittori consente la possibilità di pianificare laboratori caratterizzati dal ricorso a una varietà di linguaggi e strategie di insegnamento/apprendimento, basti pensare alle diverse arti, alla drammatizzazione, alle produzioni multimediali, filmiche e radiofoniche, alla fotografia, alla musica, agli sport, ai soggiorni residenziali³⁶ e alle gite, ai giochi di ruolo, al tutorato tra pari, alla lettura e alla scrittura, alle discussioni di gruppo e ad altro ancora. I laboratori sono focalizzati su differenti livelli: partendo dalla riflessione sul valore della diversità e della coesistenza delle differenze, esperita e simulata tramite attività di manipolazione e produzione di artefatti, drammatizzazione, giochi di ruolo e altre modalità espressive, i bambini e i ragazzi sono condotti a una più profonda analisi dei temi del sectarianism, anche attraverso un lavoro di analisi di articoli di giornali, storie vere e riferimenti alle vicende personali di ognuno, vissute come protagonista o anche solo come spettatore o uditore. L'apprendimento attivo consente ai partecipanti di essere più a proprio agio nel condividere opinioni e idee nei momenti di discussione.

Sense Over Sectarianism vuole diffondere la cultura della tolleranza, del dialogo e dell'incontro nell'intera comunità, e tra le diverse comunità; a tal fine, il lavoro con le scuole e coi giovani è considerato il punto di partenza per trasmettere valori positivi ed energie propositive a tutti i cittadini. I messaggi contenuti nei vari laboratori si materializzano e divengono tangibili all'intera comunità tramite l'esibizione o l'esposizione finale degli elaborati ai genitori, ai conoscenti e a chiunque voglia assistervi; a seconda delle tipologie di attività, si tratta di cortometraggi, quadri, sculture, murali, fotografie, concerti, spettacoli teatrali, tornei di calcio, siti internet o conferenze.

³⁶ Particolarmente significativi sono i soggiorni organizzati presso la Corymeela Community, nell'Irlanda del Nord. Missione di questa comunità è lavorare sulle diverse appartenenze religiose per educare alla pace esplorando le tematiche relative all'identità. Maggiori informazioni sono reperibili al sito <http://www.corrymeela.org/default.aspx>.

L'atto finale e le conseguenti soddisfazioni per la sua buona riuscita suggellano le nuove amicizie e le nuove complicità che si creano durante le settimane o i mesi precedenti, nei momenti che vedono bambini e ragazzi provenienti da contesti diversi andare oltre gli elementi che li separano per divertirsi e aiutarsi reciprocamente a sviluppare nuove consapevolezza, dando vita a un capitale sociale di innovazione e apertura che potrebbe risultare prezioso nella vita di tutti i giorni, una volta terminato il progetto. Alison Logan si dichiara soddisfatta per il lavoro che sta portando avanti e realisticamente ottimista per il futuro:

«I think we are seeing some changes, but they are small steps, and we have a long way to go, and often you take two steps forward, and three steps back, because something comes along the happening with football».

Alcuni tra i progetti più interessanti effettuati fino a questo momento si sono avvalsi della collaborazione della scrittrice Theresa Breslin e hanno messo al centro il suo romanzo *Divided city*, al punto da farne una vera e propria bussola per esplorare in modo analitico il tema del sectarianism e delle sue espressioni nella città di Glasgow, per poi elaborarne risposte in modo creativo. Sense Over Sectarianism ha preparato e messo a disposizione di insegnanti ed educatori una proposta didattica divisa in sette lezioni, consigliandone lo sviluppo nell'arco di tre o quattro mesi. Ogni lezione fa riferimento a parti del libro e propone attività in coppia e in piccolo e grande gruppo, assai raramente a caratterizzazione frontale. La prima lezione prevede inizialmente una discussione sulle fotografie di alcuni luoghi di Glasgow, seguita dalla lettura ad alta voce del primo capitolo, con lo scopo di sollevare domande e allacciare familiarità verso i contesti cui ci si continuerà a riferire. Seguiranno poi lezioni che approfondiranno l'analisi degli ambienti, delle atmosfere e dei personaggi principali, con particolare attenzione sulle differenze che separano l'East End e i cittadini di origine irlandese dagli altri. Nella quinta lezione viene messo al centro il

tema del pregiudizio, poi declinato in chiave religiosa nelle sesta e penultima lezione, per poi concludere con una riflessione collettiva sul valore dell'amicizia, a partire da quella che nasce tra i due protagonisti del romanzo, nel finale più forte delle rispettive appartenenze territoriali, famigliari, calcistiche e religiose.

Alcuni progetti hanno contemplato una rivisitazione teatrale del libro di Theresa Breslin: guidati da registi e musicisti professionisti, gli alunni delle scuole coinvolte hanno provveduto alla scrittura collettiva della sceneggiatura e, in certi casi, anche della colonna sonora. Nel maggio 2011, una di queste rappresentazioni, con tanto di band dal vivo e generosità di scene collettive, in cui ogni bambino poteva avere un ruolo, è stata messa in scena sul palco di un importante teatro cittadino, facendo registrare il tutto esaurito e strappando lunghi applausi emozionati al pubblico. Il potente finale, con i calciatori della nuova squadra chiamata "United Glasgow" intenti a cantare a squarciagola l'omonimo inno, è stato un segnale forte, recepito e approvato dalle centinaia di persone presenti, che ben presto si sono unite al coro. È questo un esempio di come un'iniziativa nata in ambito scolastico può, se ben organizzata e portata avanti con competenza e serietà, divenire, almeno per una sera, ma si spera con effetti durevoli, "maestra di comunità".

La musica e il canto come strumenti per produrre cambiamento stanno alla base del lavoro di Shelly Coyne, musicista di comunità e responsabile dell'organizzazione *Givin' it Laldie*, impegnata a proporre e attuare progetti che promuovano integrazione e coesione all'interno di contesti difficili, come quello del Gorbals, quartiere popolare situato a pochi passi dal centro di Glasgow, sulla sponda opposta del fiume Clyde. Popolato da più di ottomila cittadini, tutti conoscono il Gorbals per la sua reputazione di area deprivata e violenta, popolata in buona parte da famiglie di antica tradizione operaia e da immigrati giunti negli ultimi anni. L'eterogeneità delle presenze e il settarismo radicato tra gli abitanti storici hanno generato ulteriori tensioni all'interno di un

contesto sociale e comunitario sempre più fragile e sconnesso. In risposta a questa situazione, Givin' it Laldie nasce nel 2010 col supporto della Chiesa di Scozia e di altre organizzazioni di beneficenza e, come indica il nome stesso, vuole invitare a “fare qualcosa con gusto, con passione”: nella fattispecie, a cantare con passione.

Raccogliendo nelle ore pomeridiane gli alunni della St. Francis Primary School e della Blackfriars Primary School, molti dei quali provenienti da paesi stranieri, Shelly Coyne e i suoi collaboratori hanno saputo ricreare uno spazio protetto e creativo per l'incontro, al cui interno il canto corale di canzoni di diverse lingue e provenienze mette tutti i bambini in una condizione di eguaglianza e desiderio di apprendere. Il Gorbals Children's Choir conta più di cinquanta membri e rimane una delle poche occasioni di incontro e interazione per gli alunni delle due diverse scuole primarie; affiancato da altri progetti che vedono gli adulti cantare assieme ai bambini, è parte importante dell'ambizione, forse un po' visionaria, ma tutt'altro che scriteriata, di trasformare il martoriato Gorbals in una «singing community»³⁷, in una comunità che canta, e non solo con la voce³⁸.

4.5 Sinergie e alleanze con le forze di polizia

Lunga e impervia è la strada per arrivare a costruire un corpo sociale capace di cantare in un unico coro, soprattutto nelle aree più degradate come quella del Gorbals. Il comandante John Carnochan è a capo della Violence Reduction Unit, unità operativa nata nel gennaio 2005 in seno alla Strathclyde Police di Glasgow, con il compito di ridurre i crimini e i comportamenti violenti e di promuovere sul lungo periodo un cambiamento che possa espungere gli elementi di malcostume e devianza dalle attitudini e dall'immaginario collettivo. Il punto di partenza, che ha reso necessaria la creazione di questa unità e l'impostazione di un nuovo modello di analisi e intervento che, anzi-

³⁷ www.givinitlaldie.org.uk

³⁸ Per approfondimenti, si veda S. Coyne, *Singing as a force for change*, in «Educazione interculturale», 10, 2, maggio 2012, pp. 263-268.

ché operare sulle conseguenze delle azioni devianti o criminali, cerca di agire preventivamente sulle cause, è stata l'evidenza del dato di fatto della presenza nella città di Glasgow di aree dominate da una sottocultura che riconosce la violenza e la accetta come fosse una norma implicita, qualcosa di legittimo, che non potrà mai essere estirpato. John Carnochan e i suoi uomini hanno compreso che la violenza, in tutte le sue manifestazioni e in tutto l'universo di realtà di cui è parte, ivi compreso il sectarianism, non potrà mai essere affrontata ricorrendo alla sola repressione e mantenendo le azioni del corpo di polizia isolate da quelle degli altri organismi preposti alla tutela e alla promozione della salute pubblica e del capitale sociale, in quanto è costantemente proporzionale a stili di vita poco salutari, disoccupazione, insuccessi scolastici e altri fenomeni che richiedono l'intervento integrato di una pluralità di istituzioni e servizi.

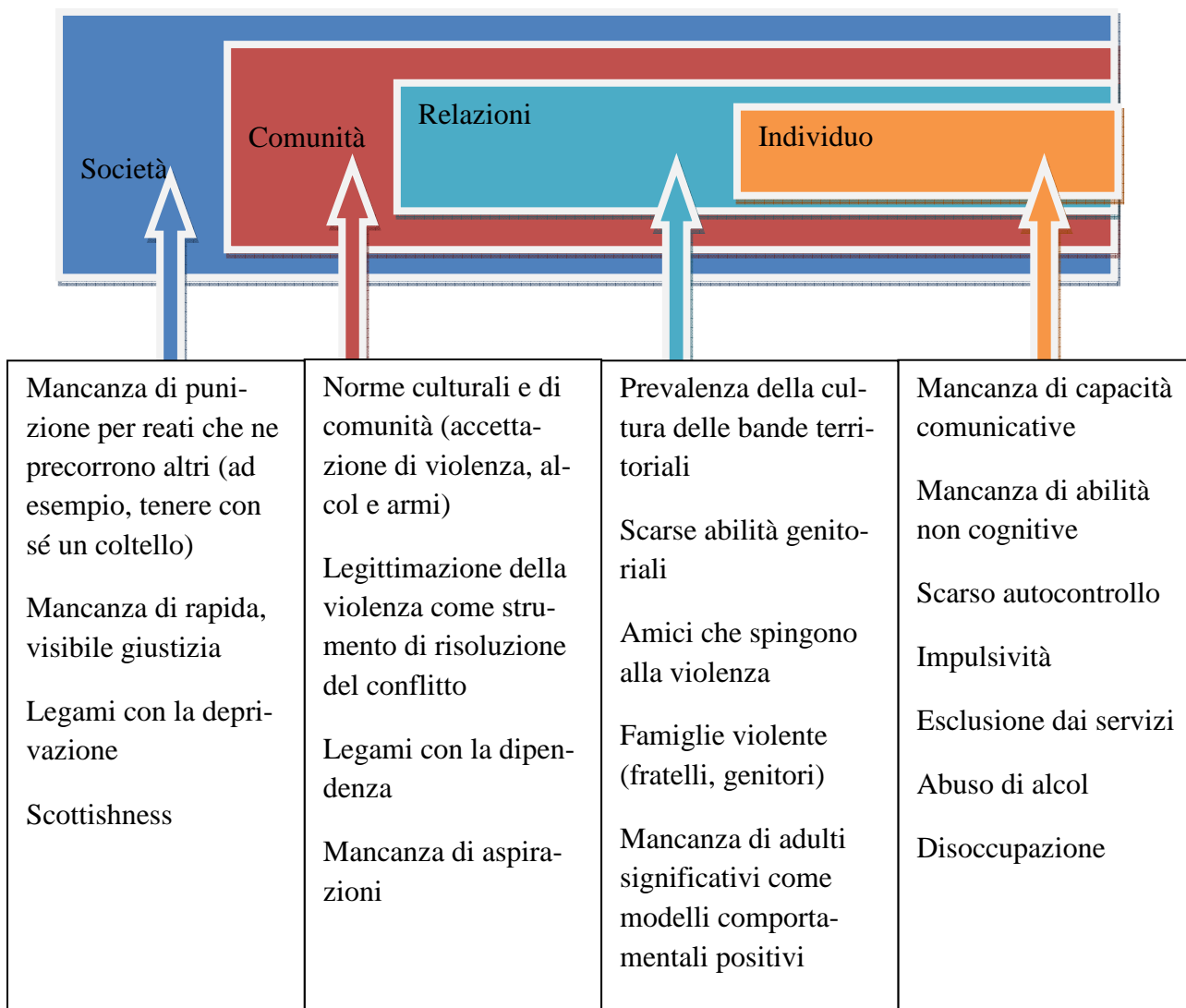
Occorre quindi una prospettiva congiunta e unitaria e un lavoro in sinergia da parte di professionisti dalle specificità spesso distanti, ma accomunati dall'obiettivo e resi coesi dai risultati, anche parziali, raggiunti. La sfida è delicata, ma il comandante John Carnochan è consapevole di quanto sia importante:

Fundamental to our success is the need to improve, beyond recognition, the effectiveness of every agency in working together. Success requires meaningful alliances that are founded, not on a particular discipline, role or funding stream, but rather on positive agreed outcomes. We must also fully involve those key partners who are often forgotten and the communities themselves, for, without their involvement in improving their everyday lives, we will just have a few more decades of the same³⁹.

Lo strumento scelto dai professionisti del Violence Reduction Unit per approcciarsi alle problematiche in gioco è il modello del *Public Health Approach*, elaborato e adottato dalla World Health Organization a partire dal 2002. Il punto di partenza è la definizione del

³⁹ J. Carnochan, *Background*, in Action on Violence in Scotland, *Reducing Violence. An alliance for a safer future*, Violence Reduction Unit, Glasgow, 2006, p. 4.

problema, e quindi dei luoghi, dei modi e dell'intensità con cui la violenza si esprime, per poi individuarne le cause e metterle in relazione con le quattro aree di rischio, relative all'individuo in sé, alle relazioni interpersonali, alla comunità, ai fattori sociali. Una volta identificati cause e rischi, ciascuna delle agenzie sociali, di sicurezza o educative chiamate in causa entra a far parte di un piano di azione e di suddivisione delle responsabilità. Portata a termine l'operazione, i risultati verranno valutati e considerati in modo critico, per poter rispondere con ancora maggiore efficacia alle situazioni che si presenteranno in futuro.



Schema 1. Modello del *Public Health Approach* nel contesto scozzese, rielaborazione da Action on Violence in Scotland, *Reducing Violence. An alliance for a safer future*, Violence Reduction Unit, Glasgow, 2006, p. 19.

Il modello del *Public Health Approach* permette una chiara visione delle problematiche sociali, culturali, educative e di sicurezza su cui le agenzie predisposte nel territorio scozzese sono chiamate a intervenire e permette di ricapitolare parecchie delle tematiche che direttamente o indirettamente alimentano il fenomeno del sectarianism, già affrontate nelle pagine precedenti. I livelli della società (intesa come insieme di comunità che interagiscono, quindi come un qualcosa di diverso dalla loro semplice somma), della comunità (cioè dei contesti più ristretti in cui si inseriscono le relazioni interpersonali tra i membri), delle relazioni interpersonali e delle singolarità di ciascun individuo si com-

prendono come elementi di una grande matriosca costruiti con legno permeabile. Ed è così che un diffuso senso di Scottishness, di ruvido orgoglio con tratti machisti talvolta marcati, l'endemica diffusione di armi da taglio come parte dell'abbigliamento quotidiano, la persistenza di sacche di marcato degrado e la scarsa percezione dell'efficacia dell'azione di polizia costituiscono problemi irrisolti in seno alla società scozzese, ma sono anche gli elementi che favoriscono il perpetuarsi delle negatività che caratterizzano alcune situazioni comunitarie, quali l'implicita accettazione del ricorso alla violenza, all'aggressione e all'abuso di alcolici nella prassi quotidiana, la mancanza di aspirazioni e di una visione ottimistica del futuro, il rimanere aggrappati a legami di dipendenza e di assistenzialismo. A loro volta, tali criticità permeano e condizionano le relazioni interpersonali all'interno delle comunità più fragili: da qui le palesi difficoltà a emanciparsi da una cultura da gang territoriale, le carenze nel rivestire i ruoli genitoriali, le amicizie e le famiglie violente, la mancanza di modelli alternativi e positivi; tutto questo ha ricadute sulla formazione e sul consolidamento della personalità di ciascuno, portando quindi a difficoltà di autocontrollo e di gestione degli impulsi, comportamenti autodistruttivi o di abuso, limiti nell'espressione e nella comunicazione dei bisogni, sino talvolta all'impossibilità di sviluppare capacità e talenti, col rischio non remoto di disoccupazione e alienazione dai servizi di sostegno preposti.

A questa lettura del modello sopra proposto occorre affiancare e intrecciare la lettura nella direzione opposta, quella che parte dalle problematiche del singolo individuo, che inevitabilmente inficiano i rapporti interpersonali, i quali a loro volta determinano le dinamiche e le carenze strutturali a livello di comunità. Prese tutte assieme, e nelle loro interazioni, le difficoltà a livello individuale, interpersonale e di comunità costituiscono l'inestricabile carico di problematicità che rendono così vulnerabile e bisognoso di perpetuo intervento l'intero tessuto sociale glasgowegno e scozzese.

Collaborative working between organisations is the real strength of the public health approach. Tackling violence is not the sole domain of any one organization: it is only through agencies working together that a sustainable difference can be made⁴⁰.

Il ruolo delle scuole e della agenzie educative assurge ancora una volta a primaria importanza, trasversale a parecchie delle aree e delle problematicità evidenziate e suscettibile di molteplici alleanze e collaborazioni. A questo si affiancano le mansioni e le attività che la polizia stessa può intraprendere in ambito educativo, basti pensare alle campagne di prevenzione e sensibilizzazione per arginare le emergenze più impellenti, come l'uso di coltelli e l'abuso di alcol e droghe, ma anche agli interventi nelle scuole, nei gruppi, nelle carceri e nelle comunità, direttamente a confronto coi ragazzi, oppure all'interno di corsi di aggiornamento o seminari per docenti e operatori. Di particolare interesse risulta la presenza stabile di dieci ufficiali di polizia nei campus di alcune scuole secondarie, figure preposte a entrare in rapporti di fiducia e familiarità coi ragazzi, a disposizione per consigli, aiuto e confronto sui temi più disparati, che vanno dai problemi di bullismo a quelli di tossicodipendenza. I poliziotti scolastici sono anche in una posizione privilegiata per intraprendere un monitoraggio costante sul territorio su cui operano, intercettando l'eventuale presenza di bande, spacciatori o focolai settari, nonché individuando tra gli alunni potenziali vittime bisognose di misure di protezione o per lo meno di approfondimenti. La stretta collaborazione con dirigenti e personale scolastico è funzionale a smarcare queste figure da diffidenze e pregiudizi, rendendole componenti importanti per il mantenimento di una atmosfera serena nell'intero ambiente.

⁴⁰ Action on Violence in Scotland, *Op. cit.*, p. 19.

Parte terza

Tatari e russi nella Repubblica del Tatarstan: mescolanze, fedi e barriere, dove l'Oriente incontra l'Occidente

Il moderno Tatarstan, è frutto del connubio di due culture, quella russa ortodossa e quella tatara di origine islamica. Non si sono mischiate dando origine ad una nuova cultura. Sono rimaste separate, arricchendosi l'un l'altra, da sempre in pacifica coesistenza.

(Padre superiore Siluan, Monastero dell'Assunzione, 2012)

Introduzione

«Sulle rive del fiume Volga, nel cuore della Russia, c'è una repubblica che unisce storicamente due tradizioni culturali: il Tatarstan»¹, scrive Denis Loktev sul portale d'informazione *euronews*. Tra le testimonianze di alcuni operatori turistici e culturali riportate nell'articolo, che portano l'autore a concludere che «risparmiati dai conflitti interreligiosi, i tatar si considerano un esempio riuscito di convivenza multiculturale», particolarmente suggestiva è quella di Yevgeniya Novikova:

Il Volga ha permesso di conquistare nuove terre nel Medioevo, è incredibile l'importanza che ha avuto nel creare legami attraverso i secoli, tra popoli, culture e religioni, tra tutti coloro che hanno vissuto sulle sue sponde.

Il Tatarstan, la repubblica dei tatar, è terra di suggestioni esotiche e misteri, per le molte persone che, fuori dalla Russia, ne ignorano l'esistenza. Nell'immediato, l'ignaro italiano con buona cultura, o nostalgia per le letture scolastiche, la accosta a Dino Buzzati e al suo *Deserto dei tartari*, ma l'errore è grossolano: i gloriosi tatar, protagonisti di una epopea lunga ormai secoli, non hanno nulla a che vedere con i fantasiosi tartari.

L'immagine che le guide turistiche, i documenti governativi e alcuni studiosi diffondono di questa repubblica, mescolando suggestioni storiche, fascinazioni paesaggistiche, richiami mitologici e realtà attuali, rimandano a un luogo in cui la convivenza tra le due etnie più popolate, i tatar e i russi, ma pure tra le tante altre minoritarie, appare pressoché idilliaca.

¹ D. Loktev, *Tatarstan, laboratorio multiculturale sul Volga*, in «euronews», 21-05-2012, <http://it.euronews.com/2012/05/21/tatarstan-laboratorio-multiculturale-sul-volga/>.

Da secoli la convivenza tra russi e tatars ha significato l'accostamento di due lingue dalle origini tra loro distanti, di due religioni (quella musulmana e quella cristiano-ortodossa) altrove poco integrabili, di usi e costumi all'apparenza molto diversi, ma da sempre permeabili alle influenze esterne, tra cui ora quelle della dirompente globalizzazione e degli enormi mutamenti che ovunque produce.

La Repubblica del Tatarstan non conosce le forti tensioni che da tempo destabilizzano Cecenia e Caucaso, non vive situazioni di emergenza etnica o religiosa, ma alcuni fatti recenti e i mutamenti sociali e politici analizzati nei seguenti capitoli, attingendo dalla letteratura scientifica esistente e dal materiale da me raccolto durante un periodo di ricerca a Neberezhnye Chelny, dimostrano che la realtà non è così idilliaca. Sulle sponde del fiume Volga (e del suo affluente Duma) ancora convivono persone appartenenti a numerosi gruppi etnici, e lo fanno nel complesso in modo pacifico, ma conflittualità latenti e talvolta manifeste necessitano di essere maggiormente studiate, approfondite, portate alla luce, per scongiurare il rischio di possibili, fragorose esplosioni.

Capitolo 1

Passato e presente di una convivenza che muta

1.1 Kazan Istanbul del Volga

Durante la sua visita in Russia nell'ottobre 2009, il Segretario di Stato degli Stati Uniti d'America Hillary Clinton fece tappa a Kazan e rivolse parole di gratitudine al presidente Mintimer Shaimiev:

I appreciate the outreach you are doing to the Islamic world and to Europe and other places to serve as a model and a bridge between the worlds of Islam and Christianity... I may be calling on you, Mr. President, because I think that you would have a lot to contribute, not only to the future of Tatarstan and Russia, but to people who are looking for a more peaceful and positive future together¹.

Situata alla confluenza tra il Volga e il Kazanka, a circa settecento chilometri a est di Mosca, Kazan è la capitale della Repubblica etnica del Tatarstan, prospera componente della Federazione Russa. Secondo i dati demografici relativi all'intera repubblica, raccolti durante il censimento del 2010, il 53,3% di una popolazione di 3.786.400 persone si definisce di etnia tatarica (e di religione prevalentemente musulmana), e il 39,7% di etnia russa (in genere di fede cristiano-ortodossa). Nelle zone urbane, dove si concentra il 75,4% della popolazione, tuttavia, il numero dei russi supera quello dei tatarici: a Kazan, per esempio, su una cittadinanza di 1.100.000 di abitanti, i tatarici sono il 47,5% e i russi il 48,8%². Nel 1910, prima che gli imminenti eventi storici rivoluzionassero la precedente concezione e conformazione del mondo zarista, vivevano nella città 182.653 persone, e di queste soltanto 30.486 erano

¹ H. R. Clinton, *Secretary Clinton's remarks with Tatarstan President Mintimer Shaymiyev*, U.S. Department of State, October 14, 2009. Disponibile on-line: <http://www.state.gov/secretary/rm/2009a/10/130570.htm>.

² Si veda A. Friedli, *Tatarization of the City: Ethnocultural Youth Identity Management in Kazan, Tatarstan*, in «Urbanities», 2, 1, May 2012.

tatari³. Vedremo in seguito le dinamiche di una così imponente trasformazione; al momento, per completare il quadro, aggiungiamo che vivono in Tatarstan esponenti di centoquindici gruppi etnici, incluse otto differenti nazionalità, raggiungendo e superando le diecimila presenze: tra questi, in ordine di numerosità, dopo i tatari e i russi figurano i ciuvasci (126.500 persone, pari al 3,4% della popolazione della repubblica), gli udmurti, gli ucraini, i mordvini, i mari e i baschiri⁴.

Nella Repubblica del Tatarstan, l'etnia tatara, con le sue 1.765.404 presenze, costituisce il gruppo di maggioranza, ma è bene specificare che, secondo i dati del più recente censimento, vivono nei territori appartenenti all'ex Unione Sovietica ben 6.648.760 tatari. Dopo l'etnia russa, che raccoglie circa l'80% degli abitanti, i tatari (5.552.100 presenze, pari al 3,8% della popolazione totale) sono il gruppo etnico più popoloso nella Federazione Russa, seguiti da ucraini (2%), baschiri (1,15%), ciuvasci (1,3%), ceceni (0,94%) e armeni (0,8%). Al di fuori dalla Repubblica del Tatarstan, le comunità tatariche più numerose si situano nel Bashkortostan (1.120.000), a Mosca (157.400), in Udmurtia (110.500), nell'Hanty-Mansisky (97.700), in Mordovia (47.300), a San Pietroburgo (44.000), in Chuvashia (35.700), nel Komi (26.000), nel Mari (26.000), nel Sakha (17.500), in Buryatia (10.500). Numerose sono anche le presenze tatariche negli stati un tempo membri dell'Unione Sovietica, in modo particolare in Uzbekistan (467.900), in Kazakistan (328.000), in Ucraina (86.900), in Tadjikistan (72.200), in Kirgizstan (70.100), in Turkmenistan (39.200), in Azerbaijan (28.000), in Bielorussia (12.600). Infine, e la cosa potrebbe sorprendere solo non conoscendo la storia di questo popolo, ci sono tatari a diverse latitudini del mondo, soprattutto in Romania (23.000), in Turchia (20.000), in Polonia (5.500), in Bulgaria (5.000), in Cina (5.000), ma anche negli Stati Uniti d'America (1.000), in Finlandia (950), in

³ A. A. Rorlich, *The Volga Tatars*, Hoover Press, Stanford, 1986, p. 77.

⁴ I dati, tratti dal censimento 2010, sono riportati nel sito ufficiale della Repubblica del Tatarstan, *Official Tatarstan*, <http://tatarstan.ru/eng/>.

Australia (500), in Giappone (100) e in Svezia (80)⁵. I dati ritraggono un popolo condannato a essere minoranza etnica in Russia e ovunque nel mondo, ma che è etnia egemone nella piccola Repubblica del Tatarstan, dove oggi il presidente e gran parte dei parlamentari sono tatar, la lingua tatar è lingua ufficiale assieme al russo e il pluralismo religioso si manifesta a partire dalla grande moschea e dalla cattedrale ortodossa che si erigono a pochi metri di distanza nella medesima area del Cremlino di Kazan.

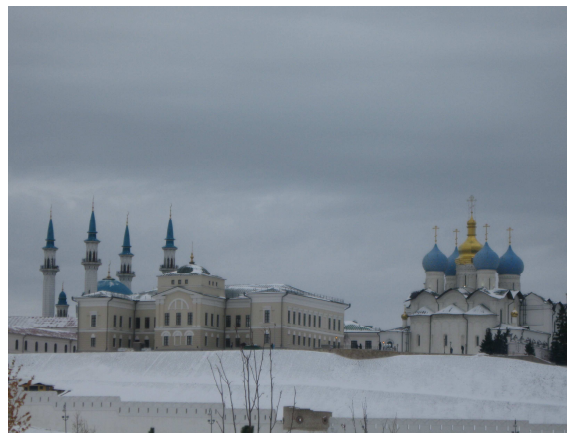


Immagine 1. *Kazan, Cremlino*

Dichiarato Patrimonio dell'Umanità dall'UNESCO nel 2000, il Cremlino di Kazan è situato su una piccola altura, nel cuore del centro storico della città. Osservandolo dal basso, dalle sponde del fiume Kazanka che pochi metri più avanti andrà a incontrarsi col nobile Volga, si riconoscono le cupole azzurre e dorate della Cattedrale ortodossa dell'Annunciazione, costruita sulle fondamenta di quella che fu una moschea dall'architetto Postnik Yakovlev, lo stesso che progettò la Cattedrale di San Basilio a Mosca; a pochi metri di cielo di distanza, appuntiti e ugualmente turchini punzecchiano le nubi i minareti della grande Moschea Kul Sharif, completata nel 2005 e dedicata all'imam che incontrò la morte mentre, nel 1552, provava a difendere la città

⁵ I dati sono riportati nella sezione *Tatar Diaspora outside the Republic of Tatarstan* nella versione inglese del sito curato dalla Kazan Federal University *Tatarstan on the Internet*, http://www.kcn.ru/tat_en/index.htm.

dall'invasione dell'esercito di Ivan il Terribile. A pochi passi dalla Cattedrale, svettano i 59 metri di altezza della Torre di Syuyumbike. Narra la leggenda che, dopo avere conquistato Kazan, Ivan il Terribile avesse in mente di sposare Syuyumbike, l'affascinante nipote del decesso khan. La ragazza, contrariata e disperata, pone come condizione la costruzione della torre più alta mai esistita al mondo; una volta accontentata, ne raggiunge la sommità e, sotto gli occhi dell'incredulo Ivan, si butta per sfracellarsi al suolo.

Dicono gli storici che, nella realtà, le cose andarono ben diversamente rispetto a quanto la leggenda riferisce, eppure rimane che il Cremlino di Kazan, con i due maestosi edifici sacri e le memorie dei passati scontri, contaminazioni, persino intrighi, viene comunemente considerato un simbolo della bellezza dell'incontro tra culture, popoli, religioni, c'è chi dice tra l'Oriente e l'Occidente, come fosse una Istanbul del Volga, più piccola e più innevata. Eppure, scrutando l'orizzonte proprio da un punto panoramico del Cremlino, oltre la sponda orientale del canale Bulak è possibile riconoscere la parte della città in cui Ivan il Terribile costrinse i tatarì a risiedere e che ancora oggi è abitata in prevalenza da musulmani, come testimonia la presenza di numerosi edifici preposti al culto islamico, mentre una sola moschea, quella di Kul Sharif, si erge a nord del canale: all'immagine di Istanbul si affianca così quella di Belfast e dei suoi Peace Walls, qui sostituiti dal più romantico corso d'acqua, che implacabilmente divide i sobborghi tatarì dal centro e dai quartieri residenziali russi.

Giovedì 18 luglio 2012, a Kazan, una bomba viene fatta esplodere sull'auto di un importante rappresentante del clero musulmano, mentre un altro imam viene giustiziato con colpi di arma da fuoco: gli investigatori riconducono entrambi i fatti alle tensioni in atto da un anno tra il gruppo dirigente clericale islamico e il sempre più aggressivo gruppo di estremisti salafiti presenti in città. Motivo degli attentati, che si inseriscono in un contesto di crescente tensione settaria e inter-religiosa nell'intera Federazione Russa, ma che hanno suscitato ina-

spettato clamore in una città che pacificamente si prepara ad accogliere le Universiadi 2013, sarebbe la campagna contro i radicalismi religiosi promossa dagli imam in corrispondenza col mese sacro del Ramadan. Alcuni segnali già premevano negli ultimi anni, come la condanna all'ergastolo assegnata nel 2008 a un musulmano radicale colpevole di avere preparato un attentato terroristico, oppure come l'uccisione di tre islamici durante uno scontro a fuoco nel novembre 2010. A questi eventi vanno aggiunte la chiamata alle armi rivolta ai musulmani tatars da parte del leader separatista caucasico Doku Umarov e la visibile crescita della componente salafita in una popolazione musulmana tradizionalmente sunnita⁶.

Il quadro religioso si intreccia, come vedremo più approfonditamente in seguito, con quello politico e con quello linguistico. Risulta quindi significativo accennare alla manifestazione di protesta organizzata a Kazan il 20 settembre 2012 dagli attivisti dell'Azatlyk, organizzazione nazionalista tatarica. La protesta è stata organizzata per rendere subito palese il dissenso verso alcune timide richieste avanzate negli ambienti di etnia russa di abolire l'obbligatorietà dell'insegnamento della lingua tatarica nelle scuole della regione. Nonostante il presidente Rustem Minnikhanov aveva già la settimana precedente assicurato che l'obbligatorietà della lingua tatarica sarebbe rimasta nel sistema scolastico, rendendo non necessaria questa azione dimostrativa, osservatori russi hanno messo in evidenza come la polizia tatarica non sia intervenuta e non abbia interferito contro l'azione di Azatlyk, mentre, al contrario, era prontamente ricorsa alla violenza per sedare, nel recente passato, manifestazioni di cittadini di etnia russa contrari all'insegnamento del tataro nelle scuole⁷.

Gli episodi di terrorismo, le sommosse nelle strade della capitale: qualcosa sta cambiando, nel finora sostanzialmente pacifico mosaico multiculturale e multireligioso della Repubblica del Tatarstan? Quali

⁶ R. Boudreaux, *Religious Tensions Erupt in Russian Republic*, in «The Wall Street Journal», July, 19, 2012, <http://online.wsj.com/article/SB10000872396390444330904577536820673427412.html>.

⁷ V. Dzutsev, *Moscow Faces Hard Choices in Tatarstan and Wider Volga Region*, in «Eurasia Daily Monitor», Volume: 9, Issue: 180, 2012.

elementi mettono in pericolo il complesso equilibrio e quanto ne siamo a conoscenza? Come già abbiamo fatto nel considerare l'intricata questione del sectarianism in Scozia, anche questa volta ci volgeremo al passato e percorreremo gli eventi della storia, come punto di partenza per cercare chiavi interpretative e meglio comprendere una realtà la cui complessità chiama in causa nessi e intrecci tra differenti discipline e approcci di studio e ricerca, sovente trascendendo i rispettivi confini.

1.2 L'epopea tatara nella regione del Volga

1.2.1 Attraverso i secoli, sino al Novecento: i Bulgari, l'Orda d'Oro, Ivan il Terribile e la fine dell'impero

I primi insediamenti nell'attuale territorio della Repubblica del Tatarstan risalgono al Paleolitico, a circa centomila anni fa. Tra l'ottavo e il nono secolo dopo Cristo, le tribù degli antichi Bulgari, provenienti dalla regione di Azov⁸ e antenati dei moderni tatar, cominciarono a popolare la regione del Volga, soggiogando le native tribù ugrofinniche. Fondato tra la fine del nono e l'inizio del decimo secolo, il Volga-Kama Bulgaria divenne il primo stato feudale nell'Europa nord-orientale e nel 922, in seguito a una visita dei rappresentanti dell'ambasciata di Baghdad, il congresso delle tribù bulgare decise di adottare l'Islam sunnita come religione ufficiale, mentre l'antico linguaggio scritto, il turco, fu sostituito con l'arabo; furono quindi costruite moschee e il verbo del profeta Maometto si diffuse anche nelle regioni confinanti. All'epoca le grandi città di Bolgar e Buljar superavano, come dimensioni e come numero di abitanti, Londra, Parigi, Kiev e Novogrod.

Durante il dodicesimo secolo le aggressioni dei mongoli del Batu-Khan cominciarono a farsi prepotenti e, nel 1236, la Volga-Kama

⁸ Tribù turca insediata a sud del Don, i bulgari furono costretti a emigrare in seguito alla pressione dei khazari: parte di loro si diresse verso i Balcani Orientali, dove furono assimilati dagli slavi, mentre la rimanente parte si diresse verso est, nei territori del Volga.

Bulgaria fu annessa all'Orda d'Oro. Seguì un periodo di grande prosperità e fermento culturale, a cui ancora oggi vengono ricondotti i capolavori della letteratura tatara medioevale. Fu questo il momento in cui, in corrispondenza con la conversione all'Islam dei conquistatori mongoli, agli occhi dei russi, il vessillo mongolo divenne il vessillo tataro⁹. Tra la terza e la quarta decade del quindicesimo secolo, l'Orda d'Oro si sfaldò in tanti piccoli stati, tra i quali, a partire dal 1438, il khanato indipendente di Kazan che, composto dai discendenti dei bulgari e dei kipchako-tatari arrivati successivamente, mantenne la lingua e la religione già in voga dai tempi della Volga-Kama Bulgaria e prosperò per più di un secolo, sino a quando, nel 1552, dopo un assedio durato due mesi, le truppe russe di Ivan il Terribile, composte da centocinquantamila soldati, espugnarono Kazan.

La portata della conquista fu tale che Ivan decise di celebrarla affidando al medesimo architetto la progettazione e la realizzazione della Cattedrale di San Basilio a Mosca e la ricostruzione degli edifici del Cremlino di Kazan di modo che potessero riflettere la nuova sensibilità russa, ragion per cui sulle macerie di una antica sinagoga fu edificata la nuova cattedrale cristiano-ortodossa; nel frattempo, i tataro rimasti in città furono banditi dalla sponda orientale del canale Bulak e segregati in un'unica area. Nonostante le scelte politiche forti e la eclatante retorica a favore di una Russia imperiale e ortodossa, sin da subito si instaurò una pacifica e proficua collaborazione tra la classe dirigente russa e quella tatara, che portò esponenti di quest'ultima a occupare ruoli di prestigio, mentre alcuni dei comuni cittadini tataro furono deportati nelle gelide lande del nord¹⁰.

La classe dirigente russa provò a imporre la conversione forzata al Cristianesimo: chi là seguì fu denominato Kryashen ed entrò a far parte di una sorta di nuovo gruppo etnico-religioso, ma la grande massa dei tataro resistette. Bukharaev interpreta il parziale insuccesso della

⁹ S. T. Hunter, *Islam in Russia. The Politics of Identity and Security*, ME Sharpe, New York, 2004, p. 144.

¹⁰ S. Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, Kegan Paul International, London, 1983, p. 57.

cristianizzazione considerando il pragmatismo dei tatar, poco motivati economicamente e politicamente a sottostare a questo processo, dal momento che le professioni più prestigiose venivano comunque riservate ai russi e che alle elite tatar non era comunque richiesta una professione di fede in cambio delle occupazioni più agiate¹¹. Nonostante le discriminazioni e le persecuzioni, parzialmente ridimensionate da Caterina la Grande a partire dal 1773, nel corso dei secoli i tatar della regione del Volga riuscirono a mantenere e a tramandarsi di generazione in generazione le proprie specificità e tradizioni culturali, linguistiche e religiose, percependosi allo stesso tempo parte del territorio in cui abitavano e vittime delle azioni di conquista dei russi¹². All'inizio del ventesimo secolo, una lingua, una cultura e un'elite tatar ancora esistevano e, in certe frange più radicali, premevano per una propria autonomia rispetto al resto dell'Impero zarista.

1.2.2 Il periodo sovietico

Dopo la Rivoluzione d'Ottobre del 1917, Vladimir Lenin, già nel 1887 studente di giurisprudenza alla Kazan Federal University, ma espulso dopo pochi mesi per atteggiamento sovversivo in seguito a una assemblea studentesca non autorizzata, si pronunciò a favore della pari dignità di tutte le lingue come strumento per delegittimare i principi classisti dell'imperialismo zarista, e si impegnò nella conservazione e nella promozione delle differenti specificità culturali attraverso campagne apposite e tramite la valorizzazione delle elite dei gruppi nazionali di minoranza all'interno del partito, del governo e in diversi settori del sistema economico ed educativo. Anche lo sviluppo della lingua, della cultura e della classe dirigente tatar fu incoraggiato, la maggior parte della popolazione sapeva leggere e scrivere e, il 20 maggio 1920, venne proclamata la Repubblica Socialista Sovietica Autonoma dei Tatar (ASSR), in parte governata da dirigenti tatar e col tataro ri-

¹¹ R. Bukharaev, *Islam in Russia. The Four Seasons*, Curzon Press, Richmond, 2000, p. 292.

¹² J. Pelenski, *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)*, Mouton, The Hague, 1974.

conosciuto come lingua ufficiale e di insegnamento in alcune scuole pubbliche. Nel 1930 più del 96% degli alunni tatars erano educati nella loro lingua¹³ e l'assunto predominante considerava che dovevano essere i russi presenti sul territorio delle repubbliche autonome a essere bilingui.

Dalla fine degli anni Venti, però, in corrispondenza con la morte di Lenin e l'ascesa al potere di Stalin, le scelte politiche e culturali virarono prepotentemente nella direzione della russificazione. Nonostante le forti opposizioni, dal 1927 l'alfabeto latino sostituì i caratteri arabi e dal 1928 un numero sempre crescente di tatars del Volga furono accusati e condannati per attività anti-sovietiche, in molti casi ricondotte alla leadership ribelle del patriota nazionalista Sultan-Galiev¹⁴. Il partito comunista tataro si spaccò in due correnti: da una parte coloro che appoggiavano le posizioni independentiste di Sultan-Galiev, dall'altra coloro che rimanevano più vicini alle politiche moscovite. Mossa dal crescente consenso attorno alla figura di Sultan-Galiev, l'azione repressiva di Stalin si fece più intensa, provocando la pressoché totale scomparsa della classe dirigente tataro e riducendo al silenzio le espressioni culturali e letterarie. Progressivamente, la lingua tataro dovette lasciare sempre più spazi al russo, fino a quando nel marzo 1938 un decreto del governo di Mosca impose il russo come lingua obbligatoria in tutte le scuole dell'Unione Sovietica, quindi anche nella Repubblica Socialista Sovietica Autonoma Tataro. A nemmeno dieci anni di distanza, la situazione etnico linguistica nella regione di Kazan si era ribaltata: non erano più i russi a dovere essere giocoforza bilingui, bensì i tatars, costretti ad affiancare al tataro, lingua nativa, il russo come lingua ufficiale e scolastica.

Negli anni successivi alla vittoria nella seconda guerra mondiale, la Repubblica Socialista Sovietica Autonoma dei Tatars conobbe un processo di massiccia industrializzazione, urbanizzazione e immigrazione

¹³ G. Burbiel, *The Tatars and the Tatar USSR*, in Z. Katz et al. (a cura di), *Handbook of Major Soviet nationalities*, Free Press, New York, 1975, p. 406.

¹⁴ C. Williams, *Tatar nation building since 1991: Ethnic mobilisation in historical perspective*, in «JEMIE. Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe», 10, 1, 2011, pp. 94-123.

da aree meno benestanti dell'Unione Sovietica. Nel 1958, la riforma in campo educativo di Nikita Khrushchev riconobbe pari dignità a ogni lingua e assegnò ai genitori la possibilità di mandare o meno i propri figli in scuole di lingua russa. Soprattutto nelle aree urbane il russo si consolidò sempre di più come lingua egemone, parallelamente al declino degli altri idiomi, tra cui il tataro, che tuttavia continuava a essere insegnato, per due ore settimanali, anche nelle scuole primarie e secondarie russe, frequentate da due terzi della popolazione in età scolare. Tra il 1970 e il 1989, il 70,8% dei tataro si dichiarò bilingue, in grado di parlare tataro e russo¹⁵. Assieme al riaccendersi di alcuni focolai indipendentisti, negli anni di potere di Khrushchev si assistette a una rinascita della classe dirigente e della cultura tataro che, mostrando sorprendente resilienza, riuscirono a recuperare le posizioni e le espressioni soppresse nel periodo stalinista; a questo proposito, Rorlich ipotizza che la fede musulmana abbia agito da forte collante identitario in decenni caratterizzati dalla natura impersonale e spersonalizzante della dottrina secolare sovietica¹⁶.

1.2.3 La Repubblica del Tatarstan dopo il crollo dell'URSS

A partire dal collasso dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche fino ad arrivare ai giorni nostri, le sorti politiche, sociali e culturali dell'attuale Repubblica del Tatarstan sono legate al nome di un grande protagonista: Mintimer Sharipovich Shaimiev.

Shaimiev and his regime work hard to promote an image of Tatarstan as a place on the cutting edge of cooperation and peace. Tatarstan is promoted as a mediator between Moscow and restive regions, and internationally, as an example of resolving territorial and secessionist disputes. However, Tatarstan is a true authoritarian republic, and it is obvious. "I think the regime does not feel very confident, and even minor criticism generates strong displeasure...The authoritarian regime has never ended here", said Damir

¹⁵ M. Bennigsen Broxup, *Volga Tatars*, in G. Smith (a cura di), *The Nationalities Question in the Soviet Union*, Longman, London, 1990, p. 368.

¹⁶ A. A. Rorlich, *Op. cit.*, p. 165.

Iskhakov, a Tatar ethnologist at Institute of History in Kazan. This authoritarianism is an essential component of how the process by which Tatarstan achieved more sovereignty than other republics. By controlling dissent within his territory, Shaimiev can act convincingly as popular ethnic leader, and can offer the federal government a tranquil, stable Tatarstan.

Through regional authoritarianism, the Shaimiev government maintained stability by controlling electoral procedures, government institutions, media and opposition groups. This allowed Tatarstan and Russia to come to an agreement which granted Tatarstan an unprecedented level of autonomy. Control over the population of his republic and the ability to incite anti-Kremlin sentiment were tools used by Shaimiev to make his leadership valuable to the Russian government. Stability ensured by Shaimiev during a period where many regions threatened separatism, was of great benefit to the Russian leaders, who in turn worked with Shaimiev to keep him in power and agree to Tatar autonomy¹⁷.

Nato nel 1937 nel villaggio tataro di Anyakovo, nel 1969 divenne Ministro per la gestione dell'acqua nella Repubblica Socialista Sovietica Autonoma Tatarica: fu l'inizio di una carriera politica che lo porterà, eletto per quattro volte consecutivamente, dal 12 giugno 1991 al 25 marzo 2010, a essere Presidente della Repubblica del Tatarstan. Col suo senso pratico e il suo rassicurante, moderato conservatorismo, Shaimiev è riuscito nel delicato compito di gestire il passaggio dalla Repubblica Socialista Sovietica Autonoma dei Tatars alla Repubblica del Tatarstan e il consolidamento di quest'ultima, negoziando con Mosca vantaggiose condizioni economiche, politiche e di gestione del corpo sociale, assicurando consenso, stabilità e pace. Forte di una lunga militanza nella nomenclatura sovietica, Shaimiev era ben consapevole dei diversi gradi di potere di cui potevano disporre Gorbachev, Eltsin e Putin, così come dell'importanza del mantenere un necessario equilibrio tra centro e periferia; seppe quindi giocare in modo pragmatico e strategico con gli elementi che ben padroneggiava della storia,

¹⁷ N. Balkind, *A Model Republic? Trust and Authoritarianism on Tatarstan's Road to Autonomy*, a thesis submitted to the faculty of the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Curriculum of Russian and East European Studies, Chapel Hill, 2009, p. 66.

della cultura e della lingua tatarata, e sui secolari, fragili rapporti tra periferia del Volga e centro moscovita.

Tra il 1985 e il 1991, mentre l'URSS guidata da Gorbachev si trovava ad affrontare il periodo di crisi economica, crescenti nazionalismi e spinte separatiste che sarebbe culminato con il proprio dissolvimento, prepotenti rivendicazioni indipendentiste si registrarono anche nella Repubblica Socialista Sovietica Autonoma dei Tatars. Creato nel giugno 1988, il *Tatarskii obshchestvennyi Tsent*, abbreviato "ToTs", traducibile con "centro pubblico tataro", cui afferivano scrittori, accademici, clericali e altri membri dell'élite tatarata, divenne il fulcro di questi movimenti. I buoni rapporti iniziali con gli amministratori della repubblica cominciarono a deteriorarsi già nel gennaio 1989, quando le tensioni con Mosca e con le sezioni tatarate del partito comunista si fecero più marcate. Il governo tataro prese le distanze e assicurò al potere centrale che non avrebbe fatto proprie le istanze di completa autonomia economica e di istituire la lingua tatarata come unica lingua ufficiale avanzate dai membri del ToTs, ma nello stesso tempo avviò con Mosca una negoziazione su maggiori autonomie in campo economico e sulla promozione di un reale bilinguismo. La strategia delle autorità tatarate fu quella di assumere in forma più moderata alcune delle proposte del ToTs, onde poterle inoltrare a Mosca tramite i canali diplomatici e istituzionali, scongiurando il rischio di uno scontro armato che si sarebbe rivelato impari. Con la Dichiarazione di Sovranità dell'agosto 1990, la neonata Repubblica del Tatarstan divenne uno stato sovrano appartenente alla Federazione Russa, proprietario di tutte le risorse naturali situate sul suo territorio e beneficiario unico del servizio militare dei propri cittadini. La coesistenza del russo e del tataro come lingue ufficiali della Repubblica costituì uno degli aspetti centrali della Costituzione approvata nel 1992, concetto poi consolidato, nello stesso anno, dal Decreto sulle Lingue delle Popolazioni della Repubblica Ta-

tara¹⁸. Il 12 giugno 1991, come già detto in precedenza, Mintimer Shariipovich Shaimiev divenne il primo Presidente della Repubblica etnica del Tatarstan.

The draft constitution eliminated any talk of sovereignty for national republics like Tatarstan, but granted them the ability to control their finances, elect their own leadership, and promote a national culture and language. These were key gains for Tatar nationalists to consolidate¹⁹.

La scelta di Shaimiev di accantonare le velleità secessioniste per abbracciare una più pragmatica spinta all'autonomia gli consentì di isolare e neutralizzare le frange nazionaliste radicali, assicurare ai russi che vivevano nel territorio di non essere discriminati e ottenere una nutrita percentuale di sostenitori anche tra questi ultimi.

Consapevole della delicata situazione del grande stato federale che, dopo la perdita delle quattordici repubbliche divenute indipendenti²⁰, travolto da una crisi economica e sociale dalle dimensioni enormi, non aveva trovato in Boris Eltsin un timoniere affidabile e risoluto, Shaimiev riuscì a cavalcarla a vantaggio del Tatarstan. Confermando di volta in volta la propria fedeltà alla Federazione Russa, scongiurando l'ipotesi della secessione e rimarcando il peso economico di una regione ricca di risorse naturali e industrie, arrivò a ottenere concessioni e autonomie sconosciute alle altre repubbliche etniche. Tutto questo gli consentì di coltivare nella Repubblica del Tatarstan una coesione sociale e una prosperità economica tali da fungere da scudo contro gli effetti più drammatici della situazione russa.

