

# **Alma Mater Studiorum – Università di Bologna**

**DOTTORATO DI RICERCA IN**

**Sociologia e Politiche Sociali**

Ciclo XXVII

**Settore Concorsuale di afferenza: 14/C1**

**Settore Scientifico disciplinare: SPS/07**

**Religione e sfera pubblica in Polonia.  
L'influenza della Conferenza Episcopale e dei movimenti *pro-life* sulla legislazione “eticamente sensibile”.**

Presentata da: Giulia Capacci

Coordinatore Dottorato

Prof. Riccardo Prandini

Relatore

Prof. Ivo Colozzi

Esame finale anno 2016

# Indice

Introduzione.....	7
Parte I: la Chiesa Cattolica e la costruzione religiosa della storia nazionale polacca.....	15
1. Stato, religione, identità, potere: relazioni e interrelazioni.....	15
1.1 Definizione sociologica di religione.....	15
1.2 Religione e potere.....	17
1.3 Religione e cultura.....	18
1.4 Religione e Stato.....	22
1.5 Religione e identità nazionale.....	27
1.5.1 Identità.....	27
1.5.2 Nazione.....	28
1.5.3 Identità nazionale.....	28
1.5.4 Identità nazionale e miti fondativi.....	33
1.5.5 Religione e nazionalismo .....	36
2. Framework teorico di riferimento.....	40
2.1 Gerarchie ecclesiastiche e comunità epistemiche.....	40
2.2 La realtà come costruzione sociale.....	47
3. Il caso in esame: narrative nazionali e la diade Polak / Katolik.....	50
3.1 Il cattolicesimo nell'origine dello Stato polacco.....	50
3.2 Spartizioni e Messianesimo.....	53
3.2.1 La missione nazionale e la narrativa martirologica.....	55
3.3 La Chiesa Cattolica e lo Stato in Polonia durante il periodo comunista.....	59
3.3.1 La “via polacca al socialismo”: gli anni '70 e '80.....	60
3.4 La (ri)costruzione della nazione nel periodo post-comunista.....	61
3.4.1 Il dibattito costituzionale.....	63
3.4.2 La “guerra delle croci”.....	66
3.4.3 La tragedia di Smoleńsk.....	70
4. Parte prima: conclusioni.....	72
Parte II: Pratica religiosa e opinione sulla Chiesa in Polonia.....	73
5. La religiosità polacca.....	73
5.1 Religiosità.....	75
5.2 Secolarizzazione.....	76

5.3 De-secolarizzazione.....	80
5.4 Impostazione del capitolo e fonte dei dati.....	81
6. Misurazione della religiosità.....	83
6.1 Identificazione religiosa.....	84
6.2 Religiosità pubblica.....	89
6.2.1 Religiosità pubblica e feste comandate.....	94
6.3 Religiosità privata .....	97
6.3.1 Preghiera.....	97
6.3.2 Integrazione normativa.....	100
6.4 La figura di Giovanni Paolo II.....	113
6.4.1 Influenza degli insegnamenti papali sulla vita dei polacchi.....	114
6.4.2 Opinioni sulla beatificazione di Giovanni Paolo II.....	115
6.4.3 Condivisione degli insegnamenti di Giovanni Paolo II: la fede nello spazio pubblico .....	115
6.5 Opinione pubblica sulla Chiesa Cattolica.....	117
7. Parte seconda: conclusioni.....	119
Parte III: Analisi del discorso pubblico.....	121
Introduzione.....	121
8. L'eccezionalismo polacco e la figura della Matka Polka.....	123
8.1 Situazione attuale della donna in Polonia.....	128
9. Framework teorico di riferimento.....	129
9.1 Foucault e i discorsi sulla sessualità.....	129
9.2 Il ruolo della funzione riproduttiva nella legittimazione post-comunista.....	131
9.3 Gli approcci alla liberalizzazione dell'aborto.....	131
9.4 La costruzione sociale dei ruoli di genere.....	134
10. Gli attori nel dibattito.....	138
10.1 Chiesa e Stato.....	138
10.2 Le donne sulla scena pubblica e politica.....	139
11. Evoluzione della legge sull'aborto in Polonia.....	142
11.1 Il periodo prebellico.....	142
11.2 Il periodo comunista.....	143
11.3 La transizione democratica.....	146
11.4 La legge restrittiva del 1993.....	152

11.5 Tentativi di liberalizzazione: 1993-1996.....	154
11.6 La sentenza della Corte costituzionale.....	155
11.6.1 Opinione pubblica sull'aborto in Polonia negli anni '90.....	159
11.7 L'adesione all'Unione Europea e l'eccezione culturale.....	162
11.8 2001-2005: la mobilitazione pubblica.....	163
11.9 Il governo conservatore e il dibattito del 2007 .....	166
11.9.1 I diritti riproduttivi in Polonia nelle sentenze della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo.....	168
11.9.2 Opinione pubblica attuale sull'aborto in Polonia.....	170
12. Le questioni riproduttive e il discorso nazionalista .....	172
12.1 La “guerra (perduta) del linguaggio”.....	175
12.2 Scopo della ricerca e metodologia.....	177
12.3 Definizioni.....	180
12.3.1 Parole chiave.....	180
12.3.2 Collocazione e collocati.....	181
12.3.3 Preferenza semantica.....	181
12.3.4 Prosodia semantica.....	181
12.4 Macro- e micro-livello del discorso .....	182
12.5 Potere sociale come controllo sociale.....	183
13. Tipologie di discorso.....	185
13.1 Il discorso pro-choice.....	185
13.1.1 Linguaggio.....	185
13.1.2 Messaggio.....	186
13.2 Il discorso pro-life.....	187
13.2.1 Linguaggio.....	187
13.2.2 Messaggio.....	189
13.3 Il discorso pro-status-quo.....	190
13.3.1 Linguaggio.....	190
13.3.2 Messaggio.....	191
13.4 Il discorso neutrale.....	191
14. Analisi del discorso della Conferenza Episcopale Polacca.....	192
14.1 Analisi dei termini.....	192
14.1.1 Parole chiave.....	192

14.1.2	Preferenza semantica.....	192
14.1.3	Prosodia semantica.....	193
14.2	Identificazione dei discorsi .....	193
15.	Analisi della rappresentazione a mezzo stampa.....	195
16.	Il dibattito sulla fecondazione in vitro.....	203
17.	Evoluzione della legislazione sulla FIV in Polonia.....	204
17.1	Le preoccupazioni della Chiesa Cattolica nelle proposte conservatrici.....	204
17.2	Le proposte moderate e il tentativo di bilanciamento dei diritti.....	205
17.3	La proposta liberale e il primato dell'autonomia nelle scelte riproduttive.....	206
18.	Gli attori in gioco .....	208
18.1	Voci fuori dal parlamento.....	208
18.2	L'opinione pubblica.....	209
18.3	La Chiesa e la lotta discorsiva contro la FIV .....	210
19.	Analisi del discorso pubblico sulla FIV.....	212
19.1	Il discorso favorevole alla FIV.....	213
19.1.1	Linguaggio.....	213
19.1.2	Messaggio.....	214
19.2	Il discorso contrario alla FIV.....	215
19.2.1	Linguaggio.....	215
19.2.2	Messaggio.....	217
20.	Analisi del discorso della Conferenza Episcopale Polacca.....	218
20.1	Analisi dei termini.....	218
20.1.1	Parole chiave.....	218
20.1.2	Preferenza semantica: .....	221
20.2	Identificazione dei discorsi.....	222
21.	Analisi della rappresentazione a mezzo stampa.....	228
22.	Parte terza: conclusioni.....	235
22.1	Linguaggio pubblico.....	235
22.2	Diffusione dei discorsi .....	236
22.2	Esclusione dal discorso pubblico.....	237
22.3	L'onnipresente questione dell'aborto e i valori della “polonità” .....	240
22.4	La securitizzazione dei diritti riproduttivi.....	241
	Riflessioni conclusive.....	243

Appendice 1: Tabelle.....	258
Appendice 2: Grafici.....	284
Appendice 3: Immagini.....	293
Riferimenti bibliografici.....	298

## Introduzione

La società polacca è caratteristicamente omogenea in termini di religione. La vasta maggioranza della sua popolazione appartiene alla denominazione romano-cattolica e il cattolicesimo è stato un elemento dell'identificazione nazionale fin dalle Spartizioni (la divisione, nel XVIII secolo, del territorio polacco fra le potenze confinanti, che mise fine all'esistenza di uno Stato sovrano) tramite anche una ri-scrittura retroattiva della storia nazionale affine all'invenzione di tradizioni teorizzata da Hobsbawm e Ranger (1985).

Il presente lavoro vuole affrontare il tema dell'influenza della Chiesa Cattolica polacca nella stesura della legislazione cosiddetta “eticamente sensibile” e nella costruzione del discorso pubblico ad essa riferito. Con l'espressione “eticamente sensibile” vogliamo indicare la legislazione relativa ai diritti riproduttivi, quindi sia all'interruzione volontaria di gravidanza sia alla fecondazione assistita. Per entrambi, la domanda cardinale di ricerca riguarda la loro costruzione discorsiva, ossia il modo in cui sono nominati, etichettati ed espressi nel discorso pubblico. A questo scopo, il principale paradigma di ricerca è la *Critical Discourse Analysis* (CDA). Sebbene vi siano numerosi studi sul rapporto esistente fra la Chiesa Cattolica e/o la religiosità in Polonia e la legislazione sull'aborto<sup>1</sup>, sono pochi quelli che si concentrano sulla strutturazione del discorso pubblico (fanno eccezione Fuszara, 1993; Zielińska, 2000 e soprattutto Kramer, 2005). Inoltre, parte di questi studi è a carattere apertamente femminista, con un orientamento politico preimpostato e un tono narrativo polemico. Più scarse sono invece le ricerche sul tema della FIV, anche perché, sebbene la procedura sia praticata in Polonia da prima della caduta del Muro di Berlino, solo di recente si è cominciato a discutere di una sua regolamentazione. L'argomento è stato sollevato in Parlamento nel 2012; il testo definitivo della legge è stato approvato il 25 giugno 2015 ed è entrato in vigore il 1 novembre dello stesso anno. Sul tema della fecondazione in vitro, solo Victoria Kamasa (2013) utilizza la tecnica della CDA, ma limita la sua analisi, relativa al 2012, ai comunicati ufficiali dell'Episcopato Polacco. Il

---

1 L'abbondanza di studi è dovuta anche a quella che Okolski chiama la “sindrome polacca”, ossia la tendenza a riaprire ciclicamente il dibattito sull'aborto. Fra i molti autori, si ricordano qui Okolski (1983; 1988), Zielińska (1990; 2000; 2008), Jankowska (1991), Fuszara (1993; 1994; 2001), Hoff (1994), Plakwicz e Zielińska (1994), Kulczycki (1995), Morris (1998), Standish (1998), Titkow (1999), Duch (2000), Fleishman (2000), Nowicka (2000; 2001; 2007a; 2007b), Nowicka e Grabowska (2000), Girard e Nowicka (2002), Kramer (2005), Chelstowska (2011). Le opere verranno affrontate più approfonditamente nella terza parte del presente lavoro (capp. 8-22).

presente lavoro vuole invece esaminare l'impatto del discorso tessuto dalla Chiesa Cattolica, rappresentata dalla Conferenza Episcopale Polacca (KEP), su quello pubblico, verificando la sua presenza, ricorrenza e ripetizione. A questo scopo, il *corpus* dell'analisi è costituito non solo dai documenti emessi dalla KEP nel periodo di riferimento (2007 per il dibattito sull'aborto, 2015 per quello sulla FIV), ma anche da un campione selezionato della stampa nazionale. Oltre all'impiego della *Discourse Analysis* per comprendere fenomeni a carattere sociologico, il presente lavoro fa uso di metodi statistici tramite elaborazione dei dati provenienti dalla *World Values Survey* per fornire una misurazione della religiosità in Polonia. Il Paese è stato scelto per via della sua specificità storica e del radicamento sociale e politico della Chiesa Cattolica da essa derivato.

Lo Stato riconosce il ruolo speciale del Cattolicesimo nella cultura e nella storia polacca. Secondo il testo costituzionale, le relazioni fra lo Stato polacco e la Chiesa Cattolica sono regolate dal Concordato. L'accordo con la Santa Sede include il riconoscimento dello status legale della Chiesa Cattolica, conferisce la possibilità di contrarre matrimonio religioso con conseguenze civili, garantisce l'organizzazione dell'educazione religiosa nelle scuole secondo i desideri dei genitori e dà alla Chiesa il diritto di fondare e gestire istituti educativi di ogni grado. Secondo il Concordato, la Chiesa ha il diritto di possedere i propri mezzi di comunicazione di massa e trasmettere programmi su radio e televisioni pubbliche. Questo modello Chiesa-Stato presume una reciproca autonomia, indipendenza e cooperazione ed è definito in letteratura come *coordinazione o separazione "amichevole"*.

Facendo riferimento al concetto durkheimiano di cristallizzazione dei fenomeni sociali<sup>2</sup>, è possibile affermare che la religione in Polonia permea l'interezza della società ed è presente in tutte le forme del fenomeno sociale. Nell'ordine, considerando da quelle più a quelle meno "fisse", si avranno quindi: (1) rappresentazioni collettive e comportamenti relativi (credenze e pratiche religiose); (2) rappresentazioni collettive cristallizzate (sistemi simbolici, mitologie, ideologie); (3) sfera istituzionale e normativa. Nel presente lavoro, tratteremo la religione in Polonia secondo tutte queste forme.

Il presente studio è diviso in tre parti. La prima ha lo scopo di fornire un *framework* teorico e storico di riferimento, ed è a sua volta suddivisa in due sotto-sezioni. Nella prima esporremo, secondo la letteratura corrente, le possibili connessioni fra Stato, Chiesa / religione e

---

2 In *Le regole del metodo sociologico*, Émile Durkheim afferma che scopo della sociologia è studiare quegli aspetti della realtà sociale (fenomeni sociali) che si sono "cristallizzati", ossia che sono diventati "oggetti fissi" (e quindi più impervi alle impressioni soggettive). Secondo Durkheim, una rappresentazione collettiva è necessariamente sottoposta a un controllo che è ripetuto indefinitamente: gli individui che la accettano la verificano tramite la loro stessa esperienza. Le impressioni individuali diventano collettive – e quindi fisse, consolidate e cristallizzate.

nazionalismo / identità nazionale. In essa introdurremo inoltre il concetto di comunità epistemica, intesa come una comunità di pensiero (*Denkgemeinschaft*) socialmente riconosciuta e basata sulla conoscenza condivisa, ossia i cui membri condividono la visione del mondo e/o la concettualizzazione di una specifica questione e cercano di tradurre le loro convinzioni nel discorso pubblico. La comunità epistemica così intesa è quindi orientata alla creazione e alla perpetuazione delle proprie convinzioni come discorsi sociali prevalenti (dominanti). Questa concettualizzazione costituisce una possibile lente attraverso cui osservare il ruolo delle gerarchie ecclesiastiche in Polonia. Nella seconda percorreremo invece la storia del nazionalismo polacco e la relativa costruzione dell'identità nazionale, presentandone i miti fondativi e mostrando il ruolo che fin dal principio sia la religione sia la Chiesa come istituzione hanno avuto su questi aspetti. In questa prima parte tratteremo dunque il livello mediano di cristallizzazione dei fenomeni sociali: miti e sistemi simbolici.

Le nazioni sono da intendersi come costrutti mentali, come “comunità politiche immaginate” (Anderson, 1988: 15). Esse sono rappresentate nella mente e nei ricordi degli individui (soggetti nazionalizzati) come unità politiche sovrane e definite e possono costituire un'idea-guida particolarmente influente. Nella presente tesi si assume che le identità nazionali – intese come specifiche forme di identità sociali – siano discorsive, costruite per mezzo del linguaggio e tramite esso prodotte, riprodotte, trasformate e distrutte. L'idea di una specifica comunità nazionale diventa realtà nella coscienza collettiva tramite i discorsi reificanti di politici, intellettuali e media, che vengono diffusi attraverso i sistemi di educazione, i mezzi di comunicazione di massa, le cerimonie pubbliche, ecc<sup>3</sup>. La costruzione discorsiva dell'identità nazionale va di pari passo con l'elaborazione narrativa dell'unicità nazionale, che la distingue e differenzia dagli altri paesi (Hall, 1996; Martin, 1995). La costruzione dell'identità nazionale si basa sull'accentuazione di una storia comune e quindi alla memoria condivisa. Maurice Halbwachs (1950) introduce il concetto di “memoria collettiva”: il ricordo selettivo di eventi passati, che si pensa siano importanti per i membri di una specifica comunità, permette di reificare concetti astratti collegando i discorsi sull'identità nazionale e i miti ad essa collegati con

---

3 L'identità nazionale può essere considerata come una sorta di *habitus* in senso bourdieusiano, cioè come un complesso di idee comuni, concetti o schemi di percezione, (a) di atteggiamenti emotivi correlati intersoggettivamente condivise all'interno di uno specifico gruppo di persone; (b) nonché delle disposizioni comportamentali simili; (c) che sono tutte internalizzate attraverso la socializzazione “nazionale”. L'*habitus* nazionale implica anche nozioni stereotipate relative alle altre nazioni e alla loro cultura, storia, ecc. Gli atteggiamenti emotivi a cui fa riferimento Bourdieu sono quelli manifestati da un lato verso lo specifico “*in-group*” nazionale e dall'altro verso gli “*out-group*”. Le disposizioni comportamentali includono sia la propensione verso la solidarietà con il proprio gruppo nazionale, sia quella ad escludere gli “altri” da questo costrutto collettivo. Per un approfondimento, si veda l'articolo di De Cillia *et al.*: *The discursive construction of national identities* (1999).

i simboli e i rituali della vita quotidiana<sup>4</sup>. La coscienza nazionale si avvale di simboli di gruppo provenienti da diverse aree della vita quotidiana e definisce regole specifiche e strutture convenzionali[zzate] per un determinato gruppo, diffuse a livello simbolico sotto forma di rappresentazione. La memoria collettiva, secondo Halbwachs, mantiene la continuità storica ricordando specifici elementi dall'archivio della “memoria collettiva”. La teoria di Halbwachs è di particolare rilevanza perché presuppone la costruzione discorsiva dell'identità nazionale, che a sua volta implica una selezione, da parte delle élite, di *quale* “narrativa nazionale” raccontare. Stuart Hall sottolinea invece il ruolo giocato dalla cultura nella costruzione dell'identità nazionale, descrivendo le nazioni come non solo costrutti politici, ma anche sistemi di rappresentazioni culturali, per mezzo dei quali è possibile interpretare la “comunità immaginata” anderseniana. I cittadini non si limitano ad essere soggetti alla legge dello Stato, ma partecipano anche alla costruzione dell'idea di nazione così come è rappresentata nella loro cultura nazionale. Una nazione è una comunità simbolica costruita discorsivamente; la cultura nazionale è un metodo per la costruzione di significati che organizzano e influenzano sia le nostre azioni sia la nostra percezione di noi stessi. Seguendo Clifford Geertz (1973), è possibile affermare che l'identità nazionale è un racconto che gli individui fanno di se stessi al fine di dare un senso al loro mondo sociale. Le narrative nazionali non emergono dal nulla né operano nel vuoto: sono piuttosto prodotte, riprodotte e diffuse da diversi attori in contesti concreti e istituzionalizzati (De Cillia *et al.*, 1999: 155). Queste narrative hanno lo scopo di collegare l'appartenenza con lo stato-nazione politico e l'identificazione con la cultura nazionale (Hall, 1996), sovrapponendo i due concetti in modo che cultura e stato diventino una nozione unica. Le identità nazionali sono prodotte discorsivamente «sottolineando[ne] alcuni tratti e dettando il loro significato e le loro logiche» (Martin, 1995: 13). La narrazione dell'identità nazionale porta avanti una specifica interpretazione del mondo, incanalando le emozioni politiche in modo da mantenere (o modificare) un determinato equilibrio di potere. Le narrative nazionali vanno anche a formare l'*habitus* nazionale (identità nazionale come impulso strutturante interiorizzato) che influenza le pratiche sociali è inteso quindi sia come un risultato strutturato (“opus operatum”) sia come una forza formativa (“modus operandi”). Nell'articolo “*Esprits d'État*” (Bourdieu, 1993) il contributo delle élite alla creazione dell'identità nazionale è descritto come segue:

Tramite i sistemi di classificazione iscritti nella legge (particolarmente quelli basati su sesso ed età), le procedure burocratiche, le strutture educative e i rituali sociali [...], lo Stato forma le

---

4 Per un approfondimento si rimanda all'articolo di Thomas Furniss sulle riflessioni di Edmund Burke sull'identità nazionale (2000).

strutture mentali e impone principi comuni di visione e di divisione [ ...]. E pertanto, contribuisce alla costruzione di ciò che è comunemente designata come identità nazionale. (Bourdieu, 1993: 54)

Secondo Bourdieu, è in gran parte attraverso le sue scuole e il sistema educativo che lo Stato plasma quelle forme di percezione, categorizzazione, interpretazione e memoria che servono a determinare l'orchestrazione dell'*habitus* che a loro volta costituisce la base per una sorta di senso comune nazionale (De Cillia *et al.*, 1999: 156).

In questo processo, il ruolo giocato dal linguaggio è fondamentale. Peter L. Berger e Thomas Luckmann definiscono il linguaggio come «il sistema di segni più importante della società umana» (Berger e Luckmann, 1967: 51). È il linguaggio – o, per meglio dire, la significazione linguistica – a mantenere le oggettivazioni comuni della vita quotidiana. Non solo il linguaggio integra le diverse aree della vita quotidiana in un “tutto” unitario e significativo, ma è capace anche di trascendere la quotidianità e costruire simboli astratti rispetto ad essa. Questi simboli possono poi essere “riportati indietro” dal linguaggio stesso, che li presenta come elementi oggettivamente reali e presenti nella vita di tutti i giorni. Il linguaggio simbolico, in questo modo, diventa una componente essenziale «della realtà della vita quotidiana della comprensione di senso comune di questa realtà. Il linguaggio costruisce campi semantici o zone di significato che sono linguisticamente circoscritte» (*ibid.*: 55). All'interno dei campi semantici così costruiti l'esperienza condivisa dalla società (sia storica sia biografica) viene oggettivata e accumulata. Questa accumulazione è però selettiva e i campi semantici identificati determinano cosa viene conservato e cosa invece “dimenticato”. Grazie a questa accumulazione si costruisce uno *stock* sociale di conoscenza che viene trasmesso da una generazione all'altra e fornisce all'individuo una cornice di riferimento per l'attribuzione di significato alla quotidianità. In questo processo, la Chiesa Cattolica entra in gioco doppiamente: essa è intesa come comunità epistemica nell'area della trasmissione di significato e interpretazione del capitale di conoscenza e come istituzione nella tipizzazione e creazione di una struttura di riferimento per le azioni collettive (strutturazione del controllo)<sup>5</sup>. La conoscenza condivisa, trasmessa alla generazione successiva «viene appresa come verità oggettiva nel corso della socializzazione e quindi interiorizzata come realtà soggettiva. Questa realtà ha a sua volta il potere di formare l'individuo» (*ibid.*: 84).