¹⁸ Y. Z. Garipov, H. M. Faller, *The politics of language reform and bilingualism in Tatarstan*, in F. Daftary, F. Grin (a cura di), *Nation-Building, Ethnicity and Language Politics in Transition Countries*, Local Government and Public Service Reform Initiative, Open Society Institute, Budapest, 2003, pp. 170-171.

¹⁹ C. Barker, *Russian federalism and Tatarstan's ethnic peace*, in «Federal Governance», 8, 2, 2011, p. 47.

²⁰ Estonia, Lettonia, Lituania, Bielorussia, Moldavia, Ucraina, Armenia, Georgia, Azerbaigian, Kazakistan, Turkmenistan, Uzbekistan, Tagikistan, Kirghisia.

1.2.4 La Repubblica del Tatarstan nell'epoca di Putin

Con la fine di Eltsin e l'insediamento di Putin alla guida del Paese, l'azione politica riprese a enfatizzare la necessità di mettere la Russia al primo posto, per risvegliare l'orgoglio della grande nazione che fu impero con gli zar, e per tutelare gli interessi di Mosca. Il rinnovato centralismo accrebbe i poteri al presidente russo e al suo governo, riducendo le autonomie alle repubbliche etniche periferiche.

Nelle intenzioni di Putin, l'idea di "cittadino russo" avrebbe dovuto sostituire nelle repubbliche etniche l'idea di "quasi cittadino", appartenente e nello stesso tempo straniero alla Russia. L'identità civica del "nuovo cittadino russo" del ventunesimo secolo avrebbe dovuto sottrarre spazio all'identità etnica e, dissociandosi dall'ormai logoro e instabile concetto di nazionalismo, avrebbe dovuto abbracciare appieno la causa di un patriottismo che, mettendo assieme elementi della storia zarista con altri relativi al periodo sovietico, avrebbe generato orgoglio, coesione tra le persone e coesistenza tra diversità e integrazione. Nel 2000, Putin dichiarò che il vecchio inno sovietico sarebbe divenuto inno di stato, che l'aquila a due teste zarista ne sarebbe divenuta il simbolo e che la bandiera della Federazione Russa avrebbe ricalcato quello che fu il tricolore zarista, a strisce orizzontali bianche, blu e rosse. Pur enfatizzando pubblicamente il pluralismo religioso presente nel vastissimo territorio russo, lo stretto rapporto allacciato col Patriarca Ortodosso permise a Putin di marginalizzare le altre religioni e di declinare anche sul piano della fede la sua missione di omogeneizzazione del cittadino russo, ben evidente nelle scelte politiche relative alle minoranze etniche.

Sulla scia di quanto già a suo tempo stabilito da Stalin, nel 2002 fu ribadito l'utilizzo del cirillico anche nelle lingue etniche come il tataro, mentre nel 2007, con la legge federale numero 309, furono introdotti nuovi criteri sull'insegnamento delle lingue e delle culture minoritarie e sulle lingue d'esame. Sino a quel momento, la stipula dei programmi d'insegnamento per i vari ordini di scuola avveniva mutualmente a tre

livelli: quello federale, quello regionale e quello di ogni singolo istituto scolastico. Al livello regionale erano preposti discreti margini decisionali relativamente all'insegnamento, alla promozione e alla tutela della lingue, della storia e della cultura delle minoranze etniche, ambiti di intervento che la legge 309 voleva annullare, concentrando ogni responsabilità ai livelli federali e individuali dei singoli istituti. In seguito alle proteste e alla denuncia di incostituzionalità agite anche da parte di Shaimiev e delle autorità tatar, l'implementazione e l'entrata in vigore della legge 309 furono ripetutamente prorogate, e tuttora lo sono.

Un importante cambiamento fu invece sancito nel 2009, con l'approvazione di un decreto che eliminava l'opportunità di sostenere l'esame di stato, al termine delle scuola secondaria, nella lingua della minoranza etnica: nel caso della Repubblica del Tatarstan, in tataro, quando fino a quel momento veniva data allo studente la possibilità di scelta tra tataro e russo. Ulteriore misura per implementare il controllo culturale sulle minoranze fu sancita nel maggio 2009, con l'istituzione della Commissione contro la Falsificazione della Storia, col chiaro intento di omogeneizzare il dibattito storiografico e censurare le pubblicazioni che ridurrebbero o per lo meno problematizzerebbero il prestigio russo agli occhi del mondo²¹.

Nonostante le risoluta campagna moscovita contro le specificità etniche e culturali, Shaimiev instaurò ottimi rapporti con Putin²², lo appoggiò durante il conflitto in Cecenia e riuscì a rendere più lento e meno drastico il processo di ritrazione dei privilegi regionali in Tatarstan. Il 25 marzo 2010, dopo più di venti anni di incontrastato protagonismo, Mintimer Sharipovich Shaimiev lasciò la carica di presidente della Repubblica del Tatarstan al suo erede designato, Rustam Nurgaliyevich Minnikhanov, ma i politologi sono concordi nell'affermare

²¹ F. Prina, *Homogenisation and the "New Russian Citizen": A Road to Stability or Ethnic Tension?*, in «JEMIE. Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe», 10, 1, 2011, pp. 59-93.

²² Entrambi appartengono al partito della Russia Unita.

che tutt'oggi, dietro le quinte, continui a giocare un ruolo importante per i destini del suo popolo e del suo territorio.

1.3 L'Islam, la lingua, le tradizioni e la cultura nell'identità tatar

L'epopea dell'attuale Repubblica del Tatarstan e della componente tatar della sua popolazione pone in primo piano la tenace resilienza culturale che ha permesso di preservare e rimodellare gli elementi portanti dell'identità collettiva, resistendo prima alla desertificazione stalinista e ora all'aggressivo mosco-centrismo putiniano.

In un mondo sempre più globalizzato, in cui le piccole nicchie culturali tendono sempre più a essere dissolte nella massa consumistica, sorprende la tenacia con cui i tatar del Tatarstan continuano a difendere la loro specificità. Ne sono esempio le dure reazioni da parte della gente comune e del gruppo dirigente, alla proposta dell'introduzione di un nuovo passaporto, unico in tutta la Federazione Russa, in cui la nazionalità del possessore non verrebbe più menzionata e ogni parola sarebbe scritta in caratteri cirillici, soluzione respinta in quanto considerata persino offensiva nei confronti di una Costituzione che sancisce la connotazione etnica della Repubblica del Tatarstan e l'ufficialità del bilinguismo²³.

Al sentimento di forte appartenenza etnica, trasversale alle classi sociali, hanno contribuito e continuano a contribuire numerosi fattori in fortunata convergenza, tra i quali occupano un posto di primo piano la posizione geografica, la disponibilità di ingenti risorse naturali, la prosperità economica, le scelte e le strategie politiche rivelatesi vincenti, nei rapporti col potere centrale e nella gestione di delicati fronti interni, quali il sistema educativo e la regolamentazione sul bilinguismo. A questi si aggiungono le particolari forme della religiosità, la continuità e le discontinuità insite nel fenomeno dell'urbanizzazione, le caratteristiche culturali e i secolari rapporti non solo con il grande gruppo dei russi che vivono in Tatarstan, ma anche coi membri di altre minoranze

²³ A. S. Makarychev, V. N. Valuev, *External Relations of Tatarstan: Neither Inside, Nor Outside, But Alongside Russia*, Center for Security Studies and Conflict Research, Zurich, 2002, p. 32.

etniche. Non da ultima, ribadiamo l'influenza della specificità del popolo tataro, del fatto di essere maggioranza nel Tatarstan e minoranza in moltissime altre zone della Federazione Russa, dell'ex Unione Sovietica e del mondo intero.

1.3.1 L'Islam

La presa di Kazan da parte delle truppe di Ivan il Terribile ha segnato l'inizio della secolare, pacifica convivenza tra russi e tatars, e quindi tra cristiano-ortodossi e musulmani.

Durante il periodo stalinista, le repressioni religiose erano indirizzate in eguale misura ai musulmani e ai cristiani, al punto che sorsero simpatie e persino legami di solidarietà tra i membri dei due gruppi, che riconobbero nella loro religiosità un tratto comune in grado di unirli e differenziarli rispetto ai laici. Per fronteggiare le difficoltà, alcuni mullah tatars concessero alle donne di pregare in moschea assieme agli uomini, ottenendo il duplice effetto di rinsaldare i legami all'interno della comunità e di accorciare le distanze, anche nei riti, rispetto ai cristiano-ortodossi²⁴. Si tratta dell'ennesima dimostrazione dell'estrema apertura che nei secoli ha caratterizzato l'islam sunnita di un popolo, quello dei tatars, cresciuto e sviluppatosi in una terra di confine tra l'Occidente cristiano e l'Oriente islamico, condividendo quotidianità e spazi con atei, cristiano ortodossi e fedeli di altre religioni minoritarie. Ancora oggi, il Tatarstan si caratterizza come la propaggine più settentrionale al mondo in cui l'islam è la religione predominante.

Non è un caso che, a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, presso i tatars nacque e si espanse il movimento del Giadidismo, termine che in arabo significa "Riforma", che portò le élite a interpretare il Corano, cosa fino a quel momento impensabile, e a introdurre nelle scuole musulmane l'insegnamento di materie scientifiche e tecniche. Contaminato dalla riscoperta del Giadidismo, anche nella

²⁴ A. A. Rorlich, *Op. cit.*, p. 163.

Repubblica del Tatarstan ha recentemente preso piede il cosiddetto Euroislam, cioè un modo di essere musulmani che non si pone in contraddizione con il progresso scientifico e l'apertura al pensiero e allo stile di vita occidentale. Le caratteristiche dell'Euroislam emergono con chiarezza se confrontate con quelle dell'Eurasiatismo, corrente di pensiero sviluppatasi negli anni Venti del Novecento, ma nuovamente in voga presso alcune nicchie, che metteva al centro le riflessioni sulla storia russa e sui rapporti tra Russia ed Europa e che aveva in Nikolaj Trubeckoj, Pëtr Savickij e Georgij Florovskij i suoi principali esponenti. La tabella che segue mette bene in evidenza le differenze tra Eurasiatismo ed Euroislam:

Eurasiatismo	Euroislam
La Russia è prima di tutto una nazione cristiano-ortodossa.	Il Tatarstan non è parte del mondo cristiano-ortodosso.
Il processo di assimilazione alla civiltà russa incarna un destino singolo e indivisibile per tutte le persone che vivono nel Paese.	Non c'è uniformità civile in Russia; lo stato russo sa tenere uniti i popoli differenti solo attraverso la forza.
Storicamente l'Europa è stata una minaccia per la Russia.	L'Europa non rappresenta una minaccia per il Tatarstan.
La collettività e la solidarietà comunitaria sono fattori dominanti nella società russa.	Individualismo e spirito imprenditoriale possono aprire il Tatarstan al mondo.
La forza militare è un prerequisito per l'orgoglio nazionale e la gloria.	La Russia è eccessivamente militarizzata e incline a risolvere i conflitti con la forza, provocando talvolta catastrofi (come quella in Cecenia).
Volontà di assimilare i gruppi etnici non russi.	Gli approcci specificatamente regionali e la tutela dell'etnicità del Tatarstan sono importanti.
Il "mondo russo" comprende tutti i paesi un tempo appartenenti alla Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche.	La Russia deve riconoscere l'indipendenza dei suoi precedenti stati satellite e lasciarli liberi di seguire il loro destino.
La Russia può essere una potenza mondiale solo se strutturata su una forte centralizzazione interna.	Politiche di decentramento dei poteri nella Federazione Russa aiuterebbero a risolvere le questioni più urgenti, come la criminalità e la sicurezza dei confini.

Tabella 1. Eurasiatismo ed Euroislam a confronto²⁵

²⁵ *Ivi*, p. 35.

La desertificazione spirituale dei decenni dell'Unione Sovietica lasciò in dote, all'inizio degli anni Novanta, una collettiva riscoperta della dimensione religiosa. Sul versante islamico, nel Tatarstan, alla rinascita del movimento del Gidadismo, all'Euroislam ancora in fieri e al tradizionale Islam sunnita, si aggiungono le inedite presenze di pochi, ma radicali sostenitori del Wahhabismo, in parte trapiantato da giovani che, in mancanza di docenti di Islam, si erano recati a studiare in Medio Oriente. Oggi l'accresciuta possibilità di viaggiare e studiare all'etero, la più rapida e assortita circolazione di libri e materiale religioso, l'enorme serbatoio di conoscenze, informazioni e possibilità di interazione costituito dalla rete internet rende ancora più variegato il panorama delle presenze e delle correnti nella grande famiglia dell'Islam.

Il revival islamico nel Tatarstan post-sovietico, accompagnato dal revival etnico, linguistico e culturale, si è caratterizzato e continua a caratterizzarsi con la costruzione di moschee, molte delle quali inaugurate senza il permesso delle autorità musulmane, e di istituzioni educative religiose²⁶, ma anche con la proliferazione di donne praticanti, pronte a protestare, nel 2003, per il divieto di figurare col velo nelle foto sui passaporti. In seguito a una recente ricerca condotta sul campo, Liliya Karimova ha riscontrato che le donne tatarie la cui lingua principale di socializzazione è il tataro e che provengono da un retroterra linguistico tataro tendono a enfatizzare l'importanza della lingua e delle tradizioni culturali ai fini dell'affermazione della propria identità etnica; diversamente, le donne tatarie provenienti da un retroterra linguistico russo attribuiscono maggiore importanza all'appartenenza religiosa e la legano strettamente all'etnia. Le ragazze più giovani, inoltre, il più delle volte asseriscono di desiderare un marito musulmano, mentre per le loro madri non ha importanza che sia praticante o meno, ciò che conta è che sia di etnia tataro²⁷.

²⁶ Dal 1988 al 1992, il numero dei gruppi di fede musulmani passò da 18 a più di 700.

²⁷ L. Karimova, *Islamic revival in the post-Soviet space: Tatar Muslim women's identities in the central Russian Republic of Tatarstan*, IREX, University of Massachusetts-Amherst, 2010, p. 3.

Spettatore consapevole dell'impetuoso ritorno al sacro, Shaimiev accarezzò l'idea di trasformare Kazan nella capitale russa dell'Islam, ma il piano non decollò. Oltre a sopravvalutare la coesione interna alla comunità etnica tatarata, Shaimiev non tenne sufficientemente in considerazione gli ostacoli che inevitabilmente avrebbe frapposto un contesto sociale e politico così marcatamente multireligioso. La frammentazione della comunità musulmana in numerose correnti, l'attitudine piuttosto secolarizzata nei comportamenti della maggior parte dei fedeli e gli influssi della cultura russa sull'Islam tataro furono gli elementi che decretarono l'insostenibilità di quell'idea.

Nonostante la natura secolarizzata e mite dell'Islam tataro, Shaimiev dovette sin da subito affrontare l'insorgere e le rivendicazioni di alcuni movimenti radicali, che molto spesso caratterizzavano le proprie istanze con un intreccio tra elementi religiosi e indipendentismo politico. Il 16 aprile 1991, per esempio, a poche settimane dell'elezione del primo Presidente della Repubblica, una celebrazione pubblica della festa del Ramadan, nel centro di Kazan, culminò con una processione di migliaia di persone che, marciando verso Piazza della Libertà, cantavano slogan inneggianti all'indipendenza e al nazionalismo tataro²⁸.

Nel giugno 1999, la legge sulla Libertà di Confessione e di Organizzazione Religiosa stabilì che tutte le organizzazioni religiose musulmane presenti nella Repubblica del Tatarstan debbano fare capo a un'unica organizzazione religiosa centrale, la DUM RT. Nella pratica, ogni organizzazione che non si riconoscesse o non volesse confluire nelle DUM RT veniva ufficialmente messa al bando, proprio come, nel mai scollegato ambito politico, le associazioni e i gruppi che si situavano su posizioni di nazionalismo radicale furono costrette a chiudere, come accadde nel 1995 all'ufficio di Kazan del partito *Ittifak* e nel 1996 al quotidiano *Altyn Urda*.

Gli attentati omicidi avvenuti a Kazan il 20 settembre 2012 sono stati la manifestazione più eclatante della crescente presenza di un islam

²⁸ E. Ponarin, *The Potential of Radical Islam in Tatarstan*, CPS International Policy Fellowship Program, Open Society Institute, Budapest, 2008, p. 3.

radicale che, messo istituzionalmente ai margini, in modo subdolo cerca di penetrare nella società tatara. Un primo allarme già scattò nel gennaio 2005, quando alcune dozzine di membri dell'organizzazione internazionale Hizb ut-Tahrir (Partito di Liberazione Islamica) furono arrestate nel Tatarstan. Altri campanelli si sono accesi e continuano ad accendersi alla luce del crescente afflusso di immigrati provenienti dalle regioni musulmane dell'Asia Centrale, soprattutto da Uzbekistan e Tajikistan, educati a un islam più propenso alle derive radicali, nonché dal crescente interesse esercitato dall'Iran nei confronti della prospera Repubblica del Tatarstan, palesato nel 2007 dalla scelta da parte di Theran di porre il secondo consolato, dopo quello di Mosca, proprio a Kazan, nonostante la maggior parte degli Sciiti in Russia vivano a San Pietroburgo e a Ekaterinburg²⁹.

In seguito agli arresti del gennaio 2005, giudicati non del tutto legittimi da parte dell'opinione pubblica tatara, a Kazan si sollevarono una serie di proteste contro l'islamofobia nei mezzi di informazione. Sebbene giornali e televisioni tatarie mostrino più sensibilità nei confronti delle tematiche dell'Islam rispetto alle emittenti e alle testate nazionali russe, il problema rimane attuale. L'atteggiamento più diffuso nei mass media tatarici è quello di scegliere il silenzio al posto dell'approfondimento sulle relazioni interreligiose a Kazan e nella Repubblica; anziché promuovere un democratico scambio di idee e punti di vista, si preferisce fare finta che le tensioni e le conflittualità non esistano, o per lo meno che non siano di entità tali da essere poste all'ordine del giorno. Mentre l'immagine veicolata sulle realtà musulmane a livello mondiale è molto spesso piena di luoghi comuni e stereotipi negativi, la mancanza di spazio offerto alla società civile musulmana nelle reti televisive della Repubblica del Tatarstan non fa altro che rispecchiare l'analogo atteggiamento che si riscontra nella realtà politica e quotidiana, suscitando sentimenti anti-russi tra la popolazione musulmana.

²⁹ V. Dzutsev, *Op. cit.*

1.3.2 La lingua

Nella seconda metà degli anni Ottanta del Novecento, la lingua russa era ormai l'idioma predominante, parlato in pubblico, ma in molti casi anche in famiglia, con più frequenza rispetto alle varie lingue etniche³⁰. La paura della definitiva scomparsa delle lingue etniche, con le conseguenti ricadute sul piano culturale e identitario, fu uno dei più importanti fattori di mobilitazione di tutti i movimenti nazionalisti le cui battaglie porteranno, col crollo dell'Unione Sovietica, alla formazione di stati indipendenti e di repubbliche etniche interne alla Federazione Russa.

In Tatarstan, alla fine degli anni Ottanta, il movimento per l'autonomia mise in rilievo come mai nella storia moderna la lingua tatarica era stata così sottoutilizzata, come testimoniava il fatto che il numero di libri e giornali pubblicati in tataro era inferiore al numero di quelli pubblicati nel 1913. La lingua tatarica era pressoché scomparsa dalla sfera pubblica, al punto che quando un russo, per strada o sui mezzi di trasporto, si imbatteva in due tatarici intenti a parlarsi in tataro, era autorizzato a interromperli e a chiedere di continuare la conversazione in russo. Nemmeno in ambito amministrativo veniva utilizzata, fatta eccezione per talune circostanze in alcuni distretti rurali, così come le poche emittenti televisive e radiofoniche che trasmettevano programmi in tataro, per qualità e contenuti, si rivolgevano soprattutto a un pubblico di campagna. Ancora presente nel sistema scolastico, la legge che ne imponeva l'utilizzo fu molto spesso disattesa nelle scuole di città. Il fatto che, stando ai dati del censimento del 1989, il 96,6% dei tatarici considerava il tataro la sua lingua di appartenenza non significa che nella quotidianità utilizzava prevalentemente quella lin-

³⁰ L. A. Grenoble, *Language Policy in the Soviet Union*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 2003, pp. 193-197.

gua, bensì che con tale risposta voleva ribadire la propria appartenenza etnica³¹.

Alcuni sondaggi realizzati tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta sulle abitudini linguistiche dei tatars nel Tatarstan³² confermarono che, mentre il tataro rimaneva la lingua predominante nelle zone rurali, nei centri urbani prevaleva il russo, sia negli spazi pubblici, sia tra le mura domestiche: se il 97,4% dei tatars che vivevano in campagna sapevano parlare, leggere e scrivere in modo fluente la lingua tatarica, la percentuale scendeva al 65,1% tra i tatars di città, per abbassarsi ulteriormente tra coloro che vivevano a Kazan. Data la composizione etnicamente mista degli ambienti di lavoro cittadini, non sorprende che coi russi la lingua utilizzata fosse stato il russo; sorprende un po' di più il fatto che anche tra colleghi tatars la tendenza era di utilizzare il russo, e addirittura anche tra familiari, tra amici, coi figli. tale tendenza, predominante tra i più giovani, si spiega in parte con l'educazione in lingua russa con cui erano stati formati nelle scuole, in un'epoca in cui il canto del cigno del sistema sovietico corrispondeva con il momento di maggiore messa ai margini per le lingue etniche.

Con la nascita della Repubblica etnica del Tatarstan e la sua nomina a Presidente, Shaimiev comprese che la rinascita della lingua tatarica sarebbe dovuta necessariamente partire dall'istruzione scolastica. Inizialmente si pose, istituendo fondi speciali per le scuole tatariche, l'obiettivo di aumentare il numero di bambini e ragazzi scolarizzati anche in tatarico nelle classi primarie e secondarie. Tra il 1990 e il 1994, il numero di studenti tatars che studiava ogni materia in tatarico passò dal 24% al 41%, mentre il numero di bambini tatars che fre-

³¹ B. Silver, *The Ethnic and Language Dimensions in Russian and Soviet Censuses*, in R. S. Clem (a cura di), *Research Guide to the Russian and Soviet Censuses*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pp. 70-97.

³² Per una rassegna su questi studi, si veda D. Gorenburg, *Tatar Language Policies in Comparative Perspective: Why Some Revivals Fail and Some Succeed*, delivered at the conference *Debating Language Policies in Canada and Europe*, University of Ottawa, Ottawa, 31 March – 2 April 2005.

quentavano scuole materne tataro passò dal 23,5% del 1992 al 70% del 1999.

Le difficoltà maggiori incontrate sulla strada della rinascita dell'educazione in tataro furono la carenza di insegnanti qualificati e di materiale didattico, nonché la resistenza opposta da genitori preoccupati nel mandare i propri figli alle scuole tataro, in quanto consideravano penalizzante per le carriere lavorative dei propri figli non possedere una approfondita conoscenza della lingua russa, dal momento che il tataro non veniva molto utilizzato al di fuori del villaggio.

Shaimiev e i responsabili ministeriali pensarono che l'unico modo per superare questa diffusa convinzione sarebbe stato espandere l'utilizzo della lingua tartara anche in ambito universitario, fino al 1991 funzionante esclusivamente in lingua russa, fatta eccezione per il l'Istituto Pedagogico di Kazan, afferente alla Facoltà di Filologia dell'Università di Kazan. Nel 1992 fu stabilito che l'esame di ingresso alle università era consentito sostenerlo non solo in russo, come accadeva fino a quel momento, ma anche in tataro. Nel 1996 inaugurò l'Istituto di Scienze Umane dello Stato del Tatarstan e negli anni successivi altri istituti in lingua tataro aprirono, raccogliendo circa il 10% del totale degli studenti universitari. Tuttavia, gli istituti a carattere scientifico e tecnologico rimasero tutti di lingua russa.

Si venne ben presto a creare una situazione in cui, in linea teorica, tutti i tataro conoscevano il russo, ma ben pochi russi conoscevano il tataro. Per porre fine a questo bilinguismo asimmetrico il governo introdusse l'obbligo di insegnamento della lingua, della letteratura e della storia tataro in tutte le scuole della Repubblica.

Accanto alla promozione della lingua tataro nelle scuole, a partire dalla legislazione sull'utilizzo delle lingue del luglio 1992, il governo si adoperò nel reintrodurla e nel sostenerla in ambito amministrativo e nei mass media. La lingua tataro assunse la stessa dignità e ufficialità della lingua russa, ma furono respinte le istanze di chi, contrario al bilinguismo, puntava a renderla l'unica lingua riconosciuta dalla Re-

pubblica. Il bilinguismo perfetto comportò che anche il tataro doveva essere utilizzato nei tribunali, sui mezzi di informazione, negli affari industriali, sui trasporti pubblici, nelle istituzioni scientifiche e culturali. Alcune importanti capolavori letterari russi e mondiali furono tradotti in tataro, così come opere in tataro furono rieditate in russo, anche se l'applicazione della legge procedeva a ritmi blandi, incontrando non poche resistenze e negligenze, soprattutto in ambito industriale e affaristico.

Per accelerare il processo di implementazione, nel 1994 venne adottato il Programma di Stato per il Mantenimento, lo Studio e lo Sviluppo delle Lingue dei Popoli della Repubblica del Tatarstan. In accordo con quel programma, fu stilata una lista di professioni che avrebbero richiesto la conoscenza e l'utilizzo di entrambe le lingue ufficiali, fu stabilito un bonus salariale per i bilingui impegnati in determinati impieghi, fu reso obbligatorio l'insegnamento del tataro in tutti i livelli scolastici e fu sostenuta la sua espansione nell'editoria e nei mass media. Il risultato di tali provvedimenti, sostenuti anche dalla creazione di corsi serali di lingua tataro per adulti, fu un sensibile incremento del bilinguismo anche al di fuori degli spazi domestici, sebbene il bonus salariale fu considerato dalla maggior parte dei russi come un favore che il governo aveva fatto ai cittadini di etnia tataro, e quindi come una discriminazione nei confronti di chi appartiene ad altri gruppi etnici. Ciononostante, la maggioranza della componente di etnia russa che abitava nella Repubblica del Tatarstan approvò in massa le politiche linguistiche e si mostrò propensa a imparare la lingua tataro. Allo stesso tempo, i tataro comunemente accettarono la persistente egemonia della lingua russa.

Nonostante i grandi e reiterati sforzi, il piano di rilancio della lingua tataro si rivelò un successo soltanto parziale, dal momento che, a dieci anni di distanza dalla sua attuazione, le scuole di lingua per adulti erano pressoché scomparse, le regolamentazioni a livello professionale continuavano a essere disattese e la tendenza da parte dei giovani tata-

ri a utilizzare prevalentemente il russo sia a casa, sia con gli amici, si faceva sempre più marcata; al contrario, però, accrebbe sensibilmente il numero dei russi in grado di parlare tataro, sebbene poche erano le occasioni, per questi ultimi, di mettere in pratica le nuove competenze linguistiche.

1.3.3 La scuola: la realtà dei *gymnásias*

«It is, in a large part, through their schools that ethnic communities define themselves, define their past, define their future, define their goals and orient their future leaders»³³, sostiene Fishman, dal momento che l'educazione scolastica permette a intere classi di bambini e ragazzi di trovarsi tutti assieme ad apprendere le caratteristiche culturali del gruppo etnico di appartenenza. L'educazione scolastica assume su di sé la funzione, interna e allo stesso tempo esterna al gruppo di riferimento, di conservare, tramandare e legittimare il patrimonio culturale dell'etnia di riferimento.

A partire dalla ufficializzazione della sua nascita, e poi per tutti gli anni Novanta, si è assistito nella Repubblica del Tatarstan all'apertura di *gymnásias* di eccellenza, preposti ad accogliere e formare i giovani della futura classe dirigente tataro, seguendo una impostazione e una programmazione che potesse soddisfare la duplice esigenza di assicurarsi la piena conoscenza e adesione ai valori e ai contenuti del patrimonio culturale tataro e nello stesso tempo la cognizione, talvolta filtrata dai codici politici, teorici e religiosi di appartenenza, dei cambiamenti costantemente in corso in Russia, in Europa e nel mondo. Nei *gymnásias* tatari, ancora oggi esistenti, ogni contenuto viene trasmesso nella lingua tataro e gli alunni vengono formati alla consapevolezza etnica e al patriottismo, prestando particolare cura ai valori artistici, estetici e musicali della cultura nazionale. Agli alunni non è permesso parlare russo, ragion per cui sono costretti a farlo solo di nascosto agli insegnanti: come affermano Aurora Alvarez Veinguer e

³³ J. Fishman (a cura di), *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*, Mouton Publishers, Berlin, 1985, p. 373.

Howard Davis analizzando la loro ricerca su queste realtà, si tratta di un approccio che prende le distanze da intenti di integrazione multi-culturale per focalizzarsi soprattutto sull'esclusività e sull'attribuzione di superiorità valoriale ad alcuni tratti distintivi³⁴.

Nelle due scuole prese in considerazione da Veinguer e Davis l'opzione di lingue straniere da studiare comprende il turco, l'arabo e l'inglese, ma grande importanza viene assegnata alla madrelingua tatar, dal momento che essa rappresenta il primo confine, il limite oltre cui è possibile rappresentare gli altri ed entro cui gli alunni sono invitati a riconoscere la propria identità collettiva. In seconda battuta, la religione musulmana viene considerata parte importante di questa identità, ma viene considerata più in termini storici piuttosto che nei contenuti di fede. L'enfasi posta sulla chiara demarcazione dell'identità tatar rischia di deflagrare in una auto compiaciuta auto segregazione etnica e sociale, in continuità coi valori e gli insegnamenti appresi in famiglia da questi ragazzi a cui sono affidate le aspettative dell'élite tatar a Kazan e nell'intero Tatarstan. Accanto alle motivazioni valoriali e partigiane, l'insistenza sull'approfondita conoscenza della lingua e della cultura tatar ha anche motivazioni pragmatiche, legate al necessario utilizzo per chi sceglierà di calarsi nell'arena politica locale o nazionale: privilegio, come sottolineano Veinguer e Davis, riservato a pochi, così come la stessa frequentazione dei *gymnásias* tatar è appannaggio di una sparuta minoranza benestante, in un contesto collettivo in cui, nelle altre scuole, lo spazio dato alla lingua e alla cultura tatar si riduce a poche ore settimanali.

Tatar *gymnásias* epitomize resistance to the decline of the Tatar language and culture. They are places where pupils can learn about the history of Tatarstan and its traditions, learn Arabic and become familiar with Islam. They provide spaces where patriotism for Tatarstan is accentuated, an environment where new narratives of the Tatar people are in a state of effervescence and where a primordial understanding of 'Tatarhood' is in an ad-

³⁴ A. A. Veinguer, H. Davis, *Building a Tatar elite. Language and national schooling in Kazan*, in «Ethnicities», 7, 2, 2007, p. 191.

vanced stage of elaboration. On the other hand, inside non-Tatar *gymnásias*, Tatar culture and traditions are relegated to a marginal position, and English and French are the two main languages that pupils prefer to learn³⁵.

1.4 Giovani che vogliono “ritatarizzare” Kazan

A più di venti anni dalla caduta dell'URSS, appare più che mai opportuno consolidare modalità di analisi dei comportamenti e dei costumi di massa che vadano oltre il multiculturalismo civico secondo cui la espressioni culturali delle varie componenti etniche potevano essere viste, ma non ascoltate, in quanto si presupponevano nazionali nella forma, ma socialiste nei contenuti. Oggi, le spinte omologanti sono altre.

Prendendo in considerazione la realtà dei giovani di etnia tatara a Kazan, Andrea Friedli³⁶ analizza i processi di tatartizzazione, di ricoperta e rivalutazione della loro appartenenza etnica che coinvolgono alcuni di loro e che inevitabilmente si scontrano con le spinte russificanti dell'attuale epoca putiniana e con quelle sempre più aggressive e onnipresenti della globalizzazione. Come punto di partenza, assume la rappresentazione ufficiale del Tatarstan e di Kazan come emblemi del buon convivere tra i due gruppi etnici e religiosi maggioritari, cioè i tatars musulmani e i russi ortodossi, pur nella consapevolezza di come il quadro reale non sia così compiutamente idilliaco.

In the official discourse Tatarstan is presented as a multicultural republic, the fundament of which, namely the Tatarstan people (*tatarstanskiy narod*), is based on a balanced relationship of power between the most dominant ethnocultural groups, the Russians and the Tatars. The city of Kazan is seen as a symbolic mirror of balanced identity politics not only by political actors but also by scholars who understand Kazan as a place where Tatar and Rus-

³⁵ A. A. Veinguer, H. Davis, *Op. cit.*, pp. 202-203.

³⁶ A. Friedli, *Op. cit.*

sian, Muslim and Orthodox, Eastern and Western and/or Asian and European cultures have existed side by side for centuries³⁷.

Questo quadro d'insieme viene messo in discussione dalle azioni identitarie intraprese da parte dei giovani tatarì di Kazan, in modo particolare lungo le direzioni della costruzione di confini rispetto agli "altri russi", dell'enfasi sull'autenticità tatarica contrapposta alle tendenze omologanti messe in atto dalla globalizzazione e dai modelli consumistici che proprio ai più giovani ammiccano con maggiore insistenza, ma anche della differenziazione rispetto ai sempre meno numerosi coetanei che ancora vivono nei villaggi di campagna. Lingua, religione e retroterra storico sono i principali fattori che, come abbiamo visto in precedenza, interagiscono e determinano l'appartenenza identitaria dei giovani tatarì.

Seppure la maggior parte dei giovani tatarì preferisce parlare russo, il recupero della lingua tatarica e il suo utilizzo nello spazio pubblico è uno degli strumenti più importanti a cui ricorre la minoranza più accesa che vuole "ritatarizzare" Kazan. Ne è testimonianza il festival di strada *Min tatarça söiläsäm* ("Io parlo tatarico"), organizzato ogni 26 aprile da alcuni giovani tatarì per celebrare il giorno in cui nacque il poeta della nazione Gabdulla Tukay (1886-1913). Presso questi ragazzi è inoltre pratica diffusa de-russificare il cognome: è così che Kari-mov diventa Karim, Batullin diviene Battulla e Zayniev si trasforma in Zayni.

Anche alcuni elementi relativi allo stile di vita musulmano rientrano, con la dovuta flessibilità propria dell'islam secolarizzato tatarico, nel quadro identitario del modello di giovane tatarico di città del ventunesimo secolo, che dovrà così recarsi in moschea ogni venerdì (ma può evitare di pregare cinque volte al giorno), non dovrà mangiare carne di maiale (ma sul consumo di alcolici è possibile chiudere un occhio) e sarà tenuto a rispettare le tradizionali norme igieniche. Della tradizione musulmana viene rimarcata una moralità che si crede superiore ri-

³⁷ *Ivi*, p. 7.

spetto a quella dei russi ortodossi, provata ad esempio paragonando la figura del maschio russo a casa ubriaco con quella del padre di famiglia tataro musulmano che lavora duro per prendersi cura dei figli e della moglie, mantenendo con quest'ultima una relazione di armonia e pari dignità.

Talvolta intrecciandola con la religione, parecchia importanza viene attribuita alla celebrazione della storia secolare del popolo tataro, attraverso manifestazioni, iniziative culturali e commemorazioni, come quelle organizzate insieme agli esponenti più "adulti" dei movimenti nazionalisti sotto la torre della principessa suicida Syuyumbike, in memoria dei soldati uccisi nel 1552 dalle truppe di Ivan il Terribile.

Oltre che nelle piazze di Kazan, i giovani che vogliono portare avanti la missione di "ritartarizzare" la città sono soliti incontrarsi nelle piazze virtuali messe a disposizione da internet, nelle pagine costruite sui social forum, nei blog, nei siti dove possono comunicare e inserire filmati, articoli, comunicazioni, annunci per i prossimi appuntamenti dal vivo, oppure foto con loro stessi ritratti coi vestiti adeguati: non solo quelli tradizionali, ma anche e soprattutto magliette recanti gli slogan *100% Tatar kızı* ("100% ragazza tatar"), *100% Tatar malae* ("100% ragazzo tatar"), *Öçpoçmak aşatam, R'n'B jaratam* ("Mangio *öçpoçmak* e amo il R'n'B"), o anche *Min Ivanny jaratmím. Suyumbike* ("Non mi piace Ivan. Suyumbike"). Sul versante musicale, i giovani tataro di città vogliono distinguersi dai coetanei di campagna e al pop tataro, considerato superficiale e gretto, contrappongono le feste *Uzäk*, in cui si esibiscono musicisti di qualità appartenenti al sofisticato panorama alternativo, capaci di proporre messaggi e stimoli alla riflessione, molto spesso contaminando il linguaggio e ai ritmi hip hop con le più classiche sonorità tataro.

I giovani che si impegnano a "ritartarizzare" Kazan costituiscono una vivace minoranza. Probabilmente non riusciranno nel loro intento, il mondo corre forte e i costumi globali penetrano ovunque. Probabilmente loro stessi assumono posizioni di eccessivo elitarismo o con-

servatorismo, talvolta addirittura di revisionismo storico. Probabilmente non piacciono ai coetanei, anch'essi tatars, che trovano nella lingua e nella cultura russa strumenti importanti per allargare la rete delle amicizie e l'orizzonte degli interessi. Rimane il fatto che ben presto questi giovani diverranno adulti: alcuni di loro abbandoneranno la missione, mentre altri la proseguiranno, incanalandola in modalità e forme che sarà opportuno considerare con interesse, serietà e apprensione.

Capitolo 2

Le relazioni interetniche tra i giovani nella città di Neberezhnye Chelny: una ricerca sul campo

Stretta e lunga sulle sponde del fiume Kama, Neberezhnye Chelny dista 225 chilometri da Kazan e, forte dei suoi 513.200 abitanti, è la seconda città e raccoglie il 13,5% dell'intera popolazione della Repubblica del Tatarstan. Fondata nel dodicesimo secolo, conobbe una vera e propria esplosione demografica a partire dal 1969, quando fu costruita la Kamaz, la più grande fabbrica di autocarri dell'intera Unione Sovietica, capace di attrarre forza lavoro da tutte le regioni.

Oggi i tatarini rappresentano il 45,7% della popolazione, i russi il 45,1%, i ciuvasci l'1,9%, gli ucraini l'1,6%, i baschiri l'1,4%, i mari e gli udmurti l'1,9%¹.

Ho soggiornato per due mesi a Neberezhnye Chelny, nell'ottobre e novembre 2011, al nono piano di un grande palazzo costruito negli anni Settanta per ospitare gli operai della Kamaz, funzione ricoperta tutt'ora, pur con disponibilità di camere anche per i forestieri in città per altri motivi. Qui, come a Kazan, i conflitti etnici e religiosi non sembrano un'emergenza. Passeggiando nell'area pedonale che conduce fin quasi al municipio, oppure entrando nei numerosi centri commerciali, o nei locali che costeggiano il Kama, è possibile incontrare persone appartenenti a diversi gruppi etnici passare il tempo in amicizia, e raramente i mezzi di informazione riportano scontri o problematiche. Al contrario, la pace e l'amicizia tra i popoli sarebbe tra i fiori all'occhiello di Neberezhnye Chelny e dell'intera Repubblica del Tatarstan, celebrata, anche a livello istituzionale, in più occasioni.

Al cospetto questa idilliaca apparenza, fomentata a fini propagandistici anche da politici e tour operator, erano molte le domande che mi af-

¹ <http://www.nab-chelny.ru/?p=230>

follavano i pensieri, diverse le ipotesi, contraddittorie le perplessità. Per ricercare maggiore nitidezza, o per lo meno per arricchire con dati ed elementi le possibilità di riflessione, ho deciso di muovermi lungo due direzioni permeabili e parallele: da un lato, ho incontrato e intervistato, visitandoli nei loro luoghi di attività, alcuni interlocutori privilegiati, quali ricercatori, volontari, artisti, imam, pope cristiano-ortodossi, funzionari pubblici, dirigenti scolastici; dall'altro, ho condotto una indagine quantitativa (supportata da un focus group conclusivo a commento dei risultati) attingendo da un campione di studenti della Kazan Federal University.

2.1 Le realtà e i punti di vista

Ogni anno, nella Repubblica del Tatarstan, il 3 novembre è la giornata dei Popoli Uniti e, tra le varie iniziative, il teatro municipale di Neberezhnye Chelny ospita un piacevole festival di costumi, danze e canzoni popolari multietniche.







Sequenza di foto: Festival dei Popoli Uniti, Neberezhnye Chelny, 3-11-2011.

Durante lo spettacolo, si sono alternati sul palco gruppi di musicisti e ballerini provenienti da diverse regioni della Russia, mettendo in scena una sequenza incredibilmente eterogenea di tratti somatici, linguaggi, abiti, retaggi storici, espressioni artistiche e culturali, in netta contrapposizione allo stereotipo diffuso nel resto del mondo della Russia come unico, grande blocco sociale e paesaggistico monocromatico.

Molti dei gruppi etnici rappresentati nello spettacolo si ripropongono anche nella composizione demografica di Neberezhnye Chelny.

Sostenuta per intero da volontari, dal 1992 esiste in città la Casa dell'Amicizia tra i Popoli. Si tratta di un edificio di due piani, dalle numerose stanze, ciascuna delle quali ospita associazioni dei vari gruppi di minoranze etniche residenti a Neberezhnye Chelny. Come testimoniano l'arredamento, i libri e gli oggetti contenuti, ogni stanza è dedicata a un gruppo etnico; al suo interno, i responsabili delle varie associazioni organizzano eventi e corsi gratuiti per trasmettere alle nuove generazioni le espressioni più raffinate della loro tradizione artistica e culturale. Durante le feste, i compleanni, i matrimoni, ma anche in ogni singolo momento in cui la struttura è aperta, ogni stanza tiene aperta la propria porta e chiunque è benvenuto, al di là dell'appartenenza etnica. Durante la mia visita, l'1 novembre, incontro un anziano danzatore georgiano intento a indossare gli abiti tradizionali per le prove di uno spettacolo. Fu tra i fondatori della Casa, e in un motto riassumo lo spirito che accomuna tutte le popolazioni della Federazione Russa, e che già le accomunava in epoca sovietica: «Friendship between ethnic groups is the great treasure of our country». Nonostante la prepotente penetrazione dei modelli e dei valori della globalizzazione, l'amicizia interetnica rimarrebbe il tesoro che, ieri come oggi, ancora più che i giacimenti petroliferi o la succulenza del caviale nero fa la fortuna e conferisce gusto al vivere in Russia: ne consegue che non esisterebbero conflitti tra i diversi gruppi etnici, che l'armonia presente nella Casa dell'Amicizia tra i Popoli ri-

specchierebbe la situazione di Naberezhnye Chelny e delle altre città. Eppure, anche se le porte rimangono aperte, robuste pareti separano una stanza dall'altra, mentre all'ingresso l'impiegato della portineria è intento a identificare i nominativi di coloro che entrano.

Memore delle riflessioni entusiaste e nello stesso tempo nostalgiche del danzatore russo, colorate da un genuino intreccio tra ciò che realmente esiste, ciò che più non c'è ma che in diversi rimpiangono e ciò che si vorrebbe, il giorno dopo incontro una voce istituzionale, quella di Raushan Usmanova, funzionario incaricato al benessere sociale nella municipalità di Naberezhnie Chelny, e quindi preposto a occuparsi di assistenza sociale, trasporti, aree pubbliche, infrastrutture. Con fare risoluto la signora afferma che non esiste alcun tipo di problema etnico o religioso nella città e nella regione, dal momento che da decenni, da quando la Kamaz ha aperto i battenti, migliaia di persone provenienti da ogni angolo della Russia hanno convissuto fianco a fianco.

All'appuntamento-intervista con Raushan Usmanova ha assistito anche il professor Eldar Aetdinov, studioso di scienze politiche, docente presso la Kazan Federal University e membro della Russian Association of Political Sciences. Sconcertato per le risposte della funzionaria, quello stesso pomeriggio decide di fornirmi il suo punto di vista sull'attuale situazione dei rapporti interetnici e interreligiosi nel Tatarstan, specificando come nella Federazione Russa le realtà mostrino differenze anche profonde da regione a regione. Mi riferisce di quando, nell'ottobre 2010, durante una conferenza presso la sua università, affermò che nell'ultimo decennio, da quando Putin aveva preso il potere, la politica dominante era stata, e tuttora rimane, quella di nascondere i problemi interetnici, di non parlarne in pubblica sede, per fare sì che non esplodano con eccessiva veemenza, nella convinzione che la imponente crescita economica sarà in grado di cancellarli in maniera naturale. Numerosi studiosi si pronunciarono a favore dell'atteggiamento e del pensiero del presidente, mentre le petizioni e le iniziative di coloro che la pensavano diversamente rimasero ina-

scoltate sino al dicembre 2010, quando fragorosi scontri etnici scoppiarono a Mosca e il tema fu inserito nell'agenda politica, palesando la mancanza di preparazione nell'affrontarlo sia da parte di Putin, sia da parte del suo successore Medvedev. Secondo il professor Aetdinov il governo non fa nulla di incisivo perché non sa come intervenire.

Accanto al punto di vista del politologo, l'11 novembre ho raccolto quello della sociologa di etnia russa Elena Mashtakova, anch'essa con esperienze professionali in ambito accademico. Per prima cosa, riferisce l'alto tasso di secolarizzazione nel Tatarstan, a cui si collega la debolezza dell'identità religiosa e la maggiore tenuta dell'identità etnica. Ricorda che, se fino al 1993 la maggior parte dei tatarì pronunciava il proprio nome in russo e si dichiaravano russi, si è assistito a un processo tuttora in corso di riaffermazione dell'appartenenza tatarica anche negli spazi pubblici e nelle relazioni interpersonali, inizialmente portato su posizioni estreme dall'Itifaq e dal Tatar Public Center, che grande influenza ebbero nello scoraggiare i matrimoni misti. Oggi che l'Itifaq non esiste più e che il Tatar Public Center ha assunto posizioni più moderate, i rapporti tra i due gruppi etnici maggioritari si stanno facendo più fluidi e permeabili, ma, soprattutto per i tatarì, il riconoscimento e la valorizzazione della propria appartenenza etnica rimane importante.

Elena Mashtakova considera i tatarì più autarchici e chiusi nei legami e nei vincoli familiari rispetto ai russi, anche se non arroccati nei clan di parentela come accade ai musulmani del Caucaso. Riconduce i privilegi che godrebbero in ambito lavorativo, soprattutto presso le pubbliche amministrazioni, nelle misure speciali adottate alla nascita della Repubblica del Tatarstan, e sottolinea che, addirittura più ancora della lingua, il cognome è un fattore importante. Riporta a memoria i dati di un sondaggio, secondo cui, tra le cento aziende più ricche del Tatarstan, ben ottanta sono di proprietà di persone tatarì, a dimostrazione che i ricchi della repubblica, in buona sostanza imprenditori o dirigenti pubblici, sono in grande maggioranza tatarì, mentre tra i poveri le

percentuali si equivalgono. Infine, riscontra differenze nei modelli familiari ed educativi, considerati più patriarcali e meno urbanizzati presso i tatar.

Per approfondire il quadro sull'educazione rivolta ai giovani tatar, il giorno successivo ho visitato una delle dodici scuole tatar presenti in città, il liceo "Gali Akish", accolto dal vicedirettore Zakirov Shamil. Inaugurato nel 1997, il liceo accoglie e forma ragazzi dagli undici ai diciassette anni e, dal 2007, è anche collegio attrezzato per il pernottamento e la residenza dei propri alunni. Essendo scuola etnica, la maggior parte delle discipline sono insegnate in tatar, ma alcune anche in russo, dal momento che, ai fini di una prossima carriera universitaria, la padronanza della lingua russa risulta indispensabile dentro e oltre i confini della Repubblica, a partire dalla buona riuscita nei test d'ingresso. I momenti pomeridiani dedicati alle attività extracurricolari si focalizzano su cultura, musica, arte e tradizioni tatar, tramite cui si cerca di veicolare messaggi etici e morali e norme di buon comportamento. La religione non fa parte dei programmi d'insegnamento, mentre particolare attenzione viene riposta sulla psicologia e sulle lezioni di *self-management*, dal momento che la ragione d'essere di questo esclusivo istituto scolastico è la formazione di ragazzi che, terminato il successivo percorso universitario, potranno occupare ruoli di prestigio e di potere nell'amministrazione pubblica o nell'imprenditoria tatar. Nonostante la quasi totalità degli alunni sia tatar, Zakirov Shamil non chiude la porta ai ragazzi di altre etnie, afferma che tutti sono benvenuti, che il buon equilibrio tra una solida identità etnica e un'altrettanto sentita appartenenza alla grande nazione russa è il principio che sta alla base della filosofia dell'istituto che dirige e che il vivere insieme in modo virtuoso costituisce il nucleo centrale del pensiero e degli intenti del fondatore Gali Akish, giornalista patriota.

Oltre agli esponenti del mondo accademico, amministrativo, del volontariato e scolastico, per completare il quadro dei punti di vista ho

incontrato e interloquuto con quattro uomini di fede: il 9 novembre l'imam Rustam Hazrat e l'aiuto imam Abdulmalik Hazrat, il giorno successivo i parroci cristiano-ortodossi padre Oleg e padre Geogie. Rustam Hazrat riconosce che a Naberezhnie Chelny, seppure le famiglie tatarre si considerano musulmane, coloro che frequentano regolarmente la moschea e che rispettano i precetti dell'Islam costituiscono ancora una minoranza, composta dai pochi anziani ancora in vita e dai giovani che in misura crescente si stanno riavvicinando alla religione, dimensione ancora per lo più estranea alle generazioni cresciute nel periodo sovietico. Contrariamente all'opinione di Elena Mashtakova, ritiene che tra i giovani d'oggi, anche tra coloro che non vanno in moschea, l'appartenenza religiosa venga vissuta con maggiore attaccamento rispetto all'appartenenza etnica, al punto che questi ragazzi si definirebbero in prima battuta musulmani, poi tatari. Il rinnovato ruolo che l'identità religiosa è tornato ad assumere nelle vite delle persone è dimostrato anche dal fenomeno dell'aumento esponenziale di divorzi tra coniugi di mezza età appartenenti a tradizioni religiose diverse, magari riscoperte di recente; alla luce di questa situazione, Rustam Hazrat caldeggia che le nuove giovani coppie siano formate da uomini e donne che professano la stessa religione, che si troverebbero quindi a condividere lo stesso retroterra valoriale. Per quanto riguarda le dinamiche interreligiose nello spazio cittadino, lasciati ormai alle spalle i fermenti estremisti di una decina di anni fa, non ha dubbi nell'affermare che la situazione a Naberezhnie Chelny e nella Repubblica del Tatarstan sia di gran lunga più pacifica rispetto a quanto accade in altre zone della Russia, e che piccole perturbazioni accadrebbero solo in corrispondenza di fatti analoghi che, con epicentro il più delle volte a Mosca o nel Caucaso, producono conseguenze ed emulazioni anche a centinaia di chilometri di distanza, risvegliando ardori ormai assopiti. A livello istituzionale, le relazioni coi cristiano-ortodossi e coi rappresentanti delle altre fedi sarebbero buone; pur non impegnandosi in iniziative congiunte, cioè che li accomuna sono le

prese di posizione su determinati temi e alcune iniziative condotte in modo parallelo, come le campagne contro il terrorismo, contro il tabagismo, contro l'alcolismo.