La seconda parte della tesi riporta il focus sul presente. Secondo la tripartizione durkheimiana sopra offerta, questa parte va ad approfondire i comportamenti relativi alle rappresentazioni

---

<sup>5</sup> Le istituzioni «controllano il comportamento umano tramite la costituzione di schemi (*pattern*) predefiniti di comportamento, che lo incanalano in una direzione» specifica (Berger e Luckmann, 1967: 72).

collettive. In essa offriremo dapprima una rassegna della letteratura che inquadra e definisce i concetti di secolarizzazione e de-secolarizzazione. Chaves (1994) sostiene che la secolarizzazione è da intendersi come un declino dell'autorità religiosa, ossia una diminuzione dell'influenza dei valori religiosi, leader religiosi e istituzioni religiose sui comportamenti individuali, le istituzioni sociali e il discorso pubblico. Teorie più complesse e con maggiori sfumature considerano invece la secolarizzazione come processo multidimensionale. Uno dei primi a muoversi in questa direzione è stato Dobbelaere (1981, 1999), che ha proposto una distinzione tra *macro-*, *meso-* e *micro-* livello di analisi, ad ognuno dei quali corrisponde un preciso grande processo: la differenziazione funzionale dei sottosistemi sociali, l'emergere di mercati religiosi competitivi, e l'individualizzazione e la privatizzazione della pratica religiosa e di credo. Anche per quanto riguarda il rapporto tra queste dimensioni, vi sono svariate teorie. Un approccio è quello di trattare ciascuna come ipotesi separata, come fa Casanova (1994, 2006). L'autore sostiene infatti che la teoria della secolarizzazione consiste in realtà di tre ipotesi distinte: differenziazione, privatizzazione, e declino<sup>6</sup>. A livello macro, la secolarizzazione (differenziazione) pone le basi per una sorta di de-secolarizzazione di meso-livello: la nascita delle religioni pubbliche. Private del loro ruolo legittimante e di responsabilità per l'integrazione e la regolazione della società, le religioni possono diventare movimenti e gruppi di pressione che si contendono lo spazio nella sfera pubblica.

Successivamente, cercheremo di sistematizzare il concetto di religiosità. Quindi, attraverso l'analisi di dati provenienti sia dalla *World Values Survey* sia dal *Centrum Badania Opinii Społecznej* (CBOS – Centro di Ricerca sull'Opinione Pubblica), andremo a valutare il livello di religiosità e l'impatto della religione sulla vita quotidiana, nonché sui comportamenti e le scelte morali della popolazione. In questa seconda parte mostreremo come la Chiesa Cattolica e la religione hanno ancora forte influenza sulla realtà sociale polacca, alla quale non è possibile applicare senza riserve nessuno dei modelli di secolarizzazione presentati. L'importanza della religione per i cittadini polacchi ha subito variazioni solo minime dal 1997 al 2012 e il livello di aderenza alle pratiche religiose si mantiene ad oggi di molto superiore alla media europea. È elevato anche l'attaccamento della popolazione alle celebrazioni e cerimonie religiose legate ai riti di passaggio. Non è corretto quindi nemmeno parlare di de-secolarizzazione, essendo la religiosità nazionale una caratteristica persistente e non causata da una reazione al processo di secolarizzazione. In sostanza, né la Chiesa come istituzione né la religione come pratica sociale hanno perso sensibilmente influenza al macro- o micro-livello.

---

<sup>6</sup> Casanova sostiene anche che, di queste, solo l'ipotesi di differenziazione è plausibile (Casanova, 2006).

Nella terza parte presenteremo la metodologia della *Critical Discourse Analysis* e la utilizzeremo per valutare la presenza della religione nella legislazione relativa a temi a sfondo etico quali l'interruzione volontaria di gravidanza e la fecondazione in vitro. A questo scopo, dopo avere identificato i discorsi prevalenti nel dibattito pubblico, procederemo con un'analisi dei testi costituenti il *corpus* dell'indagine, alla ricerca di *cluster* di parole chiave preventivamente definiti, verificandone frequenza e ricorrenza. Il *corpus* considerato è dato dai comunicati emessi dalla Conferenza Episcopale Polacca nel corso dell'anno di riferimento (2007 per l'aborto, 2015 per la FIV) e dagli articoli provenienti da una selezione di pubblicazioni nazionali in finestre temporali più ristrette, corrispondenti a momenti focali per il tema in questione. Le pubblicazioni scelte sono cinque: quattro quotidiani di vario orientamento e una rivista, selezionati allo scopo di fornire un campione variegato. In linea generale, i discorsi principali sono quelli favorevoli o contrari al tema esaminato. Poiché consideriamo la rappresentazione a mezzo stampa, abbiamo deciso di prevedere l'esistenza di un discorso neutrale, che si limita alla trasmissione di informazioni senza conferire ad esse alcuna connotazione valoriale. La tesi sottostante è che il linguaggio è costitutivo del potere e al contempo lo individua: nella terminologia prevalente nel linguaggio pubblico relativo a un determinato tema (macrostruttura semantica) si può riscontrare l'ideologia dominante di una società e di conseguenza discernere la gerarchia di potere ad essa sottesa. Utilizzando la tecnica della *CDA*, quindi, questa parte approfondirà la questione della religione nella sfera istituzionale e normativa.

Tramite il linguaggio, gli attori sociali costruiscono discorsivamente le conoscenze, le situazioni, i ruoli sociali, così come le identità e le relazioni interpersonali tra i vari gruppi sociali che interagiscono. Inoltre, gli atti discorsivi sono socialmente costitutivi secondo svariati aspetti. In primo luogo, essi svolgono un ruolo decisivo nella genesi, produzione e costruzione di alcune condizioni sociali (come, per esempio, appunto l'identità nazionale). Secondariamente, essi possono perpetuare, riprodurre o giustificare un determinato status quo sociale, oppure modificarlo, o addirittura distruggerlo (De Cillia *et al.*, 1999: 157). Il linguaggio riflette regolarità socioculturali in valori e orientamenti (Fishman, 1972: 155). Il principio del relativismo linguistico sostiene che la struttura di un linguaggio influenza la visione o la cognizione del mondo del parlante. La “versione forte” afferma che il linguaggio *determina* il pensiero, e che le categorie linguistiche limitano e determinano le categorie cognitive, mentre secondo la “versione debole” categorie linguistiche e uso del linguaggio si limitano a *influenzare* il pensiero e alcuni tipi di comportamento non linguistico<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Il principio “forte” del determinismo linguistico non può che richiamare alla mente la Neolingua orwelliana (*newspeak*) aveva non solo lo scopo di fornire un mezzo di espressione per la visione del mondo e le abitudini

Studi sulla lotta per l'affermazione dei diritti riproduttivi femminili in Polonia teorizzano che questa passi anche attraverso il controllo del linguaggio, tramite l'instaurazione del vocabolario *pro-life* come campo semantico prevalente nel discorso pubblico allo scopo di orientare l'opinione della società (Ginsburg e Rapp, 1989; Fuszara, 1994, 2005; Gawlicz, 2005). Agnieszka Graff (2009a) parla a questo proposito di una vera e propria “guerra del linguaggio”, mentre Magdalena Środa (2007) di una “barriera linguistica”. Dall'analisi del materiale raccolto, emerge la prevalenza nel linguaggio pubblico di un vocabolario non neutrale, ideologicamente schierato e dalle spiccate connotazioni valoriali. Il modo di parlare di un argomento vincola, orwellianamente, il modo di concepirlo. Ciò a sua volta limita l'evoluzione della legislazione, in particolar modo per quanto riguarda la regolamentazione dell'interruzione di gravidanza, che non si distacca da quella fornita dalla legge del 1993, presentata come un soddisfacente compromesso (pur essendo fra le legislazioni più restrittive in Europa in materia). Il discorso pubblico attorno alla questione dell'aborto contribuisce fortemente a plasmare il dibattito sulla fecondazione in vitro: non solo la legge relativa, come abbiamo già detto, è dipinta come uno stabile *status quo*, ma anche la valutazione morale dell'atto stesso. La prevalenza nel discorso pubblico di voci contrarie a entrambe le procedure conduce a un fenomeno di “spirale del silenzio” (Neolle-Neumann, 1974, 1993), per il quale le opinioni discordi non vengono esternate. Entrambe le tematiche sono inoltre legate, da un lato, al passato della nazione, alla sua tradizione e al suo ruolo di “faro morale”; dall'altro al suo futuro. L'accesso all'interruzione volontaria di gravidanza o alla fecondazione assistita è dipinto non solo come un degradarsi dei principi etici nazionali, ma anche come una diretta minaccia alla sopravvivenza del Paese. In questo senso, la questione dei diritti riproduttivi è fatta oggetto di un processo di *securitizzazione* da parte delle élite ecclesiastiche. Il discorso pubblico in Polonia relativamente ai diritti riproduttivi si dimostra quindi ampiamente influenzato dalla Chiesa Cattolica, tramite una varietà di costruzioni discorsive, che hanno lo scopo di perpetuare la sua visione del mondo e legittimare al tempo stesso la sua presenza nell'arena politica.

---

mentali propri degli adepti del *Socing*, ma anche quello di rendere impossibile gli altri modi di pensare e, in generale, ogni pensiero eterodosso. I concetti indesiderati erano sradicati tramite una costruzione del vocabolario tale per cui, se era possibile esprimere con precisione i significati e pensieri “appropriati”, ogni altro significato era invece escluso, compresa la possibilità di arrivarvi indirettamente. Si veda l'appendice a 1984: “I principi della Neolingua” (*sic*).

# Parte I: la Chiesa Cattolica e la costruzione religiosa della storia nazionale polacca

People think that stories are shaped by people. In fact, it's the other way around.

(Terry Pratchett, *Witches Abroad*)

## 1. Stato, religione, identità, potere: relazioni e interrelazioni

In questo primo capitolo presenteremo una rassegna della letteratura in materia di religione e delle relazioni di questa con il potere, la cultura, lo Stato e l'identità, inclusa l'identità nazionale.

### 1.1 Definizione sociologica di religione

Émile Durkheim, nel suo *Le forme elementari della vita religiosa* (2005 [1912]), ha descritto la religione come un sistema di rappresentazioni e di riti (un sistema unificato di credenze e pratiche) relativi al *sacrum*, attraverso il quale gli individui partecipano misticamente e collettivamente di questa entità provvista di una forza sovranaturale che è la società. Questa definizione pone i concetti fondamentali che caratterizzano le religioni:

- una distinzione tra il profano e il sacro, ossia fra il quotidiano e il campo di ciò che supera i limiti della nostra conoscenza ed è tenuto in riverenza speciale;
- credenze e fede: l'accettazione acritica che certe cose sono sacre e vere, in assenza di prove;
- rituali: pratiche specificamente codificate per attivare la fede delle persone, come la preghiera, i servizi religiosi, le cerimonie che scandiscono momenti importanti dell'esistenza. Questi rituali contribuiscono anche a fornire un senso di ordine, poiché simboleggiano valori fondamentali;
- la comunità: i credenti si riuniscono in gruppi che forniscono un senso di solidarietà e di appartenenza.