Padre Oleg la pensa esattamente come Rustam Hazrat per quanto riguarda la contrarietà ai matrimoni tra persone di fedi diverse, ma sul tema della importanza dell'appartenenza religiosa assume una posizione ben diversa. Ritiene che, nonostante il ritorno del sentimento religioso in seguito alla fine del regime ateista sovietico, nella Repubblica del Tatarstan la secolarizzazione è molto accentuata e, anziché di ortodossi e musulmani, sarebbe più opportuno parlare di etnico-ortodossi e di etnico-musulmani. In mancanza di veri, integerrimi musulmani e ortodossi, l'identità etnica sarebbe tuttora più importante di quella religiosa e i rapporti interreligiosi sarebbero connotati da una debole aggressività, proprio perché poco sentiti. Lo stesso Islam sarebbe, come già abbiamo visto in precedenza, più pacifico, secolarizzato e aperto rispetto, per esempio, a quello presente nel Caucaso. Gli scontri avverrebbero solo in particolari circostanze, quando i politici al governo, in maggioranza tatar e musulmani, ritengono opportuno fomentarli, per esercitare un subdolo controllo sulle masse coinvolte e legittimare prese di posizione di dubbia equità.

In assenza di dati certi, padre Oleg quantifica in un tre per cento la percentuale di coloro che vanno regolarmente in chiesa, in un dieci per cento quella di coloro che frequentano i luoghi di culto in occasione delle grandi festività e in un cinquanta per cento quella di coloro che lo fanno saltuariamente.

D'accordo con quanto sostiene il Patriarca, padre Oleg pone l'accento sull'importanza del lavoro coi giovani, affinché possa cominciare e consolidarsi un processo di vera e piena rinascita della dimensione religiosa, che vada al di là della mere prese di posizione e delle aderenze acritiche, per mettere al centro i valori più profondi del messaggio di fede. A questo percorso vorrebbe accompagnare la riscoperta del patrimonio culturale russo-ortodosso e dei simboli della tradizione, mes-

si ormai in pericolo dall'inarrestabile forza di attrazione che i modelli della globalizzazione e del consumismo esercitano sui più giovani, nonché provare a stabilire tentativi di collaborazione con gli esponenti musulmani e degli altri gruppi religiosi. Di una cosa è consapevole: molto tempo sarà necessario.

2.2 La ricerca quantitativa e il focus group

Quanto le appartenenze etniche e religiose influenzano la quotidianità e le relazioni dei giovani? Che ruolo rivestono nella costruzione dell'identità, nelle amicizie e nei percorsi sentimentali? Sono considerate fattori di vantaggio o svantaggio nelle carriere scolastiche e lavorative? Quali opinioni e consapevolezze hanno i ragazzi e le ragazze sulle relazioni interetniche e interreligiose in città? Riconoscono manifestazioni e forme più o meno marcate di discriminazione? Si sentono in prima persona discriminati?

Gli incontri coi diversi testimoni privilegiati mi hanno aiutato a mettere ordine ai pensieri e ad arricchire il quadro d'insieme con importanti elementi e sfumature, talvolta persino in contraddizione tra loro. Dall'interazione tra questi elementi e queste sfumature, però, di volta in volta scaturivano nuovi interrogativi, nuovi dubbi, nuove ipotesi, nuove esigenze d'approfondimento. Per cercare nuovi parametri con cui riconsiderare la pluralità delle voci raccolte, ho ritenuto opportuno costruire uno strumento di ricerca di tipo quantitativo, nella fattispecie un questionario a risposta chiusa, somministrato a un campione composto da 266 studenti universitari, di età compresa tra i 19 e i 21 anni. Seppure non con precisa aderenza, la composizione del campione ha cercato di avvicinarsi alle proporzioni della realtà demografica della città di Neberezhnye Chelny, comprendendo 136 tatars (69 maschi e 67 femmine, rispettivamente il 25,9% e il 25,2% del campione), 94 russi (40 maschi e 54 femmine, rispettivamente il 15% e il 20,3%), 16 soggetti appartenenti ad altri gruppi etnici (10 maschi e 6 femmine,

cioè il 3,8% e il 2,3%) e 20 persone figlie di genitori con due diverse appartenenze etniche (9 maschi e 11 femmine, pari al 3,4% e al 4,1%). Per arricchire l'indagine con elementi qualitativi, un gruppo di studenti universitari è stato coinvolto in un focus group² durante il quale è stato chiesto di commentare i risultati emersi dai questionari. Ne sono scaturite otto categorie di analisi e riflessione, che si riferiscono alle seguenti aree tematiche:

- 1) religione e ateismo;
- 2) identità etnica e religiosa;
- 3) influenza dell'appartenenza etnica e religiosa sulle relazioni amicali e sentimentali;
- 4) influenza sulla carriera scolastica e universitaria;
- 5) influenza sulla carriera lavorativa;
- 6) percezione delle relazioni interetniche e interreligiose nella città di Neberezhnye Chelny;
- 7) percezione delle discriminazioni etniche e religiose nella città di Neberezhnye Chelny;
- 8) esperienze personali di discriminazione etnica o religiosa.

2.2.1 Religione e ateismo

Il dato più eclatante è l'alto numero di maschi russi (17,5%) che si dichiarano atei, percentuale quasi doppia rispetto a quella delle femmine russe (9,4%). La percentuale di atei è minore tra i tatar, ma comunque significativa, riguardando il 10,7% dei maschi e il 7,6% delle femmine; è inoltre interessante notare come una piccola percentuale di maschi (4,5%) e femmine (3%) tatar è cristiano-ortodossa, mentre un alto numero di figli di "coppie miste" è ateo (44,4% maschi, 18,1% femmine).

I ragazzi e le ragazze coinvolti nel focus group sono concordi nell'ammettere che la maggior parte dei giovani si considera musul-

² Il focus group è stato realizzato in data 20 novembre 2011 presso i locali della Kazan Federal University, sede di Neberezhnye Chelny, e ha visto partecipare due ragazze e due ragazzi di etnia russa, due ragazze e un ragazzo di etnia tatar, un ragazzo tataro-moldavo e una ragazza tataro-russa.

mana o cristiana, ma vive l'appartenenza religiosa in modo decisamente secolarizzato, non frequentando gli edifici di culto e non rispettando i precetti. Secondo alcune ragazze russe, l'educazione religiosa è più solida presso le famiglie tatarre.

«The religious attitude comes from childhood. In Tatar families religious education is stronger, in Russian families is more free and bland» (ragazza russa).

2.2.2 Identità etnica e religiosa

Per il 54,7% del campione l'identità etnica è molto importante (per il 34,7% assolutamente importante); solo per il 13,6% non è importante. L'identità etnica è molto importante soprattutto per i tatarri (52,9% per i maschi, 70,1% per le femmine), per i russi (50% per i maschi, 46,3% per le femmine), e per gli appartenenti ad altri gruppi di minoranza (50% per i maschi, 66,7% per le femmine), ma è meno importante per i figli di "coppia mista" (solo l'11,1% dei maschi e il 36,3% delle femmine la considera molto importante). Durante il focus group, le persone tatarre hanno confermato l'importanza che attribuiscono alla loro appartenenza etnica e riconoscono nelle politiche del governo locale, nelle scuole tatarre, nelle festività tatarre e nella lingua tatarra gli elementi che rafforzano tale appartenenza.

Per il 47,5% del campione l'identità religiosa è molto importante (per il 25,1% assolutamente importante), ma per il 20,5% non è importante. La religione è molto importante soprattutto per i tatarri (41,5% dei maschi, 66,7% delle femmine) e per i maschi russi (47,5%, a fronte del 39% delle femmine), ma per il 20% dei maschi russi e il 24,1% delle femmine russe non è importante. La religione non è così importante per il 77,8% e il 27,3% delle femmine figli di "coppie miste". Durante il focus group, più voci hanno confermato che l'identità religiosa non è forte quanto l'identità etnica e hanno individuato possibili ragioni nella secolarizzazione e nell'ostracismo religioso che ha caratterizzato l'epoca sovietica.

2.2.3 Influenza dell'appartenenza etnica e religiosa sulle relazioni amicali e sentimentali

Le risposte ai questionari mettono bene in evidenza come i giovani russi prediligano allacciare forti amicizie con altri russi, (il 72,5% dei maschi e il 65,7% delle femmine hanno migliori amici russi) e i tatarci coi tatarci (il 68,8% dei maschi e il 65,8% delle femmine hanno migliori amici tatarci). La stessa tendenza si registra nelle relazioni sentimentali: il 72,5% dei ragazzi tatarci hanno fidanzate tatarci, il 74,1% delle ragazze tatarci hanno fidanzati; allo stesso modo, l'83,3% dei ragazzi russi ha fidanzate russe e il 76,1% delle ragazze russe ha fidanzati russi. I figli di "coppie miste" prediligono partner russi (83,3% i maschi, 70% le femmine).

Ai ragazzi e alle ragazze piace parlare di amicizia e amore; la frequentazione scolastica, una maggiore intesa che trascende l'affinità linguistica, il tipo di educazione ricevuta in famiglia, l'attaccamento alle tradizioni familiari, talvolta la religione sono elementi che determinano le preferenze per le relazioni amicali o amorose con persone appartenenti alla medesima etnia.

«I have studied in a Tatar school, so it's normal that my friends are Tatar. We can speak Tatar or Russian» (ragazza tatarca).

«I haven't got Tatar friends because it's easier for me to communicate with Russian people. I don't know why, but this is true» (ragazza russa).

«It's easier for me to have Tatar friends because we receive the same education from our parents» (ragazza tatarca).

«I'm Tatar, my boyfriend is Russian, but I would like to have a Tatar boyfriend in the future, because my parents are Tatar, they will have a better relationship with him» (ragazza tatarca).

«If you are Russian, your partner must be Russian; if you are Tatar, your partner must be Tatar. We have to keep the family traditions» (ragazza russa).

«Religion is more important than nationality. Muslim parents want they sons in love with Muslims. I know some Russian families where the parents don't want for the children Muslim partners» (ragazza russa).

«At school I had stereotypes, I thought that Tatar boys were more polite and Russian boys more funny. When I was at school I wanted a Tatar husband, but now I prefer Russian boys. Tatar boys have particular behaviors, they are too jealous» (ragazza tatara).

2.2.4 Influenza sulla carriera scolastica e accademica

Per l'80,3% del campione, l'appartenenza etnica non ha avuto ripercussioni sulla carriera scolastica e universitaria; tra i tatari, per il 26,1% dei maschi e il 25,4% delle femmine si è rivelata un fattore positivo, mentre tra i russi queste percentuali si abbassano al 12,8% per i maschi e al 9,3% per le femmine. A questo proposito, durante il focus group alcune ragazze tatara hanno considerato come valore aggiunto lo sviluppo di più solide attitudini morali che deriverebbe dalla frequentazione delle scuole domenicali tatara.

Passando all'appartenenza religiosa, per l'81,1% del campione non ha influenzato carriere scolastiche e universitarie, mentre per il 27,5% dei maschi russi (7,4% per le femmine), il 24,6% dei maschi tatari e il 22,7% delle femmine tatara ha giocato un ruolo positivo.

2.2.5 Influenza sulla carriera lavorativa

Soltanto per il 18% del campione l'appartenenza etnica potrà influenzare positivamente la carriera lavorativa, in percentuale maggiore per i tatari (24,6% per i maschi, 16,4% per le femmine) e per i maschi appartenenti ad altre etnie (30%).

Una percentuale quasi analoga (17,8%) dei ragazzi e delle ragazze sostiene che l'appartenenza religiosa sarà un elemento che faciliterà la

carriera lavorativa, soprattutto per i maschi russi (30%, mentre per le femmine russe il dato scende al 9,6%, e tra i tatars al 21,2% per i maschi e al 16,9% per le femmine) e per gli appartenenti ad altri gruppi etnici minoritari (30% per i maschi, 20% per le femmine). I partecipanti al focus group hanno discusso animatamente sui temi relativi al mercato del lavoro. In modo particolare, è stato posto in discussione il fatto che, in Tatarstan, gli impiegati amministrativi sarebbero quasi tutti tatars, così come un certo familismo porterebbe i tatars in posizione di potere a selezionare forza lavoro tatar. Ciononostante, una ragazza tatar ci tiene a sottolineare come nel resto della Federazione Russa i tatars siano invece sovente discriminati politicamente e lavorativamente.

«If you are Russian and you study political sciences, it will be harder for you to find a job because most of the employers in the administrative offices are Tatar. Tatars can easily find a job» (ragazza russa).

«Tatars are stronger only in Tatarstan. In Russia they meet many difficulties to find a job in the political departments, because in Russia Russian people have dominant positions. Russia will never have a Tatar President. There is only a Tatar minister in the Russian government» (ragazza tatar).

«If a Tatar is the chief of some office, he usually calls relatives or other Tatar people to work in his office. Tatar people do in this way more often than Russian people» (ragazzo tataro-moldavo).

2.2.6 Percezione delle relazioni interetniche e interreligiose nella città di Neberezhnye Chelny

Circa metà del campione (55,5%) considera eccellenti (11,3%) o positive (44,2%) le relazioni interetniche in città, ma secondo il 43,4% sussistono invece alcune problematiche. Sono soprattutto le femmine e riconoscere che non tutto va per il meglio: lo sostiene il 40,9% delle tatars, il 63% delle russe e il 50% delle ragazze appartenenti ad altri

gruppi minoritari, mentre tra i maschi le percentuali scendono rispettivamente al 37,7%, al 32,5% e al 30% .

Per il 72,2% del campione i rapporti interreligiosi in città sono positivi (60,1%) o eccellenti (12,1%), ma per il 27,4% sono invece presenti motivi di conflittualità, che le femmine (33,8% le tataro, 35,9% le russe) riescono a riconoscere con più frequenza rispetto ai maschi, e i maschi tatars (27,5%) più spesso che i maschi russi (7,5%). Durante la discussione, le diverse considerazioni tendevano a intrecciare e ad accostare gli elementi riferibili all'etnia e quelli riferibili alla religione.

«In Kazan many Russian people are getting more nationalistic, maybe because in Tatarstan most of the people are Russian, but the leadership positions belong to Tatar men and women» (ragazzo tataro-moldavo).

«My brother is married with a Tatar woman, and they have a son. The nationality of the son must be the one of the father, but their son is registered as a Tatar, it had been a mistake. My brother is very angry because his son speaks Russian, he's Russian» (ragazza russa).

«There aren't religious problems in the city, we respect each other» (ragazza russa).

«On Internet there are many forums about this subject. Many people disagree with the building on new mosques, they say that there are more mosques than churches» (ragazzo tataro-moldavo).

«Last summer a church had been burnt and we thought at the Tatar nationalists, but nobody knows the truth» (ragazza russa).

«Tatars are sometimes discriminated because there are terroristic organizations and we think that some Muslims have the leadership» (ragazza russa).

2.2.7 Percezione delle discriminazioni etniche e religiose nella città di Neberezhnye Chelny

Il 68,9% del campione ritiene che nessun gruppo etnico sia oggetto di discriminazione, ma per il 18,4% alcuni gruppi di minoranza, diversi

da russi e tatars, vengono talvolta discriminati. Tra i russi, alcuni (il 7,3% dei maschi e il 7,4% delle femmine) sostengono che sia proprio il loro gruppo etnico quello maggiormente discriminato, mentre una piccola percentuale (il 4,9% dei maschi e il 5,6% delle femmine) ritiene che la discriminazione colpisca di più i tatars. Ugualmente, alcuni tatars (l'8,7% dei maschi e il 13,4% delle femmine) ritengono discriminato il proprio gruppo etnico, mentre in meno (l'1,4% dei maschi e il 7,5% delle femmine) reputano i russi in posizione svantaggiata. Dal focus group è emerso che, più di ogni altra etnia, sono i caucasici a essere vittime di discriminazioni, in Tatarstan come nell'intera Russia.

«They are everywhere in Russia» (ragazza russa).

«Somebody thinks that they smell bad, because they do hard and dirty jobs» (ragazza tatar).

«Girls in Russia are more independent, while Caucasian girls are slaves of their husbands, they are very different and difficult to understand» (ragazza russa).

«People from Caucasus usually don't do anything wrong, but we don't like them also because they are more religious than us. They are more Muslim than Tatar people. Tatar people are not discriminated in Tatarstan, but they are discriminated in Russia. If you look like a Caucasian man or woman, you can be discriminated» (ragazzo tataro-moldavo).

Per il 77,1% del campione nessun gruppo religioso viene discriminato; per il 12%, invece, sarebbero coloro che professano fedi diverse dall'Islam e dal Cristianesimo Ortodosso a incontrare discriminazioni. I cristiano-ortodossi e i musulmani sarebbero discriminati rispettivamente solo per il 4,5% e il 6,4% del campione. Significativa è la differenza di percezione relativa al proprio gruppo religioso di riferimento. Se percentuali minime di russi (il 2,6% dei maschi e l'1,9% delle femmine) ritengono che gli ortodossi vengano discriminati (anche il

5,7% dei maschi tatars e il 3% delle femmine lo pensa), ben il 10,6% delle femmine tatars e l'8,6% dei maschi tatars considerano i musulmani vittime di discriminazioni.

2.2.8 Esperienze personali di discriminazione etnica o religiosa

L'11,7% delle persone coinvolte nel questionario ha ammesso di avere subito discriminazioni a causa della propria appartenenza etnica (6,8% di loro raramente, il 4,9% a volte). I tatars sono stati discriminati con più frequenza rispetto ai russi (tra i maschi tatars, lo è stato "a volte" il 7,2%, raramente il 5,8%; tra le femmine "a volte" il 4,5%, raramente il 10,6%; tra i maschi russi il raramente il 2,5%, tra le femmine russe "a volte" il 3,7% e raramente il 3,7%). Percentuali maggiori di giovani appartenenti a gruppi etnici minoritari (il 20% tra i maschi e il 16,7% tra le femmine) o figli di "coppia mista" (l'11,1% dei maschi e il 27,3% delle femmine) affermano di avere subito discriminazioni.

La maggior parte degli episodi di discriminazione (62,2%) avviene in luoghi diversi dalla scuola (solo il 18,9% accadono lì) e dalla strada (18,9%), è caratterizzata in primo luogo da violenza verbale (78,1%, mentre nessuno denuncia violenza fisica) ed è perpetrata da giovani (51,4%; 42,9% da adulti, 5,7% da anziani).

Il 95% del campione dichiara di non essere mai stato discriminato a causa della religione, mentre il 4,6% lo è stato soltanto raramente, per lo più da giovani (64,7%), solitamente non a scuola (13,3%) e mai con violenza fisica.

2.2.9 Interpretazione dei risultati

Dall'analisi dei dati emersi dai questionari e dal focus group scaturiscono due considerazioni fondamentali. La prima è che l'appartenenza etnica e religiosa è molto forte in molti giovani e influisce sulla loro vita sociale, familiare e sentimentale. La seconda considerazione è che un buon numero di giovani percepisce i segni di conflittualità etnica e religiosa nella città e nella regione. Etnicità e religione risultano

spesso sovrapposte nei discorsi e nei pensieri. L'identità etnica rappresenta un caposaldo importante per un ampio numero di russi e di tatar, tra le ragazze ancora di più che tra i ragazzi. Da parte russa, possiamo interpretare questo attaccamento all'etnia con la volontà di manifestare la propria differenza rispetto al gruppo maggioritario dei tatar, nonché l'appartenenza al gruppo che è fieramente egemone al di fuori dei confini del Tatarstan, nel resto della Federazione Russa. Da parte tatar, è forte l'orgoglio di essere il gruppo dominante nella propria repubblica etnica, ma nello stesso tempo permane la consapevolezza e la soddisfazione di essere cittadini russi, di avere Mosca come capitale.

Alcuni fattori rafforzano l'identità etnico-nazionale tatar: l'esistenza stessa del Tatarstan come Repubblica etnica, con un presidente e la maggior parte dei parlamentari che sono tatar; le politiche a sostegno e celebrazione della cultura e del folklore tataro attuate da una municipalità cittadina anch'essa a forte prevalenza tatar; l'importanza data alle festività tatar, e poi la lingua, insegnata anche nelle scuole ma appresa soprattutto in famiglia, anch'essa intrinsecamente connessa alla cultura e alle tradizioni.

È interessante notare come, viceversa, l'identità etnica e religiosa sia meno importante per i ragazzi e le ragazze i cui genitori appartengono a due gruppi differenti, e che sono quindi cresciuti nella contaminazione degli elementi delle differenti culture e tradizioni.

Le identità etniche e religiose esercitano grande influenza sulle relazioni sociali: i ragazzi e le ragazze tatar preferiscono intrecciare relazioni amicali e sentimentali con persone del loro stesso gruppo, e identica cosa succede per i russi. In questa direzione, fattori determinanti sono l'educazione scolastica e quella familiare. Alcuni genitori preferiscono mandare i propri figli alle scuole tatar, frequentate quasi solamente da tatar e con programmi disciplinari fortemente permeati dallo studio approfondito della cultura tatar. Le occasioni di contatto coi coetanei russi o di altra etnia, già precluse nelle ore passate a scuo-

la, si riducono ulteriormente quando anche gli amici di famiglia sono solo tatars. Ne sono diretta conseguenza le poche amicizie interetniche e la diffusione di stereotipi e pregiudizi.

Molti ragazzi e ragazze russe considerano le famiglie tatarre piú chiuse e riservate, con valori, regole e modalità relazionali diverse dalle loro. Nonostante la secolarizzazione e la modernità di un Islam aperto ai modelli occidentali, la tradizione musulmana viene ancora vista come un ostacolo per le relazioni, soprattutto se di carattere sentimentale. Probabilmente i russi non hanno adeguate conoscenze sull'educazione culturale e religiosa nelle famiglie tatarre, così come i tatars non comprendono in profondità alcune peculiarità dell'educazione russa e cristiano-ortodossa. Nella Repubblica del Tatarstan, russi e tatars vivono insieme tutto sommato pacificamente, alcuni di loro sono amici, magari migliori amici, eppure necessitano di maggiore comprensione culturale reciproca. Ai diversi gruppi etnici viene data la possibilità di esibire le proprie tradizioni, talvolta sconfinando in un eccesso di folklore, ma ciò che scarseggia sono adeguati momenti di dialogo in profondità e messa in discussione delle proprie rigidità. Le conflittualità esistono, non sono eccessivamente violente, ma si preferisce non parlarne.

Quasi metà delle ragazze e dei ragazzi interpellati col questionario ammettono che nella città di Neberezhnye Chelny esistono problemi nei rapporti tra i diversi gruppi etnici e religiosi, ma che la maggior parte dei possibili elementi di conflitto si ferma al livello delle opinioni e delle attitudini. Tema centrale è l'ambito lavorativo: alcuni tatars ammettono, e alcuni russi accusano, che essere tatars e parlare tataro può aiutare a trovare un impiego migliore entro i confini del Tatarstan, soprattutto in ambito amministrativo, ma la situazione si capovolge nel resto della Federazione Russa. Anche se alcuni russi e alcuni tatars percepiscono il proprio gruppo come discriminato, e i tatars piú che i russi riferiscono di avere subito violenza soprattutto verbale, sono quasi tutti concordi nel considerare i caucasici come il gruppo etnico

oggetto di maggiore diffidenza e vessazioni nel Tatarstan e nella Russia intera.

2.3 Nuove ipotesi e questioni aperte

Giunti al termine di una ricerca, è lecito interrogarsi sull'efficacia degli strumenti utilizzati, anche in funzione dei limiti a cui inevitabilmente era necessario accostarsi, nella fattispecie la mancata conoscenza delle lingue russe e tatar, il circoscritto periodo di tempo e le minime risorse umane ed economiche a disposizione.

Date queste premesse, ritengo molto soddisfacenti i risultati ottenuti. Gli strumenti esplorativi delle visite ai contesti e delle interviste con interlocutori privilegiati, assieme all'analisi e allo studio della letteratura esistente, mi hanno permesso di superare la passività della ricezione acritica di messaggi e impressioni, per collocarmi sin da subito in una posizione di ricerca attiva e critica, per poter problematizzare i dati recepiti e andare il più possibile in profondità, per rintracciare connessioni e decostruire immagini e interpretazioni troppo statiche per poter risultare credibili. Ne sono scaturite domande, e poi ipotesi in itinere che hanno tracciato le direzioni del mio percorso d'indagine. Non si è trattato di un cammino lineare, più volte sono ritornato sui miei passi per ripercorrerli successivamente con nuove consapevolezza. Il rischio di perdere le coordinate era elevato, così come l'inganno di appoggiarmi e punti fermi fallaci. Per conferire maggiore solidità al percorso, per difendere e non disperdere il patrimonio dei risultati provvisori di volta in volta acquisiti, ho scelto di costruire sulla base di essi lo strumento del questionario a risposta chiusa, poi somministrato a un campione consistente di ragazzi e ragazze. Le ipotesi messe in campo erano in molti casi all'opposto delle versioni ufficiali troppo indirizzate da una chiara linea politica volta a negare le possibili tensioni interetniche e interreligiose e nel proporre la Repubblica del Tatarstan come modello esportabile del buon convivere. I risultati dei questionari, supportati dal focus group conclusivo, conferiscono mag-

giore vigore agli elementi captati dalla lettura degli articoli scientifici e dagli incontri con alcuni dei testimoni privilegiati, e mi permettono di concludere che nella città di Neberezhnye Chelny, così come nell'intera Repubblica del Tatarstan, esistono conflittualità tra etnie e, in misura minore, tra religioni. Non sono esasperate, non sono tali da permettere catastrofici allarmismi, però esistono.

Andando nel dettaglio, le molte domande che con diverse modalità ho cercato di porre, e di pormi, hanno trovato nei numeri e nelle confessioni degli intervistati risposte non esaustive ma significative, foriere a loro volta di nuovi interrogativi di natura prettamente educativa. È proprio con una serie di nuovi interrogativi che desidero concludere. Per garantirne la leggibilità e per suggerire linee di riflessione più nitide, meno avulse nel caos degli intrecci, delle smentite e dei rimandi cui inevitabilmente finiscono per convergere, li propongo numerandoli, raccogliendoli per categorie e riferendoli alle nuove ipotesi che una visione più approfondita delle situazioni mi ha portato a delineare.

1) Quali conseguenze comporta l'enfaticizzazione dell'appartenenza etnica? Prevalgono i messaggi positivi a favore del proprio gruppo oppure quelli negativi contro gli altri? L'identità etnica è un punto di partenza che favorisce l'incontro, oppure una roccaforte che isola e difende da nemici spesso solo percepiti come tali? Quali fattori dell'identità etnica e religiosa possono favorire l'incontro, e quali esacerbare le differenze? Come è possibile intervenire su tali fattori, senza commettere intrusioni o forzature? Quali ruoli e responsabilità possono essere attribuiti alle diverse agenzie politiche, educative, comunicative, sociali?

2) Amicizie e relazioni sociali: i tatarci prediligono stare coi tatarci, i russi coi russi. Dal momento che tutti conoscono la lingua russa e in molti comprendono il tatarco, la barriera linguistica non sussiste: quali altri impedimenti ostacolano la mescolanza? Esistono adeguate occasioni di incontro, nei contesti educativi e sociali formali e informali? Quanto influiscono le possibili reticenze famigliari? Come intervenire

in modo integrato su ragazzi, famiglie e istituzioni? Quanto è opportuno intervenire e quanto sarebbe più opportuno favorire occasioni informali e spontanee? Quanto sono chiuse le comunità tatar e russe e quanto è lecito forzare l'apertura dei rispettivi "cancelli"? quale è il ruolo degli stereotipi e dei pregiudizi e in che modo si potrebbero decostruire?

3) Scuole tatar e: ne esistono dodici a Neberezhnye Chelny, sono frequentate quasi unicamente da tatar e si pongono come finalità quella di preparare una futura classe dirigente che sia ben consapevole e legata ai valori della tradizione culturale tatar a. In che misura producono divisione? Alimentano stereotipi e pregiudizi? E viceversa: quale spazio viene riservato alla lingua e alla cultura tatar a nelle altre scuole? Quali possibili progetti di apertura, scambio e collaborazione tra scuole tatar e altre scuole, o tra scuole tatar e comunità sarebbero auspicabili? Esiste, da parte dei dirigenti scolastici, questa volontà?

4) I tatar e ricoprono mansioni più prestigiose nella pubblica amministrazione e detengono egemonia politica: è solo questione di lingua? Quanto spazio viene riconosciuto alle rivendicazioni dei russi e degli altri gruppi di minoranza?

5) Esistono discriminazioni a carattere etnico e religioso: anche a livello istituzionale? Come vengono affrontate dai mezzi di informazione? Come possono intervenire, magari con azioni congiunte, i leader delle varie organizzazioni etniche e religiose? Quali sono le loro posizioni e quanta apertura offrono?

Questi e altri interrogativi chiamano in causa il ruolo che municipalità, pubblici ufficiali, politici, insegnanti, educatori, assistenti sociali possono giocare per elaborare strategie e progetti volti a portare a galla le conflittualità di tipo etnico e religioso che silenziose serpeggiano, per prevenire spiacevoli e inaspettate esclusioni, promuovendo una cultura dell'incontro che possa contemplare anche la possibilità del conflitto, della divergenza di posizioni e opinioni, dalla messa in campo di problemi da risolvere. L'immagine della Repubblica del Tatarstan cioè

modello di convivenza pacifica non ne risulterebbe indebolita, ma al contrario ulteriormente valorizzata.

Parte quarta

Comunità, generazioni, società: integrazioni e dis- integrazioni tra Parigi, Londra e le nostre città

*Ci state strizzando
Bene, adesso lo sapete
Ci dovremo difendere
E non cercate poi di capire.
(Fonky)*

Introduzione

Il teatro Sistina si trova nell'omonima via. Siamo nel cuore dell'Urbe, esattamente tra piazza Trinità dei Monti e piazza Barberini. La strada unisce questi due mondi solo i apparenza distanti. Da una parte la via è nel rione Campo Marzio che va da Trinità dei Monti a via Francesco Crispi, il resto della strada invece è già rione Colonna. Era il regno della rivista, questo teatro; sul suo palco sono saliti i più grandi, da Totò a Walter Chiari. Qui Garinei e Giovannini portarono al debutto la commedia in due atti *Aggiungi un posto a tavola*.

«Aggiungi un posto a tavola» dice la canzone che dà il titolo alla commedia «che c'è un amico in più. Se sposti un po' la seggiola, stai comodo anche tu» e poi continua «gli amici a questo servono: a stare in compagnia. Sorridi al nuovo ospite, non farlo andare via, dividi il companatico, raddoppia l'allegria».

È per quell'allegria che io e i miei piedi siamo stati catapultati a Roma. Un luogo ideale dove cominciare un sogno. Dove ricostruire una vita. Nella mappa segno una via piena di sedie. Per tutti gli amici che verranno¹.

Igiaba Scego è nata a Roma trentanove anni fa. Figlia di genitori somali, ritiene che la sua casa è il luogo in cui si trova. Ne è convinta la punto tale da scrivere un libro dal titolo *La mia casa è dove sono*.

Appartiene alla generazione dei figli dei primi immigrati arrivati in Italia. Molti, come lei, sono nati qui; altri sono giunti in giovane età e qui hanno intrapreso il percorso di socializzazione e, in parte o in toto, di scolarizzazione. Alcuni sono attualmente genitori di una generazione ulteriormente successiva, che crescerà sempre di più, come è già accaduto nei paesi europei di più lunga tradizione migratoria. Il successo di Igiaba Scego come scrittrice rappresenta il culmine del successo del progetto migratorio dei suoi genitori. Parecchi altri figli di immigrati non sono riusciti e probabilmente non riusciranno a ottenere ciò a cui aspirano, a livello economico, sociale, di integrazione e riconoscimento. Questo accade in Italia, in Francia, in Inghilterra, e in al-

¹ I. Scego, *La mia casa è dove sono*, Rizzoli, Milano, 2010, pp. 35-36.

tri paesi ancora. La crisi economica ha aggravato la situazione e incupito ulteriormente le prospettive.

Igiaba Scego parla di aggiungere posti a tavola, spostare un po' le seggiole per fare spazio ai nuovi arrivati e condividere companatico e allegria. Parla di una strada piena di seggiole pronte ad accogliere tutti gli amici che verranno. Questo è il suo sogno, per se stessa, per la sua città, per l'umanità.

La realtà, però è stata e continua a essere decisamente più problematica, quando non drammatica. Nelle città-mondo italiane, francesi, inglesi, il companatico scarseggia, nelle tavole si sta sempre più stretti e la posizione delle seggiole non sempre soddisfa. Accade quindi che masse crescenti di individui, tra cui parecchi giovani figli di immigrati, decidono che non vogliono rimanere seduti nei posti loro assegnati, relegati negli angoli di tavola in cui del companatico rimangono gli scarti, o addirittura ai margini, senza la possibilità di appoggiare i gomiti. Nelle periferie francesi, nell'autunno 2005, è scoppiata una rivolta le cui dimensioni hanno rievocato la grande lotta del Maggio sessantottino, ma i cui toni e contenuti sono stati ben diversi, più cupi, più disperati. Sei anni dopo, un'epidemia di saccheggi ai negozi e di incendi ad auto ed edifici si propagò alla velocità dei messaggi telefonici da Tottenham alle altre periferie inglesi. Intanto, nei quartieri delle grandi città italiane ed europee, ma anche nei centri di minori dimensioni, allarmismi ed episodi di piccola devianza alimentano lo spettro delle bande giovanili.

La violenza degli atti, delle parole, dei pensieri, degli atteggiamenti è l'emblema più evidente dello sgretolamento dei legami comunitari. Le cause sono molteplici, le manifestazioni non sempre esplicite. Non essendo possibile azzardare risposte generalizzate all'eterogeneità dei fenomeni che giorno dopo giorno riempiono le pagine dei quotidiani nazionali e locali, ho scelto di analizzarne alcuni, individuandone specificità e connessioni: le rivolte nelle banlieue, i fatti di Tottenham e le dinamiche delle pandillas giovanili a Genova e Milano, appunto. Mi

sono servito in parte della letteratura scientifica esistente, in parte degli interventi di cronaca, riflessione e approfondimento comparsi sui quotidiani nazionali durante i giorni in cui gli eventi sono esplosi. A questi, ho affiancato una storia di vita, una testimonianza di ribellione individuale di un preadolescente di origini marocchine, raccolta nella provincia di Reggio Emilia all'indomani della caduta delle Torri Gemelle. Sono passati quasi dodici anni, ma quelle parole risultano di una attualità sorprendente e amara. Può un pregiudizio fermarsi nel tempo, resistere immune al suo fluire? In assenza di risposte, rimangono i presagi.

Capitolo 1

Nei quartieri dei “quasi francesi”

1.1 Autunno 2005, Francia. La più grande rivolta dal Maggio 1968

Il 27 ottobre 2005, nella banlieues parigina di Clichy-sous-Bois, due adolescenti di origine maghrebina, Zyed Benna di 17 anni e Bouna Traoré di 15, muoiono fulminati nel recinto di un trasformatore elettrico a cielo aperto. Privi di documenti d'identità, vi si erano rifugiati per paura di essere fermati e interrogati dalla polizia, intervenuta per un presunto furto in un quartiere, rispetto al quale i due giovani risultavano del tutto estranei. Con loro c'era Muhttin Altun, gravemente ferito, ma miracolosamente sopravvissuto, che afferma: «Sì, eravamo inseguiti dalla polizia»¹. Nonostante le smentite del prefetto locale Francois Molins e dell'allora ministro degli Interni Nicolas Sarkozy, alcuni giornalisti australiani confermano la versione, la rabbia divampa e la sera stessa cominciano gli scontri tra la polizia e centinaia di giovani della banlieue di Clichy-sous-Bois, con percosse, lacrimogeni, auto e bidoni dell'immondizia incendiati. La mattina di sabato 29 ottobre, il sindaco di Clichy-sous-Bois partecipa insieme ai parenti delle vittime e ad altri cinquecento cittadini a una marcia silenziosa in ricordo degli adolescenti morti; durante la processione, i rappresentanti della comunità musulmana fanno appello alla calma e alla dignità, mentre alcuni partecipanti indossano magliette con la scritta *mort pour rien* (“morto per niente”). Verso le ventuno del giorno seguente, domenica 30 ottobre, durante la notte più sacra del mese sacro del Ramadan, qualcuno lancia una granata di gas lacrimogeno nella moschea di Bousquets, in quel momento gremita di fedeli. La Polizia nega responsabilità, ma riconosce che la granata è dello stesso tipo di

¹ G. Martinotti, *Morti perché inseguiti dalla polizia, l'episodio che scatenò la rivolta*, in «La Repubblica», 12-11-2005, p. 2.

quelle in dotazione agli agenti antisommossa. Testimoni oculari confermano gli insulti rivolti dai poliziotti alle donne che uscivano dalla moschea, mentre Sarkozy ribadisce l'intenzione di perseguire una politica di tolleranza zero nei confronti dei rivoltosi, definendoli con un linguaggio oltremodo violento².

Le notizie degli scontri, dell'episodio della moschea, delle reazioni di poliziotti e pubbliche autorità inaspriscono gli animi e, a partire dal primo novembre, i disordini si estendono a Montfermeil e ad altri centri del dipartimento di Seine-Saint-Denis. Successivamente, anche grazie il tam tam di radio private, blog, posta elettronica e messaggi coi telefoni cellulari, le rivolte prendono piede in altre città della Francia, quali, tra le altre, Rennes, Evreux, Rouen, Lille, Valenciennes, Amiens, Dijon, Tolosa, Pau, Marsiglia, Nizza, Strasburgo. Incendi, lanci di sassi, ma anche episodi di spari di arma da fuoco contraddistinguono le sommosse nelle notti francesi, aprendo la strada a fenomeni emulativi, di minore entità, anche in Grecia, Danimarca, Belgio e Olanda. La notte tra domenica 6 e lunedì 7 novembre fa registrare il bilancio più eclatante, con 1.048 veicoli incendiati e 395 arresti. Martedì 8 novembre il Governo francese dichiara lo stato d'emergenza, che alcuni giorni dopo prolungherà per altri tre mesi. Intanto il numero degli incendi e la frequenza degli scontri cominciano progressivamente ad abbassarsi, tornando su livelli giudicati nella norma al termine di tre settimane di sommosse, considerate la rivolta più importante verificatasi in Francia dai tempi del Maggio del 1968³. Un anno dopo, nella notte di mercoledì 25 ottobre 2006, a Montreuil, a Nanterre, a sud di Parigi e nella periferia di Lione alcuni ragazzi sequestrano e incendiano autobus: *Ritorna l'incubo delle banlieues*, titolano i notiziari⁴.

² L. Lévy, *The Intolerable – about the events in Clichy-Sous-Bois*, Wednesday November 1st 2005, www.indymedia.org.uk/en/2005/11/327207.html

³ http://english.people.com.cn/200511/05/eng20051105_219325.html

⁴ G. Martinotti, *Parigi, ritorna l'incubo delle banlieues*, in «La Repubblica», 27-10-2006, p. 27.

1.2 Nascita e degrado delle banlieues

Nel romanzo *Ahlème, quasi francese*, Faiza Guène racconta la vita quotidiana di Ahlème, ventiquattrenne di origine algerina che, alla costante ricerca di un'occupazione dignitosa, spende le sue giornate tra i lavori domestici e la cura del vecchio padre invalido, del fratello minore Foued, adolescente attratto dalla strada e dai guai. Un giorno, approfittando dell'assenza del fratello, Ahlème si appresta a mettere un po' di ordine nella sua camera e, per sua inaspettata sorpresa, trova profilattici nel cassetto del comodino, borsette firmate nell'armadio, mazzette di banconote sotto il letto. Immediatamente va su tutte le furie e aspetta il rientro di Foued per chiedergli spiegazioni. Preso alla sprovvista, Foued confessa di fare parte di una banda di quartiere, di "lavorare" per alcuni ragazzi più grandi. Ahlème scoppia in lacrime.

«Smettila di piangere, per favore...».

«Cos'altro posso fare, se non piangere? Ne uscirò pazza... Ma tu pensi ogni tanto? Ti capita mai di usare quello che il buon Dio ti ha messo nel cranio? Credevi che non mi sarei accorta di niente?».

«Cazzo, e io? Non pensi che anche io abbia voglia di piangere ogni tanto? Se poi faccio finta di niente è solo perché non voglio che ti preoccupi per me, nient'altro. Non è che tutto va bene solo perché mangio e dormo. È la strada, funziona così. Non sono il solo. E io, rispetto agli altri, non faccio ancora niente...».

«Tu non sei gli altri! Me ne frego degli altri!».

«Credi che non sia stufo di vederti sfacchinare come un mulo? Sempre a sbatterti di qua e di là per racimolare un po' di soldi. Vedi? Ti ho mentito: i vestiti che ho addosso non me li hanno dati, il televisore che ho in camera non me l'hanno prestato, e la PlayStation non è di Jimmy, è mia. È tutto mio. Me lo sono pagato con i miei soldi...».

«Non ti vergogni?».

«No, non mi vergogno! Bisogna arrangiarsi, lo fanno tutti qui. Ma tu non te ne accorgi nemmeno. Credi di sapere tutto e invece non sai niente. E in più sei una donna, non puoi capire».

«Questo non c'entra».

«Sì che c'entra! Ma non vedi? È la giungla. Bisogna metterglielo nel culo prima che loro lo mettano nel culo a te. Quelli in alto, i borghesi, sono i leoni, e noi, qui, siamo le iene, non ci restano che gli avanzi...».

«Taci! Non è così! Smettila! Sono i grandi a riempirti la testa di queste stronzate? E tu le bevi come un povero scemo. Se si sono rovinati la vita, non è che per questo devono rovinare quella dei più giovani. Quei bastardi vogliono farvi credere che la partita è persa in partenza. Certo, dobbiamo lottare il doppio degli altri, lo so benissimo. E allora smettila di volermi insegnare a vivere! Cosa credi di essere? Ero convinta che non avresti fatto come gli altri... E la scuola? Dì un po', a cosa serve la scuola?».

«Ma smettila, lo sai anche tu che non serve a niente! Tu hai smesso a sedici anni, quindi evita di farmi la predica. I grandi, anche quelli che sono andati a scuola, sono senza lavoro».

«Vuoi finire in habs? Se è questo il tuo obiettivo e decidi di andare avanti così, be', lo raggiungerai di sicuro, avrai un tuo posto in cella, stai tranquillo. E cos'è che faccio io? Mi sbatto, mi do da fare. È troppo facile come fai tu. Sei un debole. I tuoi soldi mi fanno schifo. Adesso vai e restituisci tutta questa roba. Restituisci i soldi e dici ai grandi che hai deciso di smettere. Se non lo fai tu, ci vado io a dirglielo. Hai capito? Tu mi conosci, sai bene che sono capacissima di andarci, ho le palle, io; quindi ti consiglio di andarci tu!»⁵.

Sconsolata e depressa, Ahlème va a confidarsi con la vicina di casa Tantie, di alcuni anni più grande e già madre, ottenendo come risposta una delle sue consuete, adorabili massime: «I soldi chiamano i soldi, ma i ricchi chiamano la polizia»⁶.

La fatica, lo sconforto, la disillusione, le scorciatoie illegali per ottenere quel benessere materiale per il quale si sarebbe disposti a tutto e vero cui si riconoscono solo sentieri sbarrati, la discriminazione, la rabbia, i nemici ovunque, la sfiducia nei confronti di scuole e istituzioni, la disoccupazione, la nostalgia verso ciò che non si è stati e il rancore verso ciò che non si sarà, sono realtà e sentimenti che come fantasmi ben visibili e identificabili si aggirano tra le ombre e i grandi palazzoni di edilizia popolare, tra i muretti e le pozzanghere, generando gelo e

⁵ F. Guène, *Ahlème, quasi francese*, Mondadori, Milano, 2008, pp. 83-84.

⁶ *Ivi*, p. 87.

ostilità, chiusura e disperazione: «Le banlieues sono i luoghi della disintegrazione sociale»⁷, afferma il sociologo Edgar Morin.

I blocchi di palazzi con le stesse imponenti forme e gli stessi colori, le strade desolate e sporche, i cantieri edili o portuali, i cortili di cemento e silenzio caratterizzano le periferie di Parigi come quelle di Lione, quelle di Strasburgo come quelle di Marsiglia, assecondando un'uniformità che si compenetra con gli stessi umori, sentimenti, clamori. All'interno dei palazzoni, vi sono appartamenti sovraffollati e piccoli, angusti come la vita cui sono costretti coloro che li popolano, dei quali Ahmed Djouder fornisce una descrizione puntuale e inesorabile:

Noi viviamo in spazi angusti. In camere d'albergo, monolocali, case popolari, case operaie. Più raramente, in villette a schiera. Nel cuore delle ZUP, zone di urbanizzazione proletaria, delle ZUS, zone urbane sensibili, delle ZEP, zone di educazione proletaria. A Marsiglia, a Douai, a Thionville, a Mulhouse. In regioni ricche di miniere, di fabbriche siderurgiche e metalurgiche. Nella periferia parigina, nelle sue cités tristemente note. Negli alloggi sociali di tutte le città della Francia, in cui stiamo stretti, visto che ci viviamo da trent'anni e nel frattempo siamo cresciuti e sono dieci anni che siamo in lista per un nuovo alloggio.

I nostri genitori hanno trovato il loro diploma in arredamento e buon gusto in un fustino di detersivo. I nostri tavoli di cucina sono in formica, spesso protetti da una tovaglia cerata a scacchi o a fiori per limitare la furia distruttrice dei marmocchi. I nostri divani sono comprati da Conforama o da But. La credenza in sala è di legno scuro, piena di ninnoli e centrini. I nostri pavimenti sono tutti ricoperti di linoleum, facili da lavare. Le pareti dei corridoi e delle stanze sono tappezzate delle immagini più diverse: foto, poster, riproduzioni, per lo più di montagne, della Mecca, di quadri rinascimentali, di star della tv⁸.

⁷ Intervista rilasciata a P. Del Re, *Una generazione di disintegrati in un paese che non li riconosce*, in «La Repubblica», 13-11-2005, p. 5.

⁸ A. Djouder, *Disintegrati. Storia corale di una generazione di immigrati*, il Saggiatore, Milano, 2007, pp. 11-12.

L'etimologia della parola *banlieue* indica l'area che circonda la città, sottostante alla medesima giurisdizione (*ban*: potere di amministrare; *lieue*: luogo); cambiando prospettiva e facendo riferimento al senso di esclusione evocato dalla periferia rispetto al centro cittadino, è possibile ricollegare il termine alla “messa al bando” degli individui più poveri, marginali, pericolosi, relegati in questi quartieri.

Negli anni del secondo dopoguerra, la Francia conosce un boom economico dalle dimensioni tali da richiedere l'importazione di manodopera dalle ex colonie, soprattutto dall'Africa settentrionale. I lavoratori vengono reclutati direttamente sul posto da apposite agenzie governative e ospitati in strutture pubbliche costruite nelle periferie, riservate a migranti percepiti come temporanei, funzionali all'eccezionale esigenza di forza lavoro. Nel paese regna la piena occupazione, a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta si moltiplicano le case popolari e i movimenti operai. Dalla metà degli anni Sessanta, in seguito all'esplosione delle nascite e a una forte politica di welfare, vengono costruite nuove case economiche, con finalità sociali (i cosiddetti HLM: *habitations à loyer modéré*, cioè “abitazioni ad affitto moderato”); nel 1969, durante la presidenza di Georges Pompidou, prende il via un vasto programma di bonifica delle bidonville che circondano le città. Vengono urbanizzate periferie con dimensioni di intere città, inizialmente abitate anche da giovani coppie appartenenti alle classi medie, che presto abbandonano questi quartieri, sostituite da famiglie di immigrati provenienti dai centri storici in degrado e dalle bidonville.

Tanto per cominciare, negli anni settanta le cosiddette *cit * erano viste come il non plus ultra della modernit : si trattava di appartamenti concepiti in base all'idea di confort moderno, che estendevano alla classe operaia l'uso del bagno in casa, degli ascensori. Erano un simbolo di modernit , di modernizzazione. A rovinare le cose sono stati gli infelici risvolti di alcuni eventi storici⁹.

⁹ M. Aug , *Tra i confini. Citt , luoghi, integrazioni*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, p. 20.

Alcuni scandali finanziari e un arredo urbano ben presto trascurato progressivamente caratterizzano questi quartieri dormitorio come ghetti etnici popolati da migranti, anziani operai e disoccupati marginali. Nel frattempo, cominciano i ricongiungimenti da parte dei familiari dei lavoratori immigrati che, assieme ai figli nati in Francia, in poco tempo rendono stanziale un fenomeno migratorio inizialmente pensato e promosso come temporaneo da parte delle autorità statali.

Nel 1974, in seguito al crollo della domanda di manodopera da parte delle industrie nazionali, in coincidenza con la crisi economica mondiale, il governo decide di chiudere le frontiere, non riuscendo tuttavia ad arginare i nuovi arrivi e i ricongiungimenti. Sempre più immigrati popolano le banlieues, i partiti della sinistra e i sindacati perdono potere, sevizi e scuola pubblica entrano in crisi, cresce la disoccupazione: in questo difficile contesto, per la prima volta entrano sulla scena pubblica gli adolescenti figli dei primi migranti, nati in Francia o arrivati molto giovani. Percepiti come elementi di disordine potenziale e reale, si cerca di fare assimilare a questi ragazzi i valori e i codici culturali della repubblica francese, improntati sull'universalismo e sulla laicità, in primo luogo attraverso la frequenza scolastica. Parallelamente, a partire dagli anni Ottanta, vengono rafforzati gli effettivi degli assistenti sociali e degli educatori di strada, mentre vengono prese in considerazione politiche di riabilitazione urbanistica dei quartieri periferici e di assistenza alle persone.

Le categorie della disoccupazione e dell'immigrazione hanno iniziato a confondersi e a essere ascritte a zone particolari e specifiche, determinando fenomeni di reazione e l'emergere di un razzismo di stampo popolare, generato soprattutto dal timore di vedersi proiettati nel disagio della disoccupazione di cui gli immigrati erano il simbolo per eccellenza¹⁰.

Padroni dei modelli culturali francesi e contemporaneamente esclusi socialmente, i ragazzi delle banlieues percepiscono distanti le istitu-

¹⁰ *Ivi*, p. 21.

zioni e la società civile, fanno quadro tra loro, nel quartiere, rifugiandosi in condotte devianti e in estremizzate mitizzazioni identitarie, talvolta a sfondo religioso, spesso lontane dalla realtà in cui vivono, ricollegabili ai paesi di provenienza dei padri, in aperto contrasto con la Francia e l'Occidente, da cui si sentono respinti, non graditi. Elaborano un proprio gergo, il *verlan*, basato sull'inversione delle sillabe che costituiscono le parole, tramite il quale coniano il termine con cui si autodefiniscono, *beur*: la parola "arabe" diviene "re-be", quindi "be-re", infine "beur". Secondo Catherine Withol de Wenden,

essere beur significa essere giovane, meticciano, avere un look da banlieue e alla moda (lo sport, il rock, i vestiti firmati). È anche un gergo – il *verlan* – una letteratura – i romanzi beur – film che raccontano la saga della banlieue, le crisi di identità, le mobilitazioni collettive, l'ambiguità delle appartenenze, i conflitti intergenerazionali¹¹.

Annunciati dai primi episodi di rivolta urbana di imponenti dimensioni e vasto eco a livello nazionale, con zuffe tra giovani e polizia nei sobborghi di Lione, nel 1979 e nel 1981, gli anni Ottanta e gli anni Novanta si rivelano un ventennio buio, caratterizzato da scontri, rivendicazioni, xenofobia, razzismo, dalla sconfitta della politica nazionale nei confronti delle banlieues. Nel 1983, anno in cui partito di estrema destra Front National ottiene ottimi risultati alle elezioni amministrative locali, i ragazzi di seconda generazione francesi partecipano alla *Marche pour l'égalité et contre le racisme* ("Marcia per l'uguaglianza e contro il razzismo"), promossa dai giovani delle banlieues di Lione per protestare contro disoccupazione, discriminazioni e degrado delle periferie, che da Marsiglia a Parigi attraversa tutto il paese. La marcia è anche un modo per commemorare il massacro degli algerini accaduto in Francia il 17 ottobre 1961, sottolineando il legame di continuità che li tiene uniti alla generazione dei padri, ugual-

¹¹ C. Withol de Wenden, *Giovani di seconda generazione: il caso francese*, in M. Ambrosini, S. Molina (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004, p. 113.

mente discriminati¹². Comincia la breve epoca dei Beurs, movimento di giovani di figli di immigrati nordafricani deciso a rendere pubblico il rifiuto nei confronti di un'assimilazione radicale nella società e nella cultura francese, a tutela di un agognato riconoscimento delle proprie specificità di migranti con origini altrove. Per la prima volta, nel 1989 numerosi candidati di origine straniera tentano l'avventura politica, con centinaia di eletti nelle amministrazioni comunali, ma un sostanziale insuccesso a livello nazionale. Negli anni Novanta comincia il calo di consensi e popolarità nei confronti dei Beurs, la cui scelta politica viene violentemente messa in discussione dai cosiddetti *petit-frères*, ovvero i fratelli minori della generazione immediatamente successiva, arroccati su idee e scelte espressive decisamente più radicali, fortemente caratterizzate dall'adesione ai valori dell'Islam. Col tramonto dei Beurs, cala il sipario sull'illusione della mediazione e del dialogo politico, del compromesso tra universalismo laico e riconoscimento delle specificità culturali, mentre le rispettive posizioni, a livello amministrativo, rappresentativo e di opinione pubblica, si irrigidiscono sempre più. Sino a divampare nei roghi dell'autunno 2005.

1.3 Abbandoni e rivendicazioni alle origini delle rivolte

Diversi dai padri, dai nonni, dai Beurs degli anni Ottanta e dai *petit-frères* dei Novanta, chi sono i ragazzi che nel 2005 hanno dato vita alla più grande rivolta che la Francia abbia conosciuto dai tempi del Sessantotto? Contrariamente a quanto affermò il ministro dell'Interno, si tratta di giovani in gran parte con la fedina penale pulita, scolarizzati, disoccupati o impiegati in piccoli lavoretti, appartenenti alle fasce popolari di una generazione che percepiscono sacrificata, messa da parte. I dati relativi ai circa tremila giovani portati a giudizio confermano quanto detto; per avere un'idea approssimativa, su 95 minori convocati nel tribunale di Bobigny, solo 17 erano già noti alla giusti-

¹² Per approfondimenti si veda P. Rebughini, *I giovani di origine straniera nella letteratura sociologica europea*, in R. Bosisio, E. Colombo, L. Leonini, P. Rebughini, *Stranieri e italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori*, Donzelli editore, Roma, 2005, pp. 15-42.

zia, alcuni dei quali non per fatti di delinquenza, ma perché oggetto di misure di assistenza educativa all'interno dei programmi a sostegno delle infanzie difficili.

A partecipare alle rivolte non sono stati solamente i giovani disoccupati di quartieri che possono annoverare tra i senza lavoro sino al 40% dei ragazzi tra i 15 e i 25 anni, ma anche operai e impiegati, spesso interinali o con contratti a tempo determinato, studenti di istituti professionali che percepiscono la propria scuola come il primo livello della segregazione, liceali e universitari. In misura minoritaria, non vanno trascurati i giovani con professioni intermedie, in gran parte insegnanti, educatori e animatori che, per scelta o necessità, continuano ad abitare nei sobborghi coi propri genitori. Si tratta di gruppi sociali non omogenei, in certi casi parecchio distanti: se per gli insegnanti, gli universitari e gli iscritti a istituti superiori di indirizzo generico ancora sussistono obiettivi emancipatori, i disoccupati e gli studenti di scuole professionali non esitano a percepirsi senza prospettive e spesso si abbandonano alla vita di strada, all'hashish, alla piccola delinquenza. Nonostante le differenze, esiste una certa porosità tra i diversi gruppi sociali che convivono nelle banlieues; fungono da collante le medesime esperienze di denudamento materiale, discriminazione razziale e umiliazione sociale, in molti casi portatrici di una rassegnazione che reca in sé rabbia ed energie represses¹³. Bernardo Valli, giornalista di stanza a Parigi, ogni giorno si imbatte nei volti e nelle grida di queste presenze:

La sera, attraversando Place Clichy, per raggiungere il cinema des Cinéastes o la Brasserie Wepler, incontro stormi di giovani arabi che sprigionano le loro frustrate energie. Non passeggiano, corrono, galoppano. Consumano la loro forza inutilizzata gesticolando, urtandosi, gridando. Nella calca, quando sfioro le loro spalle o sono investito dal loro vocio frastornante, ho l'impressione di scontrarmi con una massa rovente¹⁴.

¹³ Per approfondimenti, si veda S. Beaud, M. Pialoux, *La «feccia» e i «veri giovani»*. *Critica di una visione binaria del mondo delle cité*, www.globalproject.info/print-6770.html.

¹⁴ B. Valli, *La collera degli esclusi*, in «La Repubblica», 06-11-2005. p. 25.

In senso autoironico, questi giovani si definiscono *rat*, si sentono come topi che vogliono invadere la società, gridare al mondo che loro esistono, che hanno specificità, risorse che mai nessuno ha voluto prendere in considerazione. Ahemd Djouder rivendica i motivi di tanto gridare, di tanto provocare:

Vi siete accorti di quanto ci piace farci notare? Non lo facciamo sempre apposta. È vero, a volte esageriamo. Lo facciamo apposta, per rompervi i coglioni. Per rompere i coglioni al mondo, gridiamo. Fumiamo hashish, erba o semplici sigarette nel métro, in fondo agli autobus. Mettiamo la musica a palla. Ce ne freghiamo altamente di quello che pensate. Anzi, più protestate, più ci sentiamo aggrediti e più ci viene da chiedervi se c'è qualcosa che non va, se avete qualche problema, perché se avete un problema noi siamo qui. Cerchiamo solo di farci notare. Semplicemente perché ci sentiamo trascurati da troppo tempo. È elementare. Cerchiamo di attirare la vostra attenzione. Come bambini iperattivi. C'è un messaggio, dietro. Lo cogliete?

La nostra aria di sfida è la difesa che abbiamo sviluppato, proprio come una pianta o un animale sviluppano le spine o le corna per impedire ai dannati insetti di mangiarseli vivi. Il mondo esterno ci fa paura.

(...) La mancanza in senso lato, e la mancanza di soldi in particolare, è un elemento inibitorio. A comare il vuoto ci pensano la televisione, l'alcol o la cannabis. (...) Abbiamo lo sguardo fisso sul seno della mamma. Colpa di chi? Dei nostri genitori tristi e pezzenti. Dei nostri palazzi orribili. Del passato. Dei politici. E di tutto il resto. Se solo li aveste istruiti, i nostri genitori e i nostri nonni, se solo li aveste educati, invece di lasciargli farfugliare il francese dei loro colleghi minatori come uomini delle caverne che balbettano parole sconnesse intorno al fuoco. Se non ci sono discorsi, se non ci sono rivendicazioni, è perché non ci sono parole. Il nostro mondo è la diserzione del linguaggio. È la diserzione della conoscenza. È la diserzione del mondo esterno. Diserzione, deserto, deserere, «separarsi da», «abbandonare». Noi gettiamo la spugna di fronte al mondo. Non ci capisce, ci fa paura. Noi abbiamo più paura di voi. L'unico rifugio: il gruppo. La singolarità, l'individualità, l'espressione personale restano solo concetti astratti, quando non c'è costruzione dell'essere. L'unico rifugio: l'uniformità. Noi ci somi-

gliamo tremendamente, nel modo di vestire, di mangiare, nella lingua, nella cultura... (...) L'uniformità è un retaggio di famiglia, generazionale. In realtà, la parola esatta sarebbe uniformazione.

Noi teppistelli, noi piccoli graffitari di periferia, noi, colpevoli di piccoli reati, siamo fuochi fatui. Manifestiamo un milionesimo della violenza che subiamo. Non si tratta di accettare. Non si tratta di giustificare. Bisogna guardare in faccia la violenza, capirne l'origine. Le nostre vite sono problemi che si mordono la coda: niente repubblica? Niente fraternità. Niente fraternità? Niente accoglienza. Niente accoglienza? Niente appartenenza. Niente appartenenza? Niente identità. Niente identità? Niente trasmissione. Niente trasmissione? Niente linguaggio. Niente linguaggio? Niente scuola. Niente scuola? Niente formazione. Niente formazione? Niente mestiere. Niente mestiere? Niente soldi. Niente soldi? Niente casa. Niente casa? Niente punto di partenza. Niente punto di partenza? Niente senso. Niente senso? Niente valori. Niente valori? Niente repubblica...¹⁵.

Negazioni percepite e indotte, opposizioni come modalità di espressione collettiva palesano la debolissima consapevolezza che i ragazzi delle banlieues hanno di appartenere a un'entità nazionale, sentimento rafforzato dall'inadeguatezza di un sistema scolastico non più in grado di fare amare la cultura francese e dalle vibrazioni del momento storico che vede contrapposti occidente e mondo islamico. Tra questi ragazzi, Edgar Morin riconosce una frangia di *casseurs* dedita ad atti vandalici, per i quali ogni moto di ribellione, ogni auto incendiata, costituisce una piccola "festa devastatrice":

Sono adolescenti che si riuniscono in bande ricreando una microsocietà sul modello del clan preistorico. Quando avviene la disintegrazione del tessuto sociale, questi giovani si reintegrano in un nuovo tessuto con un suo territorio, un'autorità legittima che è quella del capo, delle regole di comportamento appena riscritte. Queste bande sono spesso in conflitto tra loro, ma sono soprattutto in guerra aperta con la società. Credo, tuttavia, che la parola casseur sia troppo restrittiva: certo, capita che questi giovani devastino tutto

¹⁵ A. Djouder, *Op. cit.*, pp. 77-81.

quello che gli capita a tiro, ma questo accade solo nei momenti di euforia collettiva. Perciò non vanno criminalizzati, ma capiti e aiutati¹⁶.

Hakim e Moustapha Amokrane sono l'anima degli Zebda, gruppo musicale multietnico di Tolosa, politicizzato e di grande successo. *Zebda* in arabo significa "burro", in francese *beurre*, in forte assonanza con *beur*. Nel 2001 diedero vita a un movimento cittadino che sfociò alla lista elettorale *Motivé-e*; nella corsa alla poltrona di sindaco di Tolosa, il loro fratello Salah Amokrane fu sconfitto, ma la lista raccolse il 12,8% dei voti e quattro seggi al consiglio municipale. Tra i punti in programma elettorale, chiedevano più interventi nelle periferie, più poteri alle associazioni *trait-d'union* tra la città e i ragazzi delle banlieues, maggiori investimenti per migliorare la vita degli emarginati, doposcuola, manifestazioni culturali. Con rabbia, ma senza rassegnarsi, Hakim Amokrane racconta come il vento sia cambiato nella Francia attuale: «Nel 1983 a Tolosa c'erano quindici gruppi che lavoravano nei quartieri. Oggi ce n'è uno. La prima cosa che ha fatto la destra nel 2002, dopo la rielezione di Chirac, è stata chiudere le associazioni»¹⁷. Intervistato da Laura Putti nel novembre 2005, nel bel mezzo dei fuochi delle banlieues, Hakim Amokrane prova a mettersi nei panni dei giovani rivoltosi:

Hanno 14-16 anni. È l'adolescenza, un'età terribile. E quando non hai mai visto tuo padre andare al lavoro; quando tua madre non sa leggere e scrivere ed è troppo povera per offrirti quello che cerchi; quando non sai come uscire dal quartiere e sotto casa hai sempre la polizia, e l'unico dialogo con gli sbirri è: «Scusi, signore», «Ta gueule!», stai zitto; quando hai un ministro che ti chiama *racaille*, *feccia*, allora non vedi un futuro e vuoi soltanto autodistruggerti. Bruci l'auto del vicino, bruci la scuola del tuo fratellino, bruci l'autobus che porta al lavoro la gente, diventi come quelli che si fanno, quelli che entrano ed escono dal gabbio. Diventi uno che si suicida perché non

¹⁶ P. Del Re, *Una generazione di disintegrati in un paese che non li riconosce*, in «La Repubblica», 13-11-2005, p. 5.

¹⁷ L. Putti, *La band che canta i ghetti ribelli: Bruciano tutto per disperazione*, in «La Repubblica», 13-11-2005, p. 2.

hai più speranza, perché ti senti una merda. Butti le molotov perché tanto non hai nulla da perdere, ma soprattutto perché non hai le parole per dirlo¹⁸.

Figli di immigrati algerini, anche i fratelli Amokrane sono cresciuti nei quartieri di periferia, ma mai hanno incendiato automobili:

Mai. Ma i nostri genitori parlavano francese. E questo è già moltissimo. Ogni mattina, quando ci vestivamo per andare a scuola, nostro padre era già sulla porta con la sua gamella. Andava in fabbrica, era un sindacalista. Dato che non poteva votare, faceva politica attraverso il sindacato. Noi abbiamo avuto un modello forte, ma i ragazzi di oggi che cosa hanno? L'unico modello è la televisione. E con quali valori? Il denaro, il consumo e niente altro. E chi, nel quartiere, ha il denaro? Il dealer, lo spacciatore¹⁹.

Le radici profonde delle rivolte delle banlieues non vanno rintracciate negli irrigidimenti religiosi o nel comunitarismo etnico; certo, entrambe le componenti hanno un ruolo, ma non stanno all'origine, bensì sono il prodotto della situazione creatasi a partire da fondamenta diverse. Il punto di partenza è il mondo globalizzato in cui viviamo, caratterizzato da centri industrializzati, all'avanguardia tecnologica e in rapida espansione, accanto a deserti improduttivi, presenti ovunque a macchia di leopardo, non solo nei paesi in via di sviluppo, ma anche nei sobborghi delle grandi metropoli europee, asiatiche e americane. L'Africa, intesa come emblema della povertà e della disuguaglianza, non è più soltanto un continente esterno all'Europa, all'America e all'Asia; al contrario, stanno inesorabilmente prendendo piede migliaia di piccole Afriche interne, metropolitane e disperate, con l'effetto di ridefinire i tradizionali rapporti tra ricchezza e povertà. Nel mondo pre-globalizzato il lavoro dei poveri dei sobborghi stava alla base della ricchezza dei ricchi, rivelandosi imprescindibile, mentre ora i nuovi magnati non ne hanno più bisogno, a questo provvedono le macchine sempre più tecnologiche e le delocalizzazioni in aree geo-

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

grafiche in cui la manodopera costa meno. I poveri e i disoccupati delle banlieues del mondo sviluppato hanno perso il riconoscimento della propria utilità sociale, la loro presenza rimane passivamente funzionale all'abbattimento dei salari per la manodopera, sono lo spettro che inibisce i lavoratori sfruttati a rivendicare i propri diritti, dal momento che una moltitudine di braccia sarebbe disposta ad accettare condizioni umilianti. Manifestano rabbia e disperazione con atteggiamenti autodistruttivi e provocatori, offrendo ai movimenti politici populistici preziose occasioni per scagliare anatemi e ottenere visibilità. Il malessere di questi ragazzi è reso ancora più lacerante dalla loro condizione esistenziale di persone perfettamente assimilate per quanto riguarda i riferimenti e le prospettive culturali, ma escluse da quel mondo sociale in cui vorrebbero trovare un loro spazio. Ulrich Beck riassume con poche parole l'impostazione interpretativa che autorevoli studiosi, tra i quali Michel Wieviorka, Marc Augè, Stéphane Beaud, Michel Pialoux, Catherine Wihtol de Wenden, Anthony Giddens e Alessandro Dal Lago, hanno assunto commentando i fatti del novembre francese:

Non è la mancata integrazione, ma l'integrazione riuscita o, più precisamente, la contraddizione tra assimilazione culturale e l'emarginazione sociale di questi ragazzi a nutrire il loro odio e la loro disposizione alla violenza. Non si tratta affatto di immigrati legati alla loro cultura d'origine. Questi ragazzi assimilati, figli di immigrati, non hanno desideri e atteggiamenti diversi dal gruppo di loro coetanei del Paese ospitante. Al contrario, gli assomigliano molto; e proprio perché commisurato a questa realtà, il razzismo dell'emarginazione è così tremendamente insopportabile per questi eterogenei gruppi giovanili e così scandaloso per tutti gli altri²⁰.

Paradossalmente, la mancata integrazione culturale ha reso meno conflittuale l'insediamento dei genitori nello spazio pubblico francese; migrati dalle ex colonie con lo scopo di migliorare le condizioni materiali e garantire un futuro migliore ai figli, i padri e le madri dei giovani rivoltosi da sempre hanno continuato a riconoscersi nella cultura

²⁰ U. Beck, *I giovani superflui delle periferie*, in «La Repubblica», 03-01-2006, p. 19.

d'origine, sopperendo all'esclusione sociale con la disponibilità di più denaro. Per i figli, tutto ciò non è più possibile: i legami con la cultura di origine sono blandi, quando non assenti o radicalizzati in forme che poco riflettono la realtà, le prospettive di trovare una stabile occupazione sono sempre più cupe e l'assimilazione degli stili di vita occidentali è un dato di fatto che rende intollerabili le discriminazioni, scontrandosi con la quotidianità di quartieri divenuti ghetti etnici, con classi scolastiche di analoghe caratteristiche, provocazioni reciproche con le forze dell'ordine, razzismo e ostacoli nella ricerca lavorativa. Franco La Cecla sottolinea come l'isolamento in cui si trovano le banlieues non deriva da un processo attivo di conquista di un proprio spazio cittadino da parte di determinati gruppi etnici, sociali e culturali, bensì si tratta di una situazione subita, sofferta e fortemente non voluta:

Le banlieues non sono ghetti, sono molto peggio. Sono luoghi a cui è stato sottratto il tempo; periferie dove viene reso impossibile un tempo di relazione con la città, luoghi della esclusione, off limits, della rimozione spaziale delle differenze. Bisogna stare attenti a non confondere emarginazione spaziale con diritto ad un proprio spazio. È la vecchia questione del rapporto tra assimilazione e diritto alla propria identità²¹.

Episodi di vandalismo e auto bruciate hanno da sempre caratterizzato la vita quotidiana nelle banlieues, ma la rivolta dell'autunno 2005 è stata eclatante per le dimensioni, la contemporaneità in più città e la massiccia partecipazione da parte di persone in precedenza estranee a comportamenti di questo tipo. La disperazione sociale, in precedenza riservata ai gruppi di disoccupati o studenti problematici dediti a condotte autodistruttive e devianza, sembra avere raggiunto anche gli operai, i diplomati e i laureati, ormai saturi del risentimento accumulato in ambienti di lavoro ostili e privi di prospettive, tra contratti a termine, impieghi non qualificati e discriminazioni inasprite con la crescita su

²¹ F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 59.

scala mondiale del terrorismo portato dell'islamismo radicale. Il mondo del lavoro è cambiato, è assai diverso rispetto a quello più politicizzato, strutturato e sindacalizzato in cui si erano inseriti i fratelli maggiori all'epoca della marcia dei Beurs; in mancanza di possibilità associative, stimoli intellettuali e rappresentanza politica, il tessuto sociale delle banlieues si è progressivamente sfibrato, producendo quel vuoto valoriale e ideologico che, accostato alla povertà materiale, costituisce terreno fertile per la violenza. Il malcontento diviene all'ordine del giorno nelle conversazioni tra coetanei e, all'interno delle mura domestiche, le sorelle e i genitori dei ragazzi che scelgono di ribellarsi, pur condannando le espressioni violente, ne comprendono i motivi e gli stati d'animo, mentre i fratelli minori, cresciuti nella precarietà e spaventati per un futuro che si prospetta cupo, ben presto tendono a radicalizzarsi in posizioni ancora più nette.

Incendiare macchine significa polverizzare il simbolo della società dei consumi di massa dalla quale ci si sente tagliati fuori, e così devastare scuole, come spiega Tahar Ben Jelloun:

Il ragazzino che se la prende con la scuola, con questo gesto scandaloso, ci dice che non rispetta più un'istituzione che non ha saputo né dargli una buona istruzione né aprirgli le porte di un impiego. Dà fuoco a ciò che fa di lui ciò che è, un delinquente che non crede più a nulla, un ragazzo che distrugge tutto perché la sua vita è stata privata di un avvenire normale; voglio dire privata di tutto ciò che qualunque persona può aspettarsi da uno stato e da una nazione potente e generosa come la Francia. La sua vita assomiglia a un campo in rovina in cui più nessun valore regge. Non ragiona come voi o me; forse non ragiona per niente; agisce e la sola cosa che lo interessa è sapere se i suoi amici della città accanto hanno ottenuto un punteggio migliore nella battaglia e se sono finiti in televisione²².

²² T. B. Jelloun, *Non capisco il mondo arabo. Dialogo tra due adolescenti*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 126-127.

Capitolo 2

Il fuoco dentro i confini:

periferie che ardono, bande nelle strade e solitudini ribelli

2.1 La minaccia delle bande di strada

Ogni giorno, in una palestra a Genova, Luis Miguel Yépez si allena per conquistare il titolo di campione regionale di kickboxing. Il tatuaggio che porta sulla spalla è il lascito del recente passato, quando, arrivato nel capoluogo ligure nel 2000, entra a fare parte della banda di strada dei *Manhattan*, facendosi coinvolgere in risse e scontri contro le *pandillas* avversarie:

Quella è una storia finita. Quando capita di incontrare i miei vecchi compagni li saluto e loro scherzando mi dicono che ora sono io a prendere le botte. Adesso faccio il panettiere tutta la notte fino alle 10 del mattino, quando arrivo a casa mi riposo per poi riprendere gli allenamenti dalle 6 fino alle 8 di sera. Arrivo a casa, mangio per poi scappare al lavoro e in questi giorni sto studiando anche per la patente perché mi sono comprato la moto¹.

Nel giugno 2006, la polizia genovese arresta quattordici giovani sudamericani, principalmente ecuadoriani, tra i 17 e i 28 anni, considerati ai vertici della bande cittadine dei *Netas* e dei *Latin King's*, accusati di risse, furti e rapine². Soprattutto ecuadoriani e peruviani, ma anche boliviani, salvadoregni, cubani, brasiliani, tra Genova e Milano, gli appartenenti alle bande di strada sarebbero duemila per la polizia, tra i duecento e i trecento secondo i sociologi³. Arrivati per ricongiungi-

¹ Intervista rilasciata a D. Canchano, *La rivincita di Luis Miguel dalle bande di strada al ring*, in «La Repubblica/Metropoli. Il giornale dell'Italia Multietnica», anno 2, numero 6, 18-02-2007, p. 15.

² D. Canchano, *I delinquenti sono la minoranza*, in «la Repubblica/Metropoli. Il giornale dell'Italia Multietnica», anno 1, numero 22, 18-06-2006, p. 3.

³ D. Canchano, *Quei giovani latinos senza radici*, in «la Repubblica/Metropoli. Il giornale dell'Italia Multietnica», anno 1, numero 22, 18-06-2006, p. 2.

mento dopo periodi di lunga separazione, talvolta inseriti in famiglie ricomposte nelle quali le madri, molto spesso colf presso le famiglie locali, hanno scelto di accompagnarsi con uomini italiani, si trovano a vivere in piccole case, in condizioni economiche precarie, con una scarsa conoscenza della lingua, difficoltà nel farsi amici autoctoni e problemi scolastici; estranei alla società, spaesati perché privi di coordinate esistenziali, alla ricerca di appartenenze, scelgono di combattere la solitudine e trovare riferimenti stabili entrando in una delle numerose bande di strada.

Ogni banda è radicata in determinate aree della città: a Genova, i Netas stanno in centro storico e i Latin King's a Sampierdarena; a Milano ai primi spettano Corso Vittorio e il Parco delle Rose, ai secondi Crocetta o il Parco delle Cave. I Latin King's sono composti pressoché da soli ecuadoriani, altre *pandillas* come i Comandos sono più multietniche, accogliendo in maggioranza peruviani, ma anche cubani, boliviani, colombiani. Organizzate a piramide, con un boss supremo che generalmente vive in Sudamerica, ramificazioni nei due continenti e capi in ogni città in cui sono presenti, tra le varie bande si intrecciano rivalità e alleanze, su scala locale e internazionale. I Latin King's, ad esempio, affiliati alla casa madre a Quito e alle *pandillas* di molti ghetti ispanici americani, sono in lotta coi Las Nietas, coi Comandos, coi Latin Forever, coi Chicago, coi Lbr e coi Soldao Latino. Le origini delle principali bande risalgono ormai a diversi decenni fa, dal momento che i Latin King's nascono a Chicago negli anni Quaranta, da immigrati portoricani, mentre i Netas hanno origine nel carcere di Oso Blanco, a Portorico, negli anni Settanta.

Nei colori delle bandiere sono contenuti i significati che legano i membri alla propria banda: l'oro della vita e il nero della morte per il Latin King's; il bianco della pace, il rosso della protezione, del cuore e dell'anima dei confratelli e l'azzurro, a volta sostituito col nero del dolore, per i Netas. Sanciscono l'appartenenza i tatuaggi (spesso le iniziali del gruppo, il leone, la corona del re), i simboli come i pantaloni

arrotolati su una gamba per i Comandos, le collane, i gesti come l'indice, il medio e l'anulare rivolti verso l'alto a simboleggiare la corona da parte dei Latin King's, oppure il pollice, l'indice e il mignolo che i Comandos puntano verso l'alto o verso il basso a seconda delle intenzioni. Ad accomunare questi ragazzi è l'amore per il rap, l'hip-hop, la break-dance e il reggaeton, strettamente collegato con un abbigliamento caratterizzato da pantaloni larghi, felpa con cappuccio, bandana, cappellino con visiera, sneakers, magliette di squadre del basket Nba o di altri sport americani. Anche gli obblighi sono simili, all'interno di ogni *pandillas*: rispettare la bandiera della nazione e gli *hermanitos* (fratelli) della banda, essere fedeli alla causa, conoscere preghiere, colori e regole del gruppo; per chi disobbedisce sono previste punizioni.

Le testimonianze raccolte da Luca Queirolo Palmas⁴ tra ragazzi e uomini che in passato hanno vissuto l'appartenenza a una banda confermano il funzionamento interno gerarchico e ritualizzato, mettendo in evidenza il carattere simbolico di alcune pratiche. Ogni banda sarebbe formata da una ventina di persone e per entrarvi occorrerebbe sottoporsi a prove diverse a seconda dei casi: giocare a pallone, rubare, fumare sostanze stupefacenti, bere all'eccesso, picchiare un componente di un'altra banda o altro ancora. Una volta entrato, il nuovo membro acquisisce un soprannome e si sottopone alle richieste del capo, generalmente più grande e in grado di bere parecchio o fumare molto hashish. Può capitare che coloro che vengono esclusi decidano di fondare una nuova banda rivale. Esistono anche bande di sole donne, con nomi eloquenti come *Las Abusadoras* o *Las Violadoras*, mentre una donna che volesse entrare in un *pandilla* maschile dovrebbe ponderare molto attentamente la decisione, in quanto potrebbe essere spinta a rapporti promiscui con tutti i componenti.

⁴ L. Queirolo Palmas, *Il fantasma delle bande e la costruzione sociale della paura. Una ricerca etnografica sui giovani latinos fra Genova e Barcellona*, in L. Queirolo Palmas, *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 121-164.

Nella maggior parte dei casi, l'appartenenza a una banda si lega a un determinato periodo della vita, dal quale verrà il momento di distaccarsi e svoltare verso condotte più conformi alla realtà sociale, pur senza rinnegare nulla; raramente corrisponde al primo passo verso un futuro nella delinquenza. La banda, coi suoi rituali e le sue pratiche talvolta trasgressive, con la sua solidarietà di gruppo che in certi casi rischia di precipitare in solidarismo di branco, diviene un importante rifugio identitario e protettivo in un momento transitorio nell'esperienza in Italia del giovane sudamericano, durante il quale alle difficoltà dell'integrazione si compenetrano i tormenti e le insicurezze dell'età adolescenziale. Confondendosi nel gruppo, occupando coi compagni gli spazi cittadini, ogni componente si rende visibile e più forte agli occhi estranei dei passanti, riesce a rivendicare con maggiore impeto la propria presenza, il diritto a essere preso in considerazione e ascoltato.

È bene specificare che non tutte le *pandillas* sono dedite ad azioni di piccola criminalità, così come solo una modesta percentuale dei ragazzi sudamericani residenti nelle città in cui sono presenti queste bande effettivamente vi aderisce: pur essendo a conoscenza della loro esistenza, la maggior parte dei giovani non ne condivide modi e principi e preferisce non averne nulla a che fare.

A seconda di come le amministrazioni cittadine scelgono di interfacciarsi con gli esponenti rappresentativi delle *pandillas*, cambiano i ruoli che queste ricoprono all'interno del nucleo sociale, le modalità espressive e organizzative, lo spirito con cui percepiscono la propria presenza; per portare un esempio significativo, a Barcellona il Comune ha riconosciuto le bande come organizzazioni di strada, con tanto di statuto, trasformando i famigerati Latin King's, ancora considerati pericolosi a Genova e Milano, in una associazione in costante dialogo coi funzionari istituzionali.

In riferimento alla metropoli catalana, le conclusioni che Carles Feixa ha tratto da un'indagine condotta tra i giovani latinoamericani possono

essere, con le dovute cautele legate alle diversità ambientali, allargate alle realtà italiane:

1) Non tutti i giovani latini fanno parte delle bande; 2) non tutti i giovani delle bande sono violenti; 3) le bande non sono organizzazioni criminali; 4) le organizzazioni criminali possono utilizzare giovani provenienti dalle bande; 5) le bande non sono più composte esclusivamente da latinos; 6) le bande non sono composte esclusivamente da uomini; 7) le bande non controllano il territorio, ma si muovono su un territorio; 8) le bande non sono ancora, ma possono divenire, un movimento sociale e culturale; 9) le bande possono trasformarsi ed essere trasformate solo dal loro interno⁵.

Sebbene soltanto una minima parte dei giovani ecuadoriani appartenga a bande, a Genova da tempo è scattato l'allarme, alimentato da una violenta campagna mediatica. Succede che i gruppi spontanei di adolescenti ecuadoriani che quotidianamente si riuniscono su strade e piazze, irrompendo compatti e sfuggenti nella geografia urbana con graffiti, breakdance, skate e musica, pur non costituendo bande e non commettendo nulla che vada contro la pubblica sicurezza, vengano criminalizzati e identificati come *pandillas*. Può accadere che gli stessi comportamenti trasgressivi che gettano cattiva luce sui giovani latini, uno tra tutti il consumo di bevande alcoliche, vengano comunemente considerati poco più che bravate dovute all'età quando a commetterli sono i coetanei italiani. Giornali e notiziari televisivi riproducono pregiudizi e allarmismi, alimentandoli con un linguaggio volutamente forte e con aggiornamenti, notizie e punti di vista ottenuti da fonti univoche, senza lasciare ai protagonisti la possibilità di replica, sino a rendere quello delle baby gang di latinos una sorta di sottogenere giornalistico da proporre periodicamente nelle pagine della cronaca nera e tra i titoli di apertura dei telegiornali. Stigmatizzati, assecondando le suggestioni di una profezia che si auto-adempie, adolescenti

⁵ C. Feixa (a cura di), *Jovenes latinos en Barcelona: espacio publico y cultura urbana, Informe de investigacion*, Ajuntament de Barcelona, Consorci Institut d'Infancia y Mon Urbà, novembre 2005, p. 143.

mai coinvolti in episodi devianti corrono il rischio di essere indotti nella tentazione di avvicinarsi alle bande, mentre i componenti delle *pandillas* ricorrono alle provocazioni criminali come strumenti di affermazione della propria identità, percependo che solo con quei modi riescono a catalizzare le attenzioni di cui sentono il bisogno.

Arrivato a Reggio Emilia all'età di quattordici anni, Ervis non era entrato in una *pandillas*, bensì in una banda di coetanei albanesi. Lo incontro alcuni anni dopo, raccolgo la sua testimonianza tra i banchi dell'istituto professionale che frequenta:

«Ne ho fatte tante, io, ne ho combinate tante. Per prima cosa, nella banda che stai, non è che devi portarti qualcuno, tipo un italiano se siamo tutti albanesi. Se siamo albanesi dobbiamo restare tra noi sempre, non dobbiamo avvicinare nessuno, e se si fa a botte nessuno di noi si lascia nel fango, non si lascia indietro. Se vuoi fare una cretinata, come facevo io prima, tipo rompere lo specchio di una macchina o le luci, o quelle cose lì, ti prendi una mazza da baseball, o un ferro, o qualcosa, basta che la rompi e te ne vai; e se qualcuno ti trova in difficoltà, tipo con la polizia, nessuno deve dire niente, da noi non è successo mai che qualcuno ha detto niente perché noi, anche se i poliziotti ci picchiano, noi non diciamo niente, rimane tutto tra noi».

Ora Ervis non fa più parte di quella banda, ne di nessun'altra, finalmente ritiene di avere messo la testa a posto e non ha nostalgia di quelle amicizie:

«Adesso non lo so chi fa parte della banda, prima io stavo con dei quattordicenni, quindicenni albanesi; adesso non ho più rapporti con loro, ne sono uscito fuori, poi loro non so cosa fanno perché non mi faccio i cavoli loro. Erano dei cretini e con loro lo sono diventato anche io. Volevamo sentirci sempre più in alto di tutti, volevamo che tutte le altre persone fossero sotto ai nostri piedi. Tutte le persone avevano paura di noi, tutti appena ci vedevano ci salutavano, il nostro era un modo sbagliato per essere rispettati, anche se, dall'altra parte, sei veramente rispettato. Anche adesso, tutti quelli che mi conoscevano allora mi salutano sempre, senza che io gli parli. Per

essere rispettati ci sarebbe un'altra strada, quella della pazienza, ma ci vuole tanto tempo, ci vuole più tempo, questa è una scorciatoia».

Uscito dalla banda, Ervis ha scelto di percorrere la strada più lunga. Non si fida delle scorciatoie, ora che ha recuperato la fiducia in se stesso.

2.2 Una storia ribelle

L'evidenza e il clamore espressi nei fenomeni delle rivolte nelle banlieues e delle pandillas urbane trovano ragione nella forza del gruppo che, accesa la scintilla, diviene branco. Il gruppo va oltre la somma delle individualità dei singoli membri, diviene entità a sé, con caratteristiche proprie e vigore moltiplicato. Quando un ragazzo in situazione di profondo disagio non trova un gruppo al quale affidare le proprie richieste di riconoscimento e sostegno, può accadere che le esprima tramite una solitaria condotta deviante, tra provocazioni, autolesionismo e trasgressioni più o meno marcate.

Tra le tante storie di percorsi individuali in certi momenti difficili, desidero tirare fuori dal cassetto un materiale raccolto nel dicembre 2001. È la storia di Zaccaria. Ritengo interessante riproporla ora, a più di undici anni di distanza, per evidenziare l'ancora grande attualità dei temi emersi e per constatare amaramente come la situazione di separazione, diffidenza, conflittualità immediatamente successiva agli attentati alle Torri Gemelle non sia di molto cambiata. Verrebbe da chiedersi se l'emergenza etnica stia continuando, e perché, ma pure se è possibile considerare emergenza quel diffuso groviglio di ostilità e mancato dialogo che dopo tanti anni continua a protrarsi. Le parole di Zaccaria raccontano l'inizio di un'epoca, la nostra epoca.

Nato in Italia da genitori marocchini, Zaccaria frequenta i primi tre anni della scuola elementare in un paese della bassa reggiana, ma al terzo anno le notevoli difficoltà ortografiche e di lettura lo portano alla bocciatura. Trasferitosi sull'Appennino emiliano, nel marzo del 1999, durante il secondo quadrimestre della quarta elementare, parallela-

mente a un ulteriore calo nel rendimento scolastico e a un mancato inserimento nel gruppo classe, Zaccaria manifesta quei problemi comportamentali precedentemente più contenuti. Si sente discriminato dai compagni in quanto marocchino e nascono aspri contrasti con le maestre. Il disagio di Zaccaria ha una preoccupante evoluzione nel corso dell'ultimo anno delle elementari, sfociando in grossi problemi comportamentali: provocazioni verbali reciproche coi compagni, minacce, volontà di primeggiare nei rapporti di gruppo, carenza di amici. I compagni di classe riferiscono ai propri genitori ogni sua marachella, e questi ultimi chiedono con insistenza al Servizio Materno Infantile di prendere provvedimenti, contribuendo a radicare l'idea che tutto il paese parli male di lui e della sua famiglia. La convinzione di non essere accettato si fa sempre più forte e il clima della classe è alterato al punto tale da rendere impossibile ogni sorta di convivenza; in questo contesto si inseriscono alcuni episodi di violenza del maggio 2001, culminati con la sospensione da scuola di Zaccaria, reo di aver colpito un bambino con un pugno sul viso.

Di fronte alla gravità della situazione, le maestre si mostrano impreparate e preoccupate, interpretano le difficoltà di Zaccaria come sue personali turbe psichiche, poco legate all'appartenenza etnica. Zaccaria capisce che le maestre hanno il costante timore di una sua improvvisa azione pericolosa e per questo le sfida; contemporaneamente, vive le critiche nei suoi riguardi in senso persecutorio. Il suo comportamento trasgressivo è una maschera difensiva contro l'emarginazione e l'insuccesso scolastico, è una perversa ricerca di autostima.

Nel settembre 2001, Zaccaria passa alla scuola media e la situazione migliora notevolmente. Le difficoltà iniziali sono numerose, ma è diverso l'atteggiamento degli insegnanti e dei compagni. C'è una maggiore volontà di andare oltre le manifestazioni del disagio per capire più a fondo la personalità del ragazzo; a un desiderio di rottura con le situazioni di tensione si coniuga l'intento di rendere la differenza di cultura una risorsa per tutti. La vicepresidente sceglie di non confrontarsi

con le insegnanti elementari: «Io volevo partire ex-novo, avevo troppe notizie contrastanti su questo ragazzino e non volevo partire con dei pregiudizi a monte. Visto che c'è stata alle elementari una situazione poco piacevole, io ho deliberatamente deciso di tenermi fuori». Nonostante i progressi, i problemi comportamentali in parte permangono, in quanto la situazione psico-sociale di Zaccaria è veramente difficile. Incontro il ragazzo in un pomeriggio nevoso, nel dicembre 2001, pochi mesi dopo l'attentato alle Torri Gemelle; appare subito molto sicuro di quel che dice e desideroso di aprirsi, più grande dei suoi dodici anni. Sistemandosi il basco sul capo, afferma con voce risoluta: «Tu chiedimi tutto quello che vuoi, qualsiasi cosa, e io rispondo». Comincia il suo racconto:

«Qui non ci capite, in Marocco ci capiamo bene, meglio. In Marocco facciamo le stesse cose, ma più liberamente. Qui, con quello che è successo in America, sono diventati più razzisti, l'Italia è un paese razzista, e poi ci sono certe persone, tipo una vecchia che ti viene dietro e ti dice: «Negro di merda!». A me non interessa essere negro, se sono negro lo accetto, a me piace essere negro.

A scuola adesso raccolgono offerte che mandano solo al Brasile, al Sudamerica, però questo fatto non è giusto perché la gente muore anche in Palestina, ci sono dei bambini che sono senza genitori, hanno 4 anni e muoiono per strada, in Medio Oriente c'è sangue che scorre come fiumi, solo palestinese, e l'America non si rende conto di quello che succede, l'America la deve smettere di dare gli armamenti a Israele per uccidere i bambini palestinesi. I talebani, i talebani sono il nostro esercito, ci difendiamo con loro. Gli italiani al cento per cento sono schierati dalla parte americana. A scuola i primi giorni hanno mandato un testo scritto, che abbiamo letto: hanno scritto che non dobbiamo avere paura di quello che è successo in America, dobbiamo renderci conto di quello che succede. Ma l'America non permette alle TV italiane ed europee di fare vedere gli errori americani, perché l'America ha fatto tanti di quegli errori che, guarda, scoppierebbe a piangere. Noi abbiamo *Al Jazeera* che dice tutto, che fa vedere le immagini vere. Ma secondo te è giusto che un soldato israeliano prende un bimbo palestinese che avrà otto anni e lo sbatte contro un furgone? Ti piace così? Prendono un ragazzino e gli spaccano le pietre in cima alle ossa: ti piace così? Vieni a casa mia e con

Al Jazeera ti faccio vedere quello che succede. I miei insegnanti non guardano Al Jazeera e non se ne rendono conto; qui, solo perché stiamo bene noi, non ce ne frega niente di quello che succede, pensiamo solo per noi; no, invece dobbiamo pensare anche a quello che è lontano miliardi di miliardi di chilometri.

Io mi sento arabo. Lo voglio diventare. Arabo, perché un arabo è razza pura, sangue caldo. Per arabo intendo che siamo guerrieri. Intendo la mia razza. Per noi i veri uomini sono gli arabi, però, adesso, guarda, non sappiamo più governare. I veri uomini sono i palestinesi, i palestinesi e i talebani, che si mettono le bombe addosso e si fanno esplodere trascinandosi dietro il nemico, perché noi vogliamo un futuro migliore per i nostri figli, non vogliamo che i nostri figli vengano governati da un solo paese. Qual è questo paese? Gli Stati Uniti! Mi immagino un futuro tutto libero, voglio che ci rispettiamo, che ci rispettiate e ci rispettiamo, perché adesso siamo come dei cani, veniamo calpestati, fucilati. Anche qui in Italia adesso sono diventati molto razzisti, anche qui, mentre in Palestina addirittura si muore. I talebani sono i veri uomini: Dio che mandi in Paradiso e accolga nel suo Paradiso chi ha buttato giù le Torri Gemelle! Il vero arabo deve avere un palmo di barba che gli copra il viso, a simboleggiare che sei un arabo, un Islam, che tieni troppo alla tua religione; e la tua donna deve essere coperta, non con il culo stretto e la maglia stretta che si vedono le mammelle, no, così no. Il vero arabo, quando c'è un momento in cui loro ti picchiano, tu prendi un fucile e vagli incontro. Io sto diventando arabo. Scoppio dalla rabbia per quello che succede in Oriente, il mio sangue fuma di rabbia, e faccio quello che riesco a fare per scaricare questa rabbia. Poi, guarda, se continua la guerra io finisco le medie, farò i 16 anni e poi vado giù ad aiutare i talebani e i palestinesi, oppure voglio diventare uno scienziato di quelli che fabbricano le bombe, voglio lavorare con la Russia, perché la Russia ha la bomba atomica, le bombe nucleari ed è la più forte. Con gli Americani non ci voglio fare affari. Il vero arabo, quando subisce un torto da qualcuno, per prima cosa gli deve dire: «Vai via e lasciami stare», la seconda volta: «Vai via e lasciami stare», la terza volta prende un fucile.

A me hanno dato un soprannome: Che Guevara, perché ho il basco. Lui è stato uno che si è ribellato contro la dittatura cubana. Io spero di fare lo stesso. Io voglio liberare il popolo palestinese da quello ebreo. Mai fidarti di un ebreo, mai, ricordati! Ammiro Hitler: ha ucciso sei milioni di ebrei e ha governato quasi il mondo intero. Un dittatore può essere bravo e buono, in Germania si stava bene. Se un dittatore governa bene è giusto che ci sia. E

poi Bin Laden. Lo conosco, ci tiene alla religione, lui vuole bene all'islam, lui vuole bene. Prima dell'11 settembre lo vedevo spesso in tv, ma non sentivo il nome, non sapevo il suo nome. Guarda, c'è un suo numero di telefono su internet e me l'hanno detto; il giorno dopo, lo volevo fare, ma non c'era più, perché prendevano il numero di telefono e gli dicevano dietro, gli bestemmiavano contro, gli dicevano parolacce. Lui parlava dal satellite per non farsi captare. Quando sento in Italia qualcuno che critica Bin Laden, penso che quello è uno stupido. I talebani hanno difeso e basta, non hanno nessun torto. Tutto nasce dagli americani, gli unici casinisti in tutto il mondo sono gli americani, fanno il casino e lo lasciano così!

A un mio compagno di classe ho gonfiato un occhio. L'anno scorso, sì. Voleva prendermi la palla, mi dava i calci, quindi gli ho detto: «Vai via» e a un certo punto gli ho spaccato gli occhiali. Sono stato sospeso quattro volte, quattro volte, ho spaccato il soffitto, il banco, il bagno, per divertimento. Io sono orgoglioso di quello che ho fatto, non volevo diventare un somaro e farmi comandare dalle maestre, io mi sono fatto rispettare tutto l'anno. I miei compagni sono rimasti come dei cani a farsi urlare dietro dalle maestre, non reagivano. Io invece me la spassavo, e me la spasso anche oggi. Invece che studiare vado al computer, suono un po' il flauto, faccio quello che voglio, a scuola, perché dicono che sono stupido. Non mi piace eseguire le regole. Tipo, vado in cima alla ringhiera e faccio finta di masturbarmi, lo faccio per provocare gli insegnanti, per attirare l'attenzione delle ragazze, per far ridere, per essere simpatico. Per far capire che le maestre non possono darmi degli ordini. Io non ho mai raccontato niente in casa della scuola elementare; io prendo le botte, però non racconto niente. Prendo le botte, qua fuori, le do, non racconto niente. Do le botte, non racconto niente. La vita me la faccio io. Chi è mio padre? Non sono mica una donna che va a chiamare il marito che la difende. Io sono un uomo, e lo voglio essere sempre. Quindi, io mi difendo da solo. In tutte le situazioni.

Quest'anno, alle medie, sono più libero. Ormai pensano che sono stupido, ormai faccio quello che voglio. Con questa storia che sono stupido, faccio quello che voglio. Al massimo faccio due ore di lezione, poi torno a girare per la scuola, a correre. Le bidelle mi rincorrono, urlandomi: «Zaccaria! Non far casini!». L'anno scorso ho preso il record di note, che era di settantaquattro in un anno: «Zaccaria bestemmia, Zaccaria scoreggia, Zaccaria rutta, Zaccaria dice le parolacce alla maestra, Zaccaria... sì...». Non le facevo firmare. Delle note non me ne frega più niente, la prima settimana di scuola ho preso un rapporto, mandavo affanculo il prof, facevo del casino,

urlavo, prendevo le mosche e gli aprivo il torace. Le prendevo, le soffoco, poi ci tiro addosso dell'attak, oppure ho un frigo potente, gli tiro addosso dell'acqua e le metto lì, aspetto che passi un giorno e le trovo tutte gelate. Trucco gli accendini, viene una fiammona altissima. Una volta ho preso fuoco alla maglia. Ormai mi conoscono tutti per le stupidate che faccio. Scoppio i petardi nella scuola, fuori, nel bagno dei maschi, vado nel bagno delle femmine. Per me fare il bravo è difficile, dovete legarmi. Ma io non voglio fare del male, è solo per scherzare, mi piace fare casino perché attiro l'attenzione. Ormai tutta la scuola mi conosce. Mi piace essere conosciuto. Entro nelle aule, tipo nella C, entro e tiro due bestemmie e scappo; oppure scappo dalla scuola, sono scappato due volte dalla scuola.

Io a scuola un secondo non riesco a stare bravo: in pratica, dall'anno scorso, quando ho cominciato a fare lo stupido, è come se qualche cosa si è risvegliato in me, come se dormivo e mi sono svegliato, ormai non riesco più a stare fermo. Non lo so, ormai questa cosa è incurabile.

Su internet ho cercato di fregare il prof, una volta ho cercato di fregarlo: mi ha chiesto su che sito volevamo andare e io gli ho detto: «Su Dragonballx», e allora l'ho fregato perché Dragonballx è il Dragonball porno. Lui c'è cascato. Io sono famoso in paese perché vendo i giornalini porno ai minorenni: li vendo nuovi, usati, li tiro al doppio. Li vendo ai ragazzi delle medie e delle superiori.

Ho un cane di razza pit-bull, quella cattiva, spesso lo porto in pineta e suono il flauto. Mi ha già morso, ma non l'ha mica fatto apposta, cioè, dopo avergli fatto il bagno, mentre l'asciugavo col phon lui aveva paura, lo tenevo per il collo, lui non capiva che cosa volevo e mi ha morso. Cioè, lui non mi morde mai, assolutamente non mi morde mai, al massimo schiaccia poco, solo per giocare. Ha morso una cagna, una cagna più grossa di lui, era grossa un metro».

Terminata la conversazione, Zaccaria estrae un flauto dalla tasca e comincia a suonare la melodia della colonna sonora del film *Braveheart*, contento di essere ascoltato, come poche volte gli capita.