Alle caratteristiche di base indicate da Durkheim, Lester Kurtz (2007) aggiunge che le religioni contengono *cosmogonie*: storie che raccontano come e perché il mondo è stato creato. Tali narrative della creazione implicano anche l'*antropogenesi*: una storia sull'origine degli esseri umani e il loro posto nella Creazione. Infine, le religioni includono la *teodicea*, ossia una spiegazione per l'esistenza del male e della sofferenza nel mondo. Questi elementi contribuiscono a rendere la religione qualcosa che fornisce e attribuisce significato. Fornire alla realtà una matrice di significato costituisce infatti il ruolo sociale della religione. La definizione *funzionale* della religione, sviluppata seguendo Durkheim, descrive e determina appunto il fenomeno religioso basandosi sul ruolo da essa rivestito nella società<sup>8</sup>. In altre parole, la religione è intesa come un sistema di interpretazione del mondo che articola l'auto-comprensione della comunità e il suo posto e compito nell'universo e determina quindi la prospettiva in cui le persone vedono se stesse e il proprio rapporto con la società. La religione è quindi una caratteristica culturale costituita da credenze che assumono la forma di pratica ritualizzata e che fornisce un senso di scopo<sup>9</sup>.

Sebbene anche Karl Marx (2008 [1927]), come Durkheim, considerasse la religione come l'auto-proiezione della società nella coscienza umana, egli non la vedeva come utile al benessere dell'intera comunità. Al contrario, Marx pensava che la religione fosse un sintomo di alienazione e una legittimazione simbolica della classe dominante. La forma parafrasata della sua nota e provocatoria frase descrive la religione come “l'oppio dei popoli”<sup>10</sup>; ossia la religione è utilizzata dalle élite sociali per mantenere il controllo sulle classi inferiori<sup>11</sup>, conservando uno *status quo* diseguale che avvantaggia quelle superiori e giustificando il patriarcato. La prospettiva marxista sottolinea il rapporto della religione con il sovra-empirico (definizione sostanziale della religione,

---

8 A questa si oppone una definizione *sostanziale* di religione, secondo cui la caratteristica essenziale è il suo rapporto con il mondo invisibile. Questa seconda tipologia di definizione si accorda meglio con l'uso comune del termine. Per un approfondimento, si rimanda al testo di Roland Robertson *The Sociological Interpretation of Religion* (1970), in cui l'autore svolge un'eccellente analisi del problema delle definizioni della religione in sociologia.

9 È possibile distinguere tre principali tipi di definizione della religione: (1) definizioni “inclusive”; (2) definizioni “esclusive”; (3) definizioni “in uso”. Le prime tendono ad aver un orientamento funzionalista, considerando la religione come necessaria per il funzionamento della società e si riferiscono ad essa come a tutte quelle credenze relative alle forze che modellano il destino umano. Critici di questo approccio sostengono che ciò amplia eccessivamente il campo definitorio, estendendolo fino ad includere qualunque cosa. Il secondo tipo di definizione fa riferimento alla sostanza delle credenze, postulando che tutte le religioni distinguono tra una realtà mondana empirica e una trascendente. Il concetto di trascendente, tuttavia, o “sovra-empirico”, mal si applica ai nuovi movimenti religiosi. Infine, la terza tipologia applica un approccio costruzionista e indaga le situazioni in cui le persone fanno riferimento alla religione o al significato religioso, basandosi quindi sulle auto-definizioni degli individui (Giddens e Sutton, 2013).

10 Nella sua forma originale e intera, la frase leggeva «La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo».

11 Questo controllo è esercitato offrendo alle classi lavoratrici una consolante speranza ultramondana, focalizzando quindi l'attenzione su potenziali promesse nell'aldilà e distogliendola dai problemi attuali.

vedi nota 8) e risulta quindi insensibile al ruolo dei simboli nell'auto-comprensione personale e sociale.

## ***1.2 Religione e potere***

Sia “il potere” sia “la religione” costituiscono aspetti fondamentali della vita umana. Per questa ragione, essi sono termini difficilmente descrivibili, che necessitano di essere continuamente ridefiniti, a seconda della situazione e del contesto. Nel presente lavoro, abbiamo scelto di utilizzare il termine “religione” in senso ampio, intendendo con esso *poteri, significati o realtà che trascendono ciò che si considera normalmente come umano*<sup>12</sup>. Per quanto riguarda il termine “potere”, invece, è qui impiegato come sinonimo di “potere sociale”, ossia della *possibilità di convincere le persone a compiere una determinata azione*<sup>13</sup>. Il potere sociale può assumere svariate forme, che spaziano dalla persuasione al consenso, e lo stesso vale per il potere religioso. Borg (2008) ritiene necessario distinguere fra il *potere di una religione* e il *potere religioso*. Il primo è un *potere di agenti*: di funzionari, organizzazioni e istituzioni di una specifica religione, solitamente istituzionalizzata. Il potere di questi soggetti può avere le fonti più disparate<sup>14</sup>. Il secondo, invece, è piuttosto un *potere di azione*, definibile, stando a quanto sopra, come *la possibilità di convincere le persone a compiere una determinata azione facendo riferimento a realtà o significati che trascendono ciò che si considera normalmente come umano*<sup>15</sup>.

Il potere religioso ha caratteristiche identiche alle altre tipologie di potere; in particolare, può essere convertito in altre forme di potere – per esempio sociale o finanziario. L'esercizio del potere sociale può essere considerato come dipendente dalla relazione fra le capacità, da un lato, e i desideri, dall'altro. In questo senso, la religione si incunea nel chiasmo fra la fragilità umana e la capacità di trascendenza. La religione offre la soddisfazione di un bisogno umano di base: la

---

12 La religione deriva dalla capacità umana di trascendenza, secondo la prospettiva antropologica ispirata da Berger e Luckmann (1967).

13 Si preferisce utilizzare il termine “possibilità” al più comunemente utilizzato “capacità” in quanto il potere sociale dipende da un processo il cui risultato è determinato non solo dalla capacità degli attori, ma anche dalle dinamiche del processo stesso. Questa definizione corrisponde al concetto weberiano di “potere legittimo” (*Herrschaft*), per cui si rimanda a Max Weber (1999 [1925]).

14 Per esempio, il potere della Chiesa Cattolica Romana nel Medioevo dipendeva sia dalla distribuzione di sacramenti, sia dal suo monopolio sulla scrittura. Per contro, il potere del Cardinale Richelieu nella Francia del XVII secolo si basava più su una combinazione di tradizione e competenza politica.

15 Secondo Borg (2008), un chiaro esempio del potere religioso (e del suo effetto sulla cultura di una società) è dato dalla nascita della famiglia nucleare. Il legame fra uomo e donna, instabile e precario, viene santificato tramite l'istituzione del matrimonio, che gli conferisce sanzione divina. In questo modo, il clero rende stabile l'unione, tramite l'assicurazione del riferimento ad un'entità superiore e trascendente,.

necessità di sicurezza ontologica. Ciò avviene in due modi: da un lato, più pratico e quotidiano, essa tutela e reitera significati e norme condivise; dall'altro, più astratto, essa connette questa visione del mondo a un'entità che trascende l'umano. Sotto questo aspetto, la religione possiede anche un *potere simbolico*<sup>16</sup>. I processi di modernizzazione e globalizzazione hanno un effetto collaterale di natura quasi sismica in termini di perdita di sicurezza ontologica. Il senso di incertezza che ne deriva e l'ansia che esso comporta possono stimolare le persone, secondo Borg (2008: 207), a delegare il potere religioso a “specialisti”<sup>17</sup>.

### 1.3 Religione e cultura

Il potere religioso è inoltre fondamentale per lo sviluppo e il consolidamento di determinate visioni del mondo; pertanto la sua importanza per lo sviluppo di una cultura – in termini weberiani la sua *Kulturbedeutung*, è decisiva<sup>18</sup>.

Lo studio del rapporto esistente fra religione e cultura è stato lungamente affrontato, da numerosi autori e secondo le ottiche più disparate. Per esempio, Johann Gottfried Herder ha considerato le modalità in cui le nazioni si fondono attorno a essenziali sistemi di valore, strutture del sentire e modi di essere, che unificano i membri della comunità in una collettività coerente con prassi condivise. Per Hegel, la cultura esprime più della mera particolarità delle tradizioni nazionali: la specificità delle comunità e le loro pratiche culturali, infatti, partecipano alla realizzazione dell'Assoluto (Spirito, Ragione o *Geist*) nella storia. Hegel attribuisce alla cultura un ruolo centrale nel progresso (movimento in avanti) della storia, che ha al suo apice il raggiungimento per le società della libertà non più solo come concetto astratto (come secondo lui era per Kant), ma come esperienza reale mediata da cultura e pratiche<sup>19</sup>. Entrambe queste teorie possono essere ascritte all'elaborazione del concetto romantico, tipico di Rousseau, della “voce

---

16 Il termine “potere simbolico” è mutuato da Bourdieu (1982: 126) e indica il «potere di costruire il dato attraverso l'enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo e, in questo modo, l'azione sul mondo, potere quasi magico che permette di ottenere l'equivalente di ciò che è ottenuto con la forza (fisica o economica), grazie all'effetto specifico di mobilitazione, che si esercita soltanto se è riconosciuto, cioè misconosciuto come arbitrario». Il potere simbolico è quindi un *metapotere* che presiede a tutte le altre forme di potere sociale e che stabilisce le pratiche, le categorie e gli schemi cognitivi attraverso i quali gli individui organizzano il pensiero della società e collocano il proprio agire all'interno di essa (Borghini, 2009). Il tema del potere simbolico, dei suoi rapporti con altri poteri di tipo statale e della sua stretta connessione con i mezzi di comunicazione è discusso anche da Thompson che lo definisce come un potere che «deriva dall'attività che consiste nel produrre, trasmettere e ricevere forme simboliche dotate di significato» (Thompson, 1998: 30).

17 Per questo motivo si è scelto di ascrivere le gerarchie ecclesiastiche alla categoria delle comunità epistemiche, presentata più avanti.

18 Questo aspetto, come vedremo nei capitoli successivi, è particolarmente vero per quanto riguarda la storia polacca. In particolare, il concetto di “specialista” è trattato più approfonditamente nel capitolo 2.2.

19 Per un approfondimento si rimanda al testo di Charles Taylor *Hegel and Modern Society* (2003).

interiore". Un altro punto di vista nello studio del rapporto fra religione e cultura è quello marxista, inteso non solo come critica all'ideologia religiosa, ma anche come un tentativo di comprendere i movimenti religiosi che in qualche modo rispecchiavano il desiderio marxista di mobilitazione delle masse. In questa categoria rientrano figure quali György Lukàcs e Stuart Hall. Dal XIX secolo in avanti, le scienze sociali tendono a studiare la religione considerandola come uno fra i tanti possibili fenomeni culturali, senza attribuirle alcuno status privilegiato. È possibile distinguere due approcci nella sociologia della religione: la tradizione classica e quella contemporanea. Alla prima appartengono, per esempio, Marx, che riduce la religione a cause socio-economiche, e Weber, che invece ribalta la direzione causale sostenendo che una religione – il Protestantismo – ha contribuito significativamente alla formazione ed al successo delle strutture socio-economiche in Europa (il capitalismo), affermando che essa ha creato l'atmosfera ideologica in cui il capitalismo si è sviluppato. Sempre relativamente al ruolo sociale della religione, Durkheim ha introdotto una terza posizione classica con la sua tesi, esposta in *Le forme elementari della vita religiosa* (2005 [1912]), che la coscienza collettiva proietta il sacro, ossia che le società costruiscono la religione, che a sua volta è una loro rappresentazione. Come Marx, Durkheim ritiene la religione come un prodotto dell'immaginazione, tuttavia egli ne considera la funzione – un *locus* immaginario di identità di gruppo – come fondamentale per la costruzione della società. Secondo Durkheim, non vi può essere società senza una sua identificazione collettiva con un oggetto esterno che simultaneamente trascende e concentra il gruppo. Semplificando, possiamo dire che per Marx la religione è *sintomatica* del sociale, per Weber *forma* il sociale e per Durkheim *causa* il sociale<sup>20</sup>.