Non sono pochi gli elementi in apparente contraddizione che caratterizzano la complessità del ragazzo. Nato in Italia e chiaramente attratto dai modi di vita occidentali, anche dai più trasgressivi come le bestemmie e la pornografia, la diffidenza che percepisce nei suoi con-

fronti lo spinge ad arroccarsi in un'identità araba autoimposta ed estremizzata. Dall'interazione tra i desideri di integrazione ed emulazione dei modi occidentali e il recupero di valori attribuiti alla cultura araba più rigorosa scaturisce il caos di pensieri e comportamenti contrastanti: accade così che Zaccaria condanna la donna italiana «con il culo stretto e la maglia stretta che si vedono le mammelle», ma nello stesso tempo, da bravo ragazzino trasgressivo europeo, si chiude nella sua camera a guardare film erotici e si nasconde in pineta per smerciare giornalini pornografici e fumare sigarette, oppure si diverte a spaventare le compagne di scuola con gesti osceni. Ugualmente, Zaccaria esprime la ferma intenzione di non voler trasgredire le regole del Corano, ma nello stesso tempo reputa vantaggioso un cristianesimo poco rigoroso, che non punisca chi bestemmia.

Come molti coetanei italiani, Zaccaria adora i videogiochi e il gioco del pallone, veste alla moda e scoppia piccoli petardi, ma sa non potere esprimere con pienezza la sua appartenenza italiana; per reazione, si identifica in alcuni aspetti della cultura araba ricevuta in eredità dai genitori, accentuandoli e portandoli al limite, per potere affermare: «Io sto diventando arabo». Zaccaria costruisce per sé la maschera idealizzata di un fantomatico «uomo arabo» che rispetta le diversità e pensa a tutti coloro che subiscono delle ingiustizie, che sa «difendersi da solo» ed essere indipendente. Un uomo che «prende le botte, le dà, ma non racconta niente» al proprio padre, un uomo che, quando subisce un torto, perdona l'aggressore per ben due volte, ma alla terza impugna un fucile. Un uomo a cui sta a cuore la sorte del proprio popolo, «perché un arabo è razza pura, sangue caldo», al punto da dedicare la propria vita a una causa giusta come quella palestinese, andando a combattere o studiando a fondo per poter costruire ordigni atomici. Si potrebbe parlare di un “super-uomo” guerriero e col cuore impavido proprio come il protagonista di *Braveheart*, di un vero paladino anti-americano amico degli oppressi dalla prepotenza a stelle e strisce; un eroe che non pensa solo a combattere, ma anche ad aiutare il proprio

popolo in difficoltà con raccolte di aiuti umanitari e che vuole mostrare al mondo gli aspetti sconosciuti della cultura araba, per realizzare un futuro «tutto libero», fondato sulla pace e sul rispetto.

Da una maschera identitaria così pregnante di violenza, voglia di giustizia ed esaltazione non può che scaturire la celebrazione di alcuni dei personaggi storici più estremi e contrastanti tra loro, quali Hitler, Che Guevara e Bin Laden, conosciuti in maniera distorta e pregiudiziale. Parallelamente, si fanno sempre più pressanti alcuni aspetti di una pubertà sorta precocemente in Zaccaria, come il desiderio di autonomia, il bisogno di amicizie e di conferme sociali, l'aspirazione a esperienze di gruppo extrafamiliari, l'interesse per l'identità di genere, la volontà di avere una fidanzatina e il timore di non riuscire a trovarla a causa del colore della sua pelle.

Incapaci di capire il conflitto interiore del ragazzo, ignari del delicato substrato pluriculturale che sta a monte, preoccupati per l'incolumità o la cattiva influenza sui propri figli, anche alle scuola media accade che i genitori dei compagni abbiano opposto a Zaccaria un compatto fronte di ostilità e diffidenza, spingendo la vicepresidente ad affermare: «I ragazzi si sono rivelati migliori dei propri genitori nell'affrontare questa situazione».

Zaccaria percepisce questa ostilità e non fa altro che esasperare gli aspetti più devianti del proprio comportamento, veicolando, anche a se stesso, un'immagine che fa di tutto per avvicinarsi all'idea che gli altri hanno di lui. Afferma infatti: «Io sono il più casinista di tutta la montagna. Ormai tutta la scuola mi conosce. Mi piace essere conosciuto. Io sono famoso per le stupidate che faccio». In questo contesto si può spiegare l'atteggiamento provocatorio di Zaccaria, quella sua esaltazione della violenza e della mascolinità testimoniata dall'amore per il suo «cane di razza pit-bull, quella cattiva». Nell'odio contro gli ebrei e gli americani si cela, come ben spiega Julia Kristeva, «quell'odio, segreto e inconfessabile, tanto vergognoso da spegnersi, che lo straniero

porta in sé contro tutti, contro nessuno, contro se stesso, e che, se implodesse, darebbe luogo a una depressione grave»⁶.

Zaccaria va fiero della sua immagine di ragazzo privo di legami, mai succube degli adulti, indipendente, e non è un caso se, all'interno della scuola, è sempre pronto a prendere le difese dei ragazzi più turbolenti e difficili, oggetto di rimprovero da parte di insegnanti e bidelli, assecondando un senso della giustizia totalmente personalizzato, ma acutissimo, elaborato nel corso di un'infanzia e di una preadolescenza vissute nella discriminazione. L'altra faccia di questa forma di illusoria libertà è una dolorosa e inquieta solitudine, testimoniata dalla mancanza di fiducia negli altri, da un atteggiamento di sfida continua e dalle lunghe giornate passate in pineta solo col suo cane a suonare flauto.

Non sono l'istinto e l'indole naturale a guidare Zaccaria nei suoi comportamenti, ma una consapevolezza e una percezione del proprio stato emotivo che denotano estrema lucidità, come tiene a sottolineare la vicepresidente: «È estremamente lucido, ti sembra un istintivo, ma non lo è, perché nei suoi ragionamenti c'è una lucidità non da ragazzo di dodici anni, c'è un lavoro mentale diabolico dietro. E questo è una forza se riesci a tenerlo calmo, ma se non ci riesci è terribile, anche perché la sua sensibilità è estrema».

Diciotto mesi dopo quel dicembre 2002, durante un sabato sera primaverile, una ragazza accusa Zaccaria di averla aggredita in una stradina del paese, e soltanto l'intervento del fidanzato avrebbe evitato ulteriori violenze. L'episodio, dalla sussistenza e dai contorni mai chiariti, genera parecchio clamore e indignazione nella comunità, costringendo Zaccaria e tutta la sua famiglia a trasferirsi nella periferia della città capoluogo di provincia.

Nell'autunno 2007, a distanza di alcuni anni, mi trovo in modo del tutto fortuito a parlare col preside dell'istituto professionale che Zaccaria ha frequentato fino allo scorso anno, conseguendo il diploma. Mi rife-

⁶ J. Kristeva, *Stranieri a sé stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 18.

risce delle difficoltà dei primi mesi, poi della progressiva maturazione del ragazzo, che ora, allontanati gli spettri più tormentosi e risolti almeno in parte i suoi conflitti, con ritrovato equilibrio e speranzosa serenità è entrato con successo nel mondo del lavoro.

2.3 Le trappole della devianza e le ferite dello stigma

Sociologi e criminologi sono concordi nel considerare le seconde generazioni di immigrati, per caratteristiche loro intrinseche, più a rischio di cadere in comportamenti devianti. Tra le più classiche ipotesi interpretative di questa predisposizione, è opportuno citare quella del conflitto sociale, quella del controllo sociale e quella dell'etichettamento.

Nel volume *Culture, Conflict and Crime*, edito nel 1938⁷, Thorsten Sellin definisce il conflitto culturale come il prodotto della dissonanza tra i codici culturali della società di destinazione e i modelli di cui sono portatori i migranti. Il conflitto tenderebbe a radicalizzarsi proprio nei ragazzi di seconda generazione, nelle forme dell'attrito tra ciò che sperimentano in famiglia e ciò che apprendono al di fuori, soprattutto a scuola. A rendere più complesso il conflitto, subentrerebbero la consapevolezza delle difficoltà di integrazione vissute dai genitori in ragione della loro differenza culturale e la tendenza a riporre grosse aspettative nella società di arrivo, esponendosi al rischio di pesanti delusioni, cui potrebbero reagire con comportamenti oppositivi e devianti.

In modo speculare alla ipotesi del conflitto sociale, la teoria del controllo sociale parte dalle condizioni di possibilità del comportamento socialmente conforme, ancor prima che dalle circostanze che possono produrre devianza. Secondo i fautori di questa teoria, tra i quali occorre menzionare Travis Hirschi e il suo volume *Causes of Delinquency*, edito nel 1969⁸, la devianza sarebbe la conseguenza di un allentamento dei controlli sociali normalmente imposti all'individuo da pratiche

⁷ T. Sellin, *Culture, Conflict and Crime*, Social Science Research Council, New York, 1938.

⁸ T. Hirschi, *Causes of Delinquency*, University of California Press, Berkeley, 1969.

o istituzioni come famiglia, scuola e vicinato. Tra i giovani di seconda generazione, l'esperienza di sradicamento, la ricerca di nuove ridefinizioni identitarie e l'eventuale distanza fisica o culturale rispetto ai genitori e ad altri adulti di riferimento potrebbero pregiudicare i legami sociali inibitori la devianza e dare campo a condotte poco conformi.

L'ipotesi dell'etichettamento fa capo a Becker e sposta l'attenzione dal deviante alle dinamiche di interazione sociale che portano a definirlo come tale, partendo dalla constatazione che questa definizione tende a isolare un solo aspetto del comportamento dell'individuo, assegnandogli un carattere assoluto e stigmatizzandolo al punto da modificare la percezione pubblica e personale della sua personalità. Il soggetto si adegua al suo stigma e come tale agisce: «Il deviante è una persona alla quale questa etichetta è stata applicata con successo. Un comportamento deviante è un comportamento che la gente etichetta come tale»⁹. Si pone in questo modo il problema di quale sia il confine tra criminalità e criminalizzazione del migrante, dal momento che egli molto spesso non possiede gli strumenti per fare valere appieno le proprie ragioni difensive quando accusato e non ha la forza per sconfiggere i pregiudizi di cui la visione comune lo investe. La violenza della stigmatizzazione è espressa con poche, incisive parole da Ahmed Djouder:

Quando la smetterete di guardarci come immigrati, come stranieri, come ladri, come terroristi? Provate a immaginare un mondo in cui si parli di voi solo in termini di percentuali, di integrazione, di immigrazione, di emarginazione, di criminalità, di reati, di insicurezza... Provate a immaginare un mondo così, voi, i sostenitori dei diritti dell'uomo¹⁰.

Per una corretta lettura dei fenomeni di marginalizzazione e devianza è indispensabile elaborare un approccio che integri le tre teorie sopra

⁹ H. S. Becker, *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987, pp. 27-28.

¹⁰ A. Djouder, *Op. cit.*, pp. 106.

esposte con le caratteristiche dei nostri tempi, gli aspetti peculiari dei differenti contesti e l'unicità degli individui coinvolti.

Un elemento da tenere sempre in primaria considerazione è il bisogno di riconoscimento da parte di individui cui è facile affibbiare definizioni "a metà", "col trattino", provvisorie. Accanto al riconoscimento plurale, come membri di un collettivo radicato in un territorio, Marie Rose Moro sottolinea l'importanza di non negare e non nascondere l'identità individuale, unica, irripetibile e non clonabile che ciascuna persona reca in sé:

Questi bambini, soprattutto una volta divenuti adolescenti, sono spinti da un'ambizione divorante d'identità al singolare. Questo voler essere al singolare è radicato in una memoria a volte ingombrante, sempre presente e al tempo stesso comprensibile, in un desiderio di essere riconosciuto, e in definitiva un bisogno di essere. Non riconoscere il loro ruolo porterà al conflitto, non alla costruzione di un legame e diventerà allora davvero grande il rischio che, per soddisfare il proprio bisogno di riconoscimento, loro cedano alla tentazione divorante della singolarità, anche a prezzo della violenza: divenire singolari verso e contro tutti, nell'esclusione, nella marginalizzazione, nell'adesione a modelli pseudo-identitari permeati da ingredienti religiosi, sociali o culturali¹¹.

Marco Lodoli è scrittore, saggista, editorialista e professore di italiano presso un istituto professionale in un quartiere periferico di Roma che, per panorama edilizio e tenore di vita dei cittadini, in molti aspetti ricorda le famigerate banlieues francesi. Nel novembre 2005, discutendo in classe sulle rivolte parigine, raccoglie l'opinione di una studentessa e la riporta all'interno di un suo articolo comparso su Repubblica:

Una ragazza mi ha detto: «Professore, ha presente il fascio di luce che d'improvviso avvolge l'ospite d'onore e lo separa dal buio? Quella chiazza bianca o gialla sul palcoscenico? Mi sono accorta che è piccola, un cerchio

¹¹ M. R. Moro, *Bambini di qui venuti da altrove. Saggio di transcultura*, Franco Angeli, Milano, 2005, pp. 22-23.

minimo. Tutti non ci possiamo entrare, e neanche parecchi. Lì c'è posto per pochissimi. Per gli altri c'è il buio, il niente, al massimo un posto in platea per applaudire chi ce l'ha fatta e crepare d'invidia. A me non piace stare da una parte ad applaudire gli altri. Oggi a nessuno piace. Ma non mi va nemmeno di uscire dal teatro e mettermi a battere chiodi o sudare per due lire come mio padre e mia madre. Io quella luce la voglio. Io li capisco quelli che bruciano le macchine a Parigi. Loro la luce se la fanno da soli, e il mondo li guarda, arrivano le telecamere e il buio non c'è più, non c'è più questo schifo di vita»¹².

Quando i quartieri della vita quotidiana non sanno offrire altro che cemento, centri commerciali e cocaina, quando gli ideali degli adolescenti non vanno oltre il denaro, il successo e il divertimento, perché la cultura televisiva li impone tiranna, non c'è più spazio per il sacrificio, per le rinunce, per la realtà. Cresciuti a videoclip, veline, tronisti e calciatori, i ragazzi e le ragazze alimentano il sogno e la prospettiva delle luci del palcoscenico. Non si accontentano più del pane fatto in casa, non vogliono abbandonarsi alla faticosa monotonia che contraddistingue la vita dei genitori. Nello stesso tempo, a maggior ragione per i figli degli immigrati, le luci della ribalta non si accendono per quasi nessuno di loro, il ritorno alla realtà è necessario, ma vissuto come un fallimento. L'unico modo per rilanciare le proprie speranze, per essere seguiti almeno per un giorno dagli obiettivi delle telecamere, rimane quello di incendiare macchine, inseguire falsi miti e paradisi artificiali, illudersi di avere successo. Commenta Lodoli:

Forse le cose stanno proprio così. Una macchina che brucia è già un faro, un vanto, un salto fuori dal nulla. Ormai solo il successo libera dal senso di fallimento e di morte. Il successo è la nostra corta eternità. La vita, con i suoi pesi e le sue vibrazioni, non la vuole più nessuno. E allora prepariamoci a spegnere i fuochi che abbiamo voluto accendere nella sterpaglia dell'esistenza, dopo tanti inviti ad ardere festosamente, prepariamo gli idranti¹³

¹² M. Lodoli, *I senza futuro di casa nostra*, in «La Repubblica», 12-11-2005, p. 4.

¹³ *Ibidem*.

2.4 Agosto 2011: Londra brucia

La sagoma di una donna che si getta dal primo piano di un palazzo in fiamme, nel bel mezzo di una notte di estate, mentre i soccorritori protendono le braccia per poterla afferrare al volo, è divenuta il simbolo dell'esplosione di rabbia e violenza esplosa nelle città inglesi nell'agosto 2011.

Come sei anni prima in Francia, tutto è cominciato con la morte di un ragazzo, Mark Duggan, ventinovenne di colore, padre di quattro figli, ucciso dalla polizia in circostanze sospette il 4 agosto, a Ferry Lane, Tottenham. Come sei anni prima nelle periferie parigine, l'intervento della polizia durante una pacifica manifestazione di protesta e di richiesta di verità e giustizia circa la morte di Duggan, il 6 agosto, toglie gli argini alle tensioni, alle frustrazioni, alla violenza; si verificano così i primi saccheggi e incendi a macchine ed edifici. Il giorno dopo un gruppo di duecento giovani saccheggia i negozi e attacca la polizia a Brixton; altri assalti si registrano a Enfiel, Walthamstow, Waltham Forest e Oxford Circus. L'8 agosto le violenze si propagano nei quartieri londinesi di Hackney, Peckham, Croydon, Lewisham e Clapham, e poi nelle altre città inglesi, come Liverpool, Bristol, Manchester, Birmingham. Il 9 agosto, muore un ragazzo di ventisei anni, a Croydon. Il bilancio dei quattro giorni di disordini annovera cinque morti, oltre tremila persone arrestate, sedicimila agenti dispiegati nella sola Londra, danni per duecento milioni di sterline.

Tutto è cominciato a Tottenham, nella circoscrizione londinese di Haringey. Famoso per la prestigiosa squadra di calcio, il 48,7% dei suoi circa 225.000 abitanti appartiene a gruppi etnici di origine non inglese; si registrano inoltre la più alta percentuale di giovani tra i 14 e i 24 anni della città di Londra e un altissimo numero di disoccupati (8,8%) o fruitori del sistema pubblico di sostegno al reddito¹⁴.

¹⁴ R. Castelletti, *Giovane nero ucciso dalla polizia. Notte di guerriglia, shock a Londra*, in «La Repubblica», 18-08-2011, p. 12.

Povert , mancanza di prospettive, vessazioni da parte della polizia, senso di abbandono nei confronti dello stato, disoccupazione, devianza e violenza sono elementi che caratterizzano il contesto in cui si sono inserite le azioni della massa eterogenea dei protagonisti dei disordini. Neri, meticci, arabi o indiani, ma in buon numero anche bianchi, di et  compresa nella maggior parte dei casi tra i diciassette e i venticinque anni, ma con significativa partecipazione anche di ultratrentenni e di preadolescenti, non esiste una caratterizzazione univoca, se non nell'utilizzo del telefonino per comunicare in maniera immediata e, spesso, nelle felpe col cappuccio indossate, a mascherare volti e disorientare le etichettature. In altre parole, possiamo sostenere che il linguaggio della messaggeria sui cellulari   il loro codice, la felpe col cappuccio la garanzia di rifugio in una invisibilit  che sfugge al vuoto del presente e all'assenza del futuro.

Sono maschi ma anche femmine, in gran parte disoccupati o precari, ma in pi  rari casi di famiglia agiata. Riferisce la polizia che, per uno di loro sorpreso a rubare la divisa dell'Arsenal, per sua stessa ammissione quella maglietta costituiva il sogno di una vita. Altri sogni e prospettive aveva invece la diciannovenne Laura Johnson, figlia di un noto manager e studentessa modello, quarta nella graduatoria di tutti gli istituti del Regno Unito. Fermata dalla polizia a bordo della sua auto, insieme a due amiche, aveva il portabagagli gonfio di televisioni, stereo, playstation, iPad, casse di liquori e stecche di sigarette. Interrogata, la ragazza ha provato a giustificarsi: «È difficile resistere, quando ti trovi davanti a un negozio che stanno svaligiando»¹⁵.

Intervistato da Enrico Franceschini durante i giorni dei disordini, il sociologo Anthony Giddens ha definito quanto stava accadendo «La rivolta dei telefonini», dal momento che «i telefoni cellulari sono l'arma e talvolta anche l'obiettivo dei giovani incappucciati scesi nelle strade di Londra. È una rivolta urbana senza precedenti, per certi versi

¹⁵ D. Mastrogiacomo, *Playstation, liquori e iPad, quella notte brava della studentessa modello*, in «La Repubblica», 12-08-2011, p. 15. Nello stesso articolo, il giornalista riferisce che il 36% degli arrestati ha tra i 20 e i 24 anni, il 33% tra i 15 e i 20 anni. Solo il 5%   donna. Il 70% ha commesso reati lontano dalla zona di residenza. Accusati di 89 crimini, il 76% dovr  rispondere di furto.

ricorda l'esplosione di rabbia nelle periferie di Parigi qualche anno or sono, ma qui manca una precisa identità etnica e un'ideologia riconoscibile»¹⁶. Con velocità forse ancora maggiore rispetto a quanto era accaduto in Francia, il tam tam di messaggi sui telefonini o sui servizi di messaggia istantanea ha favorito il flusso e l'incremento esponenziale di informazioni, appuntamenti, adesioni in tutta l'Inghilterra, agitando nell'arco di poche ore un movimento di giovani senza ideologia apparente e senza uniformità etnica, soggiogato all'unico totem del consumismo di cui il telefono cellulare e i nuovi prodotti tecnologici, assieme ai capi griffati, costituiscono l'emblema.

I loro padri o nonni potevano protestare per un ideale, loro protestano per andare a fare shopping. E cosa rubano? Telefonini. Televisori al plasma. Capi d'abbigliamento alla moda. A una società che eleva il denaro a dio, che premia i banchieri con bonus di milioni a dispetto dei danni che hanno arrecato all'economia, loro rispondono dicendo: e noi facciamo shopping, ci prendiamo, senza pagare, ovviamente, quello che ci piace e ci serve¹⁷.

Così come in Francia, anche in Inghilterra i versi dei rapper avevano in qualche modo annunciato gli eventi, palesando in musica e grida ritmate il profondo disagio dei giovani, spesso di origine non britannica, che abitano le periferie di Londra. Esemplificative sono le strofe di Giggs, quando nelle sue *Slow Songs*, canzoni lente, pubblicate nel 2009, denuncia le aggressioni che i neri subiscono da parte della polizia, il ricorso alle droghe leggere per regalarsi attimi di oblio dalle condizioni di disoccupati, vessati e senza prospettive, per poi domandarsi perché ancora non hanno cominciato a lottare, a ribellarsi:

They talk about they wanna cut crime down, I do something positive and they fly down, I'm pissed off, so I lie down, Grab a spliff, grab a pen, and I wind down. Mad poverty. Niggers cant get jobs so they buy brown, Buy light, drive round, Tryna hustle on the streets to get the right pound. A little

¹⁶ A. Giddens intervistato da R. Castelletti, "È la rivolta dei telefonini, l'unico totem è il consumismo", in «La Repubblica», 11-08-2011, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*.

youfs getting knifed down, Cos nigger got pissed and brought a knife round,
They don't care about a sign said put the knives down, Next little niggers
gonna get the knives now, Rinse off the ting and put a life down, Think of
the shit we live our lives round. That's why i can't understand all the fight
down.

A soli due anni dall'uscita delle *Slow Songs*, all'improvviso, dal quartiere di Tottenham, la ribellione è cominciata. Adriano Sofri non prova simpatia per le azioni dei giovani saccheggiatori, bensì una sorta di umana pietà, e si rifiuta di chiamarle "rivoluzione":

A guardarle da lontano, e a farsele raccontare da chi c'è, le imprese dei razziatori inglesi stentano molto a offrire una qualche ragione di simpatia. Certo, sono giovani, molti minorenni, ma anche questo non è più un argomento persuasivo, per i più. E sono poveri, derelitti e disperati, o forse nemmeno disperati, che è il contrario di chi spera in qualcosa, mentre questi probabilmente non disperano in niente. Niente in cui sperare o disperare. L'uccisione – criminale, a quanto pare – di un giovane di colore da parte della polizia ha fatto da scintilla. Non era poco, ma l'incendio ha una bel'altra portata. Si sono accorti di poter razzare e devastare su una scala colossale, e ci si sono avventati, per bande diverse e improvvisamente emulate e alleate, in una guerra che non vuole né merita il nome di ribellione.

"Brucia ragazzo, brucia": lo slogan è vecchio, modernissima è questa slogatura di tutti i legami sociali, questa impennata delle vendite di manganelli e mazze da baseball dichiarata da Amazon, questa convocazione via BlackBerry, questi racconti orgogliosi di reduci: «Sono tornato con un plasma da 42 pollici e una Playstation 3». Arraffa, ragazzo, e spacca. Tanto, non è tuo, e non lo sarà mai. Questi davvero non hanno da perdere niente, nemmeno le catene. Le minoranze "etniche" hanno un ruolo forte, ma non sono la spiegazione. Si è parlato di tensioni fra turchi e neri, macché: semplicemente, i turchi di Stoke Newington vanno in strada con le spranghe a difendere i loro negozi e le loro auto, mentre i gioiellieri di Hatton Garden chiudono e affidano anima e diamanti alla polizia. La quale, reduce anche lei dai disastri del caso Murdoch, è colpita dai tagli di bilancio quasi quanto i sussidi di disoccupazione e i centri giovanili. Anche della disfatta del multiculturalismo sarebbe meglio smettere di blaterare, perché nella sua accezione sensata è un argomento ratificato, e nell'accezione digrignante era la bandie-

ra di un ripugnante assassino di ragazzi norvegesi. Qui non c'è né il "movimento" degli studenti, indigeni e stranieri, contro il raddoppio delle tasse universitarie, né il terrorismo incubato nel Londonistan. E nemmeno, salvo errore, qualcosa di paragonabile alla protesta sociale e politica greca o portoghese, agli indignati spagnoli, e ora, finalmente, a quella di Tel Aviv. Un mio amico ha visto salire domenica sul suo bus un ragazzo con indosso una quantità inverosimile di felpe, e non è che facessero fresco; l'indossatore ha spiegato agli spettatori, peraltro abbastanza indifferenti: «È il solo modo che abbiamo per fare la spesa». Fare la spesa è l'unico comandamento universale, a ogni genere di giovani, quelli del centro e quelli messi al bando nei ghetti, chi i quartieri bene sono fisicamente interdetti: i primi cambiano l'iPhone due o tre volte all'anno, i secondi se ne stanno procurando adesso una scorta, finché dura¹⁸.

Rabbia e irrefrenabile bulimia consumistica si intrecciano e si alimentano vicendevolmente, in un contesto di accresciuto malessere reso ancora più difficile dalla crisi economica. Le periferie londinesi sono cambiate, rispetto ai tempi in cui il suo *Budda*¹⁹ passava di mano in mano tra i lettori dando voce alle istanze dei figli degli immigrati, probabilmente conferendo autorevolezza e prestigio al nascente filone letterario della narrativa migrante di seconda generazione, ma di una cosa Hanif Kureishi è convinto: «Questi tumulti non sono che l'inizio di una stagione di rivolte che durerà anni e contagherà il resto d'Europa»²⁰, dal momento che la speranza sembra definitivamente uscita dai cuori e dai pensieri della gente.

La gente non decide da un giorno all'altro di appiccare le fiamme. È un lungo processo. Sono tutti gli abusi subiti, tutto il malcontento covato per anni a scoppiare. Ecco cosa succede quando una comunità viene abbandonata a se stessa, quando la politica non se ne fa carico. Condanno le violenze, ma solo in parte. Condanno molto di più la violenza economica: la disoccupazione, la mancanza di opportunità che nega ai giovani un futuro. È una vio-

¹⁸ A. Sofri, *La violenza del niente*, in «La Repubblica», 10-08-2011, p. 33.

¹⁹ H. Kureishi, *Il Budda delle periferie*, Bompiani, Milano, 2003.

²⁰ H. Kureishi intervistato da V. Fraschetti, «Questo è solo l'inizio, adesso la rivolta contagherà tutta l'Europa», in «La Repubblica», 09-08-2011, p. 17.

lenza che non viene riconosciuta. Ci si sofferma sul sintomo e non si cura la patologia: il sintomo sono le violenze di sabato, ma la patologia è l'alienazione di un'intera comunità lasciata a se stessa²¹.

Lee Jasper è un attivista per i diritti delle minoranze, già protagonista nelle sommosse avvenute in Inghilterra nel 1996. Nell'analizzare i più recenti scontri, punta il dito contro le scelte del governo che hanno indebolito i servizi pubblici e tagliato le spese per le iniziative sociali. Pone l'attenzione sul tema cruciale della pressoché totale mancanza di controlli e di reti di sicurezza che rende la Gran Bretagna assai simile agli Stati Uniti, lasciando terreno fertile alle esplosioni di rabbia urbana. Il politologo David Hine approfondisce questo argomento, coi toni meno enfatici dell'accademico di chiara fama:

Il gap ricchi-poveri è più ampio in Gran Bretagna che in ogni altra nazione europea. E la coesione sociale è più debole. Siamo la nazione europea col maggior numero di gravidanze minorili, di famiglie rette da un solo genitore, di criminalità giovanile, di detenuti in rapporto alla popolazione. Da noi il controllo sociale sui figli, specie in città e quartieri disagiati, è inesistente. Impedire ai figli di finire in strada, preda del richiamo delle gang giovanili o dei comportamenti anti-sociali, dell'ubriachezza ai graffiti, è praticamente impossibile²².

Nei quartieri disagiati, la vecchia cultura dei neri d'Inghilterra, fondata su impegno e lavoro, ha lasciato il posto a una nuova cultura multietnica di giovani pronti a mettere a ferro e fuoco lo stesso quartiere in cui vivono e in cui sono cresciuti, sfogando la irrefrenabile frustrazione di non potere permettersi quegli oggetti, come appunto il telefonino, il cui possesso risulta oggi necessario per ottenere approvazione e riconoscimento dalla cultura consumista che trasversalmente domina il mondo globalizzato, attraversando le differenti classi sociali. Come

²¹ L. Jasper intervistato da R. Castelletti, *Il leader della protesta contro la polizia: "La rabbia è esplosa per le loro bugie"*, in «La Repubblica», 09-08-2011, p. 17.

²² D. Hine intervistato da E. Franceschini, *"Non c'è più coesione sociale e i giovani sono preda delle gang"*, in «La Repubblica», 13-08-2011, p. 17.

afferma lo scrittore John King, «il marchio dell'egoismo frutto dei Governi Thatcher, quando la Lady di Ferro dichiarava che «non esiste una cosa chiamata società», è sopravvissuto per decenni. La cosa triste è che questi ragazzini non se ne rendono nemmeno conto, perché se se ne rendessero conto andrebbero a spaccare tutto in altri quartieri, attaccherebbero un altro tipo di proprietà»²³. Sottolineando come, durante i disordini, l'unico negozio a Clapham Junction a non essere stato assaltato sia stata la libreria Waterstone's, e notando come «persino a Tottenham non si nasce con un bisogno innato di scarpe da ginnastica», ma al contrario è stata l'attuale cultura dominante a rendere prioritari anche tra i poveri questi bisogni un tempo superflui, esaltando l'esibizione della ricchezza e delle marche come valore supremo, mentre le speculazioni finanziarie hanno portato il sistema al collasso, Howard Jacobson conclude che «quei saccheggiatori sono dei criminali, su questo non c'è dubbio – ma sono i nostri criminali, che sfasciano a destra e manca ciò che noi, sinistra e destra, abbiamo già sfasciato»²⁴.

Di fronte a questa esasperata manifestazione del disfacimento dei legami e della coesione sociale, come ha scelto di rispondere il primo ministro David Cameron? Ordinando ai sedicimila agenti dispiegati di utilizzare «ogni risorsa» necessaria a riportare la quiete, compresi i proiettili di gomma e i cannoni ad acqua già in uso in Irlanda del Nord, e dichiarando: «Chiunque sarà incriminato per i disordini violenti finirà in prigione e non ci preoccuperemo di diritti umani fasullati»²⁵. Assecondando una sorta di isteria collettiva di stampo giustizialista, le prime condanne hanno seguito la linea dura chiesta da Cameron con intenzioni deliberatamente populiste, basti pensare alla condanna a quattro anni di reclusione per due ragazzi colpevoli di avere incitato la rivolta postando messaggi sulla loro pagina Facebook, o ai

²³ J. King, *Piccoli gangster ammalati di shopping, ma adesso la città è più unita che mai*, in «La Repubblica», 12-08-2011, p. 14.

²⁴ H. Jacobson, *Noi, padri della peggio gioventù*, in «La Repubblica», 23-08-2011, p. 45.

²⁵ G. Cadalanu, *Il pugno duro di Cameron: "Useremo i cannoni ad acqua"*, in «La Repubblica», 11-08-2011, p. 13.

diciotto mesi di carcere assegnati a un trentunenne sorpreso a ricettare merce rubata, illecito che soltanto un giorno prima dei tumulti sarebbe stato punito con un periodo di lavori a vantaggio della comunità²⁶.

Riferendosi alle rivolte nelle periferie francesi, nel 2007 Marc Augé scriveva:

Il secondo aspetto riguarda un tema a cui accennavo prima, la fascinazione e il desiderio di consumo indotti dall'immagine, di cui si è tanto più vittime quanto meno accesso si ha al consumo reale. L'ondata di violenza che ha infiammato le banlieue francesi nel 2005 non è stata una rivoluzione generata da questioni politiche. Essa non era nemmeno una rivolta organizzata. Semplicemente, era l'espressione del disagio dei giovani francesi (si trattava in maggioranza di francesi), un disagio che derivava dal fatto di sentirsi esclusi dai privilegi concessi dalla società dei consumi. Per questo gli attacchi alle scuole, alle biblioteche: un gesto di rabbia sacrilega che, se analizzato a fondo, non rivela a mio avviso tratti unicamente desolanti. Esso è derivato dalla violenza pura, dalla protesta pura, non formulabile, non articolata. Un altro elemento chiave è stato indubbiamente la fascinazione esercitata dall'immagine: lo spettacolo della violenza, la sua rappresentazione sullo schermo fomentano infatti la protesta²⁷.

L'impulso aggressivo e violento dell'immagine e dei significati che reca in sé porta alla luce, incendiandoli, confini non sempre tracciati, ma troppo spesso negati o sottovalutati. A Parigi, a Londra, nelle molteplici città-mondo che sempre di più indirizzano le sorti del nostro grande mondo-città.

²⁶ Si veda J. Lloyd, *Il pugno duro di Cameron*, in «La Repubblica», 18-08-2011, p. 19.

²⁷ M. Augé, *Op. cit.*, p. 24.

Parte quinta

Lo spazio della pedagogia nella società della discordia

*La tua sorte è legata alla mia.
Le azioni non giustificano se stesse.
Ogni azione
una per una
per passare nella cruna dell'ago
ha bisogno di motivazione.
Ogni atto è morale o non è.
Non lascia margine a un gioco.
Cento volte si deve cercare la pietra
giusta per accendere il fuoco.
(Roberto Roversi, 1977)*

Introduzione

Complessa e individualista, eterogenea e violenta, diseguale e affollata, contraddittoria e in continua evoluzione: nessuna definizione riesce a comprendere per intero il quadro sociale in cui siamo immersi. Viviamo in una società di ossimori, popolata da ossimori, che si regge su ossimori, anche quando rifiutiamo di ammetterlo, anche senza aderire al relativismo più spinto. La cifra che la caratterizza è la discordia, ma inevitabilmente le sorti di ciascuno sono legate a quelle altrui. Siamo responsabili di noi stessi, ma anche di tutti coloro che ci circondano, ogni nostra azione produce effetti su di noi, ma anche sul prossimo: da qui l'esigenza di moralità, richiesta a gran forza dal poeta Roversi e da molti altri.

Innanzitutto al radicalizzarsi delle separazioni fisiche e di pensiero, innanzitutto al costante pericolo che ogni piccola o grande conflittualità possa tramutarsi in un irrimediabile scontro, innanzitutto al progressivo inaridimento delle prospettive individuali e collettive che l'esacerbarsi di questi processi produce, si rende sempre più necessario riuscire a ricavare, e ampliare, uno spazio in cui la pedagogia e le scienze dell'educazione, interagendo con altri ambiti disciplinari e professionali, possa agire a livello teorico e operativo per promuovere un cambiamento anche radicale.

Senza avanzare pretese di rigore comparativo, questa quinta parte del lavoro di tesi prende il via da una riflessione complessiva che, servendosi degli elementi salienti riscontrati nei contesti presi in esame nelle parti precedenti, vuole portare alla luce i meccanismi spesso nascosti e reconditi che generano separazioni e scontri nei contesti urbani, per poi delineare possibili strategie e modalità di intervento e gestione. Per esemplificare concetti che potrebbero apparire astratti e distanti, viene proposto un approfondimento sulla realtà di Novellara, piccolo

centro nella Bassa Reggiana, famoso per avere dato i natali al cantante “nomade” Augusto Daolio e per la presenza di uno dei tempi Sikh più grandi d’Europa, che un giornalista ha definito “la Padania dell’integrazione” per le buone prassi messe in atto dall’amministrazione locale nel campo dell’integrazione e dell’inclusione sociale. Proprio a Novellara, nel placido comune a pochi chilometri dall’abitazione di chi sta scrivendo, si conclude un viaggio che, sulle ali della curiosità e dell’entusiasmo scientifico ed esistenziale, lo ha impegnato per tre anni e un imprecisato numero di chilometri percorsi. Non rimane altro che lo spazio per la ultime pagine, in cui vengono ancora una volta ribadite le parole che si ritengono importanti, da cui si pensa sia opportuno ricominciare, per la progettazione di un avvenire più coeso per questa nostra umanità affranta.

Capitolo 1

Nei conflitti

Il *sectarianism* in Scozia, la convivenza tra tatarci e russi nelle Repubblica etnica del Tatarstan, le rivolte nelle periferie francesi e inglesi, le altre situazioni e le considerazioni presentate nella prima parte: il quadro delineato è vasto, ma il percorso non vuole essere dispersivo. Per renderne più comprensibili i nessi, risulta opportuno suggerire una tra le possibili chiavi di lettura, tracciare un percorso al cui interno, come in una ragnatela o attraversando un bosco, nuove direzioni convergono e divergono. Occorre costruire uno strumento interpretativo che, come fosse un sentiero, abbia un punto di partenza, un lungo e non rettilineo sviluppo, infine un approdo che non vuole essere un arrivo definitivo; uno strumento trasversale alle varie situazioni presentate, che permetta di rielaborarne gli elementi per approdare a riflessioni che abbiamo sufficiente solidità e fondatezza, per poter essere sottoposte al confronto, alla condivisione, alla critica.

Il punto di partenza, comune alle diverse realtà, è costituito da due componenti decisive e caratterizzanti. Il primo elemento è costituito dall'importanza del retroterra storico e politico nel determinare le situazioni attuali e, in modo consapevole o meno, i comportamenti e i modi di pensare dei protagonisti. Il secondo elemento sono le molteplici differenze che convivono, con dinamiche molto spesso conflittuali, in ogni contesto. Provando a stilare una lista provvisoria e non esaustiva, è possibile riconoscere differenze religiose, etniche, economiche e di classe sociale, di genere e orientamento sessuale, culturali, linguistiche,

Le dinamiche causate dall'incontro/scontro tra le differenze, all'interno delle cornici storico-politiche, si rivelano nei diversi am-

biti preposti alla vita sociale e alla ridefinizione culturale: nelle famiglie, nel vicinato, nei quartieri, nelle scuole, nelle realtà sportive e associative, presso i luoghi religiosi, lavorativi e del tempo libero, ma anche in quelli virtuali delle comunità on-line e sui mass media. Tali dinamiche si manifestano, traendone a loro volta alimento, nell'exasperato ricorso a codici simbolici e linguistici, nelle chiusure identitarie, nelle separazioni, nella violenza, nei malintesi, nel vittimismo, nelle discriminazioni e nei pregiudizi, nella conflittualità. In questo modo, continuamente vengono riplasmati i contesi fisici, spaziali, temporali e relazionali, ininterrottamente si sperimentano ridefinizioni positive o negative, equilibri spesso labili, tra ricondite autarchie e audaci prove di comunità.

1.1 Memoria, storia e nostalgia

In un messaggio recapitato il 16 aprile 2004 al Reverendo Monsignore Walter Brandmüller, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Giovanni Paolo II scriveva:

Nulla vi è di più inconsistente di uomini o di gruppi senza storia. L'ignoranza del proprio passato conduce fatalmente alla crisi e alla perdita di identità dei singoli e delle comunità. [...] Ad un'indagine storica libera da pregiudizi e vincolata unicamente alla documentazione scientifica è assegnato un ruolo insostituibile nell'abbattimento delle barriere esistenti fra i popoli. Non di rado, infatti, pesanti steccati sono stati eretti nel corso dei secoli a causa della parzialità della storiografia e del risentimento reciproco. La conseguenza è stata che ancora oggi persistono incomprensioni che sono d'ostacolo alla pace e alla fraternità fra gli uomini e fra i popoli. [...] L'aspirazione più recente al superamento dei confini della storiografia nazionale per una visione allargata a più ampi contesti geografici e culturali potrebbe anch'essa rivelarsi di grande giovamento, perché assicurerebbe uno sguardo comparativo sugli eventi, consentendone una valutazione più equilibrata¹.

¹ Giovanni Paolo II, *Messaggio di Giovanni Paolo II al Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche*, Città del Vaticano, 16 aprile 2004, 380

Giovanni Paolo II è stato tra i protagonisti di eventi epocali nella storia politica e sociale di fine Millennio, primo tra tutti la fine della Guerra Fredda. È stato un papa molto attento agli eventi politici, bellici e sociali del mondo, un papa entrato nella storia perché consapevole delle dinamiche del suo tempo, dei possibili scenari futuri e delle loro radici nel passato.

In questo elaborato, sono state dedicate molte pagine alla ricostruzione storica degli eventi che, dall'Irlanda di alcuni secoli fa sino alla Scozia d'oggi, hanno caratterizzato il fenomeno del *sectarianism*, così come il necessario approfondimento è stato riservato alla lunga storia di convivenza tra tataro e russo nelle sterminate lande bagnate dal Volga, attorno a Kazan. Sono storie di zar e di principi, di terroristi e di patrioti, di imposizioni e di ribellioni, di sangue e di strette di mano, di abili ministri e di diplomazie fallite, di martiri e di eroi, di traditori e di traditi, di milioni di persone a rincorrere nei secoli una stabilità sociale e culturale mai definita. Sono anche storie di spostamenti e migrazioni, di ospitalità negate e presenze imposte, di emarginazioni, ibridazioni e nuove generazioni, come quella dei ragazzi che hanno incendiato le periferie francesi e saccheggiato i negozi londinesi. Oggi, a Glasgow, a Kazan, a Parigi, a Londra, molteplici sono le tracce degli eventi del passato, delle scelte politiche, dei fatti epocali, ma anche dei piccoli accadimenti comuni che, come la ruggine sui cancelli e sui lucchetti, sedimentano nel tempo e conferiscono autenticità ai luoghi. Non sempre queste tracce sono riconosciute; la diffusa ignoranza sulla storia mondiale, nazionale e locale apre il terreno ai revisionismi e alla strumentalizzazioni, alle furbe manipolazioni e alle deliranti esagerazioni, al silenzio e alla parzialità. Assieme alla propensione a modelli di conoscenza decontestualizzati e acritici, ne scaturiscono memorie collettive viziate da artificiose addizioni e da laceranti la-

cune, e una disaffezione nel presente alle dimensioni più attive della cittadinanza.

Franco Ferrarotti considera la memoria il « fondamento dell'identità poiché non siamo nulla in senso assoluto, ma siamo solo ciò che siamo stati e, anzi, più precisamente, ciò che ricordiamo di essere stati. La memoria è dunque un fondamento mobile, dinamico, che non può mai darsi per scontato»².

È dalla memoria collettiva che scaturisce l'insieme dei punti di riferimento condivisi nella vita quotidiana, la cornice sociale comune di ricordi individuali che sempre più si configurano come narrazioni multiple, che non seguono trame predisposte a nessun livello che non sia quello dell'individualità. Le cornici della memoria collettiva agiscono quindi una mediazione, un filtro tra presente e passato, tra il sé e l'altro, tra l'individuo e la collettività. Inevitabilmente sono intrise di nostalgia, del sentimento di mancanza per ciò che si ha avuto, o anche solo immaginato o desiderato, e delle conseguenti rappresentazioni distorte del presente e del passato: nostalgia per una terra, per alcune persone, per una vita diversa, magari prima di migrare, magari nell'ipotesi di essere nati in un'altra epoca o in un preciso altrove. La nostalgia non è soltanto una angoscia individuale, ma un sentimento condiviso capace di generare legami che può, in determinate circostanze, divenire minaccia pubblica e strumento di azione politica. È mai esistita, lungo il corso del divin Po, la mitologica terra di Padania? No, eppure attorno a essa un importante partito politico ha costruito la propria fortuna. Da quanto tempo, se mai lo è stata in passato, la verde Irlanda non è più popolata soltanto dalle indigeni genti gaeliche? Eppure, alcuni slogan continuano a rivendicare un ritorno alle origini e secolari organizzazioni a difesa dell'antica causa ancora esistono e raccolgono adepti. E che dire dei revisionismi, delle immagini di Mussolini, Stalin e altri ancora appese come etichette ai barattoli di sogni e

² F. Ferrarotti, *L'enigma di Alessandro. Incontro fra culture e progresso civile*, Donzelli, Roma, 2000, p. 116.

illusioni che portano la gente a inneggiare con ritornelli d'altri tempi, o a rileggere la storia con poco rigore scientifico. Alla nostalgia individuale si accosta quindi una nostalgia collettiva, in certi casi istituzionalizzata, a caratterizzazione locale o nazionale, che facilmente innerva contrapposizioni, mitizzazioni, idealizzazioni, pregiudizi e chiusure, sognando di trascendere la storia e la memoria per parlare direttamente alle reazioni istintuali, agli slanci della passione e dell'esaltazione. Mentre Jean Plumyène definisce il nazionalismo «un'apologia, il racconto appassionato e veemente di un'ingiustizia storica subita in un tempo mitico e poi rinnovata in un passato più prossimo e ancora temuta come minaccia incombente»³, Svetlana Boym distingue tra nostalgia restauratrice e nostalgia riflessiva:

La nostalgia restauratrice pone l'accento sul *nostros* e cerca di ricostruire la dimora perduta e colmare i vuoti di memoria. La nostalgia riflessiva è incentrata sull'*algia*, sul desiderio e sulla perdita, sul processo imperfetto del ricordo. Nella prima categoria, i nostalgici non si considerano tali: sono convinti che il loro progetto riguardi la verità. Questo tipo di nostalgia caratterizza i revival nazionali e nazionalistici in tutto il mondo, che si occupano della creazione di miti antimoderni della storia per mezzo di un ritorno ai simboli e ai miti nazionali e, di tanto in tanto, attraverso teorie di baratto cospiratorie. La nostalgia restauratrice si manifesta nella ricostruzione totale di monumenti del passato, mentre la nostalgia riflessiva si sofferma sui ruderi, sulla patina del tempo e della storia, sui sogni di un altro luogo e un altro tempo⁴.

Il recupero, la rivisitazione, talvolta addirittura l'invenzione di tradizioni del passato o di contesti geografici lontani risponde al senso di perdita della comunità e della coesione sociale e offre «un confortante copione collettivo per la nostalgia individuale»⁵.

³ J. Plumyène, *Le nazioni romantiche. Storia del nazionalismo nel XIX secolo*, Sansoni, Firenze, 1982, p. 16.

⁴ S. Boym, *Nostalgia restauratrice: complotti e ritorno alle origini*, in F. Modrzejewski, M. Sznajderman (a cura di), *Nostalgia. Saggi sul rimpianto del comunismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, p. 49.

⁵ *Ivi*, p. 50.

La nostalgia è il dolore per la distanza temporale e l'allontanamento spaziale. La nostalgia restauratrice si occupa di entrambi gli aspetti. La distanza temporale viene compensata dall'esperienza intima e dalla disponibilità dell'oggetto desiderato. La distanza spaziale viene risanata dal ritorno in patria, preferibilmente collettivo. Non importa se non si fa ritorno alla propria dimora; quando la si raggiungerà, si sarà già dimenticata la differenza⁶.

La nostalgia restauratrice rivisita la memoria collettiva alla ricerca di elementi che possano generare proiezioni di comunità. Spesso, in questi sogni gridati nelle marce di commemorazione o scritti a caratteri imponenti sui blog di riferimento, la comunità immaginata e rimpianta è caratterizzata da un profondo grado di eguaglianza tra i membri, in contrasto con la subalternità della condizione in cui ci si percepisce.

1.2 Diseguaglianza e diversità

Amartya Sen denuncia la necessità di rendere più nitidi e precisi le asserzioni e i concetti troppo spesso presentati in modo vago, quando non sentimentale, sul tema dell'eguaglianza. Innanzitutto, ritiene importante chiarire a che cosa ci si riferisce quando si rivendica l'eguaglianza.

In termini pratici, l'importanza della domanda «eguaglianza di che cosa?» deriva dalla effettiva diversità degli esseri umani, di modo che la richiesta di eguaglianza rispetto a una variabile tende a entrare in conflitto – nei fatti, non soltanto in teoria – col desiderio di eguaglianza rispetto a un'altra variabile. Noi siamo profondamente diversi nelle nostre caratteristiche proprie (quali età, sesso, capacità generali, talenti particolari, predisposizione alle malattie, ecc.) così come in certe circostanze esterne (quali proprietà di beni, provenienza sociale, condizioni ambientali, ecc.). È precisamente per tale diversità che l'insistenza sull'egualitarismo in un ambito è in contrasto con l'egualitarismo in un altro⁷.

⁶ *Ivi*, p. 54.

⁷ A. K. Sen, *La diseguaglianza*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 9.

La diversità, insita nelle caratteristiche personali degli esseri umani e nella pluralità degli spazi e degli ambiti in cui l'eguaglianza può essere valutata, diviene quindi la componente fondamentale del nostro interesse per l'eguaglianza. Dal momento che, essendo la diseguaglianza, e non la differenza⁸, il contrario dell'eguaglianza come principio, gli uomini sono tanto eguali quanto diversi, Norberto Bobbio asserisce che non è possibile stabilire chi sono gli eguali e chi sono i diseguali:

Si può mai stabilire una netta linea di demarcazione tra eguali e diseguali? Per rispondere a questa domanda bisognerebbe stabilire criteri condivisi in base ai quali raggruppare gli individui. Ma questi criteri non solo sono difficili da stabilire, perché raramente si appoggiano su dati obiettivi, universalmente riconosciuti. In genere i dati obiettivi, come il colore dei capelli, la statura, il peso, la maggiore o minore forza fisica, sono i meno rilevanti per stabilire categorie utili socialmente. I criteri utili per raggruppare gli individui in categorie socialmente rilevanti dipendono di solito da giudizi di valore che non sono di per se stessi oggettivi. Anzi quasi sempre diventano pregiudizi⁹.

La diversità e l'eterogeneità sono le cifre che accomunano tutti i contesti fisici e relazionali, nelle svariate dimensioni culturali, religiose, etniche, linguistiche, sociali ed economiche. Franco Ferrarotti ritiene che problemi dell'oggi, di una società incapace di fronteggiare questo eccesso di difformità, corrispondono in gran parte al sogno che Alessandro Magno serbava, quello di spingersi fino alle rive dell'Indo, «verso quel luogo mentale che è l'India»¹⁰, per ricomporre in un abbraccio Occidente e Oriente:

La civiltà ellenica e il logos greco dovevano incontrarsi e fondersi con i valori della cultura orientale, dar luogo a uno straordinario «meticciamiento» di

⁸ La differenza è invece «il contrario dell'eguaglianza come fatto: se due cose sono differenti non sono uguali». N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea D'Ombra, Milano, 1994, p. 158.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ F. Ferrarotti, *Op. cit.*, p. 20.

culture per garantire scambi reciproci fra popoli diversi, pace duratura progresso universale. Un sogno grandioso, che contiene certamente un'idea di dominio, ma che non si esaurisce nella fame di potere. C'è in esso qualcosa di più profondo: il non riconoscimento di frontiere o confini, il bisogno di andare al di là, di attraversare, di conoscere e in qualche modo sfidare il non ancora conosciuto – il desiderio bruciante, quello che i Greci chiamavano il *pothos*, di avanzare, superare, oltrepassare. [...] In Alessandro non è solo la sete di dominio. E neppure la febbre dell'attivismo strumentale. È forse l'aspirazione a conciliare Oriente e Occidente, la «terra del tramonto» con la sorgente della luce: lo spasimo in cui ragione e passione trovano il punto della loro convergenza e in qualche modo si acquietano nella loro fecondazione reciproca¹¹.

Alessandro sognava un mondo contraddistinto dalla convivenza pacifica e gioiosa tra le diversità, da un meticciamento generatore di piacevoli sorprese e sempre accesi entusiasmi, al cui interno tutti gli orizzonti del pianeta e dell'uomo potessero essere compresi e perseguiti. Il mondo globalizzato in cui ora viviamo non corrisponde all'esito che Alessandro avrebbe voluto. Amy Chua definisce *età dell'odio* l'epoca attuale, individuandone come tratti essenziali la violenza e le contraddizioni generate dalla collisione esplosiva tra libero mercato, democrazia e odio etnico. Partendo dalla legittimizzazione delle «minoranze economicamente dominanti» nei diversi contesti planetari e locali, queste spinte divenute irrefrenabili successivamente alla fine della Guerra Fredda sono state capaci di trasformare il modello occidentale di democrazia liberista in «un motore di conflazioni etniche»¹².

L'intreccio tra l'appartenenza etnico-linguistica, ma anche culturale e religiosa, e le possibilità economiche e di ascesa sociale ha sino a pochi decenni fa caratterizzato in chiave negativa la condizione degli irlandesi residenti in Scozia, sommessamente continua a privilegiare i tatars nel Tatarstan e drammaticamente spezza le ali ai figli degli immigrati nelle periferie occidentali. Le differenze generano incompre-

¹¹ *Ivi*, p. 20-21.

¹² A. Chua, *L'età dell'odio. Esportare democrazia e libero mercato genera conflitti etnici?*, Carocci, Roma, 2004, p.18.

sioni, le disuguaglianze tensioni sociali, mentre l'intreccio tra differenze e disuguaglianze produce disorientamento, mancanza di riferimenti, crisi, vulnerabilità alla violenza e all'aggressività.

La cultura della diseguaglianza che si va definendo in questi anni, con i suoi squilibri, con i suoi andamenti non lineari, con ritmi ed ambiti irregolari ed imprevedibili, nasconde un potenziale di grande aggressività, appare ogni giorno più di una miscela esplosiva: se le élite dei paesi ricchi e dei paesi poveri – bianche, nere, gialle – si saldano nei loro propositi di espropriazione e di durata, emarginando i più attivi degli esclusi con molteplici e differenziati meccanismi – conformismo e passività indotti da mezzi di comunicazione di massa, sottoistruzione e disoccupazione intellettuale, droga, devianza, negazione dei diritti di cittadinanza agli immigrati – la micro delinquenza, la violenza diffusa, l'organizzazione internazionale del vizio, il terrorismo politico, sono destinati a crescere per le sperequazioni “viste”, per l'affermazione dell'individualismo proprietario, per la circolazione dell'antagonismo predatorio, per la perdita di ogni sistema di mediazione tra parti sociali e gruppi lacerati e nemici¹³.

Matilde Callari Galli è convinta che una situazione come quella sopra descritta non può produrre altro che localismi esasperati, separatismi estremi e intolleranze crudeli, minando alle basi le possibilità di comprendere le molteplici diversità. Franco La Cecla definisce questa mancanza con il termine *malinteso*, considerato non solo che come un difetto di comunicazione, ma anche come una «ignoranza della relazione stessa, un non sapere la relazione, un non sapere reciproco»¹⁴.

Nella rilettura che Tzvetan Todorov effettua sulle azioni e sugli atteggiamenti messi in atto da Cristoforo Colombo e dai suoi uomini nel momento dell'impatto con le popolazioni indigene delle Americhe è possibile rintracciare chiare metafore degli irrigidimenti che ancora produce la coesistenza tra persone e culture differenti negli spazi ri-

¹³ M. Callari Galli, *Pratiche etnografiche nella città contemporanea*, in M. Callari Galli (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini, 2007, p. 26.

¹⁴ F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 14.

stretti dei centri urbani. Al cospetto con gli indiani, il navigatore genovese si trova a un bivio:

O egli pensa agli indiani (senza peraltro usare questo termine) come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità (nel suo caso, com'è ovvio, sono gli indiani ad essere considerati inferiori): si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo. Queste due elementari figure dell'alterità si fondano entrambe sull'egocentrismo, sull'identificazione dei propri valori con i valori in generale, del proprio io con l'universo: sulla convinzione che il mondo è uno¹⁵.

Il mondo è uno per tutti coloro che vogliono difendere il proprio universo di riferimento dalla costante minaccia della diversità, oppure per coloro che scelgono di imporlo. Gli elementi della diversità, anziché strumenti di condivisione e di incontro, si radicalizzano e si irrigidiscono per perseguire le finalità opposte della negazione, dello scontro o della separazione, in uno scenario dominato dalla paura. Per coloro che vengono oppressi, per coloro che sentono schiacciata la propria identità, lingua, cultura, etnia, religione divengono al contrario strumenti di resistenza e sopravvivenza.

La lingua gaelica per gli irlandesi di Scozia, il tataro per i tataro di Russia, il verlan per i giovani delle banlieues sono strumenti identitari potenti, strumenti che fanno comunità, così come lo sono sempre stati i dialetti del mondo contadino e il romaní per i gruppi rom. Incomprensibili agli altri, sono lingue che serbano segreti, che risvegliano orgoglio ed emozioni, e che talvolta, come testimonia la necessità di conoscere il tataro per occupare posti lavorativi negli uffici pubblici della Repubblica del Tatarstan, possono portare a privilegi.

¹⁵ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino, 1984, p. 51.

Le lingue che nascondono e preservano, così come le identità etniche erroneamente interpretate come verità storiche, le differenze somatiche percepite anche laddove, come nel caso degli scozzesi e degli irlandesi, sono molto sfumate, l'assolutizzazione di aderenze culturali e scelte religiose che si vogliono ostili e inconciliabili, seppure in un'epoca in cui, soprattutto tra le nuove generazioni, secolarizzazione e omologazione nei costumi galoppino di pari passo: sono infiniti gli elementi che, nei contesti multiculturali, insinuano in ogni incontro una possibile minaccia di scontro. Gerd Baumann contestualizza questi fenomeni in un modello di triangolo multiculturale ai cui vertici pone la cultura nazionale, la cultura etnica e la religione come cultura, sottolineando come, dal momento che la connotazione a prima vista assoluta e trascendentale delle religioni può prestarsi a tradurre altre forme di conflitto più relative, «nelle situazioni complesse di tensione sociale, possiamo spesso riscontrare che i confini etnici, nazionali o migratori si trasformano in confini religiosi. [...] Che cosa infatti può sembrare più religioso del sangue sacrificato alla linea di confine apparentemente «assoluta» della religione? Categorizzare un evento come «conflitto religioso» è sempre efficace per innalzare dei muri divisorii in qualsivoglia confronto tra persone»¹⁶.

Ryszard Kapuscinski, dal canto suo, pone l'accento sulla difficoltà che ciascuno di noi, portatore di una personale idea dell'altro, ha nel controllare l'emozione che scaturisce dall'incontro con un altro che, in quanto reale, supera e conflige con quella idea:

Questo è il mio altro. Quando il destino lo porta a sua volta a imbattersi in un altro – altro per lui – egli ne noterà soprattutto tre caratteristiche principali: la razza, la nazionalità e la religione. Mi sono sempre chiesto che cosa accomuni così strettamente questi tre dati. Contengono una forte carica emotiva: talmente forte, che di tanto in tanto il mio altro non è in grado di controllarla. E allora arriva al conflitto, allo scontro, alla carneficina, alla guerra. Il mio altro è una persona fortemente emotiva. Per questo il mondo

¹⁶ G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 31.

in cui vive è una botte di polvere da sparo che rotola pericolosamente verso il fuoco¹⁷.

1.3 Stili di vita e appartenenza sociale

Molteplici sono i luoghi e le circostanze in cui botti di polvere da sparo di cui talvolta non si sospettava la presenza possono pericolosamente rotolare verso il fuoco. Le esplosioni, puntualmente avvenute nelle periferie francesi e inglesi, con maggiori probabilità si verificano nelle aree più degradate, in cui alle sirene consumistiche della cultura globalizzata si frappongono gli impedimenti dovuti a disoccupazione, fallimenti scolastici ed educativi, emarginazione e impossibilità di disporre dei propri desideri e delle proprie aspirazioni, in situazioni in cui il futuro non esiste e il presente brulica di rabbia. Conflittualità e divisioni fagocitano nei quartieri come l'East End di Glasgow, il cui panorama sociale è all'opposto rispetto all'agiato West End, e in cui i membri delle numerose bande territoriali ancora si scontrano rinnovando rivalità antiche e strategie devianti per percepirsi padroni del proprio territorio di vita, mentre alcolismo e assistenzialismo procedono di pari passo.

Norbert Elias ed Eric Dunning¹⁸ parlano di Stile Maschio Violento per indicare i comportamenti, i codici, i simbolismi e le auto rappresentazioni degli appartenenti alle fascia giovanili del sottoproletariato anglosassone, solitamente residenti nei ghetti bianchi, come appunto sono le aree più deprivate dell'East End di Glasgow. Impossibilitati a conquistare status e gratificazioni scolastiche, sociali e occupazionali, i giovani che ricorrono allo Stile Maschio Violento scelgono di perseguire il riconoscimento attraverso forme di comportamento che includono l'intimidazione fisica, la lotta, il bere, le aggressioni a sfondo sessuale. Valerio Marchi riconosce l'emblema di questo stile nel personaggio di Andy Capp, protagonista dell'omonima strip creata negli

¹⁷ R. Kapuscinski, *L'altro*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 46-47.

¹⁸ N. Elias, E. Dunning, *Sport e aggressività*, Il Mulino, Bologna, 2001.

anni Sessanta dall'inglese Reg Smythe e conosciuta in Italia con il nome di *Carlo e Alice*:

La strip di Reg Smythe mette in scena la più vivida ed immediata descrizione mai realizzata di un ben determinato stile di vita, di una sfera comportamentale che trova in Andy Capp il proprio più straordinario interprete: aggressivo, maschilista, sciovinista, sfaticato, ubriacone, qualunquista, tendenzialmente xenofobo, cosmicamente alieno da ogni forma di acculturazione, Andy antropomorfizza lo stereotipo del maschio *rough workin' class*, della "bestia sottoproletaria" via via tratteggiata negli ultimi cento anni dalla stampa popolare britannica, dalla *one penny-press* vittoriana alla *trash-press* dei giorni nostri¹⁹.

Lo Stile Maschio Violento e il fenomeno della gioventù proletaria barbara e sregolata nascono nella prima metà dell'Ottocento nei quartieri operai, come conseguenza della repentina industrializzazione; per i successivi decenni rimangono al centro della letteratura e del giornalismo britannico, che con fare rassicurante li rappresentano come espressioni della vita quotidiana in determinate aree della città, rimarcandone le differenze rispetto a quanto accade nelle zone più benestanti. In modo particolare a partire dall'inizio del nuovo Millennio, però, si è registrato un crescente imbarbarimento collettivo nei rapporti sociali e interpersonali, come se le caratteristiche dello Stile Maschio Violento si fossero estese al di là dei confini un cui venivano identificate, coinvolgendo persone, soprattutto giovani, appartenenti a classi sociali diverse.

Si figlia poco, e quel poco è andato via via assumendo un valore impensabile appena un secolo fa. E anche questa preoccupazione, del giovane come merce da preservare, è andata a sommarsi alle altre, al fatto che ormai anche i giovani della borghesia tendono a comportarsi come quelli del popolo. E al fatto che aver tolto ai bambini la pratica del gioco di strada non ha impedito loro di radunarsi da adolescenti sui muretti, nei baretti, nelle bischette, ai

¹⁹ V. Marchi, *La sindrome di Andy Capp. Cultura di strada e conflitto giovanile*, NdA Press, Rimini, 2004, p. 16.

giardini, nei mall commerciali, nelle discoteche, nei McDonald, nei concerti, nelle curve degli stadi, nei centri sociali occupati, nei rave illegali, ovunque meno che a casa a studiare o in biblioteca a leggere o dalla maestra a suonare il violino o a bottega ad aiutare quel pover'uomo del padre e così via con le solite giaculatorie dell'*un tempo era meglio*. E che invece di pensare a se stessi e alla propria famiglia continuano proprio come due secoli fa a privilegiare la compagnia e il giudizio degli amici, ad aggregarsi in quei gruppetti, in quelle bande, in quei *branchi*, in cui domina la gara di emulazione del peggiore, del più avventato, del più pericoloso²⁰.

A Tottenham, nell'agosto 2011 non erano solo giovani proletari o stranieri a sfogare la propria furia predatoria e distruttiva, ma anche ragazzi di buona famiglia, giunti appositamente dai quartieri della Londra bene, informati degli eventi alla velocità istantanea che le nuove tecnologie sanno garantire, in gran parte attingendo da quello che Antonio Roversi definisce il lato oscuro della Rete:

Lo chiamo lato oscuro perché è popolato da individui e gruppi che, pur nella diversità di accenti e idiomi utilizzati, parlano tutti, salvo qualche rara ma importante eccezione, il linguaggio della violenza, della sopraffazione e dell'annientamento nei confronti di altri esseri umani²¹.

1.4 Spazi, culti e linguaggi della separatezza

Siti e blog che trasmettono separazioni, radicalizzazione e ostilità, gruppi sui social network preposti a espandere a cerchie crescenti di persone messaggi e proclami, revisionismi e veri e propri attacchi, documentazioni videoregistrate di episodi deprecabili e appuntamenti previsti: la piattaforma di Internet non è solo una piazza espansa e, secondo alcuni, democratica, ma sempre più si connota come un campo di battaglia in cui trincerarsi in barricate e sferrare attacchi senza esclusioni di colpi, servendosi della letale immediatezza di un clic del mouse, senza dovere neppure uscire di casa e affrontare l'impatto del-

²⁰ *Ivi*, pp. 8-9.

²¹ A. Roversi, *L'odio in Rete. Siti ultras, nazifascismo online, jihad elettronica*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 21.

le arene reali, di quanto possa accadere nei quartieri e nei pub di diverso colore. I gruppi ultras, le associazioni a difesa di orgogli etnici, nazionalistici o religiosi, raggruppamenti politici o para-politici di dubbia mitezza, ma anche giovani qualunque, compagnie amicali come tante, con efficacia ricorrono alla Rete per espandere le loro proteste comunicative, in un mondo in cui si sta assistendo al progressivo impoverimento delle capacità di comunicare faccia a faccia, padroneggiando anche le componenti non verbali del linguaggio.

Eppure, di antichi codici non verbali, spesso impliciti, continuano a nutrirsi i processi di educazione e acculturazione all'interno delle antiche associazioni a difesa dell'orgoglio etnico, religioso e nazionale, ma soprattutto all'interno delle famiglie. Per fare un esempio, a Glasgow, un padre fervente protestante, tifoso dei Rangers, magari militante del Loyal Orange Order, probabilmente a sua volta figlio di genitori attaccati al colore blu delle magliette, al viola e all'arancione degli stendardi e alle strisce incrociate della bandiera britannica, quasi certamente si aspetterà che anche i propri figli assumano le stesse militanze, e in questa direzione impartirà messaggi, proposte, scelte, strali di ostilità nei confronti dei cattolici, irlandesi, tifosi dei Celtic.

Allo stesso modo, a Kazan, la trasmissione di padre in figlio della conoscenza e dell'attaccamento per la cultura e le origini tatarie favorirà una precisa consapevolezza da parte delle nuove generazioni, contrapposta e talvolta ostile alla controparte russa; qualora nelle modalità di tale acculturazione si incorresse in qualcosa di profondamente sbagliato, il rischio potrebbe essere quello di generare la reazione opposta, di rifiuto e allontanamento da modelli considerati logori e ormai lontani, quasi d'ostacolo per il presente e futuro successo nella vita in società.

Nel Tatarstan, la presenza di scuole tatarie, prevalentemente frequentate da coloro che si preparano per rimpolpare la futura classe dirigente di etnia tatarica, si pone in continuità con un'educazione familiare improntata sulla separatezza, sull'orgoglio etnico e sul mancato contatto coi coetanei di diverso retroterra etnico e culturale. Simili problemati-

che si riscontrano nelle scuole scozzesi, divise tra cattoliche e non cattoliche, e quindi portate a separare i bambini costretti, sin dal primo anno della scuola primaria, a indossare uniformi differenti, all'interno di un sistema istituzionalizzato e regolamentato da una legge che molto presto compirà un secolo di vita: da una parte i figli di famiglie cattoliche, molto spesso con remote origini irlandesi, dall'altra le nuove generazioni di scozzesi unionisti. Anche nelle tante periferie multietniche e multiproblematiche dell'Occidente la scuola porta separazione e divisioni, altresì in assenza di precise etichette etniche; la povertà di risorse, il poco sostegno agli insegnanti impegnati ad affrontare situazioni di crescente complessità, la sirene che inducono i ragazzi a seguire strade che divergono da quella dell'istruzione, percepita come privo di sbocchi, alimentano percorsi destinati al fallimento, e quindi alle successive difficoltà nel riuscire a conquistarsi spazi e collocazioni che possano proiettare oltre la dimensione della marginalità.

Nell'East End e nelle aree operaie di Glasgow, nei pressi dei due grandi stadi e nei pub frequentati dai lavoratori di mezza età, la già sentita passione calcistica si fa ancora più forte. Trovarsi al pub per tifare la propria squadra, non perdersi nessuna notizia e nessun incontro, cercando sempre l'occasione per sbeffeggiare i colori rivali, anche attraverso cori e slogan che trascendono la dimensione sportiva per proiettarsi nei terreni delicati della storia, della politica, del terrorismo, dell'ostilità religiosa, consente alle persone di prendere parte e una grande epopea collettiva, che di anno in anno si rinnova di episodi e protagonisti, mescolando alle dimensioni dello sport e del business i piani magici e "spirituali" del mito e della fede laica.

Teddy Jamieson²² definisce talvolta tossico il modo in cui un buon numero di uomini scozzesi, soprattutto operai, vive la propria appartenenza calcistica, caratterizzato da esasperazioni emotive tali rendere il gioco del calcio un vero e proprio sostituto della vita reale e che spesso sfociano in abusi alcolici e violenza. Nello stesso tempo, però, il ti-

²² T. Jamieson, *Passion play*, in «The new Sunday Herald», 22 May 2011.

fo calcistico, anche e soprattutto se sfrenato, costituisce una piattaforma di linguaggio, trasversale alle generazioni, che permette di condividere storia e senso di appartenenza. Per molti uomini il calcio non si sostituisce alla vita, ma permette alla vita di esprimersi, conferendone codice e forme. Parlando di calcio, commentando le azioni che si susseguono nel corso di una partita, i tifosi possono dare voce alle proprie emozioni e agli stati d'animo, così come, partendo dalla fascinazione per un gesto atletico o un'espressione del proprio centravanti, possono discutere di concetti che difficilmente prenderebbero in considerazione in altri contesti, come quelli della bellezza, della mascolinità, della fedeltà, della lealtà. In altre parole, per alcuni il calcio si fa espressione della propria personalità.

Da sempre vicino agli ambienti calcistici, il drammaturgo e romanziere Giuseppe Manfridi riconosce l'importanza che la frequentazione dello stadio ha assunto nel suo percorso di iniziazione alla vita adulta:

C'entra molto, semmai, con la mia giovinezza; con la mia giovinezza sì; con uno strano e forse immotivato desiderio di appartenenza, con la smania di prendere a spallate la patina borghese che segnava il mio status di ragazzone pulitino, figlio unico di genitori capaci di costruirsi a fatica una realtà lontana dalle ristrettezze che, in tempi prima di guerra e poi di dopoguerra, avevano minacciato entrambe le famiglie di provenienza. [...] D'altronde, il mio slancio politico era di troppo corto respiro per riuscire a compromettere il perbenismo da cui mi sentivo endemicamente infetto, ci voleva qualcosa di più forzato, di più scandaloso, di più scenografico e inurbano. Ci volevano gli spalti e le gradinate, e quella strana forma di ideologia implausibile che l'amore per una squadra contempla, ma quasi senza trasmettere informazioni chiare circa chi lo nutre e lo professa. [...] Un vero ultrà. Mi piaceva essere chiamato così. Ultrà, da "oltre". Qualcuno che sta oltre. Né qui, né lì, ma oltre sia qui che lì. Come, in fondo, i poeti, e a me scrivere poesie era un'altra cosa che mi piaceva. Una definizione, dunque, che contemplava la mia totalità di individuo, per di più convinto di testimoniare così facendo, e così essendo, la propria passione, e, di concerto con essa, la propria fede e la propria ideologia. Tutto, insomma. Tutto ciò che è indispensabile a compor-

re una coscienza civile, ancorché irregolare, scorretta, e nella sua scorrettezza, tremendamente umana²³.

Con la consapevolezza che oggi molte cose sono cambiate, i ricordi di Giuseppe Manfredi trovano riscontro nelle ricerche sul mondo del tifo organizzato, effettuate tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta da Antonio Roversi. In primo luogo, militare in una tifoseria organizzata conferisce senso di appartenenza:

Essere membro di un gruppo organizzato di ultras dà modo al giovane tifoso di partecipare ad un mondo che lo valorizza, conferendogli la possibilità di accedere ad un ruolo, e per conservare questa possibilità egli si deve impegnare a condividere con il suo gruppo tutte le rappresentazioni che accentuano sia le somiglianze interne che le differenze esterne. In altre parole, il giovane che assume il ruolo di ultras trova una identità già predisposta con un corredo di norme, valori, sensazioni, credenze, ragioni e modelli di azione²⁴.

Coraggio, durezza, fedeltà alla squadra e al gruppo sono elementi che appartengono all'identità ultras, a un preciso codice di norme non scritte, e che possono sfociare in comportamenti aggressivi, atti a virilizzare l'immagine di chi li perpetua. Ogni gruppo ultras costituisce un microcosmo chiuso e contrapposto, oppure alleato, ad altri speculari microcosmi, da proteggere, esaltare e preservare anche attraverso i rituali comportamentali, l'abbigliamento, i cori, i colori, le bandiere, gli slogan, le regole di condotta, la divisione e il rispetto dei ruoli, il trasporto emotivo, talvolta gli scontri, ma anche una forte componente affettiva tra i membri: «L'amicizia e la solidarietà di gruppo, il piacere di stare uniti nel clima teso della partita, la soddisfazione di dare prova delle proprie capacità e del proprio coraggio, tutto questo è ancora

²³ G. Manfredi, *Epopèa Ultras*, in «Outlet. Per una critica della ideologia italiana», 2, 2012, pp. 117-118.

²⁴ A. Roversi, *Calcio, tifo e violenza. Il teppismo calcistico in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 93.

possibile nel mondo ultras»²⁵. La separazione netta, le rivalità radicate negli anni, la puntuale ritualità dell'evento sportivo, il rifiuto di sottostare a determinate convenzioni comportamentali per aderire appieno ai codici della cultura della curva possono però portare il giovane tifoso a un'eccessivo ripiegamento in «un universo sostanzialmente rinchiuso in se stesso, con poche aperture verso l'esterno e che, accanto alla possibilità di esplorare il mondo dei coetanei, realizzare competenze sociali e sviluppare capacità personali, per molti versi implica una forte perdita di opportunità su altri piani. Esso [l'universo ultras] rischia, in altri termini, di trasformarsi per alcuni giovani in un mondo carente di prospettive progettuali»²⁶.

La cultura ultras è una cultura forte: quando incontra identità deboli, può fatalmente sottrarre curiosità e interesse per le altre opportunità di appartenenza, svago, arricchimento personale. Quando il contesto di vita risulta avaro di queste ulteriori opportunità, il rischio cresce in misura esponenziale, rendendo i giovani più vulnerabili alla tentazione di considerare nel fine, non importa quale, la giustificazione al ricorso a qualsiasi mezzo, dimenticando, per dirla come Amos Oz, che il fine dovrebbe essere la vita stessa. Quando il fine di una persona diviene la fede nella sua squadra del cuore, forte al punto tale da indurlo anche alle più avventate intemperanze per difenderla, entriamo nel campo delle passioni oscure dei fanatismi, da sempre presenti nelle loro manifestazioni religiose, politiche, storiche, sociali, culturali.

Il fanatismo è più antico dell'islam, del cristianesimo, dell'ebraismo, più antico di ogni stato o governo, d'ogni sistema politico, più antico di tutte le ideologie e di tutte le confessioni del mondo. Il fanatismo è, disgraziatamente, una componente onnipresente della natura umana: un gene perverso, se volete chiamarlo così²⁷.

²⁵ *Ivi*, p. 112.

²⁶ *Ivi*, p. 113.

²⁷ A. Oz, *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 34.

Il micromondo del tifo calcistico riproduce e riflette le dinamiche di chiusura identitaria, esasperazione dei codici simbolici e separazione che caratterizzano il mondo più allargato della quotidianità urbana, in Russia come in Scozia, nelle periferie parigine come in quelle inglesi. Le bandiere irlandesi con Che Guevara dipinto di verde invitano alla riscossa i giovani figli di irlandesi nell'East End di Glasgow, così come la merce esposta nei negozi di souvenir tatarsi, in una città, Naberežnye Čelny, in cui i turisti passano di rado, ricordano l'orgoglio di una appartenenza, in contrapposizione con la matryoske e gli scialli a fiori venduti nel negozio accanto. E poi sovviene la musica: il rap delle banlieues, le nenie tatariche, il folk irlandese, ma anche le marce in commemorazione delle vittime della resistenza a Ivan il Terribile, le parate orangiste, le azioni dimostrazioni beurs. In un contesto di omologazione planetaria dei costumi al modello occidentali, accanto alle espressioni della protesta e della marginalizzazione, sopravvivono localismi e antichi retaggi tramandati di generazione in generazione, di indubbio interesse storico, ma spesso ridotti a dimensioni folkloristiche, quando non promotori di chiusure, contrapposizioni, stereotipi e pregiudizi.

Si potrebbe dire, un po' crudamente, che la vita umana è racchiusa tra questi due estremi, quello in cui l'io invade il mondo e quello in cui il mondo finisce con l'assorbire l'io in forma di cadavere o di ceneri. E poiché la scoperta dell'altro percorre diversi gradi – dall'altro come oggetto, confuso con il mondo circostante, fino all'altro come soggetto uguale all'io, ma da esso diverso, con un'infinità di sfumature intermedie – è possibile trascorrere la vita senza mai giungere alla piena scoperta dell'altro (sempreché ad essa si possa realmente arrivare)²⁸.

1.5 Violenza, vittime e vittimismo

Tzvetan Todorov riconosce quanto sia difficile il cammino verso la scoperta dell'altro, e di come la violenza sia una conseguenza di falli-

²⁸ T. Todorov, *Op. cit.*, p. 300.

menti, regressioni e incidenti lungo questo percorso. Jacqueline Morineau argomenta come, nelle situazioni di conflitto, «rimaniamo stupiti nel constatare quante siano le proiezioni, da parte di colui che si sente perseguitato, nei confronti dell'“altro”. L'“altro” diviene allora un persecutore. Ma “l'altro” rifiuta tale funzione, vivendosi a sua volta come perseguitato. Si perpetua così il ciclo infernale della sofferenza che diviene violenza reciproca»²⁹, esprimendosi nelle forme verbali, fisiche, emotive, talmente radicate nei comportamenti umani che, quando non si manifestano in modo eclatante, rischiano spesso di passare inosservate³⁰. Ciononostante, Daniele Novara rifiuta di considerare la violenza come una categoria relazionale, sostenendo che «per sua natura la violenza appare il contrario della relazione, della comunicazione, del dialogo, dell'incontro. Anzi, proprio la sua negazione»³¹. Laddove il conflitto coniuga la dimensione del contrasto, della divergenza, dell'opposizione, della contrarietà, della resistenza critica, con l'intenzione di affrontare il problema mantenendo vivo il rapporto tra i contendenti e provando a sviluppare la possibilità di una relazione, anche se faticosa e problematica, la violenza comporta il danneggiamento intenzionale e irreversibile dell'avversario, a livello fisico o psicologico, la volontà di arrivare a una soluzione semplificante e unilaterale, tramite l'eliminazione della relazione o di colui che porta il problema.

Le forme di separazione e ghettizzazione, nei quartieri, nelle scuole, nelle amicizie, specie quando caratterizzate da disparità nelle condizioni economiche e sociali, con tutti i rancori e le mancate conoscenze reciproche che si portano dentro, favoriscono il ricorso ai meccanismi semplificatori della violenza, come risposta a condizioni di analfabetismo relazionale e impotenza percepita. Se agito in gruppo, contro soggetti più deboli, il prevedibile successo dell'atto violento può generare facili euforie e consolatori quanto ingannevoli messaggi esisten-

²⁹ J. Morineau, *Lo spirito della mediazione*, Franco Angeli, Milano, 2003, p. 32-33.

³⁰ H. Harendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996, p. 11.

³¹ D. Novara, *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato, 2011, p. 22.

ziali. Vi è però una forte dipendenza tra la comunità dei carnefici e la comunità delle vittime. I ruoli possono repentinamente mutare, sino a invertirsi, perché le dinamiche che li generano appartengono al medesimo sistema di simboli, riferimenti, azioni, stati d'animo, prospettive. Stando a quanto afferma Todorov, nell'attuale fase di stagnamento dei valori più vivi che dovrebbero caratterizzare la democrazia, anche il ruolo della vittima, oltre a quello del carnefice, risulta una vantaggiosa scorciatoia.

Il primo riflusso dei valori democratici sta nel rinunciare alla responsabilità di fronte alla propria vita per assumere il ruolo della vittima: ruolo vantaggioso ma assolutamente passivo. Il secondo passo indietro consiste nello svalutare l'identità individuale e nel vedersi solo come membri di un gruppo; e, cosa ancora più grave, di un gruppo al quale non si è scelto di appartenere: sesso, razza, etnia. Le due cose poi possono combinarsi, producendo allora la figura forse più emblematica dell'attuale abbandono dell'autonomia: la vittimizzazione collettiva, in cui ci si presenta come membro docile di un gruppo che s'è impossessato, nella società, dello statuto di vittima³².

Nella dialettica tra vittima e carnefice, scorre la vita di tutti noi, vittime e insieme carnefici delle piccole grandi utopie della quotidianità, in cui da tempo abbiamo smesso di sperare, rendendoci sempre più spettatori nell'inesorabile processo di rottura dei legami, di tedio comunitario, di illusioni individualizzate e di paralisi nei pensieri semplificati e nei comportamenti che non risolvono, ma alimentano, le contraddizioni e le lacerazioni.

³² T. Todorov, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Donzelli Editore, Roma, 1997, p. 169.

Capitolo 2

Affrontare i conflitti

2.1 Oltre le emergenze, oltre il contatto: la comunità

Le relazioni interpersonali sono fondamentali per tutto l'arco della vita. Avere la possibilità di passare momenti importanti e frequenti con amici e familiari, essere parte di salde reti sociali sono elementi che permettono alle persone di vivere meglio e più a lungo¹, dal momento che il benessere emotivo è componente essenziale del complessivo stato di salute dell'individuo. A questo si accosta la dimensione socio-economica poiché, nell'attuale società del consumismo irrefrenabile, tutto ha un costo e la disponibilità di denaro sufficiente a coprire le spese per il sostentamento non è spesso abbastanza per consentire una piena partecipazione alla vita comunitaria. Le differenze economiche e sociali generano dunque condizioni di stress individuale e di gruppo, minando le basi per il consolidamento dei legami comunitari².

Gabriel Chanan³ definisce la comunità come un numero di persone che intrattengono tra loro ripetuti rapporti e sostiene che la qualità delle interazioni è almeno in parte condizionata dal buon funzionamento dei servizi presenti e delle azioni amministrative, nonché dal senso di sicurezza che ne deriva. Secondo quanto contenuto nel report ministeriale *Sustainable communities: building for the future*⁴, i contesti atti a sostenere lo sviluppo di forme positive di comunità devono essere caratterizzati da spazi piacevoli e aree verdi, da effettiva partecipazione dei cittadini nei processi di progettazione, proposta e condivisione,

¹ Tra le numerose ricerche sul tema, si veda I. Kawachi, G. A. Colditz, A. Ascherio, E. B. Rimm, E. Giovannucci, *A prospective study of social networks in relation to total mortality and cardiovascular disease in men in the USA*, in «J Epidemiol Community Health», 50, 1996, pp. 245-251.

² R. G. Wilkinson, *Unhealthy Societies: the Afflictions of Inequality*, Routledge, London, 1996.

³ G. Chanan, *Measures of Community. A study for the Active Community Unit and Research. Development and Statistic Unit of the Home Office*, Community Development Foundation, London, 2004.

⁴ Office of the Deputy Prime Minister, *Sustainable communities: building for the future*, ODP, London, 2003.

dalla presenza di volontariato attivo, di una buona economia locale e di una rete di trasporti pubblici efficiente ed estesa. Risulta fondamentale favorire e promuovere non solo le interazioni tra amici e parenti, ma anche quelle più formali che possono caratterizzare le relazioni di buon vicinato e la proficua collaborazione per il conseguimento di livelli sempre maggiori di benessere collettivo, ponendosi l'obiettivo che le persone possano sempre di più vivere insieme, e non semplicemente nello stesso luogo. Alcune ricerche hanno mostrato che il tasso di episodi criminali è più basso nei contesti in cui le persone conoscono per nome i propri vicini di casa⁵ e che i livelli di fiducia reciproca e di cooperazione sono più bassi nelle zone urbane più deprivate⁶.

Un approccio positivo alla comunità consiste nel considerare le comunità stesse come entità complesse su cui lavorare, e non semplicemente nell'intervenire sui problemi che di volta in volta emergono. Risulta importante valorizzare le positività insite in una comunità, promuovere un ottimismo consapevole tra i membri, per motivarli al dialogo, all'azione, all'innovazione, alla collaborazione. La strategia del coinvolgimento parte dalle potenzialità spesso nascoste presenti a livello individuale e collettivo e si contrappone al ricorso al mero assistenzialismo; rendendo gli individui partecipi e consapevoli del proprio ruolo, porta a una condivisione delle responsabilità, e quindi al rafforzamento dei sentimenti di appartenenza a un processo comunitario di gestione del presente e costruzione del futuro.

Dieci anni fa Carol Craig si augurava che, in uno scenario di partecipazione comunitaria, potessero essere create le condizioni che permettessero alla società scozzese di superare le difficoltà e le contraddizioni che la caratterizzano, ricorrendo allo strumento della creatività. L'augurio è tuttora attuale e assume le dimensioni di un impegno:

⁵ I. Kawachi, B. Kennedy, R. Wilkinson, *Crime: Social Disorganisation and Relative Deprivation*, in «Social Science & Medicine», 48, 1999, pp. 719-731.

⁶ A. Ellaway, S. Macintyre, A. Kearns, *Perceptions of Place and Health in Socially Contrasting Neighbourhoods*, in «Urban Studies», 38, 12, 2001, pp. 2299-2316.

We need to create the conditions where creativity flourishes, not conformity. Liberating this huge untapped potential would not just benefit individual Scots – Scottish society as a whole would be enriched. Such changes would not create a perfect Scotland but they would create a more vibrant, confident Scotland. A Scotland full of possibilities for people⁷.

Creatività, serietà, determinazione, lavoro in rete e progettualità sono alla base delle tante iniziative e realtà che, in Scozia e nella città di Glasgow, attualmente perseguono gli obiettivi di superare le divisioni settarie e sociali affinché nuove consapevolezza e nuovo benessere possano diffondersi in tutte le aree. Alle difficoltà di affrontare problemi e situazioni cristallizzate da decenni, o addirittura da secoli, si contrappongono le azioni e le collaborazioni di soggetti e istituzioni eterogenei e diversi tra loro: i servizi socio-educativi municipali o privati, le scuole (confessionali e non), le associazioni interreligiose, le parrocchie, i gruppi di volontariato, le fondazioni, le società sportive, artisti ed entità culturali, le forze dell'ordine, gli istituti di ricerca e le università, la stampa e le televisioni.

Alla base dei molti progetti vi è la volontà di mettere insieme, proprio fisicamente, i bambini e i ragazzi di diversa estrazione etnica e sociale, coinvolgendoli in attività cooperative, laddove la storia, i pregiudizi, i luoghi abitativi, i retaggi famigliari, le appartenenze, le militanze e talvolta anche le scelte scolastiche da tempo dividono. Il riferimento teorico fondamentale non può che essere la celebre ipotesi del contatto elaborata da Gordon Allport nel volume *La natura del pregiudizio*⁸.

L'analisi di Allport parte dalla constatazione di come, nei contesti sociali caratterizzati da eterogeneità, la scarsa comprensione dell'altro e delle altrui peculiarità si trova a convivere con la necessità da parte di tutti di gestire e includere l'alterità nei rituali e nelle rappresentazioni della quotidianità. Incapace di elaborare strumenti cognitivi ed emozionali che possano permettergli di empatizzare appieno con la com-

⁷ C. Craig, *Scottish Culture and Confidence*, estratto del discorso tenuto alla conferenza *Towards a Confident Scotland*, Glasgow, 2003, <http://www.carolcraig.co.uk/conferencecraig.htm>

⁸ G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze, 1973 (ed. or. 1954).

plessità dell'interlocutore, il soggetto tenderebbe ad accostarsi in modo approssimativo e generalizzante, elaborando attitudini negative. Ne consegue che solo attraverso una maggiore conoscenza reciproca, favorita dal contatto diretto e approfondito tra membri di gruppi differenti, si potrà facilitare lo sgretolamento di stereotipi, pregiudizi e discriminazioni. In altre parole, il contatto interpersonale viene a configurarsi come lo strumento e il presupposto affinché possano crearsi attitudini di maggiore empatia e comprensione reciproca, che possano permettere agli individui di superare le barriere costruite sull'alterità. Sono però necessarie alcune condizioni affinché il contatto possa portare effetti positivi. Innanzitutto, i due o più gruppi coinvolti devono godere di eguale status in termini di potere, prestigio, ruolo sociale; qualora un gruppo si trovasse in posizione inferiore sarebbe assai probabile l'eventualità di un rafforzamento degli stereotipi correnti. Allo stesso tempo, è opportuno che tra i soggetti si possano instaurare rapporti significativi e approfonditi, non necessariamente funzionali alla percezione di una crescente somiglianza, ma che possano avviare un processo di decostruzione di alcuni stereotipi negativi attraverso la presa di coscienza di nuove informazioni.

È importante che i membri dei gruppi possano cooperare per raggiungere uno scopo comune, procurandosi motivazioni per sviluppare relazioni amichevoli; nel caso l'esito degli sforzi non si riveli positivo, incombe il rischio che i pregiudizi possano rafforzarsi e radicarsi. A promozione e garanzia dei rapporti tra i gruppi, sarebbe raccomandabile il sostegno da parte di autorità e istituzioni di riconosciuta autorevolezza, che possano conferire risonanza e continuità alle esperienze e agli esiti, affinché non vengano vissuti come mere eccezioni, ma come conseguenze di scelte ponderate. Ulteriori elementi che contribuiscono a rendere efficace la pratica del contatto nella riduzione del pregiudizio sono l'elaborazione di un linguaggio comune e di un codice condiviso, la volontarietà del contatto, una situazione economica favorevole, la disponibilità di strumenti materiali e intellettuali che possano

disconfermare gli stereotipi, un livello non eccessivamente alto di pregiudizio iniziale.

Nel testo *Psicologia sociale del pregiudizio*⁹ Rupert Brown ribadisce come in molti casi il contatto possa portare a un incremento delle incomprensioni e, rispetto alle condizioni elencate da Allport per una buona riuscita dell'interazione, aggiunge la possibilità di una conoscenza reciproca sufficientemente lunga e la necessità di contestualizzare l'incontro in un quadro interpretativo plurale, che sappia dare significati alla complessità dei fenomeni messi in campo, valorizzando le differenze e la dinamicità delle trasformazioni.

Più volte ripresa, arricchita e rimodulata, l'ipotesi del contatto ha dato luogo a inedite prospettive e lasciato alcuni interrogativi mai completamente risolti. Barry Troyna e Richard Hatcher¹⁰ contestano il fatto che tale ipotesi si baserebbe su nessi di correlazione e non di causa-effetto: se è vero che i soggetti coinvolti in esperienze di contatto con membri di altri gruppi manifestano meno pregiudizi, potrebbe essere altrettanto vero che sono soprattutto i soggetti già in partenza con meno pregiudizi a decidere di impegnarsi in esperienze di questo tipo. Allo stesso modo, non va negata l'eventualità che un soggetto possa manifestare simpatia per una persona, ma antipatia nei confronti del gruppo di appartenenza.

Altro problema aperto è quello della generalizzazione e del trasferimento degli atteggiamenti positivi, maturati in seguito al contatto, dai membri del gruppo col quale si interagisce ai membri del medesimo gruppo coi quali non vi è una relazione diretta. La recente *teoria del contatto intergruppi*¹¹ sostiene che la generalizzazione è possibile a patto che nel contatto venga preservata la salienza delle identità originarie, mentre il *modello dell'identità dell'ingroup comune*¹² predilige

⁹ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Il Mulino, Bologna, 1997.

¹⁰ B. Troyna, R. Hatcher, *Contro il razzismo nella scuola. il pensiero e le interazioni razziali dei bambini*, Erickson, Trento, 1993.

¹¹ R. Brown, M. Hewstone, *An integrative theory of intergroup contact*, in «Advances in Experimental Social Psychology», 37, 2005, pp. 255-343.

¹² S. L. Gaertner, J. F. Dovidio, *Reducing intergroup bias: The common ingroup identity model*, Psychology Press, Philadelphia, 2000.

la salienza nel contatto di un'identità sovraordinata, che includa i membri di tutti i gruppi che si trovano a interagire, nella direzione della riduzione del pregiudizio.

Strumento indispensabile per la buona riuscita delle situazioni di contatto è il dialogo, declinato nella sue varie estensioni e, anche in chiave interistituzionale, messo al centro della strategia che accomuna gli agenti che, secondo il Public Health Approach, in modo coordinato intervengono sulla complessità del tessuto sociale glasgowegno e scozzese. Concentrandosi sui nessi e sulle porosità che legano assieme le dimensioni della società, della comunità, delle relazioni e dell'individuo, alle iniziative prettamente educative vengono affiancate, senza rimarcare cesure, le azioni di sostegno economico, di mantenimento della sicurezza e di intervento sanitario, di scelta politica e amministrativa. Si elaborano progetti con le scuole e con le squadre di calcio, ma nello stesso tempo si interviene in modo netto per sedare micce violente in occasione di determinati eventi, oppure si proteggono le luci verdi dei semafori nei quartieri a eccesso unionista, onde pragmaticamente evitare ingenti spese per sostituire i cristalli rotti. Il messaggio è in certi casi ambiguo: da un lato si vogliono sfidare le esasperazioni settarie con progetti innovativi rivolti ai più giovani e con importanti azioni di polizia, dall'altro ci si arrocca in posizioni difensive e contenitive, ricorrendo a strategie identiche a quelle dei supermercati e dei fast-food che decidono, in taluni quartieri, di cambiare i colori del proprio logo, come rassegnati a una realtà di fatto difficile da estirpare.

Contraddizioni e vulnerabilità sono comunque fattori cui è inevitabile incorrere, quando si interviene con decisione e con progettualità che vadano oltre la risoluzione delle emergenze, per toccare le dinamiche strutturali che determinano la complessità dei contesti. Più facile, come in parte accade in Tatarstan, sarebbe negare la portata e l'entità dei problemi, propagandare una immagine pubblica di concordia e armonia e promuovere le esibizioni di un folklore ridotto a esteriorità,

svuotato della pregnanza delle specificità e delle conflittualità che, pur in assenza di frequenti manifestazioni eclatanti, intercorrono tra i diversi gruppi etnici, sociali, religiosi e generazionali.

2.2 Nessuno Escluso

Il viaggio nelle realtà delle “città divise”, parcellizzate in quartieri e comunità separate da muri visibili o soltanto radicati nelle menti e nelle prassi, potrebbe non finire mai e spingerci in insospettabili angoli di mondo. Preferiamo però rientrare in Italia, i cui centri urbani, investiti dalle diversità e dalle diseguaglianze portate, tra gli altri fattori, dalle migrazioni e dalle precarietà economica, con urgenza necessitano la ridefinizione di nuovi modi di convivere, di inedite forme partecipative, di interventi in rete per disincentivare estremismi, separazioni e malesseri. Accanto a situazioni di irrisolta gestione, restie al cambiamento e per molte regioni inclini al deterioramento, negli ultimi anni alcuni progetti di riqualificazione e ridefinizione dei legami comunitari in determinate realtà hanno portato nuova luce di intelligenza e positività. È il caso di quanto l’amministrazione torinese è riuscita a fare nel quartiere multi-etnico di San Salvario, nel cuore della città, divenuto «un luogo privilegiato per l’interculturalità e per la progettazione partecipata di politiche locali che tendono a favorirne il carattere plurisecolare di territorio di incontro tra le genti», «nonostante ancora permangano, in zone circoscritte, fattori di degrado edilizio, sociale e commerciale, che determinano talvolta disagi negli abitanti, situazioni di conflittualità e un’immagine negativa del quartiere»¹³.

Al vertice opposto dello stivale, sono stati gli immigrati stranieri a ripopolare il piccolo borgo calabrese di Riace, rispondendo all’invito di occupare le case ormai abbandonate, guidando il risveglio della comunità locale e legittimando la definizione di “modello Riace” per l’integrazione.

¹³ <http://www.sansalvario.org>

Oltre all'assistenza giuridica e a una continua assistenza sanitaria, beneficiano di servizi di prima necessità (spesa settimanale, occorrente per l'igiene della persona e della casa e il vestiario), e anche di alcuni servizi secondari non specificati nella convenzione. Il modello Riace è da esportare. Questo tipo di assistenza, pesa molto meno in termini economici sulle casse statali rispetto alla gestione delle strutture collettive, dei veri e propri lager. E soprattutto è una gestione che ridà ai rifugiati il senso di umanità, di dignità, di sicurezza, che sfortunate vicende di vita hanno tolto loro. A ulteriore dimostrazione di questo, sottolineiamo che gli alloggi restano occupati anche una volta che un progetto è terminato, da migranti che non vogliono più andare via da Riace, anche se non è prevista più alcuna sovvenzione per loro¹⁴.

Rimasti a vivere nel borgo, alcuni stranieri hanno scelto di impiegarsi, assieme alla gente del posto, presso i laboratori artigianali del legno, del vetro, del ricamo, della ceramica, del cioccolato e della tessitura, riportando alla vita e all'attenzione di residenti e turisti la realtà degli antichi mestieri.

Nel non rettilineo percorso tra le realtà italiane della bella integrazione, dal Piemonte siamo volati in Calabria, ma ora torniamo nuovamente verso nord, in Emilia Romagna, presso il comune di Novellara, a tu per tu con un sindaco che ha deciso di fare del *Nessuno Escluso* il motto del suo mandato.

2.2.1 Novellara: terra di Nomadi, approdo di migranti

Situata nella fertile parte di Pianura Padana a sud del fiume Po, in provincia di Reggio Emilia, Novellara deve probabilmente il suo nome ai termini gaelici *ar* (sopra) e *var* (acqua), trovandosi in posizione leggermente rialzata rispetto agli affluenti del grande fiume che le scorrono vicino¹⁵. Della signoria dei Gonzaga permangono gli splendidi palazzi, del mito di Augusto Daolio, fondatore dei Nomadi, rimane una Fondazione a lui intitolata e l'annuale appuntamento con il *Nomadincontro.Tributo ad Augusto*, calendarizzato in prossimità del

¹⁴ <http://www.altralocride.it/riace>.

¹⁵ Si veda O. Rombaldi, *Storia di Novellara*, AGE, Reggio Emilia, 1967.

18 febbraio, data del compleanno dell'artista. Celebre per il grande tempio Sikh *Gurdwara*, inaugurato nel 2000, tra i più grandi in Europa per dimensioni, Novellara è stata di recente definita «la Padania dell'accoglienza»¹⁶.

Alcuni dati demografici aiutano a contestualizzare la portata di tale definizione. All'8 ottobre 2001, su una popolazione residente di 13.943 individui¹⁷, vivono nel Comune di Novellara 2.411 cittadini migranti, pari al 17,3% del totale della popolazione, provenienti da 50 paesi diversi, in maggior numero da Cina (690), India (525), Pakistan (409), Marocco (245) e Turchia (103). Al 31 dicembre 2002, i cittadini migranti erano 804, il 6,6% del totale. La forte presenza immigrata nel tessuto sociale novellarese risalta confrontando la percentuale al 31 dicembre 2010, pari al 16,4%, con i dati analoghi riferiti alle più vaste realtà territoriali a cui il Comune appartiene. La percentuale di stranieri a Novellara risulta infatti superiore a quella relativa all'Unione Bassa Reggiana¹⁸ (15,3%), a quella che si riferisce alla Provincia di Reggio Emilia (13,0%), a quella della Regione Emilia Romagna (11,3%), a quella nazionale italiana (7,5%)¹⁹; anche la percentuale di crescita rispetto all'anno precedente, pari a 11,9%, supera quelle di Unione Bassa Reggiana (7,5%), Provincia di Reggio Emilia (7,0%), Regione Emilia Romagna (8,2%) e Italia (7,9%).

La popolazione straniera residente a Novellara si caratterizza, così come nel resto d'Italia, per la giovane età: il 26,9% ha meno di 18 anni, il 31,4% tra i 18 e i 34 anni, il 39,1% tra i 35 e i 64 anni, e solo il 2,6% ha 65 anni o più. Il peso percentuale dei residenti minorenni è pari il 29,3% tra gli stranieri, quasi il doppio rispetto al 18,0% calcola-

¹⁶ M. Castigliani, *Novellara, la Padania dell'accoglienza. Dove tra gli assessori c'è un ex clandestino*, in «Il Fatto Quotidiano», 25 settembre 2011, <http://www.ilfattoquotidiano.it/2011/09/25/novellara-la-padania-dellaccoglienza-video-dove-tra-gli-assessori-ce-un-ex-clandestino/160001/>.