Nella tradizione contemporanea è possibile identificare tre pietre miliari che hanno spostato la prospettiva di studio sociologico sostenendo non solo che la religione è un fenomeno culturale, ma anche che il concetto stesso di religione è una costruzione della cultura. La prima si riscontra nell'opera di Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (1959), che postula la religione, intesa come un reame discreto dell'esperienza umana, come un concetto allo stesso tempo nuovo e culturalmente specifico: un'invenzione moderna e occidentale. Prima dell'epoca moderna e oltre i confini della cultura occidentale, la religione (laddove appare un termine equivalente, cosa che non sempre accade), non presenta le stesse connotazioni. Inoltre, egli sostiene che l'abitudine moderna e occidentale di considerare la religione come un'area a parte dell'esperienza umana e le religioni come entità coerenti ha fatto sì che si confondessero convenzioni sociali con realtà fenomenologiche. W. C. Smith, tuttavia, non arriva ad affermare

---

<sup>20</sup> Per un approfondimento, si rimanda a Matt Waggoner (1998).

che la religione non abbia una sua realtà. Per contro, Jonathan Z. Smith, nel suo *Imagining Religion* (1982), sostiene che sebbene vi sia un impressionante quantitativo di dati, fenomeni, esperienze umane ed espressioni che possono essere caratterizzati, in una cultura o l'altra, come religiosi, non vi sono reali dati sulla religione. La religione, nell'opinione di J. Z. Smith, è il prodotto della ricerca dello studioso, creata appositamente allo scopo di sviluppare le comparazioni, classificazioni e generalizzazioni tipiche dello studio accademico; essa non ha quindi un'esistenza indipendente separata dall'accademia<sup>21</sup>. Entrambe queste tesi sono ascrivibili alla macro-categoria costruttivista, la cui tesi di fondo è che l'abitudine contemporanea di considerare la religione (singolare) come un oggetto discreto, che si manifesta nella pratica in un certo numero di entità parimenti discrete (*le* religioni, plurale), rappresenta non tanto *come stanno le cose*, quanto *come noi pensiamo che stiano*. La terza posizione è quella di Bruce Lincoln, che nelle sue opere si dimostra molto critico rispetto alle concezioni di base sulle determinanti sociali della religione e in particolare riguardo al pensiero post-marxista sopra menzionato. Nel suo *Discourse and the Construction of Society* (1992), Lincoln fa principalmente due cose: in primo luogo sviluppa una teoria della religione intesa come un insieme di strategie retoriche che la società utilizza nei normali processi di formazione sociale, allineandosi, in questo senso, alla tradizione durkheimiana. Secondariamente, egli si allontana da quella stessa tradizione ponendo l'accento sui temi del conflitto, dell'autorità e del potere. In particolare, Lincoln sostiene che la cultura, e specialmente la religione, funziona come un sito di negoziazione per potere e privilegi in una società, o, per utilizzare le sue parole, per la "lotta per l'egemonia". Lincoln enfatizza soprattutto il ruolo ideologico giocato da cultura e religione in questa battaglia, ossia il tentativo di un gruppo di rafforzare la propria posizione attraverso legami trascendentali allo scopo di delegittimare gli avversari. Il modo per approcciarsi allo studio della religione, dunque, così come per tutta la cultura, è di considerarla una negoziazione di potere attraverso mezzi retorici. Lincoln conferma inoltre il rifiuto dell'essenzialismo culturale, ossia della costruzione del concetto di cultura di una società come se si trattasse di un gruppo stabile e discreto di persone definito da valori, simboli e pratiche condivise altrettanto stabili e discreti. In un articolo successivo, intitolato *Theses on Method* (1996), egli afferma che gli studiosi incontrano difficoltà nel riconoscere i sistemi ideologici operanti nella propria società, in quanto (1) la coscienza individuale stessa è prodotto di quella società e (2) il successo del sistema rende l'operazione invisibile. Riassumendo, la posizione di Lincoln è allo stesso tempo neo-durkheimiana e neo-

---

21 La tesi di J. Z. Smith è simile a quella di Edward Said esposta tre anni prima nel suo lavoro sulla teoria post-coloniale *Orientalism*, ossia che l'Oriente in sé non esiste, ma è il prodotto reificato dell'immaginazione imperiale occidentale (Said, 1979).

marxista, ed è costituita da tre punti fondamentali. Prima di tutto, egli parte dal presupposto che sia la società a costruire la religione, e che ciò stia alla base del processo stesso di formazione sociale. In secondo luogo, egli afferma che la religione sia composta da retoriche di potenza e che, come in ogni istanza culturale, sia necessario considerarla nel contesto delle lotte per l'egemonia. Infine, egli sottolinea la difficoltà correlata alla ricerca, poiché la retorica religiosa annovera fra i propri scopi i nascondere le proprie origini storiche specifiche sotto a un mantello universalista e onnipresente, rifacendosi ad un'autorità trascendente e sovra-storica.

Nonostante l'importanza del contributo di J. W. Smith allo studio della sociologia della religione, riteniamo che sia possibile considerare la religione come più che semplicemente “immaginata” soggettivamente<sup>22</sup>. Il *locus* della religione è al di là di corpi e cervelli, al di là anche di miti e prassi: risiede nella cultura o sistema sociale, nelle tecnologie di rappresentazione del sé e dell'altro. Marx ha dimostrato che per quanto le realtà sociali possano essere ideologiche, esse tuttavia sorgono da determinate condizioni oggettive. Durkheim, dal canto suo, ha differenziato la religione dalle relazioni di scambio, dominazione e valutazione di una società che derivano dalle strutture di potere e dall'economia politica. Nel suo sforzo di giustificare tale distinzione, Durkheim riduce ogni esempio di relazione di potere strutturalmente derivata (schiavo e padrone, suddito e sovrano, soldato e comandante, *power-seeker* e *power-keeper*) a fenomeni soggettivi. Assegnando uno status metaforico all'ascrizione colloquiale del termine “religione” a strutture di classe, Durkheim si mantiene allineato al codice di considerare i prodotti della cultura occidentale, come il capitalismo, esattamente come ciò che affermano di essere, ossia, razionali e secolari. Escludendo la designazione di “religioso” a qualunque cosa che non possa rappresentare se stesso in forma di una coscienza, Durkheim ha precluso la possibilità di analizzare la religiosità di culture, discorsi, apparati, tecnologie, regole e sistemi che coordinano le condizioni in cui le attribuzioni e percezioni di valori hanno luogo. Fra le recenti teorie di discorso e soggetto, hanno per noi particolare rilevanza le “relazioni di potere” di Foucault. Nella sua descrizione dei processi di soggettivizzazione, il potere produce il soggetto come effetto del discorso, nelle parole di Teresa De Lauretis (1998: 858) «senza neanche dipendere dalla mediazione delle rappresentazioni stesse del soggetto [...] [e senza] dover essere prima interiorizzato nella coscienza delle persone». L'autrice sostiene che il concetto di “relazioni di potere” di Foucault, che prese forma alla fine degli anni '70, descrive una nozione di potere che opera al contempo *nel* e *sul* corpo, ma in maniera indipendente dalla coscienza/consapevolezza, e può dunque essere letto nel contesto lacaniano della costruzione del soggetto “nel campo

---

22 Inevitabile il riferimento alle *imagined communities* di Benedict Anderson (1991).

dell'Altro” – ossia attraverso un inconscio linguisticamente organizzato<sup>23</sup>. Uno studio di sociologia della religione, dunque, incentrato sulla compenetrazione fra religione e cultura e sul gioco dialettico esistente fra queste e politiche pubbliche, deve tenere in considerazione due aspetti fondamentali, emersi da questa panoramica sulla letteratura: sarà necessario (1) considerare la religione come un sottoinsieme della cultura piuttosto che come qualcosa a parte e *sui generis*<sup>24</sup> e (2) sottolineare come la religione partecipi ai meccanismi dialettici della lotta per l'egemonia.

#### ***1.4 Religione e Stato***

Secondo Mart Bax (1987: 3), religione e Stato hanno molti aspetti in comune: entrambi ricoprono funzioni importanti nelle sfere dell'organizzazione sociale e dell'orientamento culturale, sono orientati alla costruzione di una comunità e sviluppano politiche in questo senso, prevedono strutture per il controllo interno e la difesa verso l'esterno. Il primo aspetto della religione, come già menzionato, è la *dottrina*, ossia un sistema di credenze implicante una o più forze ultraterrene. La religione presenta anche un secondo aspetto, che si presenta insieme al primo ed agisce di concerto con esso: il *rituale*. Con questo termine si indica uno specifico set di comportamenti da tenersi riguardo a queste forze (Hammond e Machacek, 2008: 391). Similmente, anche l'entità collettiva denominata Stato richiede l'esistenza di un insieme di norme, relative, per esempio, al controllo della violenza, al mantenimento dell'integrità territoriale, al regolamento dell'economia, della proprietà e della sua trasmissione<sup>25</sup>. I due concetti sono strettamente interrelati nella loro influenza sulla vita degli individui: da un lato, la religione pone principi riguardanti l'esistenza, dall'altro gli Stati ne regolano l'aspetto pratico. Entrambi, inoltre, non sono solo idee, ma insiemi (*cluster*) di ruoli interpretati dagli attori. Nelle parole di José Casanova (1994: 15), entrambi sono «un sistema di concetti e pratiche necessari ad organizzare e strutturare la realtà sociale di una società». Anche Max Weber (1999 [1925]) affermò che la religione indica alle persone i comportamenti da seguire e in generale come dovrebbero vivere, e fornisce uno schema che, per quanto altamente generico, si rivela molto utile per farne una prima categorizzazione. Secondo l'autore, il percorso specifico da seguire dipende dalla risposta a due inevitabili domande riguardanti il mondo e la mondanità: (1) è preferibile accoglierlo oppure evitarlo? (2) è preferibile

---

23 Sulla rilevanza del pensiero di Foucault per il presente lavoro, si rimanda alla terza parte della tesi.

24 La religione non risiede all'interno della coscienza, ma della cultura. Si veda al riguardo McCutcheon (2005).

25 Sulla necessità dei sistemi di regole per poter applicare l'etichetta di “Stato”, si veda Pospicil (1971).

agire su di esso per modificarlo secondo un ideale oppure accettarlo così com'è? Se la risposta a entrambe le domande sta nel secondo termine, il risultato sarà molto probabilmente passivo ed apolitico, minimizzando le possibilità di scontro con lo Stato. Al contrario, se le prescrizioni richiedono un intervento attivo sul mondo, si apre la probabilità di contrasti. Alla prima categoria di questo schema appartengono Induismo, Buddismo e Confucianesimo, mentre Cristianesimo e Islam rientrano nella seconda (Hammond e Machacek, 2008: 393). Sia le autorità religiose, sia quelle laiche, hanno interesse a mantenere una relazione mutuamente soddisfacente. Il pattern che ne deriva è chiamato *cesaropapismo* e descrive una situazione caratterizzata dalla cooperazione fra Stato e religione. Ciò presuppone un'approvazione reciproca: una religione istituzionalizzata da un lato e un governo sostenuto dalle gerarchie ecclesiastiche dall'altro. Un sistema così formato è in equilibrio, almeno fino all'emergere dei processi di laicizzazione e disincanto che caratterizzano le società moderne e contemporanee<sup>26</sup>.