¹⁷ I dati sono stati elaborati dal servizio Anagrafe del Comune di Novellara e sono contenuti nel fascicolo *Nessuno escluso. Cammino Interculturale a Novellara. Dati statistici Gennaio 2012*, edito e curato dal Comune di Novellara.

¹⁸ L'Unione Bassa Reggiana comprende i Comuni di Boretto, Brescello, Gualtieri, Guastalla, Luzzara, Novellara, Poviglio, Reggiolo.

to sull'intera popolazione novellarese, ed è destinato ad aumentare se è vero che, nel 2011, il 34,7% delle nascite sono figli di entrambi i genitori stranieri. Nell'Istituto Comprensivo che raccoglie scuole medie e scuole primarie, nell'anno scolastico 2011/2012 il 21,6% degli alunni sono stranieri, mentre nell'Istituto Professionale "Don Zeffirino Jodi" gli stranieri costituiscono ben il 61,1% degli iscritti, con punte dell'82,0% nelle classi prime. Per quanto riguarda la popolazione adulta, è interessante notare che il numero degli stranieri occupati nelle industrie (387) ha superato quello degli italiani (324), a sua volta di gran lunga prevalente nel settore dei servizi (1.168, contro i 413 stranieri).

2.2.2 Il punto di vista del primo cittadino

Già membro del consiglio comunale nelle passate amministrazioni, Raoul Daoli è sindaco di Novellara dal 7 giugno 2009. Dalle posizioni prima di amministratore e poi di primo cittadino, ha vissuto e continua a vivere in ruoli da protagonista attivo, e non solo di semplice testimone, la rivoluzione che ha stravolto il panorama demografico, economico e sociale del luogo in cui vive. Impegnato a trovare risposte e soluzioni alle sempre più pressanti richieste che l'attuale, non semplice realtà impone, ha acconsentito a condividere alcune riflessioni sul suo operato, in modo particolare relativamente ai temi della convivenza multiculturale e multireligiosa, ricevendomi presso il suo ufficio la mattina dell'11 dicembre 2012.

Per cominciare la nostra conversazione, desidera porre una premessa a ciò che verrà a dire:

«Non esiste una sola soluzione per fronteggiare il fenomeno di forte modifica del tessuto sociale che ha coinvolto vari aspetti della vita, ma occorre considerare diverse componenti, tra le quali possiamo sommariamente individuare quattro: gli spazi di residenza, gli ambienti di lavoro, la scuola, gli ambienti informali, compresi quelli immateriali. Serve un equilibrio tra tutte

queste componenti per affrontare la complessità. Questa è la nostra visione di partenza».

Raoul Daoli colloca le iniziative, i progetti e i provvedimenti intrapresi dall'amministrazione che guida in continuità con quanto realizzato da quelle che la hanno preceduta, lungo un percorso i cui inizi risalgono ai primi anni del nuovo millennio. Suddivide in due fasi questo ormai più che decennale itinerario.

«Nella prima fase del mio mandato, e anche in parte durante le amministrazioni precedenti, si sono voluti innestare momenti di conoscenza, riconoscenza e fiducia reciproca. Abbiamo dato la disponibilità a individuare alcuni luoghi di culto e abbiamo promosso la condivisione delle feste, viste come momenti di felicità e riconoscenza, ma soprattutto di riconoscimento e fiducia. Abbiamo pensato a rispondere ai bisogni primari degli immigrati: la casa, i ricongiungimenti familiari, i disagi economici.. Non abbiamo fatto progetti speciali, ma abbiamo formato gli operatori e reso gli sportelli esistenti capaci di accogliere la multiculturalità. Forse la dimensione di Novellara, piccola e prospera, ha consentito questo».

Trovatesi al cospetto della nuova realtà multiculturale che anno dopo anno caratterizzava sempre di più il centro e le frazioni di Novellara, le amministrazioni che si sono succedute hanno concentrato i propri sforzi innanzitutto per accompagnare e sostenere questo periodo di transizione e mutamento, cercando di renderne le dinamiche comprensibili all'intera cittadinanza, per fare sì che non fossero percepite come qualcosa di subito, di imposto da intrusioni esterne capaci, con forza dirompente, di stravolgere quel che rimaneva del modo tradizionale di abitare quei luoghi. Sono state realizzate le condizioni necessarie affinché i principali bisogni materiali e affettivi avessero potuto trovare garanzia e soddisfazione, e su cui instillare le basi, i contesti per il dialogo e per il buon convivere.

Lavorando in rete, gli operatori sociali e gli amministratori del Comune di Novellara sono arrivati a delineare, tramite un monitoraggio co-

stante, un affresco in continua evoluzione della comunità locale, i cui elementi sono stati posti alla base dei successivi interventi operativi. Il *Piano di Sviluppo di Comunità del Comune di Novellara*²⁰, pubblicato nel luglio 2009, spiega i mutamenti avvenuti nell'arco di pochi anni individuandone tre cause scatenanti, vicendevolmente intrecciate: la prima, ovviamente, è l'immigrazione; la seconda è una sempre più marcata assenza della cultura della partecipazione alla vita di comunità tra le giovani generazioni; la terza è l'eccessiva delega da parte dei cittadini all'amministrazione comunale nel gestire la partecipazione collettiva, a discapito dei momenti informali d'incontro. A questi fattori si riconducono i nuovi comportamenti emersi, caratterizzati da un endemico individualismo e dalla concezione dello spazio pubblico come luogo in cui fruire delle attività e dei servizi offerti, ma non più da frequentare per cercare occasioni informali d'incontro: ne deriva un forte indebolimento della spinta alla cooperazione, al fare insieme. Dinanzi alla crisi dei valori tradizionali della partecipazione, della collaborazione, del mutuo scambio, è emersa l'urgenza di sperimentare nuove prospettive per recuperare e rielaborare tali valori, imprescindibili per il buon funzionamento e per il benessere di una comunità. Nel documento si fa menzione alla necessità di una progettazione partecipata che assuma su di sé una nuova cultura della partecipazione e della collaborazione, sfida raccolta da Raoul Daoli una volta diventato sindaco, in corrispondenza con quella che lui definisce la seconda fase del percorso cominciato dai suoi predecessori.

«Nella seconda fase, cioè negli ultimi anni, abbiamo provato ad affinare le risposte specificandole sui diversi gruppi culturali, pur consapevoli di quanto, al loro interno, siano a loro volta variegati. Abbiamo cercato approcci individuali, perché ogni persona ha la sua storia, il suo vestito, e questo vale anche per gli italiani. Lo abbiamo fatto per non cadere in un relativismo cul-

²⁰ Comune di Novellara, I Millefiori Animazione Servizi Sociali, *Piano di Sviluppo di Comunità del Comune di Novellara*, Comune di Novellara, Novellara, luglio 2009, http://www.comune.novellara.re.it/upload/novellara_ecm8/gestionedocumentale/4.%20PSC_Linee%20guida%20strategiche_784_5811.pdf.

turale che tende a giustificare. Abbiamo sperimentato approcci più approfonditi non solo basati sulla persona, ma che partono dalle persone. Lo abbiamo fatto per rispondere al policentrismo diffuso e alla velocità del cambiamento.

Durante la prima fase avevamo provato a lavorare con la rappresentanza, ma questo strumento non va più bene per la seconda fase, dal momento che le diverse leadership tendono a mantenere un conservatorismo: sono quindi preferibili le forme partecipative».

Sul terreno reso fertile con gli interventi della prima fase, che hanno prodotto maggiore consapevolezza e apertura alla multiculturalità negli operatori e nei cittadini, così come un maggiore agio dovuto alle accresciute possibilità di espressione ed espansione nella scena pubblica da parte degli immigrati, Raoul Daoli da un lato ha potuto concentrare l'attenzione sui bisogni peculiari dei singoli gruppi, italiani compresi, e delle singole persone, dall'altro ha promosso una cultura e una modalità partecipativa in grado di superare il precedente stadio della rappresentatività. Tutto ciò è stato reso possibile anche dalle dimensioni ridotte della realtà novellarese, e da un tessuto economico e produttivo che non può più prescindere dalla manodopera straniera. Invitare a partecipare anziché farsi rappresentare significa coinvolgere e mettere in contatto, in cooperazione, più persone e più diversità, significa espandere in modo diretto uno o più progetti condivisi, senza passare per i tanti filtri separati e separanti dei vari rappresentanti, a loro volta non esenti da interessi, rivendicazioni e chiusure di parte. Il tema della partecipazione è strettamente collegato a quello degli spazi, della familiarità e dell'accessibilità dei diversi luoghi della città, dell'urbanistica come strumento per la convivenza e per il contatto e il dialogo tra le culture.

«Vogliamo rompere lo schema dei quartieri, della concentrazione etnica, del mercato che genera ghetti. Lo abbiamo fatto attraverso iniziative di edilizia sociale convenzionata in quartieri di qualità alta e attraverso l'introduzione di alcuni servizi in alcune zone dormitorio. Si lega a tutto ciò il tema della

convivenza condominiale, con l'introduzione degli operatori di cortile. Siamo andati negli appartamenti a chiedere quali sono i problemi ricorrenti, che cosa non va. Abbiamo compiuto una operazione di ascolto: il traguardo per il 2013 sarà la sottoscrizione di qualche "patto di via" e l'introduzione di una sorta di "portineria sociale". Pensiamo a patti di via in cui i cinque principali condomini condividono una figura di mediazione sociale per il controllo delle regole e la gestione della conflittualità».

In ambito residenziale, le azioni dell'amministrazione comunale si muovono nella duplice direzione di, da un lato, scongiurare la formazione di quartieri etnicamente connotati, e quindi la creazione di zone per italiani e zone per stranieri, spesso favorite dalle proposte del mercato immobiliare e della relative differenze nei prezzi d'acquisto e di affitto, e dall'altro lato di intervenire nelle situazioni di conflittualità già esistenti o a forte rischio di accadere con l'introduzione di operatori sociali preposti all'ascolto, alla conciliazione, alla mediazione, la cui presenza potrà sia giovare alla risoluzione delle dispute, sia attuare un costante monitoraggio sullo stato della convivenza sociale nei diversi quartieri, con immediato collegamento alle agenzie comunali preposte ai diversi tipi di intervento che si renderanno necessari. Elemento cruciale per la convivenze e il dialogo tra i diversi gruppi etnici, data la loro eterogeneità nelle provenienze e nei retaggi culturali, è la tutela del pluralismo religioso.

«Nella parte relativa alla tutela della libertà di culto, la Costituzione indica come soggetto di tale diritto "tutti", e non, come solitamente cominciano gli altri articoli, "tutti i cittadini". Anche chi non ha la cittadinanza è quindi compreso. Ne consegue che i sindaci che si oppongono alla salvaguardia del pluralismo religioso assumono un comportamento anticostituzionale».

Oltre alle chiese cattoliche e al grande tempio Sikh, a Novellara sono presenti una moschea e una chiesa di proprietà comunale concessa in uso a un prete ortodosso.

«Cerco di aiutare questi gruppi religiosi, ma senza attingere a contributi pubblici. Li aiuto concedendo cambi di destinazione d'uso ai locali che scelgono. Dobbiamo lottare per l'affermazione delle persone per bene; non è opportuno mandare a pregare queste persone nei garage o in luoghi meno decorosi, dove possono più facilmente annidarsi gli estremismi e le radicalizzazioni. Luoghi di culto belli e spaziosi aiutano la partecipazione dei fedeli più colti e lungimiranti, producono forme di autocontrollo».

Sulla scia di questa consapevolezza, sta per essere aperta a Novellara una nuova stanza adibita al culto Indù, mentre un locale è stato richiesto dai buddisti. È stata inoltre localizzata, nel cimitero comunale, un'area che verrà adibita alla sepoltura islamica. Quest'ultima iniziativa ha provocato reazioni rabbiose da parte di alcuni cittadini, sfociate anche in fragorose minacce postate sulla pagina face book del sindaco, a testimonianza di come la strada per la buona politica nel campo dell'integrazione debba necessariamente passare attraverso gli angusti varchi dell'impopolarità.

Riscontrando che «sui luoghi di lavoro le cose sembrano andare meglio, ma talvolta c'è poca attenzione a evitare un linguaggio discriminatorio. Crisi e politica, in questo, non aiutano, e additano gli stranieri come capri espiatori», il sindaco Daoli desidera approfondire un tema per lui determinante, quello dell'inseirimento e degli esiti scolastici.

«La classe scolastica è la misura della società del domani, per questo investiamo molto sui progetti per la multiculturalità a scuola. Rifiutiamo modelli risolutivi tipo “classi ponte” e puntiamo su progetti individuali sui singoli bambini e sulle classi: tutoraggio, alfabetizzazione mirata, classe come luogo privilegiato per l'alfabetizzazione e la conoscenza reciproca, sportello psicologico (aperto anche ai genitori), lotta alla ghettizzazione».

Così come nell'ambito immobiliare, anche nella realtà scolastica il rischio ghettizzazione, strettamente connesso alle possibilità economiche delle famiglie, è elevato e solo un intervento diretto, e dal punto di

vista normativo piuttosto coraggioso, da parte dell'amministrazione comunale consente di scongiurarlo:

«Nelle scuole dell'infanzia statali, dove le rette sono più basse rispetto alle comunali e alle private, la presenza di più immigrati rischia di generare fenomeni di ghettizzazione. Ho quindi preteso una lista unica di iscrizione dei bambini alle scuole dell'infanzia, poi ci pensa il Comune a smistarli. Parallelamente, a supporto di questo, rette e norme sono state parificate ed è stato compiuto un lavoro di omogeneizzazione della qualità, istituendo un unico coordinamento pedagogico e garantendo in egual misura atelier, arredi, numero massimo di bimbi per sezione».

Raoul Daoli conosce il valore e l'autorevolezza, anche a livello internazionale, della tradizione pedagogica italiana, ma ritiene insufficiente fare riferimento unicamente a essa. Consapevole di quanto possa essere importante conoscere e analizzare in modo critico le esperienze politico-educative attuate nei paesi a più antica storia migratoria, ha scelto di recarsi in prima persona in Canada, per un periodo di approfondimento e di presa di contatti.

«Ho constatato come soprattutto nell'ultimo anno del governo Berlusconi sia stato utilizzato un linguaggio dirompente, con l'insistenza sul modello delle "classi ponte" e dei "livelli di sicurezza". Questo ha alimentato il senso di frustrazione nei docenti, e così ho studiato modelli alternativi, in modo particolare recandomi a Toronto e imbastendo il progetto *Scuole senza confini*²¹. Toronto è una città che si mette insieme per flussi migratori. Soprattutto dopo le riforme di Trudeau, gli insegnanti possono disporre di formazione e strumenti passati dal governo. Gli esperti canadesi con cui ho allacciato sinergie hanno formato anche i nostri insegnanti di Novellara. È molto forte il tema del multilinguismo, della lingua come strumento di integrazione. In Canada, al contrario che in Italia, sono più apprezzati gli istituti con alti tassi di mix culturale, perché chi li frequenta impara quattro o cinque lingue, è più preparato al mondo. Da noi, i metodi di inserimento sono gio-

²¹ Dalla collaborazione tra Raoul Daoli, Irene Zerbini, Carlo Basilone e Dominic Sciuolo è nato, nel 2010, il documentario *Scuole senza confini. Le opportunità della diversità*, prodotto dal Comune di Novellara e volto ad approfondire la realtà delle classi multiculturali nella città di Toronto.

cati sulla buona volontà del singolo insegnante, mentre in Canada sono messi a sistema a livello nazionale».

L'ambizione del sindaco è quella di mettere a sistema, almeno a livello comunale, le buone prassi sulla gestione delle classi multiculturali, in ogni ordine di scuola, a partire dalle scuole dell'infanzia.

«Abbiamo creato un'azienda che gestisce le scuole materne e deve fare ricerca sul valore aggiunto della multiculturalità nella scuola. Abbiamo l'opportunità di lanciare una nuova pedagogia della multiculturalità».

Il tema dell'educazione e dell'alfabetizzazione culturale non può fermarsi entro le mura scolastiche, ma deve necessariamente penetrare nella vita di tutta la cittadinanza e fungere da cassa di risonanza per le scelte dell'amministrazione e per il nuovo abito interculturale assunto dall'intera comunità. Da qui l'idea di istituire un festival, un momento di incontro, riflessione e festa che possa attrarre a Novellara migliaia di visitatori e ospiti di chiara fama, dall'eloquente titolo *Uguagli_Diversi*²².

«Il Festival *Uguagli_Diversi* ha fatto conoscere Novellara alla stampa. Senza una azione in campo culturale rischiamo di rimanere zoppi; il modello televisivo dello spot non sostiene il nostro modello di integrazione e comunità, ne è agli antipodi. Il festival vuole essere un momento di riflessione, vuole rendere visibile una scelta politica netta di contrapposizione al modello di cui si fa portavoce la Lega Nord. Il tema del consenso è importante, e noi vogliamo prendere le distanze dai linguaggi che ci provocano mal di pancia, per poter giocare con altri linguaggi, coi nostri linguaggi. È attraverso un elemento che ti distingue che ti conquisti la tua riconoscibilità, e quindi l'autorevolezza».

²² Dalla prima edizione, svoltasi nel settembre 2008, l'appuntamento con il festival si è rinnovato di anno in anno. A partire dal 2009, ogni edizione ha posto al centro del dibattito un tema: *Immaginare il futuro* (2009), *Giovani.con* (2010), *Terra* (2011), *Comunitàcome* (2012). Tra gli ospiti che hanno preso parte alle varie edizioni, è possibile ricordare Zygmunt Bauman, Enzo Bianchi, Gad Lerner, Guido Barbujani, Salvatore Natoli, Moni Ovadia, l'Orchestra di Piazza Vittorio. Il Festival ha un proprio sito web: <http://www.ugualidiversi.org/>.

Raoul Daoli è consapevole che, seppure significative, le possibilità di azione dell'amministrazione comunale risultano limitate e che i sotterranei meccanismi della politica spesso sbarrano la strada alla migliori intenzioni. È soddisfatto per quanto è riuscito a fare, così come riconosce che molto ancora resta, che interi temi sono rimasti pressoché inesplorati, che nuove urgenze sono pronte a emergere. La realtà che amministra è un laboratorio di dinamiche che caratterizzano e sempre più caratterizzeranno anche realtà territoriali, politiche e amministrative più vaste.

«A Novellara il razzismo sembra più forte tra i diversi gruppi etnici che non nella relazione con gli italiani; soprattutto i bambini vedono gli italiani come punto d'arrivo. Su questo aspetto occorrerebbe lavorare, ma ora tutti sono concentrati nei rapporti con gli italiani. Tra i ragazzi adolescenti di seconda generazione, invece, trovo maggiore capacità di trovarsi nella comunanza dei problemi».

Sul tema della legge sulla cittadinanza, qualcosa si sta muovendo a livello nazionale, grazie a una inedita sinergia tra amministratori locali e associazionismo di figli di immigrati.

«Ho aderito alla campagna “L'Italia sono anch'io”²³ e conferito la cittadinanza onoraria ai ragazzi di seconda generazione in quanto gruppo umano,

²³ La campagna nazionale *L'Italia sono anch'io* è stata promossa da ventidue organizzazioni della società civile: Acli, Arci, Asgi-Associazione studi giuridici sull'immigrazione, Caritas Italiana, Centro Astalli, Cgil, Cnca-Coordinamento nazionale delle comunità d'accoglienza, Comitato 1° Marzo, Emmaus Italia, Fcei-Federazione Chiese Evangeliche in Italia, Fondazione Migrantes, Libera, Lunaria, Il Razzismo Brutta Storia, Rete G2-Seconde Generazioni, Tavola della Pace e Coordinamento nazionale degli enti per la pace e i diritti umani, Terra del Fuoco, Ugl Sei, Legambiente, UIL, UISP e dall'editore Carlo Feltrinelli. Presidente del Comitato promotore è il Sindaco di Reggio Emilia, Graziano Delrio. Richiamandosi all'Articolo 3 della Costituzione Italiana, che stabilisce il principio dell'uguaglianza tra le persone e impegna lo stato a rimuoverne gli ostacoli che ne impediscono il pieno conseguimento, il manifesto della *campagna per i diritti di cittadinanza e il diritto di voto per le persone di origine straniera* invita a: «1. Promuovere in ogni ambito l'uguaglianza tra persone di origine straniera e italiana. 2. Agire a tutti i livelli affinché gli ostacoli che impediscono la piena uguaglianza tra italiani e stranieri vengano rimossi, determinando le condizioni per la sua concreta realizzazione. 3. Promuovere la partecipazione e il protagonismo dei migranti in tutti gli ambiti sociali, lavorativi e culturali. Siamo infatti convinti che esercizio della cittadinanza significhi innanzitutto possibilità di partecipare alla vita e alle scelte della comunità di cui si fa parte. 4. Avviare un percorso che porti alla presentazione in Parlamento di due proposte di legge di iniziativa popolare:

non singolarmente a uno a uno. La cittadinanza è importante per poter attuare politiche come le nostre, conferisce diritti di riconoscibilità e tutela».

Nonostante le incombenze, nonostante la burocratizzazione dei rapporti umani, nonostante i giochi politici e le ambizioni di carriera, Raoul Daoli difende coi denti l'antica essenza del ruolo del sindaco, è consapevole di quanto la sua figura possa costituire un coraggioso e solido punto di riferimento per la cittadinanza, necessario più che mai in questi tempi di fragilità e crisi.

«Il sindaco è un punto di raccordo e conoscenza tra scuola, servizi sociali, relazioni di vicinato, mondo del lavoro, ecc. Per primo ho aderito ad ActonAid, campagna contro i matrimoni forzati. È significativo il fatto che, dopo un po' di tempo, le ragazze di seconda generazione chiedevano aiuto al sindaco: il sindaco è una figura che può essere di riferimento, in questo mondo di semplificazione delle relazioni.. è compito della politica cogliere il bisogno e la domanda di emancipazione anche dei gruppi meno tutelati, ma la legge è distante, il paese distaccato; forse la scuola è più vicina».

2.2.3 Il Cammino Interculturale a Novellara

Raoul Daoli non scinde, ma al contrario lega strettamente, la buona politica con l'approfondita ricerca sociale, teorica ed empirica. Presta particolare cura alla fase di progettazione degli interventi, provando a perseguire obiettivi che possano andare oltre l'emergenza dell'immediato, per produrre effetti e offrire risorse e risposte a medio e lungo termine. Non escludere nessuno dalla vita della comunità novellarese è il grande scopo che persegue. *Nessuno escluso* è il titolo che è stato scelto per denominare il progetto che ha voluto aprire la strada del *Cammino Interculturale a Novellara*.

- una proposta di legge che riformi la normativa sulla cittadinanza, aggiornando i concetti di nazione e nazionalità sulla base del senso di appartenenza ad una comunità determinato da percorsi condivisi di studio, di lavoro e di vita.

- una proposta di legge che riconosca ai migranti il diritto di voto nelle consultazioni elettorali locali, quale strumento più alto di responsabilità sociale e politica». Tra il dicembre 2011 e la fine di febbraio 2012, il manifesto è stato firmato da più di cinquantamila persone. Per aggiornamenti riguardo le iniziative legate alla campagna *L'Italia sono anch'io*, si veda il sito web <http://www.litaliasonoanchio.it>.

«Abbiamo bisogno di stimolare la dinamica della vita sociale per aprire nuovi orizzonti, offrire speranze alle generazioni future, aprire nuove vie. Il progetto Nessuno Escluso cerca di creare occasioni di incontro, di conoscenza, di dialogo, di interazione, affinché la paura possa essere letta e affrontata e nuovi cammini di “bella vita” si attivino»²⁴, scrive Paolo Santachiara, assessore alla Cultura e ai Servizi al Cittadino.

Le fasi preliminari al progetto risalgono al giugno 2004 con uno studio approfondito sul territorio comunale, finalizzato a individuare i temi da sviluppare nell’azione amministrativa, attuato incontrando e dando voce a chi si trovava più a contatto con il fenomeno migratorio: membri di associazioni, operatori scolastici, gruppi di volontariato, uffici comunali, esperti. Come dato principale è emersa la consapevolezza della permanenza e dell’accelerazione del fenomeno migratorio: «Riflettendo su queste considerazioni l’Amministrazione di Novellara si è aperta ad una politica lungimirante in grado di dare prospettiva e vigore ai processi di integrazione, cogliendo lo spunto necessario di andare ben oltre la “coercizione” dell’assimilazionismo e la “tolleranza” del multiculturalismo, privilegiando la centralità della relazione tra le culture»²⁵.

Il progetto vero e proprio è cominciato nella primavera 2005. Mette insieme diversi assessorati del Comune di Novellara, associazioni culturali e ricreative, insegnanti, esperti del settore e responsabili dell’associazionismo e delle varie comunità degli immigrati, con la precisa intenzione di affrontare il tema dell’interculturalità «non tanto come risposta a una serie di emergenze, bensì come una nuova normalità delle nostre città in questa fase storica», con la volontà di «valorizzare l’identità cittadina, la memoria storica, le peculiarità di questa terra unitamente al creare e favorire l’interazione fra i cittadini autoc-

²⁴ Comune di Novellara, *Nessuno escluso. Cammino Interculturale a Novellara. Dati statistici Gennaio 2012*, Comune di Novellara, Novellara, 2012, p. 4.

²⁵ *Ivi*, p. 8.

toni e i nuovi cittadini, invitando alle relazioni, alla conoscenza reciproca, a costruire spazi di narrazione vicendevole»²⁶.

Più nel dettaglio, il progetto si propone di:

- Gustare la ricchezza e la gioia che deriva dal vivere insieme di tante diversità rappresentate dai tanti paesi presenti a Novellara.
- Sperimentare l'educazione interculturale come una grammatica di civilizzazione che cerca di dar vita ad una civiltà del con-vivere (cioè del vivere con), dove diventi possibile la compresenza dei simboli, verso una società accogliente che non umilia nessun cittadino per l'alimentazione, l'abbigliamento, il calendario e la sua ritualità religiosa.
- Mettere in rete i diversi soggetti del territorio coinvolti dal tema dell'immigrazione, allo scopo di assumere il maggior numero di informazioni, di evitare ridondanze, di rendere organici e strutturali gli interventi.
- Offrire la possibilità:
 - agli immigrati di fare conoscere istanze, proposte, attività culturali;
 - agli italiani di comprendere meglio "i nuovi vicini di casa" e di trovare nuovi linguaggi di comunicazione;
 - di affiancare l'istituto scolastico comprensivo nell'inserimento e nel supporto ai giovani migranti;
 - alle associazioni e alle istituzioni di mettere in rete le conoscenze e di unire gli sforzi per vincere la sfida della "buona co vivenza"²⁷.

Gli intenti sono nobili, decisamente più raffinati rispetto alla sintassi con cui sono stati indicati, e pongono sul piano delle scelte politiche e amministrative la necessità di un approccio sistemico che ponga in essere, nell'intera comunità dei vecchi e nuovi residenti, i contenuti, le posizioni e le strategie dell'educazione interculturale.

Tra le iniziative di dialogo e condivisione, particolare importanza viene attribuita alla dimensione delle feste sacre aperte a tutti, considerate spazio privilegiato per l'incontro e la reciproca comprensione tra persone, culture e religioni. La festa viene ritenuta altresì il cuore dell'espressione identitaria delle varie comunità e il tempo per eccel-

²⁶ *Ivi*, p. 25.

²⁷ *Ibidem*.

lenza dello stare assieme in modo gratuito e gioviale: «La condivisione della festa si propone altresì di rompere la separatezza, l'autoesclusione religiosa escludendo però ogni occasione di proselitismo e tanto meno di sincretismo religioso»²⁸. Tra le feste condivise, possiamo ricordare la fine del mese di Ramadan, il Natale Cristiano, il Capodanno Cinese, il Baisakhi indiano, la Pasqua, ma anche la Festa della Repubblica e la Festa della Donna, quest'ultima parte integrante di un percorso di coinvolgimento e valorizzazione della componente femminile che comprende corsi di cucina etnica, corsi di lingua italiana e specifici appuntamenti all'interno di un più vasto programma di convegni, laboratori, attività ludiche e sportive atte a stimolare l'incontro e la conoscenza reciproca.

Ogni nuova presenza è di per sé una festa, nel Comune di Novellara. L'Ufficio Relazioni col Pubblico, la cui utenza giornaliera è per il 28% straniera, ha preparato e tradotto nelle principali lingue parlate sul territorio una lettera di benvenuto che viene consegnata, insieme alla Carta dei Valori della Cittadinanza e dell'Integrazione²⁹, nel momento del conferimento della residenza e in occasione dei matrimoni civili. Le relazioni con la cittadinanza sono inoltre facilitate on-line tramite alcuni portali in lingua costantemente aggiornati e nella quotidianità coi preziosi interventi dei nove mediatori linguistico-culturali in servizio, impiegati anche in ambito scolastico. A questo si aggiungono gli incontri, più volte all'anno, con i responsabili della moschea e della comunità Sikh, a loro volta coinvolti nella progettazione delle iniziative.

Assieme alle associazioni di categoria, agli imprenditori, ai sindacati, ai comuni del distretto, alla provincia e agli enti competenti occorre monitorare l'evolversi del fabbisogno e dell'evoluzione dei flussi migratori a Novellara al fine di operare scelte adeguate, partecipate e all'altezza della sfida. Occorre certamente cercare un equilibrio fra domanda e offerta del mercato del lavoro con la promozione di una cultura dell'integrazione senza trascurare i

²⁸ *Ivi*, p. 26.

²⁹ Decreto Ministero dell'Interno, 23 Aprile 2007.

sentimenti di paura e di pregiudizio presenti in parte della cittadinanza. Il progetto Nessuno Escluso dovrà anche incentivare e favorire cammini di incontro e di conoscenza fra cittadini novella resi e stranieri con iniziative che penetrino nella vita quotidiana progettando i vari percorsi con le associazioni di volontariato presenti sul nostro territorio³⁰.

L'approccio sistemico e ramificato che caratterizza il progetto *Nessuno Escluso* e le politiche per l'integrazione e la coesione sociale nel Comune di Novellara prevedono una tensione al futuro, una ridefinizione delle priorità a seconda dei mutamenti del contesto. Nei mesi e negli anni a venire, prioritaria attenzione verrà riposta sul coinvolgimento e sulla valorizzazione delle donne e dei figli degli immigrati, così come sulla diffusione delle iniziative pubbliche, alcune della quali finalizzate a divulgare e sulla riflettere sui contenuti della Carta dei Valori, della Cittadinanza e dell'Integrazione, mentre proseguirà la «lotta all'autoesclusione, alla ghettizzazione e alla creazione del pluralismo delle monoculture»³¹.

³⁰ Comune di Novellara, *Op. cit.*, p. 35.

³¹ *Ibidem*.

Capitolo 3

Oltre i conflitti

3.1 Le gabbie dell'identità

A distanza di millenni, l'enigma di Alessandro Magno assume oggi le sembianze di un incubo minaccioso, di una quotidianità difficile e, per taluni, di una sfida entusiasmante. Nel caos delle nostre babeli di grida e talvolta di sangue, silenziosi e coraggiosi ancora esistono contemporanei Alessandro che per mestiere o per vocazione provano a cercare nuove strade, nuove soluzioni, nuove ipotesi di comunità che possano finalmente contemplare un abbraccio forte, duraturo e rivoluzionario tra tutti gli Orienti e tutti gli Occidenti che popolano il nostro mondo e le nostre città, un abbraccio che possa portare a una ridefinizione, anche radicale, del concetto di identità. Sul tema, Franco Ferrarotti elenca alcuni concetti preliminari, invitando a prestarne la massima attenzione:

- 1) Ogni essere umano si costituisce come tale in quanto si riconosce come individuo identico a se stesso, coerente attraverso il molteplice e multiforme esperire.
- 2) In quanto collegato con la varietà dell'esperire, l'identità non è un dato fisso; non è un archetipo. È un processo che si apre, muta, si adatta e si scontra con le circostanze extra-soggettive.
- 3) In quanto processo, l'identità è un «prodotto» storico, e quindi aperto al divenire e all'incontro con il diverso da sé.
- 4) L'identità è un processo che tende alla costruzione del Sé, in quanto:
 - a) sequenza cronologica o sviluppo nel tempo;
 - b) dominato dall'esigenza della coerenza soggettiva come effetto di padronanza sulle vicissitudini del vivere;
 - c) rivissute e «superate» nella formazione della personalità della persona attraverso la memoria.

- 5) Questa formazione comporta un processo di socializzazione essenzialmente meta-individuale, ossia un rapporto con l'altro da sé. L'identità presuppone quindi l'alterità (i Greci classici prendono coscienza di se stessi e della loro identità solo al contatto con i non-Greci, coi Barbari).
- 6) Di fronte all'alterità e al necessario confronto con essa, è possibile negare l'altro in nome della «purezza» della propria identità, ma per questa via si nega inevitabilmente questa stessa identità.
- 7) Il carattere drammatico della situazione dell'uomo nel mondo di oggi è che può scegliere l'incontro come frutto del dialogo fra le diverse etnie-identità-culture oppure l'incontro irrazionale che si risolve nello scontro violento e nell'annientamento.
- 8) L'alternativa alla società multi-etnica e multi-culturale non può essere l'indifferenza o la chiusura del Sé verso l'altro, ma solo l'annientamento dell'altro percepito come minaccia e quindi l'annientamento di sé in quanto l'alterità è necessaria alla costruzione dell'identità¹.

Francesco Remotti da tempo si batte contro l'ossessione per l'identità che spingerebbe gli uomini a chiusure, irrigidimenti e scontri. Considera l'identità come una moneta da tutti utilizzata per sentirsi parte del mondo attuale e del relativo senso comune, da cui si ricava un senso di indiscutibile certezza riguardo la propria esistenza, certificato proprio dall'omonima carta che tutti noi teniamo nel portafoglio: «È come se, per noi, in un mare di probabilità e di incertezze l'identità personale costituisse davvero un'isola protetta, qualcosa che offre il massimo di sicurezza, riconoscibilità, permanenza: io sono indubabilmente io e non sono un altro, e continuo a essere io e soltanto io fino alla fine dei miei giorni (e forse anche oltre)»².

L'identità porta in dote una promessa di certezza e stabilità, ma Remotti la reputa una parola avvelenata, soprattutto per come viene utilizzata negli abiti sociali, politici, individuali, del senso comune. Contiene veleno «perché promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo; perché fa passare per reale ciò che invece è una fin-

¹ F. Ferrarotti, *L'enigma di Alessandro. Incontro fra culture e progresso civile*, Donzelli, Roma, 2000, pp. 99-100.

² F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. XI.

zione o, al massimo, un'aspirazione. Diciamo allora che l'identità è un mito, un grande mito del nostro tempo»³.

L'identità appartiene alla categoria dei miti che esigono di essere trattati come fossero realtà, ponendosi come sostanza con un nucleo stabile e permanente, che chiede di essere riconosciuta nel modo più totale, eludendo le possibilità del dibattito, della contrattazione, del conflitto e sostituendole con il ricorso all'allontanamento e al respingimento.

Meno solida di quanto vorrebbe essere, ma al contrario estremamente fragile, è sufficiente la sola, passiva presenza dell'altro, di un elemento di diversità, per mandarla in crisi e farla percepire in pericolo: «È sufficiente la presenza degli "altri" perché i "noi" identitari avvertano il vuoto in sé, un vuoto insopportabile, una smentita bruciante del loro essere e delle loro finzioni»⁴.

A fronte di una identità granitica, astratta e separatoria, Remotti introduce la categoria del "noi": molteplici, concreti, situazionali, dai confini sfumati, arbitrari e revocabili. Laddove l'identità si contrappone all'alterità, i "noi" intrecciano rapporti di inestricabile intrinsechezza con gli "altri", dal momento che l'alterità stessa è contenuta nel "noi".

Infine, l'identità è quasi sempre un'affermazione di completezza; al contrario, i "noi" – sempre che non si illudano troppo della loro identità – spesso ammettono la loro radicale incompletezza. Sappiamo che dall'affermazione della completezza scaturisce la chiusura; l'ammissione dell'incompletezza è invece la premessa della comunicazione e della convivenza. Se ci si libera della morsa dell'identità, si è molto più disposti a riconoscere l'illusorietà dell'"essere" identitario ("noi siamo così...") e, per contro, la priorità, rispetto all'"essere", non solo del "fare" e del "costruire", ma anche del "comunicare", dello "scambiare" o dell'"interagire"⁵.

Riprendendo il pensiero di Claude Lévi-Strauss⁶, Remotti considera l'identità un limite collocato in un altrove, al di là dell'esperienza u-

³ *Ivi*, p. XII.

⁴ *Ivi*, p. XVII.

⁵ *Ivi*, pp. XIX-XX.

⁶ C. Lévi-Strauss, *L'identità*, Sellerio, Palermo, 1980.

mana. Gli esseri umani si barcamenano lungo un segmento immaginario che comincia e finisce ai limiti estremi dell'identità e dell'alterità, incontrando i valori della coerenza, della stabilità e dell'unità quando si avvicinano al limite dell'identità, e i valori dell'apertura, dello scambio, della comunicazione, del mutamento, della trasformazione, e quindi della creatività e dell'innovazione, quando si approssimano al limite dell'alterità. È tuttavia parecchio pericoloso avvicinarsi troppo tanto all'estremo dell'identità quanto all'estremo dell'alterità: «Nel primo caso l'esito sarebbe una sorta di mummificazione, un'esclusione del tempo e del divenire; nel secondo caso i soggetti, imbarcando troppa alterità, rischierebbero di sfasciarsi e di dissolversi»⁷. Nell'attuale epoca dell'ossessione identitaria, in cui i valori dell'alterità e dell'alterazione sono stati oscurati e demonizzati, risulta sempre più difficile anche solo provare a immaginare un futuro diverso, mentre la fragilità del presente genera angoscia, i modelli culturali si impoveriscono, e con loro i rapporti comunitari.

Non c'è dubbio infatti che la logica dell'identità è un meccanismo che impoverisce, che produce miseria culturale, nel senso che impone schemi di una semplicità disarmante, e considera tutte le culture – a cominciare dalla propria – come dominate soltanto dalla preoccupazione di salvaguardare il proprio nucleo sostanziale. La povertà culturale, prodotta dalla logica dell'identità, consiste nello sfrondamento di una dimensione fondamentale della vita sociale, ossia la dimensione delle *relazioni* a tutto vantaggio della dimensione delle *entità* e delle *sostanze*. Infatti, dal punto di vista della logica identitaria, non esistono relazioni se non di opposizione, di contrasto e di separazione: il paesaggio che ne risulta è tutto dominato dai soggetti di queste relazioni, trasformati però in entità autonome, chiuse, interessate soltanto alla difesa della propria sostanza, del proprio nucleo identitario preminente. L'identità non è soltanto espressione di povertà culturale: essa stessa genera miseria e impoverimento⁸.

⁷ F. Remotti, *Op. cit.*, p. XXIV.

⁸ *Ivi*, p. 136.

Il culto dell'identità restringe il campo dei comportamenti possibili nei confronti dell'alterità tra i due estremi del rispetto e dell'ostilità; in entrambi i casi, frappone distanze e incomunicabilità tra le persone, contribuendo alla crisi della cultura della convivenza. Derek Parfit racconta di quanto si sentisse imprigionato negli anni in cui identificava la sua vita con la difesa della propria identità personale, e di come la successiva apertura all'altro gli abbia disvelato scenari immensi di libertà, incontri e possibilità:

La mia vita sembrava un tunnel di vetro in cui, anno dopo anno, mi muovevo sempre più velocemente, e alla fine del quale c'era il buio. Quando cambiavo opinione, le pareti del mio tunnel di vetro scomparvero. Ora vivo all'aria aperta. C'è ancora una differenza tra la mia vita e quella degli altri, ma una differenza minore. Gli altri mi sono più vicini. Io mi interessavo meno del resto della mia vita e mi interessavo di più della vita degli altri⁹.

3.2 Razionalità e alterità

Giovanni Maria Bertin ha posto al centro del proprio insegnamento l'invito a realizzare se stessi realizzando gli altri¹⁰. Alle chiusure dell'egocentrismo e dell'eterocentrismo, con le relative scorciatoie del risolvere la propria esistenza sui piani del desiderio di possesso e della dedizione totale al dovere, ha contrapposto la potenza generatrice di quel tipo di personalità che ha definito *razionale*:

La personalità razionale accetta le contraddizioni dell'esistenza, non per superarle o negarle nelle figure dell'alienazione, ma impegnandosi a risolverle nel piano stesso concreto in cui esse insorgono, e cioè nel piano della storia: strutturando l'individualità con gli elementi sociali e culturali che le danno senso, peso, positività storica, e nutrendo l'oggettività con gli elementi soggettivi che le assicurano vita e possibilità di rinnovamento¹¹.

⁹ D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989, p. 358.

¹⁰ G. M. Bertin, *Etica e pedagogia dell'impegno*, Marzorati, Milano, 1953.

¹¹ *Ivi*, p. 21.

Il soggetto bertiniano, non succube delle proprie inclinazioni e delle pressioni oggettive, è padrone della propria progettazione esistenziale e con lucida consapevolezza persegue l'incontro con gli altri, di modo che entrambi, lui stesso e gli interlocutori, possano trarne giovamento. Alla dimensione dell'impegno, punto di partenza e obiettivo finale della progettazione esistenziale, si affianca quella dell'apertura alle categorie della possibilità, della differenza e della diversità. Mariagrazia Contini, allieva di Bertin, riprende alcuni elementi della sua eredità intellettuale per mettere in guardia dagli effetti nefasti dell'uniformità e dell'identità:

L'identico, come il necessario, esclude l'impegno perché non prevede la scelta: può esserci fatica, e tanta, necessaria a mantenere immutata una situazione, a difendere un equilibrio, a esibire un'immagine cristallizzata, ma ci si muove sempre nel terreno del già-noto, del ripetitivo e manca quell'assunzione di responsabilità a cui ci obbliga il rischiare su terreni inesplorati e mutevoli. Certo, l'assenza di rischi che il necessario e l'identico sembrano garantirci è puramente illusoria, data l'ineluttabilità della morte che, in un luogo e in un tempo indeterminato, si situa nell'orizzonte futuro della nostra esistenza. E se la celebrazione ossessiva di tutto ciò che sembra confermarci nel permanere immutato delle cose può alleviare l'angoscia del dover morire, può farlo solo paradossalmente, inducendo a condurre una vita che, chiudendo al possibile ed escludendo il cambiamento, assomiglia alla morte e l'anticipa¹².

Antonio Genovese pone l'attenzione su come il processo della globalizzazione dei mercati e degli stili di vita ha rivoluzionato la categoria della differenza, oggi diventata «una categoria che non distingue più, in maniera netta, il “noi” dal “loro”, ma si insinua anche dentro il “noi” e dentro il “loro”, problematizzando comportamenti, valori, idee e mondi, perfino quelli apparentemente più coesi in senso monoculturale e unitario. [...] Nella società complessa, almeno sul piano educa-

¹² M. Contini, *L'etica dell'impegno nell'esistenzialismo e nel problematicismo pedagogico*, in M. Contini, A. Genovese, *Impegno e conflitto. Saggi di pedagogia problematicista*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 96.

tivo – cioè sul piano dell’analisi e della comprensione dei processi formativi, del loro orientamento e delle pratiche conseguenti – al principio dell’identità o a quello della contraddizione occorre sostituire il principio della possibilità che garantisce la pluralità contro l’unilateralità, l’apertura critica contrapposta alla chiusura assoluta»¹³.

3.3 Penetrare l’opaco

La complessità, il cambiamento, la pluralità, l’apertura, la possibilità sono dimensioni che inevitabilmente traggono origine e nutrimento dall’opacità, in contrapposizione con la trasparenza semplificatrice e stereotipizzante che vorrebbe ammantare le identità fisse e l’assenza di rischi. Ricorrendo alle metafore mitologiche introdotte da Friedrich Nietzsche, la trasparenza è Apollo, il dio della bellezza, del sogno che si fa illusione, dell’armonia, della calma, del limite, della plasticità delle poderose sculture, mentre l’opaco è Dioniso, il dio della musica, dell’ebbrezza, dell’oscurità, del legame con la natura, del vino, delle grandi feste orgiastiche clandestine, dell’eccesso emotivo. Nell’arte come nella mitologia, nella psiche di tutti noi come nella vita in società, nell’antica Grecia come oggi, Apollo non può esistere in assenza di Dioniso:

«Titanico» e «barbarico» appariva al Greco apollineo altresì l’effetto provocato dal *dionisiaco*, senza comunque che potesse negare di essere egli stesso intimamente affine a quegli eroi e a quei Titani precipitanti. Qualcosa di più anzi dovette sentire: tutta la sua esistenza, e così ogni bellezza e moderazione, poggiava su un fondamento – mascherato – di sofferenza e di conoscenza, che a lui veniva di nuovo svelato da quel dionisiaco. Ed ecco che Apollo non poteva vivere senza Dioniso! Il «titanico» e il «barbarico» erano alla fine una necessità, così come lo era l’apollineo¹⁴.

¹³ A. Genovese, *Globalizzazione e processi formativi: una lettura problematicista*, in L. Guerra (a cura di), *Pedagogia “sotto le due torri”*, Clueb, Bologna, 2012, pp. 104-111.

¹⁴ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1999, p. 37.

La trasparenza conferisce contorni nitidi, un'illusione di ordine e semplificazione, senza cui ci sentiremmo persi, disorientati, incapaci di muoverci, ma l'opacità è necessaria all'approfondimento, all'interpretazione, alle relazioni, all'espressione delle nostre istanze e all'accoglimento di quelle altrui, alla ricerca di senso. Secondo Maurizio Fabbri «non si deve pensare, tuttavia, che il rifiuto della trasparenza possa agire solo in negativo: come abbiamo visto, esso può coincidere con il rifiuto delle semplificazioni e dei riduzionismi (quando non delle mistificazioni) che sotto la trasparenza si «nascondono». Qui, l'epistemologia delle tenebre diviene epistemologia dell'ombra: non sorregge più logiche di dominio e di controllo sociale, ma introduce una più segreta tensione verso la conoscenza, propria di chi non si accontenta di replicare o di fossilizzarsi sulle conoscenze già costituite. L'epistemologia dell'ombra ambisce ad ampliare il campo d'analisi e d'osservazione, vuole considerare fenomeni sin lì trascurati o sconosciuti, far emergere differenti aspetti e rappresentazioni della realtà»¹⁵. Miguel Benasayag e Angélique Del Rey riflettono su come, incessantemente sin dall'origine del mondo, alla luce delle ore diurne succedono la penombra del tramonto, il buio della notte, e poi i bagliori dell'alba successiva.

Dobbiamo aguzzare lo sguardo per indovinare da dove spunterà la luce, senza troppo spaventarci quando l'ombra tornerà a calare. Chi vivrà epoche più luminose della nostra sappia che il giorno non è in alcun modo dovuto, e il buio è sempre in agguato: a un'epoca di luce segue sempre un'epoca oscura, e il chiarore e l'oscurità si annodano in uno stesso divenire, in uno stesso conflitto¹⁶.

È nelle viscere dell'opacità che possiamo recuperare la spinta creativa e creatrice imprigionata nei conflitti sedati, rimossi, tramutati in scontri alla luce del sole, per imparare a non esserne spaventati, bensì ad

¹⁵ M. Fabbri, *Sponde. Pedagogia dei luoghi che scompaiono o che conducono lontano*, Clueb, Bologna, 2003, p. 34.

¹⁶ M. Benasayag, A. Del Rey, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 203-204.

accoglierla, riconoscendo nel suo turbinio gli impulsi dei desideri contrapposti, che con urgenza reclamano ascolto. Nell'opacità che contraddistingue l'alterità e la conflittualità, se non temuta, se affrontata con razionalità e fiducia, si moltiplicano le occasioni per inediti incontri, momenti di dialogo e reciprocità.

3.4 Il dialogo e l'incontro

Ryszard Kapuscinski considera l'imparare a sostenere l'incontro con l'altro come la vera sfida del ventunesimo secolo. Parte dalla constatazione del grande errore contenuto nella definizione/profezia di villaggio globale introdotta da Marshall McLuhan: «L'essenza del villaggio consiste nel fatto che i suoi abitanti si conoscono intimamente, si frequentano e condividono un destino comune. Cosa impossibile da dirsi della società del nostro pianeta, che fa piuttosto pensare alla folla anonima di un grande aeroporto: una folla di persone frettolose, sconosciute tra loro e perfettamente indifferenti le une alle altre»¹⁷. In assenza di legami e condivisioni, ogni incontro con l'altro, anche nella quotidianità della vita di quartiere e nella cordialità dei buoni rapporti di vicinato assume forme sempre più vicine a quelle che caratterizzano gli incontri che un viaggiatore di professione, come lo stesso Kapuscinski è stato, sperimenta nei luoghi inediti lungo i suoi itinerari: «Ogni incontro con l'altro è dunque un indovinello, qualcosa di ignoto se non addirittura di segreto»¹⁸. In prima battuta si reagisce con diffidenza, insicurezza, timore, poi sono tre le possibilità di scelta: «Fargli guerra, isolarsi dietro a un muro o stabilire un dialogo»¹⁹. Kapuscinski indica la terza soluzione come l'unica possibile, ma si rende conto di quanto sia anche la più faticosa, la più difficile, la più irta di rischi perché facilmente scopre la nostra vulnerabilità.

Riusciremo ad ascoltarci e a capirci a vicenda? Riusciremo insieme a trovare, come dice Conrad, "ciò che parla alla nostra capacità di provare meravi-

¹⁷ R. Kapuscinski, *L'altro*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 61.

¹⁸ *Ivi*, p. 11.

¹⁹ *Ivi*, p. 66.

glia e ammirazione, al senso del mistero che circonda la nostra vita, al nostro senso della pietà, del bello e del dolore, della segreta comunione con il mondo intero e, infine, alla sottile ma insopprimibile certezza della solidarietà che unisce la solitudine di infiniti cuori umani, all'identità di sogni, gioie, dolori, aspirazioni, illusioni, speranze e paure che lega l'uomo all'uomo e accomuna l'intera umanità: i morti ai vivi e i vivi agli ancora non nati"?²⁰

Marc Augé guarda all'incontro come al nostro unico, indispensabile strumento per costruire un futuro migliore, dal momento che solo l'incontro può squarciare l'immobilità e la rassegnazione, solo l'incontro può dare quella scossa che ci porti ad aprire il tempo, a perseguire l'avventura senza però essere sconsiderati, ad ambire alla libertà e a difenderla. L'incontro è «il più alto grado di sociabilità, il rapporto più intenso con gli altri», la strada più onesta e profonda per perseguire «questa fragile e tenace volontà di capire»²¹.