Demerath (2003) distingue la relazione esistente tra religione e politica da quella fra religione e Stato. Da un lato, la politica riguarda la ricerca di influenza e la presa di decisioni; dall'altro, lo Stato si riferisce invece alle strutture di governo, e in particolar modo a quelle aventi il monopolio sull'uso legittimo della forza (Weber, 1999 [1925]; Pospicil, 1971). Le possibili relazioni fra religione e Stato sono ovviamente molteplici, a seconda della combinazione di svariati fattori. Lo Stato moderno presenta come peculiari attributi le caratteristiche di differenziazione e razionalizzazione. Secondo Weber, entrambe queste caratteristiche sono influenzate dalle risorse culturali – incluse quelle religiose – pertinenti alla società di riferimento<sup>27</sup>. Ne consegue dunque la possibilità di una grande varietà di pattern e, conseguentemente, di modi di approcciarsi allo studio della relazione fra Stato e religione. Per esempio autori come Mark Chaves, Peter Schraeder e Mario Sprindys (1994) o Paul Perl e Daniel Olson (2000), propongono di osservare i rapporti fra religione e istituzioni attraverso lenti economiche, valutandone la regolazione statale e la vitalità. I sostenitori di questo modello affermano che quando il settore religioso (o il “mercato” religioso) è scarsamente regolato, si svilupperà una forma di pluralismo religioso e la competizione fra gli attori li renderà più ricettivi alle domande dei “consumatori”. Supponendo che la “domanda” di religione rimanga costante, il

---

26 Nell'Europa occidentale, inoltre, un ulteriore fattore di compromesso è stato introdotto dalla nascita dei movimenti nazionalisti. Per quanto riguarda il caso polacco, invece, i due aspetti si sono ulteriormente compenetrati, rendendo la religione una componente caratteristica dei movimenti nazionalisti e portando alla sovrapposizione delle categorie “polacco” e “cattolico”, come vedremo in seguito. La strutturazione dei rapporti fra Stato e Chiesa in Polonia è riassunta nelle conclusioni alla terza parte del presente lavoro (capitolo 22.4).

27 Secondo Weber (1999 [1925]), la modernizzazione in Europa è stata il prodotto di una particolare combinazione di spinte utilitaristiche, valori intrinseci e abitudini consolidate. Diverse combinazioni di questi *input* produrranno necessariamente differenti *pattern*.

risultato della libera competizione sarà un settore religioso più vitale, caratterizzato da livelli relativamente alti di partecipazione (o consumo). Al contrario, quando lo Stato permette a una o più “aziende” religiose di monopolizzare il mercato, esse divengono pigre e rispondono meno alle domande dei consumatori, causando atrofia nel settore religioso<sup>28</sup>. Un modello del genere può aiutare a fornire una spiegazione alternativa ai processi di laicizzazione e disincanto che attraversano le società contemporanee.

Le relazioni fra religione e Stato sono inoltre influenzate da tre fattori fondamentali: la negoziazione delle sfere di competenza, la (immancabile) globalizzazione e l'influenza religiosa sulle azioni politiche. Il primo aspetto indica che l'azione nella sfera religiosa può essere più o meno istituzionalizzata. La negoziazione non riguarda ovviamente solo i confini fra religione e istituzioni statali, ma coinvolge anche altre aree fondamentali quali medicina, educazione, economia. Il concetto alla base di questo approccio è che le attività sociali sono differenziate all'interno di sfere istituzionali sempre più distinte, ognuna governata dalle proprie specifiche regole. I gruppi religiosi non sono immuni a questi processi di differenziazione, e poiché l'espansione dell'autorità di un gruppo istituzionale comporta la perdita di autorità da parte degli altri (per esempio quando le spiegazioni mediche per le malattie mentali hanno sostituito il concetto religioso di possessione demoniaca), questi confini possono essere spesso contestati e lo Stato può essere chiamato in causa per regolare il dibattito, per esempio nelle dispute riguardanti i simboli religiosi nelle scuole pubbliche in Italia, o la legge sul velo integrale in Francia. Relativamente alla globalizzazione, invece, è importante sottolineare che le relazioni fra Stato e religione *all'interno* di una nazione sono sempre più influenzate da quanto accade *fra* le nazioni. L'emergere di un sistema legale internazionale (in realtà principalmente occidentale) basato sui concetti di diritti umani, mercati globali, istituzioni internazionali, scambi tecnologici e scientifici e mezzi di comunicazione e informazione transnazionali, influenzano profondamente il modo in cui gli Stati si relazionano alla religione. Per quanto riguarda l'influenza esercitata dalla religione sulle azioni politiche, vi sono estensivi studi sul peso dei principi religiosi individuali nelle scelte in campo politico, in particolare sul voto, anche se focalizzati principalmente sulla massa dei cittadini e meno sulle figure in posizione di *leadership*. È importante sottolineare, tuttavia, che per quanto la motivazione religiosa sia parte della spinta all'azione di un individuo, essa raramente ne costituisce l'unica ragione. Nel caso polacco, Chiesa e Cattolicesimo funsero da canale e catalizzatore di opposizione al regime comunista fino al collasso dell'Unione Sovietica

---

<sup>28</sup> La “responsività” alle domande della società che secondo questo modello caratterizza i sistemi con monopolio religioso, come si vedrà più avanti, è riscontrabile anche in Polonia per quanto riguarda la posizione della Chiesa Cattolica in relazione alla FIV (si vedano il capitolo 22 e le conclusioni).

nel 1991<sup>29</sup>, realtà enfatizzata sia dal fatto che Giovanni Paolo II fosse originario del Paese (e dalle visite durante il suo pontificato) sia soprattutto dal ruolo fondamentale che il sindacato *Solidarność* (per esteso *Niezależny Samorządny Związek Zawodowy "Solidarność"*) ha sostenuto nella crociata polacca contro il governo sovietico<sup>30</sup>. Con l'implosione del comunismo, la Polonia ha intrapreso un rapido processo di liberalizzazione politica ed economica che, inevitabilmente, ha messo in discussione lo status pubblico e politico della Chiesa Cattolica. Da un lato, si ebbe un movimento verso l'organizzazione di una società civile autonoma basata sulla pluralità e l'eterogeneità di norme, valori, interessi e forme di vita; dall'altro, però, la Chiesa si è dimostrata riluttante ad abbandonare il proprio ruolo di custode della nazione (Casanova, 1994<sup>31</sup>). Chiesa e politica furono nuovamente in stretta relazione dalla fondazione nel 2001 del PiS (*Prawo i Sprawiedliwość* – Diritto e Giustizia) da parte dei gemelli Lech e Jarosław Kaczyński, il cui programma politico si basava sull'assunto che «i valori nazionali e Cattolici<sup>32</sup> debbano prevalere sul liberalismo permissivo in questioni come aborto e diritti degli omosessuali»- il PiS si dichiarava anche contrario all'idea che «le norme costituzionali possano calpestare i valori tradizionali e i sentimenti della maggioranza» (Rupnik, 2007: 13). La Chiesa sostenne il partito, e il partito finse da campione della Chiesa, culminando nelle elezioni presidenziali del 2005, che videro Lech Kaczyński vittorioso grazie anche al massiccio supporto dell'emittente radiofonica cattolica *Radio Maryja* e del gruppo mediatico ad essa collegato<sup>33</sup>.

L'ultimo aspetto da prendere in considerazione è il concetto di “religione civile” come coniato da Rousseau nel “*Du contrat social*” (1973 [1762]) e sviluppato da Émile Durkheim, in particolar modo nel suo “*Le forme elementari della vita religiosa*” (2005 [1912]), per poi essere ripreso da Talcott Parsons (1973; 1999) e Robert Bellah (1991 [1967]). La nozione di religione civile si riferisce a quel complesso di pratiche e manifestazioni messe in atto da movimenti e regimi che vanno a sacralizzare la politica adottando un sistema di credenze, espresso attraverso riti e simboli attinti dalla dimensione religiosa, riplasmati per rafforzare i vincoli tra i membri della comunità, rinsaldare la coesione sociale, definire e consolidare l'identità nazionale. Tramite la

---

29 Per un approfondimento sull'argomento, si vedano i capitoli successivi.

30 La matrice cattolica del sindacato è inequivocabile, e la Chiesa fu ad esso strettamente legata e sua forte sostenitrice. La solidarietà delle persone, ricordata anche nell'enciclica papale *Sollicitudo Rei Socialis*, si esprime attraverso la Chiesa nazionale.

31 Si veda al riguardo anche il dibattito relativo al preambolo costituzionale menzionato più avanti (cap. 3.4.1).

32 Non è un caso che i due termini siano utilizzati a stretto contatto, quasi fossero sinonimi.

33 Lech Kaczyński batté Donald Tusk al secondo turno di votazione, con il 54.04% di preferenze. Kaczyński fu un presidente a stampo conservatore, specie in campo sociale, seguendo la traccia di Lech Wałęsa. Successivamente al disastro aereo di Smoleńsk che costò la vita al presidente e a buona parte dello stato maggiore polacco, buona parte della popolazione fu attraversata da un riflusso di fondamentalismo religioso. Per via del legame con un evento traumatico (l'eccidio di Katyń) e dei sospetti di un'influenza russa nell'incidente, la nazione rivisse anche la sua storica sindrome da accerchiamento. Per una trattazione dei fatti di Smoleńsk, si veda il capitolo 3.4.3.

sacralizzazione della politica, quindi, a un'entità astratta come la nazione (ma anche lo Stato, la classe o il partito) vengono attribuite le caratteristiche di un'entità sacra, facendola diventare oggetto di culto e dedizione collettiva e collocandola al centro di una struttura di regole, credenze, riti e simboli (Gentile, 2001). Il pensiero di Durkheim è così riassumibile: i membri di una popolazione provvisti di una mutua identità sufficiente ad essere considerati (e a considerarsi essi stessi) come un “popolo” condivideranno probabilmente un “mito originario” che spiega come e perché essi sono un popolo<sup>34</sup>; le occasioni periodiche in cui questa popolazione si riunisce e celebra eventi significativi nella propria storia diverranno nel tempo istituzionalizzate e simboliche; è in questi momenti che l'idea religiosa pare nascere (Durkheim, 2005 [1912]) e l'unità della popolazione si rinnova. Parsons ritiene che la religione svolga tre funzioni fondamentali. Due di queste agiscono sul piano individuale: in primo luogo, la religione aiuta le persone a gestire eventi imprevisti e risultati incontrollabili; in secondo luogo, essa costituisce la fonte principale di significato, ossia risponde a questioni basilari sulla condizione umana (come da definizione funzionale della religione). La terza funzione è quella per noi più rilevante: la religione crea e legittima i valori primari di una società, sacralizzandoli. Nella sua forma più recente, la teorizzazione della religione civile è da attribuirsi a Robert Bellah, nel suo articolo “Civil Religion in America” (1967). Bellah, allievo di Talcott Parsons, si interessa a come la religione unifica la società, affermando che una religione civile la integra in modi che le singole religioni non possono ottenere. La religione contribuisce dunque al mantenimento della solidarietà sociale. Nel mondo moderno occidentale è raro trovare esempi in cui è la religione, così come comunemente intesa, a giocare un ruolo unificatore; più spesso è invece lo stato a ricoprire questo ruolo: bandiere, inni, festività laiche etc., aspetti che si coagulano in una forma di “religione civile” e costituiscono un'altra forma delle relazioni fra stato e religione<sup>35</sup>. L'analisi di Bellah è riferita agli Stati Uniti d'America,<sup>36</sup> e aggiunge quindi la variabile del pluralismo religioso, assente in Polonia. Ciononostante, il concetto di religione civile risulta egualmente applicabile e utile, poiché la sovrapposizione delle nozioni di “polacco” e “cattolico” va sia a creare una forte identità sociale sia a contrastare le spinte alla secolarizzazione.