L'incontro si compone della vicinanza dei volti, degli sguardi, delle percezioni, dei gesti, dei contatti fisici agiti o subiti, soltanto accennati oppure enfatizzati. L'incontro popola i contesti, annullando, almeno per la sua durata, le separazioni, oppure provando a dividerle. Non si risolve in termini di scambio di informazioni e immediatezza, ma penetra più in profondità per creare legami: in questo, si contrappone alla comunicazione mediatica e alla de-materializzazione delle relazioni. Franco La Cecla definisce la comunicazione mediatica e virtuale un surrogato dell'incontro, che vorrebbe farci credere di essere lei stessa il vero incontro, insegnandoci in cosa consiste incontrarci, generando malintesi. Nelle comunicazioni mediatiche e virtuali, i contatti che si allacciano spostano le componenti dell'ambiguità e dell'imprevedibilità dalla persona al mezzo, portandoci a perderci nella rete e nella nostra ineliminabile solitudine.

²⁰ *Ivi*, pp. 76-77.

²¹ M. Augé, *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 125.

Non voglio dire che i media e la comunicazione non servano. Voglio dire che non servono come incontro. Sono qualcos'altro. Il problema è che si pongono invece e sempre più come la «Relazione» tra esseri umani. L'impero della Comunicazione pretende di essere garanzia di un miglioramento sempre più progressivo della capacità di incontro. Al punto di avere invaso ogni sfera, ogni tempo e ogni spazio che prima consentiva gli incontri veri, quelli in carne ed ossa²².

Secondo Baudrillard²³, i media non eliminano la realtà perché ne propongono una versione virtuale, ma perché la dipingono come reale, unica e certa. Al contrario, la realtà è ambigua, molteplice, inventata, opinabile, intersoggettiva, al punto che non può essere riprodotta neppure coi più sofisticati mezzi che la virtualità ha a disposizione, così come non può essere del tutto imbrigliata negli schemi semplificatori e ghezzanti dei modelli culturali: «L'esperienza individuale è molto più libera di quanto pensiamo rispetto alla propria «cultura». Ci sono attraversamenti, contatti e trasformazioni che non rispettano i confini culturali. Qui le questioni dei rapporti interpersonali e dei rapporti interculturali si confondono. Le persone non sono «vittime» della propria cultura, piuttosto, come abbiamo visto, la indossano»²⁴.

3.5 Emozioni e società

L'antropologa Unni Wikan²⁵ definisce *risonanza* l'applicazione del sentimento e dei pensieri che rende possibile la comprensione dell'altro anche senza decifrare i significati letterali delle sue parole. Edith Stein²⁶ chiama invece *empatia* la capacità di esperire l'esperienza e il vissuto dei soggetti che ci stanno accanto, di porsi *presso* l'altro senza diventare tutt'uno con lui, mantenendo la giusta distanza per permettere il riconoscimento reciproco nelle reciproche

²² F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 159.

²³ J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano, 1995.

²⁴ F. La Cecla, *Op. cit.*, p. 162.

²⁵ U. Wikan, *Beyond the words: the power of resonance*, in G. Pålsson (a cura di), *Beyond Boundaries, Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Berg, Oxford, 1993.

²⁶ E. Stein, *L'empatia*, Franco Angeli, Milano, 1998.

differenze. Nel processo empatico, l'individuo percepisce la globalità psicofisica degli altri partendo dalla propria; nel riconoscerne l'alterità e nel collocarsi presso l'altro, arricchisce il proprio sentire ricevendo conferma della propria soggettività. L'esperienza empatica ci svela la parzialità del nostro sentire e percepire, ci aiuta a correggere e a impiegarle le nostre rappresentazioni, ci incalza a progettare inedite modalità esistenziali. Piero Bertolini²⁷ sottolinea come il processo di empatia, configurandosi come un *con-sentire* con l'altro, richiede un forte impegno personale e una sospensione del giudizio attraverso la quale i consueti schemi di riferimento, inevitabilmente carichi di pregiudizi, vengono messi tra parentesi. Partendo dal celebre monito di Carl Rogers che, riferendosi alla pratica psicoterapeutica, invita a «sentire il mondo personale del cliente *come se* fosse il nostro, senza però perdere mai di vista questa qualità del *come se*», Mariagrazia Contini incoraggia una comunicazione empatica che sappia porsi sulla soglia, per penetrare l'opacità:

Se per sentire insieme a un altro pretendo di comprendere fino in fondo le ragioni – cognitive ed emozionali – del suo sentire, è assai improbabile che possa accedere all'empatia, così pure se pretendo di assimilarle o farle coincidere con le mie. Sono diverse, sono opache, sono parzialmente inaccessibili: devo sostare sulla soglia dei loro significati e, da quella postazione, attivare una comunicazione tramite cui partecipare ai vissuti dell'altro, accompagnarlo nel *suo* pensare gioire soffrire: in forza dell'affetto che provo per lui o, più in generale, dell'interesse, del rispetto, della solidarietà che provo per chi appartiene alla mia stessa condizione di esistente, qualunque sia l'enigma che lo connota²⁸.

Il processo di empatia mette in gioco l'individuo nella sua globalità razionale, emotiva e corporea e può verificarsi solo qualora le condizioni del contesto socioculturale lo permettano. Secondo la teoria sociale delle emozioni elaborata da Paul Dumouchel, le emozioni hanno

²⁷ P. Bertolini, *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze, 1988.

²⁸ M. Contini, *La comunicazione intersoggettiva fra solitudini e globalizzazione*, La Nuova Italia, Firenze, 2002, p. 177.

l'importante funzione di coordinarci ininterrottamente tra noi, intrecciando e continuamente ridefinendo nessi sottili quanto indispensabili. Enfatizzate dalle esteriorità del corpo, hanno responsabilità sociale.

Se il corpo è ciò che mi nasconde al mondo, esso è anche ciò che mi consegna agli altri. Il corpo mi offre al loro sguardo, al loro riso, alla loro ammirazione. Mi rivela agli altri e testimonia sottilmente della mia dipendenza da loro. Il corpo non è solo chiusura su sé, è anche ineluttabile irruzione del me nell'universo dell'altro. Il mio rossore testimonia, mio malgrado, la mia vergogna o il mio imbarazzo. Il mio corpo dice la mia emozione ed è per questo che cerchiamo tanti modi di farlo tacere. Dunque il corpo non è tanto una prigione che mi isola dal mondo, quanto una gabbia che presenta agli altri, spettatori stupefatti, l'esemplare che l'abita. avere un corpo è essere in comunicazione, e questo è parte integrante dell'esperienza delle emozioni. Ecco perché mi sembra che le emozioni siano sociali, e che il corpo proprio delle emozioni sia un corpo sociale²⁹.

Dumouchel non si limita a sostenere che solo alcune emozioni, come l'invidia o la gelosia, sono sociali perché presuppongono un'attenzione all'altro, e neppure si accontenta di porsi in conformità con la tradizione durkheimiana, secondo cui esistono fenomeni emotivi collettivi indissociabili dall'ordine sociale. Non delinea la categoria ristretta della emozioni sociali, ma ribadisce che tutti i fenomeni emotivi sono sociali: le emozioni non sono private, non si riducono al sentimento che le accompagna, ma «sono opere comuni alle quali molti partecipano»³⁰, che plasmano e sono plasmate dai contesti.

Quando giudichiamo delle emozioni, siano esse nostre o altrui, non limitiamo l'indagine a ciò che viene provato. Prendiamo in considerazione l'intera dinamica della relazione in cui si inscrivono e i gesti che vengono compiuti. Inoltre descriviamo le emozioni come azioni e strategie di cui gli agenti sono responsabili, senza peraltro che esse siano interamente in loro potere. Os-

²⁹ P. Dumouchel, *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Medusa, Milano, 2008, pp. 20-21.

³⁰ *Ivi*, p. 21.

sia crediamo questo: la verità delle emozioni supera la soggettività dell'agente turbato³¹.

Siamo responsabili delle nostre emozioni, ne rispondiamo non solo a noi stessi o alle persone a noi più vicine, ma anche all'intero corpo sociale cui apparteniamo. I destini del mondo in cui viviamo sono legati alle grandi e piccole scelte politiche, dai capricci ambientali e dai sottili equilibri economici, ma anche dall'imperscrutabile chimica del subbuglio delle nostre emozioni. Nel suo libro *La civiltà dell'empatia*³², l'economista Jeremy Rifkin afferma che è proprio grazie alla profusione di empatia che la nostra civiltà è riuscita sino a questo momento a sopravvivere a cupidigia, guerre, distruzioni, e che solo sviluppandola ulteriormente potrà guardare con speranza al futuro. L'empatia favorisce la compassione e la mitezza: la prima è intesa come la capacità di soffrire insieme all'altro, rimanendo aperti e lasciandosi toccare dalla sua sofferenza; la seconda, secondo l'elogio scritto da Norberto Bobbio³³, è la virtù sociale propria di chi esibisce benevolenza disinteressata verso il prossimo, senza aspettarsi di essere corrisposto o ricambiato.

Un mondo fondato sull'empatia, sulla compassione e sulla mitezza sembra esistere soprattutto nella dimensione dell'utopia, soprattutto nei tempi attuali, dominati da egoismo, individualismo e incomunicabilità. Quel mondo dovrebbe rappresentare la direzione, l'orizzonte valoriale verso cui convogliare anche le pratiche educative, secondo una pedagogia dei sentimenti e delle emozioni oggi più che mai necessaria affinché qualcosa, anche al livello delle interazioni sociali nei contesti di dimensioni significative, possa veramente cambiare.

In uno scenario di questo tipo, tolleranza e compromesso sono elementi indispensabili, punti di partenza e strumenti di intervento e risoluzione, ma non bastano a se stessi. Al contrario, richiedono un loro

³¹ *Ivi*, p. 22.

³² J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano, 2010.

³³ N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea D'Ombra, Milano, 1994.

superamento, che si fondi sul riconoscimento dell'altro, come ben illustra Antonio Genovese riferendosi alla tolleranza:

Essa è una posizione di accettazione degli atteggiamenti e dei comportamenti altrui che parte, però, da rapporti di forza asimmetrici; e, tuttavia, è una disposizione (soggettiva e/o collettiva) che può aprirsi anche in direzione dello scambio e del dialogo; può essere un punto di partenza, soprattutto, quando riesce a svilupparsi sul terreno paritario e si apre alla comprensione e alla valorizzazione reciproche: in questo caso può diventare una condizione di base per la costruzione di un contesto che permette un reale travaso di idee e comportamenti da una situazione all'altra, il realizzarsi di reali e inedite sperimentazioni sociali e culturali³⁴.

Al contrario di quanto comunemente si sente dire tra i puristi della morale, Amos Oz non considera il compromesso nei termini della poca integrità, dell'inconsistenza e della disonestà. Lo ritiene, invece, di importanza vitale:

Nel mio mondo, la parola compromesso è sinonimo di vita. E dove c'è vita ci sono compromessi. Il contrario di compromesso non è integrità e nemmeno idealismo e nemmeno determinazione o devozione. Il contrario di compromesso è fanatismo, morte. Sono sposato con la stessa donna da quarantadue anni: rivendico un briciolo di competenza, in fatto di compromessi. Permettetemi allora di aggiungere che quando dico compromesso non intendo capitolazione, non intendo porgere l'altra guancia a un avversario, un nemico, una sposa. Intendo incontrare l'altro, più o meno a metà strada. Comunque non esistono compromessi felici: un compromesso felice è una contraddizione.

3.6 Sulle frontiere

In un mondo di barriere, paure e ossessioni difensive, è quanto mai necessaria un'educazione alle emozioni che possa portarci dall'esaltazione della realtà dei confini alla valorizzazione della possi-

³⁴ A. Genovese, *Per una pedagogia interculturale. Dalla stereotipia dei pregiudizi all'impegno dell'incontro*, Bonomia University Press, Bologna, 2003, p. 193.

bilità delle frontiere. Laddove il confine indica un muro che impedisce il transito e l'accesso, un limite interno o esterno da non valicare e da proteggere, in cui arroccarsi per sentirsi al sicuro o da cui cercare rischiosamente di evadere quando ci si è costretti dentro, la frontiera è una soglia che invita al passaggio. È una frontiera l'orizzonte che si apre al nostro sguardo in ogni momento, in tutta la sua enormità quando dalla spiaggia fissiamo il mare, oppure quando dalla cima di un monte cerchiamo di cogliere i colori e le forme che si confondono col cielo. Venivano descritte come frontiere per avventurieri e cercatori di pepite le lande incontaminate del selvaggio West, anche se la storia dello sterminio delle popolazioni indigene ce le restituisce come confini. Sono invece frontiere le lingue che non conosciamo, ma di cui abbiamo gli strumenti cognitivi e didattici per impararle, o anche il passaggio dalla vita alla morte. La frontiera è uno spazio aperto, non è terra di nessuno, ma è terra di tutti; è il luogo che rende possibile l'incontro, e quindi la ridefinizione e il cambiamento. Secondo Dzevad Karahasan³⁵, la frontiera è sia il luogo dell'obiettività, in cui l'identità si confronta con l'alterità dichiarandosi in termini oggettivi, sia una delle più belle metafore della conoscenza, in quanto invito a tendere verso ciò che ancora non si sa.

La frontiera sono luoghi fisici, mentali, culturali, emozionali, simbolici. Tra le infinite frontiere che ridefiniscono i nostri destini, Miguel Benasayag e Gérard Schmit attribuiscono importanza decisiva a quella in cui costantemente vengono rinegoziati gli spazi del possibile e quelli del pensabile, di ciò che le persone possono fare in pubblico e in privato e di ciò che sembra loro corretto e lecito:

Una società che rende *pensabili* tutti i *possibili* è condannata a scomparire. E una società che estende costantemente, alla cieca, il campo del *possibile* affonda inevitabilmente in un mondo, in cui più niente è reale, un mondo del virtuale assoluto, ovvero dell'impotenza totale. [...] L'esperienza della non-

³⁵ D. Karahasan, *Elogio della Frontiera*, in «Micromega», 5, Editrice Periodici Culturali, Roma, 1995, pp. 149-158.

onnipotenza costituisce per ciascuno di noi (e in particolare per i bambini e gli adolescenti) un'esperienza di limitazione *positiva* e fondamentale: lo sviluppo dell'essere umano non deve essere pensato come un'abolizione dei limiti naturali o culturali, ma, al contrario, come una lunga e profonda ricerca di ciò che tali limiti rendono possibile³⁶.

È sulle frontiere, sulle soglie, presso i limiti opachi del possibile che la pedagogia deve collocarsi, perché è in quelle propaggini che è possibile predisporre contesti che favoriscano l'incontro, il dialogo, la conoscenza non superficiale dell'altro, e quindi l'abbattimento di barriere, divisioni, rigidità, per costruire legami e affrontare le conflittualità in modo positivo e propositivo, riconoscendo le energie contenute in esse per poterle gestire, rielaborare, valorizzare, evitando che deflagrino e che diventino scontri. Ora più che mai risulta importante la diffusione e la sensibilizzazione a quella che Stefano Salmeri chiama *pedagogia della differenza*, che si configura come pratica dell'accoglienza, come ricerca dell'unità nel rispetto e nella comprensione reciproca.

Per la pedagogia della differenza allora vanno immaginate e costruite nuove cittadinanze negli spazi e nei recessi oscuri, tenebrosi, abissali e il più delle volte incomprensibili del disagio imperante, negli antri della marginalità, negli interstizi paludosi e spesso purtroppo cruenti dei conflitti interetnici, nei luoghi ampiamente diffusi della sofferenza e di tutte le diversità. L'obiettivo è l'integrazione, nella consapevolezza che unità non significa pensare tutti allo stesso modo, né tanto meno omologare o appiattare. Unità vuol dire assumere la differenza come momento ineliminabile in funzione di un confronto sempre più allargato ed autenticamente paritario, eticamente e lealmente disponibile all'interazione concreta con la diversità, evitando in ogni modo e con consapevole progettualità che le differenze si trasformino in diseguaglianze³⁷.

³⁶ M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 94-95.

³⁷ S. Salmieri, E. Maiorca, *Orizzonti, regioni e cornici della diversità. Manuale di pedagogia della differenza*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2009, p. 19.

3.7 La via per l'avvenire

Nelle prime pagine del presente lavoro sono stati riproposti gli scenari di macerie e distruzione che si susseguono sotto il cielo cupo che, in un imprecisato futuro, colora di disperazione la strada descritta da Cormac McCarthy. Da quelle pagine è cominciato il percorso di approfondimento e riflessione attorno ai temi della separatezza e della conflittualità e alle loro implicazioni pedagogiche, che giunge ora a conclusione. Dopo avere affrontato tanta complessità, criticità e apprensione, dopo avere intrapreso l'analisi di situazioni difficili e dagli sbocchi incerti, è ora nostro dovere di uomini, intellettuali ed educatori concludere con un messaggio di speranza e di impegno all'ottimismo attivo, per continuare il nostro cammino su strade diverse rispetto a quella da cui siamo partiti, finalizzate a un avvenire nuovo per l'umanità. L'ultimo libro di Edgar Morin si intitola appunto *La via. Per l'avvenire dell'umanità* e assume un punto di partenza non troppo diverso da quello di McCarthy, seppur espresso con un linguaggio differente, meno romanzesco e più aderente alla realtà:

Noi ci riteniamo civilizzati, mentre la barbarie si impadronisce nel disprezzo, nella collera, nell'odio. Le nostre vite sono degradate e inquinate per il livello deplorabile e spesso calamitoso delle relazioni fra individui, fra sessi, fra classi, fra popoli. La cecità verso sé e verso gli altri è un fenomeno quotidiano. Generale è l'incomprensione non solo verso chi ci è lontano, ma anche verso chi ci è vicino. La possessività e la gelosia rodono le coppie e le famiglie: che inferni domestici, e che microcosmi di inferni più vasti negli ambienti di lavoro, nelle aziende, nella vita sociale! L'invidia e l'odio avvelenano la vita non solo degli invidiati e degli odiati, ma anche la vita di coloro che invidiano e che odiano. L'inumanità e la barbarie sono continuamente pronte a crescere in ogni essere umano civilizzato. I messaggi di compassione, di fraternità, di perdono delle grandi religioni e i messaggi umanisti della laicità hanno a malapena scalfito la corazza delle barbarie interiori³⁸.

³⁸ E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, p. 241.

A fronte di questa situazione iniziale, Morin propone una via di salvezza che definisce meticciasca, nella quale confluiscono una miriade di vie riformatrici che comprendono, tra le altre, quelle relative al pensiero, all'educazione, alla comunicazione, alla salute, all'urbanità, all'economia, alla morale, alla famiglia, all'approccio alle diverse età della vita, per forgiare e incoraggiare un «legame indissolubile tra l'unità e la diversità»³⁹.

Sulla via profetizzata da Edgar Morin, le persone camminano in autonomia, ma tutte insieme, nella direzione della comunità, seguendo i tracciati di una riforma della vita che vorrebbe ripristinare convivialità e dialogo non solo con gli amici e con i conoscenti, ma anche con tutti gli sconosciuti con cui ci si trova a condividere la quotidianità. Non è possibile procedere lungo questa nuova strada senza farsi guidare dall'empatia, dalla capacità di entrare nei sentimenti dell'altro, generatrice di simpatia e affetto e svelatrice della «menzogna verso se stessi, che ci spinge a rigettare sull'altro l'errore, la colpa, il male, e ci porta a ridurre l'altro a uno dei suoi caratteri, spesso il peggiore. Qui, la riforma della vita si avvicina alla riforma intellettuale, che è il rifiuto della riduzione di una realtà complessa a uno dei suoi elementi»⁴⁰.

Ridurre l'altro alla sua etnia, alla sua razza, alla sua religione, ai suoi errori, alle sue colpe, al suo peggior comportamento ci rende ciechi sia verso l'altro sia verso noi stessi. La comprensione è una componente capitale della riforma della vita. Come possiamo sperare nel minimo progresso della società se questo progresso non è legato a un progresso della comprensione dell'altro?⁴¹

Morin ritiene che, per poter comprendere l'altro, ciascuno di noi debba preliminarmente intraprendere un processo di autoesame che lo porti a consapevolizzare i paradigmi a cui sono inconsciamente sog-

³⁹ *Ivi*, p. 39.

⁴⁰ *Ivi*, p. 247.

⁴¹ *Ibidem*.

gette le nostre modalità conoscitive, portandoci a chiusure e interpretazioni limitanti dei comportamenti e delle ragioni altrui.

È sorprendente come mostriamo una piena considerazione dell'altro nel mondo immaginario ed estetico del romanzo, del teatro, del cinema. Siamo allora capaci di comprendere dei personaggi totalmente lontani da noi, che vivono in mondi esotici, o degli esseri ambigui, talvolta criminali, come il "padrino" del film di Francis Ford Coppola o come i personaggi di Shakespeare. Comprendiamo l'infelicità dell'oppresso, lo sconforto dell'abbandonato, comprendiamo un vagabondo come Charlot. Ma quando ritorniamo nella vita quotidiana, perdiamo la nostra capacità di comprendere l'altro, ci voltiamo dall'altra parte alla vista del vagabondo e consideriamo solo l'aspetto criminale di costui, lo stesso del quale, invece, comprendiamo la complessità a teatro o al cinema. Abbandoniamo, nella realtà quotidiana, la comprensione che proviamo nella finzione⁴².

La via verso la comprensione dell'altro è irta e difficoltosa, coi suoi imprevisti e i le lusinghe di sentieri diversi. Ma resta l'unica via possibile. Per evitare il baratro, per eludere lo spettro di quei paesaggi, interiori ed esteriori, descritti da Cormac McCarthy, dobbiamo cogliere la sfida «di sviluppare legami sociali, di cercare di fare delle nostre differenze (etniche, razziali, culturali, economiche) una ricchezza e non un impoverimento»⁴³. Soltanto in questo modo sapremo farci trovare preparati al cambiamento necessario, di cui già sono in atto i primi, incoraggianti, ma non ancora sufficienti, segnali⁴⁴.

Tutto è da riformare e da trasformare. Ma tutto è già cominciato senza che lo si sappia. Miriadi di iniziative fioriscono un po' ovunque sul pianeta. Certamente, queste iniziative sono spesso ignorate, ma ciascuna, sulla sua via, apporta "relianza" e coscienza. Lavoriamo per diagnosticarla, per trasformarla. Lavoriamo per "rilegare", sempre "rilegare"!

⁴² *Ivi*, p. 258.

⁴³ *Ivi*, p. 186.

⁴⁴ Il riferimento è alle manifestazioni di un nuovo orizzonte socio-culturale improntato sulla cooperazione e sulla sobrietà, che comprende realtà quali i gruppi di acquisto solidale, i sistemi di mobilità sostenibile, le banche del tempo, i servizi autogestiti per la cura dei bambini, il *co-housing*.

Lo ripetiamo: le riforme sono solidali. Queste riforme non sono solo istituzionali, economiche, sociali, esse sono anche mentali e hanno bisogno di un'attitudine a concepire e ad abbracciare i problemi globali e fondamentali, attitudine che richiede la riforma della mente⁴⁵.

Riformare le menti, per promuovere una rinnovata spinta verso la condivisione e la vita in comune, per superare barriere e scontri: tra i molteplici soggetti preposti a operare in sinergia per avvicinarsi sempre di più al conseguimento di questo ambizioso, addirittura epocale obiettivo, è innegabile che un ruolo di primo piano, anche di raccordo, spetti alle agenzie educative. Da qui la necessità di una pedagogia che sappia andare oltre i tecnicismi, oltre le gabbie in cui talvolta è confinata e oltre le strategie prettamente compensative, per aiutarci a penetrare con maggiore apertura, consapevolezza, energia ed entusiasmo la vastità dell'orizzonte che abbiamo davanti, e che nessun muro potrà mai precluderci.

⁴⁵ *Ivi*, p. 283.

Riferimenti bibliografici

Parte prima

- Ambrosini M., Molina S. (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004.
- Amendola G., *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Antinori R., *Vite insieme. Dalle comuni agli ecovillaggi*, DeriveApprodi, Roma, 2012.
- Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1964.
- Arielli E., Scotto G., *I conflitti. Introduzione a una teoria generale*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.
- Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, Utet, Torino, 1955.
- Augé M., *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.
- Ballard J. G., *Il condominio*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- Barbagli M., *Egregio Signor Sindaco*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Baudelaire C., *I fiori del male e altre poesie*, Einaudi, Torino, 1999.
- Bauman Z., *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Bauman Z., *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Bauman Z., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.

- Beck U., *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Beck U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 2009.
- Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.
- Benasayag M., Del Rey A., *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Benjamin W., *Immagini di città*, Einaudi, Torino, 2007.
- Blakely E. J., Snyder M. G., *Fortress America: Gating Communities in the United States*, Brookings Institution Press and Lincoln Institute of Land Policy, Washington, 1997.
- Bonfil R., *Gli ebrei in Italia all'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1991.
- Brussig T., *In fondo al viale del Sole*, Mondadori, Milano, 2000.
- Bruyère J. de La, *I caratteri*, Einaudi, Torino, 1981.
- Callari Galli M., *Antropologia senza confini: percorsi nella contemporaneità*, Sellerio, Palermo, 2005.
- Callari Galli M. (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini, 2007.
- Canevacci M., De Angelis R., Mazzi F. (a cura di), *Culture del conflitto. Giovani Metropoli Comunicazione*, Costa & Nolan, Genova, 1995.
- Cardini F. (a cura di), *La paura e l'arroganza*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Castel R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino, 2011.
- Castelli E., Scandurra G., Tancredi L., Tolomelli A., *Memorie di uno spazio pubblico. Piazza Verdi a Bologna*, Clueb, Bologna, 2011.
- Castelo C., *Vidas perfectas. Los countries por dentro*, Sudamericana, Buenos Aires, 2007.

- Celli P. L., *La generazione tradita. Gli adulti contro i giovani*, Mondadori, Milano, 2010.
- Cohn Bendit D., Schmid T., *Patria Babilonia, il rischio della democrazia multiculturale*, Theoria, Roma, 1994.
- Djouder A., *Disintegrati*, Il Saggiatore, Milano, 2007.
- Dupuy J. P., *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, Parigi, 1992.
- Ferrari V., Ronfani P., Stabile S. (a cura di), *Conflitti e diritti nella società transnazionale*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- Foa A., *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione: XIV-XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Francescato D., Francescato G., *Famiglie aperte: la comune. Analisi socio-psicologica delle comuni nordafricane con una nota sulle comuni italiane*, Feltrinelli, Milano, 1974.
- Guarnaccia M., *Underground italiana. Interviste ai beautiful losers*, Malatempora, Roma, 2000.
- Hegel G., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- James W., *Principi di psicologia*, Società Editrice, Milano, 1905.
- Jung C. G., *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1970.
- Kant I., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1969.
- Kant I., *Scritti politici*, Utet, Torino, 1965.
- Kristeva J., *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- La Cecla F., *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Marzano M., *Estensione del dominio della manipolazione. Dall'azienda alla vita privata*, Mondadori, Milano, 2009.
- McCarthy C., *La strada*, Einaudi, Torino, 2007.
- Memmi A., *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti della differenza*, Costa & Nolan, Genova, 1989.
- Modrzejewski F., Sznajderman M. (a cura di), *Nostalgia. Saggi sul rimpianto del comunismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Molnár F., *I ragazzi della via Pal*, Nord-Sud Edizioni, Milano, 2010.

- Montaigne M. de, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966.
- Monteleone R., *Il miraggio di Pandora. Storie della condizione umana tra benessere e povertà*, Editori Riuniti, Roma, 2002.
- Morineau J., *Lo spirito della mediazione*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- Mumford L., *La città nella storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.
- Paba G. (a cura di), *La città e il limite*, La casa Usher, Firenze, 1990.
- Panikkar R., *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1990.
- Pascal B., *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1970.
- Pirandello L., *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino, 2005.
- Platone, *Opere*, Laterza, Bari, 1966.
- Remotti F., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 93.
- Rochefoucauld F. de La, *Massime, Memorie*, Utet, Torino, 1963.
- Rousseau J. J., *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972.
- Smith A., *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 1995.
- Smith Z., *Denti bianchi*, Mondadori, Milano, 2000.
- Società Biblica Italiana (a cura di), *Antico Testamento. Pentateuco*, Mondadori, Milano, 1995.
- Todorov T., *La vita comune. L'uomo è un essere sociale*, Pratiche Editrice, Milano, 1998.
- Touraine A., *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- Grant J., Mittelsteadt L., *Types of gated communities*, in «Environment and Planning B: Planning and Design», 31, 2004, pp. 913-930.
- Mendietta E., *The axle of evil: SUVing through the slums of globalizing neoliberalism*, in «City», 2, 2005, pp. 195-204.

Zannoni F., Taddia F. (a cura di), *Etnie e culture in conflitto? Diritti, violazioni, possibilità*, «Educazione interculturale», 11, 2, Erickson, Trento, 2012.

Parte seconda

Abrams D., Marques J., Hogg M. (a cura di), *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion*, Psychology Press, Philadelphia, 2004.

Action on Violence in Scotland, *Reducing Violence. An alliance for a safer future*, Violence Reduction Unit, Glasgow, 2006.

Alcock A., *Understanding Ulster*, Ulster Society Publications, Armagh, 1994.

Beckett J. C., *The Making of Modern Ireland, 1603-1923*, Knopf, London, 1966.

Booth A., Meier P., Stockwell T., et al., *Independent review of the effects of alcohol pricing and promotion. Part A: Systematic reviews*, SchARR, University of Sheffield, Sheffield, 2008.

Breslin T., *Divided city*, Corgi, London, 2006.

Brocklehurst H., *Who's afraid of children? Children, conflict and international relations*, Ashgate, Aldershot, 2006.

Bromley C., Curtice J., Given L., Scottish Centre for Social Research, *Attitudes to discrimination in Scotland: 2006*, Scottish Government Social Research, Edinburgh, 2007.

Bruce S., Glendinning T., Paterson I., Rosie M., *Sectarianism in Scotland*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

Bryce T. G. K., Humes W. M. (a cura di), *Scottish Education. Third edition: beyond devolution*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.

Burrowes J., *Irish: the Remarkable Saga of a Nation and a City*, Mainstream, Edinburgh, 2003.

- Collins K. E., *Aspects of Scottish Jewry*, Glasgow Jewish Representative Council, Glasgow, 1987.
- Davies L., *Educating against extremism*, Trentham Books, Oakhill, 2008.
- Deuchar R., Holligan C., *Territoriality and Sectarianism in Glasgow: A Qualitative Study*, University of Strathclyde, Glasgow, 2008.
- Devine T., *The Scottish nation 1700-2000*, Allen Lane The Penguin press, London, 1999.
- Devine T. (a cura di), *Scotland's Shame? Bigotry and Sectarianism in Modern Scotland*, Mainstream, Edinburgh, 2000.
- Duff C., *La rivolta irlandese (1916-21)*, Rizzoli, Milano, 1970.
- Foster R. F., *Modern Ireland (1600-1972)*, Allen Lane, Penguin Books, London, 1988.
- Gallagher T., *Glasgow: The Uneasy Peace*, Manchester University Press, Manchester, 1987.
- Gardner R., Cairns J., Lawton D. (a cura di), *Faith schools: Consensus or conflict?*, Routledge Falmer, London, 2005.
- Gibb A. D., *Scotland in Europe*, Humphrey Toulmin, London, 1930.
- Grand Orange Lodge of Scotland, *Bicentenary 1798-1998. Loyal Orange Institution of Scotland*, Olympia House, Glasgow, 1998.
- Grand Orange Lodge of Scotland, *The Future is Orange and Bright*, Olympia House, Glasgow, 1998.
- Grand Orange Lodge of Scotland, *The Orange Order*, Olympia House, Glasgow, 1998.
- Hagedorn J. M., *A World of Gangs. Armed Young Men and Gangsta Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.
- Handley J. E., *The Irish in Scotland*, Burns, Glasgow, 1964.
- HM Inspectorate of Education, *Count Us In. Promoting Understanding and Combating Sectarianism*, HMIE, Livingston, 2007.
- HM Inspectorate of Education, *How good is your school? The Journey to Excellence*, HMIE, Livingston, 2007.

- Horowitz D., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- Hornby N., *Febbre a 90°*, Guanda, Milano, 2008.
- Kee R., *Storia dell'Irlanda*, Bompiani, Milano, 1995.
- Kelley K., *The Longest War: Northern Ireland and the I.R.A.*, Zed Books, London, 1988.
- Liechty J., Clegg C., *Moving beyond sectarianism*, The Columba Press, Dublin, 2001.
- Mackie A. D., *The Scotch Comedians: from the music hall to television*, Ramsay Head, Edinburgh, 1973.
- McDonough K., Feinberg W., *Citizenship and Education in Liberal Democratic Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- McKittrick D., McVea D., *Making Sense of the Troubles*, Blackstaff Press, Belfast, 2000.
- Minority Rights Group, *Education Rights and Minorities*, Minority Rights Group, London, 1994.
- Murray B., *The Old Firm*, J. Donald Publishers, Edinburgh, 1984.
- Murray D., *Worlds apart: segregated schools in Northern Ireland*, Appletree Press, Belfast, 1985.
- NFO Social Research, *Sectarianism in Glasgow: Final Report*, Glasgow City Council, Glasgow, 2003.
- One Scotland-Scottish Executive, *Belief in Dialogue. Religion and Belief Relations in Scotland. Good Practice Guide*, Scottish Executive, Edinburgh, 2011.
- One Scotland-Scottish Executive, *Sectarianism. Action Plan on Tackling Sectarianism in Scotland*, Scottish Executive, Edinburgh, 2006.
- Ouseley H., *Community pride not prejudice: Making diversity work in Bradford*, Bradford Vision, Bradford, 2001.
- Paterson L., *Scottish Education in the Twentieth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003.

- Peters M. A., Britton A., Blee H., *Global Citizenship Education. Philosophy, Theory and Pedagogy*, Sense Publishers, Rotterdam, 2008.
- Ramsey P. R., *Teaching and Learning in a Diverse World*, Teachers College Press, New York, 2004.
- Rice R., *Multiculturalism and Education*, Continuum International Publishing Group, London, 2011.
- Rosie M., *Sectarian Myth in Scotland: Of Bitter Memory and Bigotry*, Palgrave, Basingstoke, 2004.
- Sen A., *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Allen Lane, London, 2006.
- Smith D., Chambers G., *Inequality in Northern Ireland*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Smith T., *Memoirs of Revd James Begg*, John Gemmell, Edinburgh, 1885.
- Tajfel H., *Human groups and social categories: Studies in social psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Wilkinson R., Marmot M.(a cura di), *The solid facts. Social determinants of health*, World Health Organization, 2003.
- Brown S. J., *Outside the Covenant: The Scottish Presbyterian Churches and Irish Immigration 1922-1938*, in «Innes Review», 42, 1991.
- Coyne S., *Singing as a force for change*, in «Educazione interculturale», 10, 2, maggio 2012, pp. 263-268.
- Dixon J., *Contact and boundaries: "locating" the social psychology of intergroup relations*, in «Theory and Psychology», 11, 2001, pp. 587-608.
- Gatti G., *La questione nordirlandese. I profili storici*, in «Nuova Umanità» XXVI, 5, 2004.

- Grace G., *Educational Studies and Faith-Based Schooling: Moving from Prejudice to Evidence-based Argument*, in «British Journal of Educational Studies», 51, 2, 2003, pp. 149-67.
- Hayes B., McAlister I., *Education as a mechanism for conflict resolution in Northern Ireland*, in «Oxford Review of Education», 35(4), 2009, pp. 437-450.
- Hayes B., McAllister I., *Sowing Dragon's Teeth: Public Support for Political Violence and Paramilitarism in Northern Ireland*, in «Political Studies» 49, 2001, pp. 901–922.
- Hughes J., *Are separate schools divisive? A case study from Northern Ireland*, in «British Educational Research Journal», 23 September 2010, pp. 1-22.
- Leon D., McCambridge J., *Liver cirrhosis mortality rates in Britain from 1950 - 2002: An analysis of routine data*, in «The Lancet», 367 (9504), 2006, pp. 52-56.
- Magee J., *The teaching of Irish history in Irish schools*, in «Northern Teacher», 10, 1, 1970, pp. 15-21.
- McKinney S., *Catholic schools in Scotland and divisiveness*, in «Journal of Beliefs & Values», 29, 2, August 2008, pp. 173-184.
- Nesdale D., Flessner D., *Social identity and the development of children's group attitudes*, in «Child Development», 72, 2, 2001, pp. 506-517.
- Smith M. L. R., *The Intellectual Internment of a Conflict: The Forgotten War in Northern Ireland*, in «International Affairs» 75, 1, 1999, pp. 77–98.
- Zannoni F., *Sectarianism in Scotland and in Glasgow: the Present and the Past*, in A. Lesenciuc (a cura di), *Redefining Community in Intercultural Context*, rcic'12, Second International conference, Brasov, 14-16 June 2012, Henri Coanda Air Force Academy Publishing House, 2012, pp. 121-126.

Zannoni F., *Contatti e divisioni nello spazio cittadino. La realtà di Glasgow*, in «Educazione interculturale», 11, 2, Erickson, Trento, 2012, pp. 179-194.

Zannoni F., *Education and religion: the debate on faith schools in Scotland*, in «РЕГИОНАЛЬНЫЙ ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ», 2, 2, 2011, pp. 76-78.

<http://jamesconnollysociety.com>

<http://nilbymouth.org>

<http://www.acts-scotland.org>

<http://www.alcohol-focus-scotland.org.uk>

<http://www.cairdenaheireann.info>

<http://www.corrymeela.org>

<http://www.givinitlaldie.org.uk>

<http://www.interfaithscotland.org>

<http://www.ltscotland.org.uk>

<http://www.rangersfansvcelticfans.com>

<http://www.scotland.gov.uk>

<http://www.understandingglasgow.com>

Parte terza

Akiner S., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, Kegan Paul International, London, 1983.

Bukharaev R., *Islam in Russia. The Four Seasons*, Curzon Press, Richmond, 2000.

Clem R. S. (a cura di), *Research Guide to the Russian and Soviet Censuses*, Cornell University Press, Ithaca, 1986.

Daftary F., Grin F. (a cura di), *Nation-Building, Ethnicity and Language Politics in Transition Countries*, Local Government and

- Public Service Reform Initiative, Open Society Institute, Budapest, 2003.
- Fishman J. (a cura di), *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*, Mouton Publishers, Berlin, 1985.
- Grenoble L. A., *Language Policy in the Soviet Union*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 2003.
- Hunter S. T., *Islam in Russia. The Politics of Identity and Security*, ME Sharpe, New York, 2004.
- Karimova L., *Islamic revival in the post-Soviet space: Tatar Muslim women's identities in the central Russian Republic of Tatarstan*, IREX, University of Massachusetts-Amherst, 2010.
- Katz Z. et al. (a cura di), *Handbook of Major Soviet nationalities*, Free Press, New York, 1975.
- Makarychev A. S., Valuev V. N., *External Relations of Tatarstan: Neither Inside, Nor Outside, But Alongside Russia*, Center for Security Studies and Conflict Research, Zurich, 2002.
- Pelenski J., *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)*, Mouton, The Hague, 1974.
- Ponarin E., *The Potential of Radical Islam in Tatarstan*, CPS International Policy Fellowship Program, Open Society Institute, Budapest, 2008.
- Rorlich A. A., *The Volga Tatars*, Hoover Press, Stanford, 1986.
- Smith G. (a cura di), *The Nationalities Question in the Soviet Union*, Longman, London, 1990, p. 368.
- Barker C., *Russian federalism and Tatarstan's ethnic peace*, in «Federal Governance», 8, 2, 2011.
- Friedli A., *Tatarization of the City: Ethnocultural Youth Identity Management in Kazan, Tatarstan*, in «Urbanities», 2, 1, May 2012.
- Prina F., *Homogenisation and the "New Russian Citizen": A Road to Stability or Ethnic Tension?*, in «JEMIE. Journal on

Ethnopolitics and Minority Issues in Europe», 10, 1, 2011, pp. 59-93.

Veinguer A. A., Davis H., *Building a Tatar elite. Language and national schooling in Kazan*, in «Ethnicities», 7, 2, 2007.

Williams C., *Tatar nation building since 1991: Ethnic mobilisation in historical perspective*, in «JEMIE. Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe», 10, 1, 2011, pp. 94-123.

<http://tatarstan.ru>

<http://www.nab-chelni.ru>

Parte quarta

Ambrosini M., Molina S. (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004.

Augé M., *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

Becker H. S., *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.

Bosisio R., Colombo E., Leonini L., Rebughini P., *Stranieri e italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori*, Donzelli editore, Roma, 2005.

Djouder A., *Disintegrati. Storia corale di una generazione di immigrati*, il Saggiatore, Milano, 2007.

Feixa C. (a cura di), *Jovenes latinos en Barcelona: espacio publico y cultura urbana, Informe de investigacion*, Ajuntament de Barcelona, Consorci Institut d'Infancia y Mon Urbà, Barcelona, 2005.

Filippini F., Genovese A., Zannoni F., *Fuori dal silenzio. Volti e pensieri dei figli dell'immigrazione*, Clueb, Bologna, 2010.

- Guène F., *Ahlème, quasi francese*, Mondadori, Milano, 2008.
- Hirschi T., *Causes of Delinquency*, University of California Press, Berkeley, 1969.
- Jelloun T. B., *Non capisco il mondo arabo. Dialogo tra due adolescenti*, Bompiani, Milano, 2006.
- Kristeva J., *Stranieri a sé stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- Kureishi H., *Il Buddha delle periferie*, Bompiani, Milano, 2003.
- La Cecla F., *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Moro M. R., *Bambini di qui venuti da altrove. Saggio di transcultura*, Franco Angeli, Milano, 2005.
- Queirolo Palmas L., *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- Scego I., *La mia casa è dove sono*, Rizzoli, Milano, 2010.
- Sellin T., *Culture, Conflict and Crime*, Social Science Research Council, New York, 1938.
- Zannoni F., *Non più spettatori*, in «Educazione interculturale», 10, 1, Erickson, Trento, 2012, pp. 7-20.
- Zannoni F., *Figlie di immigrati e scrittrici: occhi adulti per volgersi al passato*, in «Studi sulla formazione», XIV, 2, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 143-148.
- Zannoni F., *Figlie di immigrati e scrittrici: la potenza dei vent'anni*, in «Studi sulla formazione», XIV, 1, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 171-176.
- Zannoni F., Filippini F. (a cura di), *Generazioni al quadrato: i figli dell'immigrazione nella nuova società*, «Educazione interculturale», 10, 1, Erickson, Trento, 2012.

Parte quinta

- Allport G. W., *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- Augé M., *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Baslev A. N., Rorty R., *Noi e loro. Dialogo sulla diversità culturale*, Il Saggiatore, Milano, 2001.
- Baudrillard J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano, 1995.
- Bauman Z., *Conversazioni sull'educazione*, Erickson, Trento, 2012.
- Baumann G., *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Benasayag M., Del Rey A., *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Benasayag M., Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Bertin G. M., *Etica e pedagogia dell'impegno*, Marzorati, Milano, 1953.
- Bertolini P., *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze, 1988.
- Bobbio N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea D'Ombra, Milano, 1994.
- Brown R., *Psicologia sociale del pregiudizio*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Callari Galli M. (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini, 2007.
- Cambi F., *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma, 2006.
- Cambi F., *Interculturalità: fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma, 2001.
- Cambi F., Santelli Beccegato L. (a cura di), *Modelli di formazione. La rete teorica del Novecento pedagogico*, Utet, Torino, 2004.

- Chanan G., *Measures of Community. A study for the Active Community Unit and Research. Development and Statistic Unit of the Home Office*, Community Development Foundation, London, 2004.
- Chua A., *L'età dell'odio. Esportare democrazia e libero mercato genera conflitti etnici?*, Carocci, Roma, 2004.
- Contini M., *Elogio dello scarto e della resistenza. Pensieri ed emozioni di filosofia dell'educazione*, CLUEB, Bologna, 2009.
- Contini M., *La comunicazione intersoggettiva fra solitudini e globalizzazione*, La Nuova Italia, Firenze, 2002.
- Contini M., *Per una pedagogia delle emozioni*, La Nuova Italia, Firenze, 1992.
- Contini M. (a cura di), *Le alleanze nei contesti educativi. Comprendere i conflitti per costruire legami*, Carocci, Roma, 2012.
- Contini M., Genovese A., *Impegno e conflitto. Saggi di pedagogia problematicista*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Davies L., *Education and Conflict. Complexity and chaos*, Routledge Falmer, London, 2004.
- Di Rienzo A., Zannoni F., *Con gli occhi dei bambini. Come affrontare stereotipi e pregiudizi a scuola*, Carocci, Roma, 2006.
- Dolci D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.
- Dolci D. (a cura di), *Comunicare, legge della vita*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Dumouchel P., *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Medusa, Milano, 2008.
- Elias N., Dunning E., *Sport e aggressività*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Fabbri M., *Sponde. Pedagogia dei luoghi che scompaiono o che conducono lontano*, Clueb, Bologna, 2003.
- Ferrarotti F., *L'enigma di Alessandro. Incontro fra culture e progresso civile*, Donzelli, Roma, 2000.
- Fratini T., *Esclusione, emarginazione, integrazione sociale. Nuove prospettive pedagogiche*, ETS, Pisa, 2012.

- Freire P., *Pedagogia come pratica della libertà*, Mondadori, Milano, 1997.
- Gaertner S. L., Dovidio J. F., *Reducing intergroup bias: The common ingroup identity model*, Psychology Press, Philadelphia, 2000.
- Genovese A., *Per una pedagogia interculturale. Dalla stereotipia dei pregiudizi all'impegno dell'incontro*, Bonomia University Press, Bologna, 2003.
- Genovese A. (a cura di), *Intercultura e nonviolenza. Possibili strade di Pace*, Clueb, Bologna, 2008.
- Gigli A., *Conflitti e contesti educativi. Dai problemi alle possibilità*, Edizioni Junior, Bergamo, 2004.
- Giusti M., *Fenomenologia della mediazione. Materiali e idee per la comunicazione interculturale*, Thélème Editore, Torino, 2001.
- Guerra L. (a cura di), *Pedagogia "sotto le due torri"*, Clueb, Bologna, 2012.
- Harendt H., *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996.
- Illouz E., *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Kapuscinski R., *L'altro*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- La Cecla F., *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Lévi-Strauss C., *L'identità*, Sellerio, Palermo, 1980.
- Marchi V., *La sindrome di Andy Capp. Cultura di strada e conflitto giovanile*, NdA Press, Rimini, 2004.
- Melucci A., *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano, 2000.
- Modrzejewski, M. Sznajderman F. (a cura di), *Nostalgia. Saggi sul rimpianto del comunismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Morin E., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012.
- Morin E., *I sette saperi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001.

- Morin E., Kern A. B., *Terra-Patria*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994.
- Morineau J., *Lo spirito della mediazione*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1999.
- Novara D., *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Edizioni Sonda, Casale Monferato, 2011.
- Novara D., *L'ascolto si impara*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1999.
- Novara D., Miscioscia D. (a cura di), *Le radici affettive dei conflitti*, La Meridiana, Molfetta, 1998.
- Office of the Deputy Prime Minister, *Sustainable communities: building for the future*, ODPM, London, 2003.
- Oz A., *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Pålsson G. (a cura di), *Beyond Boundaries, Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Berg, Oxford, 1993.
- Parfit D., *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989.
- Pinto Minerva F., *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Plumyène J., *Le nazioni romantiche. Storia del nazionalismo nel XIX secolo*, Sansoni, Firenze, 1982.
- Polito M., *Le virtù del cuore. Le emozioni a scuola e nella vita*, Vanini Editrice, Gussago (BS), 2012.
- Remotti F., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Ricoeur P., *Percorsi di Riconoscimento. Ricordare, dimenticare, perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.
- Rifkin J., *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano, 2010.
- Riva F. (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.
- Rizzi R. (a cura di), *Itinerari del rancore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Roversi A., *L'odio in Rete. Siti ultras, nazifascismo online, jihad elettronica*, Il Mulino, Bologna, 2006.

- Roversi A., *Calcio, tifo e violenza. Il teppismo calcistico in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Salmieri S., Maiorca E., *Orizzonti, regioni e cornici della diversità. Manuale di pedagogia della differenza*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2009.
- Segreto V., «*Il padre di tutte le cose*». *Appunti per una pedagogia del conflitto*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- Sen A. K., *La disegualianza*, il Mulino, Bologna, 2010.
- Siciliani de Cumis N., *I figli del Papuano. Cultura, culture, intercultura, interculture da Labriola a Makarenko, Gramsci, Yunus*, Unicopli, Milano, 2010.
- Stein E., *L'empatia*, Franco Angeli, Milano, 1998.
- Todorov T., *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Donzelli Editore, Roma, 1997.
- Todorov T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino, 1984.
- Touraine A., *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano, 2009.
- Troyna B., Hatcher R., *Contro il razzismo nella scuola. il pensiero e le interazioni razziali dei bambini*, Erickson, Trento, 1993.
- Wilkinson R. G., *Unhealthy Societies: the Afflictions of Inequality*, Routledge, London, 1996.
- Zannoni F. (a cura di), *La società della discordia. Prospettive pedagogiche per la mediazione e la gestione dei conflitti*, Clueb, Bologna, 2012.
- Brown R., Hewstone M., *An integrative theory of intergroup contact*, in «*Advances in Experimental Social Psychology*», 37, 2005, pp. 255-343.
- Ellaway A., Macintyre S., Kearns A., *Perceptions of Place and Health in Socially Contrasting Neighbourhoods*, in «*Urban Studies*», 38, 12, 2001, pp. 2299-2316.

- Karahasan D., *Elogio della Frontiera*, in «Micromega», 5, Editrice Periodici Culturali, Roma, 1995, pp. 149-158.
- Kawachi I., Colditz G. A., Ascherio A., Rimm E. B., Giovannucci E., *A prospective study of social networks in relation to total mortality and cardiovascular disease in men in the USA*, in «J Epidemiol Community Health», 50, 1996, pp. 245-251.
- Kawachi I., Kennedy B., Wilkinson R., *Crime: Social Disorganisation and Relative Deprivation*, in «Social Science & Medicine», 48, 1999, pp. 719-731.
- Manfridi G., *Epopèa Ultras*, in «Outlet. Per una critica della ideologia italiana», 2, 2012, pp. 117-118.
- Zannoni F., *Stereotipi e pregiudizi etnici nei pensieri dei bambini. Immagini, discussioni, prospettive*, in «Ricerche di Pedagogia e Didattica», 2, 2007.

<http://www.altralocride.it>

<http://www.litaliasonoanchio.it>

<http://www.sansalvario.org>