---

34 Le popolazioni che rispondono a questi due criteri di identità e narrativizzazione della stessa sono chiamate *gruppi etnici*.

35 Il concetto è affine al *banal nationalism* teorizzato da Michael Billig (1995) e menzionato più approfonditamente più oltre (pag. 30).

36 Secondo Bellah, gli americani condividono una “religione civile” che presenta credenze fondamentali, valori, feste e rituali comuni, parallelamente a – o indipendentemente da – la propria religione. Egli sostiene che i Presidenti servano spesso in ruoli centrali nella religione civile e che la nazione onori i suoi martiri (come i soldati uccisi in guerra) in maniera quasi religiosa.

## 1.5 Religione e identità nazionale

Per poter esaminare la relazione esistente tra religione e identità nazionale – e, successivamente quella tra religione e nazionalismo – è necessario premettere qualche definizione chiave, supportata da una panoramica sulla letteratura rilevante in materia.

### 1.5.1 Identità

Il concetto di identità è stato per svariati anni oggetto di accesi dibattiti accademici e la letteratura al riguardo ha raggiunto dimensioni ragguardevoli. Tuttavia, è possibile affermare in linea generale che vi sono due modi principali di definire l'identità: con connotazione *positiva*, ossia descrivendo cos'è e assumendone il contenuto come un insieme di caratteristiche, oppure con approccio *negativo*, ossia caratterizzandola sulla base di cosa non è e della differenza dall'*altro*, singolo o gruppo. Le due definizioni si tengono per mano, poiché ognuna di esse descrive uno dei principali processi che cooperano alla costruzione dell'identità sociale e nazionale: da un lato, la condivisione di caratteristiche, inclusi simboli, miti e narrative, da parte dei membri della comunità (*in-group*); dall'altro, il contrasto con chi invece non partecipa di queste caratteristiche e si qualifica quindi come *out-group*<sup>37</sup>. Il conflitto è infatti un fattore chiave nella definizione dell'identità di un gruppo. Carl Schmitt, per esempio, affermò che le società sono strutturate attorno a una dicotomia avversativa *Noi / Loro*. Secondo l'autore, la sfera politica e le azioni che avvengono al suo interno possono essere comprese solo nel contesto del doppio raggruppamento *amico / nemico* (Schmitt 1998 [1932]). Nell'opera di Mathias Albert (1998) è possibile riscontrare sia l'approccio positivo sia quello negativo. Egli infatti descrive l'identità di un gruppo come una forma comune di processare le differenze fra coloro che condividono determinati simboli e il resto del mondo. Possiamo quindi affermare che le identità dei soggetti collettivi sono costruite dalla relazione di questi con l'*altro* e dai contrasti che eventualmente ne conseguono – per cui il processo di costruzione dell'identità può assumere le caratteristiche del conflitto. Katzenstein (1996: 6) considera questo processo come “tipicamente esplicitamente politico” e consistente in sostanza nel contrapporre fra loro gli attori confliggenti già esistenti. Michael Fleming (2010) e Chantal Mouffe (2005) condividono l'approccio costruzionista e lo applicano alla dicotomia di Schmitt: secondo entrambi, una delle funzioni principali della classe

---

<sup>37</sup> Per un approfondimento dei concetti di *in-group* e *out-group*, legati alla *social identity theory*, si rimanda a Mummendey e Klink (2001), Huddy (2001), Brown (2000), Turner e Oakes (1989).

politica è quella di articolare una narrativa che possa fornire un senso alla realtà allo scopo di formare e guidare la rabbia sociale creata dalla generazione dell'antagonismo *Noi / Loro*.

### 1.5.2 *Nazione*

Nell'opera di Max Weber, la nazione è un concetto che si colloca, lungo un continuum ideale, fra la comunità etnica e lo stato. Weber considerava le nazioni come gruppi risultanti da una comunità politica – più importante della mera idea di comunità etnica – portatori di valori culturali unici che definiscono la sua stessa individualità: «la significatività della “nazione” è solitamente ancorata nella superiorità, o quantomeno insostituibilità, dei valori culturali che possono essere preservati e sviluppati solo attraverso la coltivazione dell'individualità (*Eigenart*) della comunità» (Weber, 1968, III, Cap. 3: 926). Weber dichiara che «una nazione è una comunità di sentimento che potrebbe adeguatamente manifestarsi in uno Stato; quindi, una nazione è una comunità che normalmente tende a produrre uno Stato» (Gerth e Mills, 1947: 76)<sup>38</sup>. Weber ritiene dunque che nel mondo moderno Stato e nazione si necessitino a vicenda. È l'azione politica, più di qualunque altra cosa, a trasformare le comunità etniche in nazioni, come chiaramente dimostrato secondo l'autore nel caso dell'Alsazia,<sup>39</sup> considerando quindi anche la relazione fra etnia e nazionalismo. Weber ritiene inoltre che il passaggio da nazione come etnia a nazione come Stato sia naturale, richiamando il dibattito successivo negli studi del nazionalismo fra coloro che vedono la nazione come una costruzione *ex nihilo* moderna e in continuo cambiamento e quelli che invece la considerano un'essenza comune, perpetua, immemore e immutabile. Per Bauer (2000[1907]), infine, la nazione è «l'insieme degli uomini uniti da una comunità di destino in una comunità di carattere», quindi con la propria specifica cultura. La *Schicksalgemeinschaft* di Bauer è formata da svariati fattori materiali, ma stretta prossimità e condivisione di storia e cultura rendono il legame nazionale ancora più potente dei legami di classe.

### 1.5.3 *Identità nazionale*

Nel presente lavoro abbiamo scelto di adottare una visione costruzionista dell'identità

---

38 Anche la nazione descritta da Weber si può quindi considerare come una nazione in movimento, proiettata verso uno scopo, ossia la creazione dello stato. Ciò la rende particolarmente affine alla realtà polacca del nazionalismo romantico del XIX secolo, come vedremo nei capitoli successivi.

39 Il concetto di “nazione come azione” è un'ulteriore somiglianza con il caso polacco, si vedano al riguardo i capitoli successivi.

nazionale, tralasciando invece la sua concezione etno-simbolista, che vede la nazione come un'entità "organica"<sup>40</sup>. Consideriamo quindi l'identità nazionale come una creazione dell'intelletto e della volontà umana. Più specificamente, sosteniamo che la nazione sia «una comunità simbolica costruita discorsivamente» (Hall, 1994: 200), formata quindi attorno a simboli comuni condivisi dalla massa dei cittadini dello stato-nazione. Non consideriamo l'identificazione nazionale alla pari di un concetto innato e imperituro (come fa invece quella parte della letteratura definita "approccio primordialista"<sup>41</sup>), ma come realizzata tramite l'interazione sociale, nonché guidata dalla scelta di specifiche narrative da parte delle élite sociali, politiche e culturali. Rifacendosi a queste narrative e agli aspetti della vita umana, infatti, le élite «creano molte forme di appartenenza politica guadagnando il sostegno di una massa critica di costituenti per la propria visione dell'identità politica e dell'appartenenza» (Smith, 1999: 309). Tali élite possono quindi stimolare la creazione della coscienza nazionale portando determinati miti in prima linea nel discorso pubblico: pur trattandola solitamente come qualcosa di sempre esistito, le élite nazionali in realtà aiutano a formare l'identità nazionale. Simboli, miti e narrative, come sottolinea Maurice Halbwachs (1952), formano le basi della memoria collettiva. Secondo l'autore, le memorie possono essere suddivise in due categorie: storiche e autobiografiche. La prima forma è scritta, creata dalle istituzioni, attivata da rituali e cerimonie messe in atto in società, mentre la seconda è basata sulla memoria degli individui e attivata da altri individui che hanno vissuto la stessa esperienza. Lo spostamento dalle narrazioni basate sulla memoria diretta alla riproduzione culturale mette in gioco processi di interpretazione ed è quindi profondamente dipendente dal ruolo degli storici<sup>42</sup>. L'interrelazione esistente fra le varie arene, agenzie e narrative di articolazione è complessa e lungi dall'essere armoniosa. Inoltre «la memoria e le rappresentazioni vanno a toccare profondamente questioni di identità, di nazionalismo, di potere e autorità. Lungi dall'essere un esercizio neutro in fatti e verità di base, lo studio della storia, che è ovviamente il sostegno alla memoria, sia a scuola sia all'università, è per molti versi uno sforzo nazionalista basato sul bisogno di costruire una *lealtà desiderabile* e una *comprensione interna* al proprio paese, alla propria tradizione e alla propria fede» (Said, 2000: 176, corsivo aggiunto). Sia le

---

40 Per un'esemplificazione delle posizioni etno-simbolista e costruttivista, si vedano i *Warwick Debates* fra Anthony D. Smith ed Ernest Geller, consultabili a: <http://www.lse.ac.uk/researchAndExpertise/units/gellner/Warwick.html> e <http://www.lse.ac.uk/researchAndExpertise/units/gellner/Warwick2.html>. Per una critica dell'approccio etno-simbolista, si rimanda anche all'ottimo articolo di Umut Özkirimli (2003).

41 Secondo la visione essenzialista dei primordialisti, le identità e le identificazioni nei gruppi sono date a priori, innate e non derivate da alcun processo, precedenti ogni tipo di esperienza e interazione.

42 Il ruolo politico dello studio della storia, per quanto riguarda la Polonia, è stato enfatizzato nella brochure del XIII Congresso degli storici polacchi nel 1984, che affermavano che «la conoscenza del passato ha un significato speciale. Durante la cattività (*sic*) ha sostenuto e posto le fondamenta della coscienza nazionale. Ha anche protetto, e ancora oggi protegge, valori sociali particolarmente importanti: dignità, libertà, democrazia, tolleranza e la ricerca della verità» (citato in Bromke, 1987: 3).

memorie storiche sia quelle autobiografiche necessitano un contesto sociale, un'arena in cui possono essere sviluppate e riconosciute, e dei media attraverso cui possono essere diffuse e perpetuate. Questi media possono essere, fra gli altri, cerimonie pubbliche, libri di testo scolastici, opere d'arte. Tramite la condivisione di simboli e l'intreccio di esperienze comuni attorno ad essi, le società costruiscono le proprie narrative interne, ossia le storie che i gruppi nazionali raccontano di se stessi<sup>43</sup>. Queste narrative costituiscono un elemento fondamentale dei mattoni con cui si costruisce l'identità nazionale, in quanto, come si è detto, i miti sono importanti per la creazione delle comunità, dei loro confini etnici e sociali, e per lo sviluppo di un senso di appartenenza (Anderson, 1991). La mutua interazione fra stato e società è profonda: da un lato l'esperienza individuale contribuisce alla costruzione delle narrative interne, mentre dall'altro essa stessa è strutturata e compresa attraverso quelle stesse narrative culturali. Durante momenti di cesura e altri eventi storici (nazionali) traumatici, in particolare, queste narrative possono aiutare i cittadini a sviluppare sentimenti di appartenenza al gruppo (*in-group*) fornendo schemi di comprensione condivisi (Fritzsche e Confino, 2002). Inoltre, esse possono contribuire ad educare le generazioni future e dunque a perpetuare l'ordine socio-politico<sup>44</sup>. Ciò non significa, tuttavia, che tali simboli e narrative siano autentici. Come sostengono Hobsbawm e Ranger (1985), le élite che si trovano in una posizione di potere culturale possono piegare, interpretare e reinterpretare i costumi esistenti, o, se lo ritengono necessario, forgiarne di nuovi. L'interazione sofisticata di passato e presente può quindi essere resa ancora più complessa dall'intervento delle élite socio-politiche e culturali, che non si limitano a enfatizzare o nascondere determinate narrative a seconda dei propri interessi, come teorizzato da Smith, ma vanno anche a modificarle, rielaborarle e inventarle, in funzione del bisogno, agendo direttamente sulla cultura nazionale. Per utilizzare l'accattivante espressione di Ann Swidler (1986), la cultura è un "set di strumenti" (*tool kit*). Ciò significa che l'interpretazione di determinati simboli, così come la stessa scelta di quei simboli, dipende da chi domina il discorso e sull'obiettivo che questo gruppo dominante si è

---

43 Le narrative sono «una versione della realtà la cui accettabilità è governata dalla convenzione e dalla "necessità narrativa" piuttosto che da verifica empirica e da una necessaria logica» (Bruner, 1991: 4). Delle nove caratteristiche delle narrative elencate da Bruner nella sua opera, le più pertinenti in questa sede sono la *diacronicità* (una narrativa è un resoconto di eventi che accadono nel tempo), *particolarità* (le narrative prendono come proprio riferimento ostensivo avvenimenti particolari), e soprattutto *componibilità ermeneutica*. Nelle parole dell'autore, «la parola "ermeneutica" implica che vi sia un testo o l'analogo a un testo, attraverso il quale qualcuno abbia cercato di esprimere un significato e da cui qualcuno abbia cercato o stia cercando di estrarre un significato» (*ibid.*: 7).

44 La ragione principale per questa tendenza delle società in transizione e in conflitto alla produzione di miti è che essi sono un importante mezzo di collegamento fra ideologia e individui. In questo senso le narrative sono relazioni trasformate di potere, in senso Foucaultiano. La legittimazione delle strutture socio-politiche può essere quasi considerata come il primo e principale aspetto dello scopo sociale della storia. Ne consegue quindi la ricerca da parte di politici e altre figure pubbliche pivotali per simboli condivisi a proprio sostegno e promozione (Thompson 2000).

proposto.

Quale che sia la sua definizione, l'identità etnico-nazionale di una popolazione si rispecchia nella coscienza collettiva tramite visioni e significati condivisi incapsulati in specifici e distintivi miti etnici<sup>45</sup> che riuniscono in una potente narrativa elementi storici e leggendari per creare un legame prioritario e vincolante per la comunità. Per quanto tali miti spesso subiscano variazioni nel tempo in funzione dei cambiamenti sia interni (evoluzione della coscienza collettiva) sia esterni (nelle relazioni con gli “altri” che contribuiscono a formare il “noi” e quindi dati anche dalla situazione geopolitica), non può emergere né esistere alcuna identità nazionale senza un sostrato di significati e ideali condivisi. Questi miti, simboli, significati e ideali condivisi, nei loro numerosi aspetti, offrono quindi la possibilità di costruire un'identità di gruppo e intraprendere un'azione collettiva. Nel suo *Myths and Memories of the Nation* (1999), Anthony D. Smith distingue fra i miti che tracciano un'ascendenza di tipo genealogico da quelli che si concentrano più su una di tipo ideologico, o in altre parole fra miti “biologici” e “culturali-ideologici”. Secondo i miti appartenenti alla prima categoria, storici e poeti rintracciano fino all'origine le linee generazionali, culminando con un presunto legame con un eroe, un fondatore mitico, o addirittura una divinità<sup>46</sup>. È questo legame a validare le affermazioni di privilegio e prestigio, di “popolo eletto” e status elevato che incontreremo occasionalmente nel caso polacco. Il presunto legame biologico assicura anche un livello elevato di solidarietà, poiché vede la comunità come un insieme di gruppi condividenti un antenato comune, rendendoli quindi una famiglia allargata e allo stesso tempo separandoli e differenziandoli da coloro che non sono in grado di rivendicare la stessa ascendenza (la già menzionata contrapposizione che separa *in-group* e *out-group*). Questi supposti vincoli di sangue formano le basi per un senso di appartenenza e un'identità detti “primordialisti” (Fishman, 1980)<sup>47</sup>. Il secondo sistema di legami generazionali, invece, pone l'attenzione sull'affinità spirituale, realizzata in ideali che si suppongono derivati da un passato remoto<sup>48</sup>. Con l'obiettivo di ricreare lo spirito che animava gli antenati, l'ascendenza è tracciata in questo caso attraverso la persistenza di qualità e virtù specifiche, comprendenti sia il linguaggio e i costumi, sia la religione e le istituzioni, o anche caratteristiche personali generali<sup>49</sup>. Smith

---

45 Al riguardo si veda Smith (1999) pp. 57-95.

46 In questa categoria rientrano i miti, che andremo a vedere successivamente, di Eracle e Iafet.

47 Nel caso polacco, la narrativa a base biologica fu quella nota come Sarmatismo (*Sarmatyzm*), che nacque in riferimento esclusivamente alla nobiltà (*szlachta*). È possibile individuare una sorta di percorso evolutivo che, partendo da questa narrativa e passando per il mito dell'*antemurale*, modificandosi e ampliandosi, arriva a un ideale religioso: la più diffusa narrativa del *Chrystus narodów*.

48 Questa seconda modalità è più simile alla narrativa del caso in esame, che giustappone le categorie *Polak / Katolik*, come si vedrà più approfonditamente nel capitolo 3.

49 Questi due sistemi di tracciamento dell'ascendenza sono simili alle due tipologie di nazionalità civica ed etnica tracciate da Geneviève Zubrzycki (2001). L'autrice afferma però che si tratta di una divisione spuria, perché non solo i due modelli non sono nella pratica mutualmente esclusivi (oltre a ignorare le differenze interne ai vari Paesi

sottolinea come entrambe le tipologie di creazione del mito coesistano in numerosi gruppi etnici in relazione a volte competitiva e a volte di reciproco contrappunto e sostegno.

Per studiare la fenomenologia dell'identità nazionale, il testo di riferimento principale resta *Imagined Communities* di Benedict Anderson (1991). Il volume fornisce una mappa per seguire l'impatto di percezione ed esperienza nella creazione dell'idea (astratta) di nazione e nella sua identificazione come fenomeno prossimo e direttamente rilevante (di massima salienza) per gli individui. Anderson pone due concetti chiave: da un lato, il legame affettivo con la nazione si ottiene principalmente tramite mezzi linguistici (una conversazione quotidianamente [ri]costruita e [ri]negoziata); dall'altro, sono le pratiche, quotidiane o straordinarie che siano, a creare l'esperienza della simultaneità e della condivisione, della compresenza, al di là del significato delle parole utilizzate. Un secondo testo importante è quello di George Mosse (1975), che mostra i legami fra pratiche individuali, immagine della nazione e costruzione dello stato. Michael Billig (1995), infine, ha mostrato che innumerevoli pratiche quotidiane costituiscono ciò che lui qualifica come “nazionalismo banale” (*banal nationalism*). Il nazionalismo banale si riferisce alle rappresentazioni quotidiane della nazione, che costruiscono nei cittadini un senso di solidarietà e appartenenza. Esso è costituito da abitudini ideologiche che permettono alle nazioni di riprodurre e propagare la propria idea di sé, costruendo il *framework* mentale su cui incasellare – e tramite cui innescare – reazioni nazionaliste intense (il “nazionalismo caldo”, o *hot nationalism*). Secondo Billig, quindi, il nazionalismo è onnipresente, spesso inespresso, ma sempre pronto ad essere mobilitato in caso di eventi catartici. Famoso l'esempio, da lui fatto, delle bandiere: il nazionalismo banale non è rappresentato dalla bandiera sventolata con fervida passione, ma quella che pende inosservata dagli edifici pubblici<sup>50</sup>. Seguendo questo filone, studi più recenti hanno sostenuto l'idea che il nazionalismo quotidiano potesse trovarsi anche nelle pratiche delle “persone ordinarie” (micro-azioni), non necessariamente a valenza prettamente ideologica (quantomeno non apertamente) ma lo stesso significative (Edensor, 2002; Brubaker *et al.*, 2006; Fox e Miller-Idriss, 2008). Billig si riferiva in particolare ad abitudini discorsive caratteristiche – e costitutive – di un registro quotidiano in cui la nazione è data per scontata. Nel caso polacco, ovviamente, poiché *lo stato* stesso è scomparso dalla mappa d'Europa per oltre un secolo, non si

---

e le tensioni presenti negli stessi modelli), ma soffre anche di una normativizzazione delle categorie secondo cui ciò che è occidentale è “civico”, “liberale” e “buono”, mentre ciò che è orientale è “etnico”, “populista” e genericamente “cattivo”.

50 «La tesi centrale di questo libro è che, nelle nazioni stabili, vi è un continuo “segnalare”, o ricordare, la nazione. In tanti piccoli modi, ai cittadini viene quotidianamente ricordato il loro posto in un mondo di nazioni. Tuttavia, questo ricordare è così familiare, così continuo, da non essere consapevolmente registrato come sollecito al ricordo. L'immagine metonimica del nazionalismo banale non è una bandiera che viene consapevolmente agitata con fervente passione; è la bandiera appesa inosservata sull'edificio pubblico» Billig (1995: 8-9).

poteva “darlo per scontato”. Il nazionalismo banale di Billig ha tuttavia giocato un ruolo importante nel dipingere la nazione come “fatto” evidente, da sottolineare, evidenziare e difendere.

#### *1.5.4 Identità nazionale e miti fondativi*

Si rende ora necessario indicare la relazione esistente tra identità nazionale e miti fondativi. Questo perché, nel caso in esame (la Polonia), le narrative che sottendono l'appartenenza nazionale sono fortemente legate al Cattolicesimo e persistono ad oggi.

La ricerca e l'affermazione dell'identità nazionale fu una delle principali caratteristiche del XIX secolo, diffusa in tutta l'Europa occidentale prima e nella sua parte orientale poi. Il nazionalismo fu un veicolo per mobilitare le persone e favorire un rapido cambiamento sociale e politico, inclusa la rivendicazione della propria “terra natia” e il tentativo di ridisegnare la mappa d'Europa. Sulla base di un senso di comunità derivato dalla compenetrazione di storia e leggende, l'identità nazionale è stata quindi portatrice di rivoluzione. Come già accennato (capitolo 1.5.1) per il più ampio concetto di identità, la ricerca dell'identità nazionale è questione di collocazione allo stesso tempo spirituale e sociale, fornendo un senso di sicurezza dato dalla compresenza di unicità (rispetto ai terzi) e similarità (rispetto agli altri che condividono la stessa identità nazionale). Ponendo il presente di una comunità all'interno della cornice contestuale data dal passato, i miti che ne rintracciano le origini permettono di interpretare i cambiamenti sociali e di inquadrarne la storia in modo da soddisfare l'innata necessità di significato presente nell'umanità, collegando nuove identità ad antiche realtà e validando le azioni collettive in nome e in memoria del passato. I miti vengono alla luce sulla scena socio-politica durante alcune giunture critiche, solitamente periodi caratterizzati da uno o più dei seguenti aspetti: (1) profondi scontri culturali e rapidi cambiamenti economici e sociali; (2) una chiara minaccia militare o politica da parte di un'entità terza esterna alla comunità; (3) una forte secolarizzazione in atto, o minaccia della stessa, che mette in discussione i paradigmi collaudati di interpretazione della realtà, alimentando il bisogno di sicurezza. Secondo Clifford Geertz (1963), i miti fioriscono particolarmente quando la cultura tradizionale è (o si ritiene) sotto attacco e sono spesso contenuti in un esoscheletro religioso. Il termine “mito” non indica necessariamente storie fittizie, e non si oppone quindi a termini come “realtà storica”, “attendibilità” o “verità”. Non si esclude, tuttavia, che in questa categoria rientrino le “tradizioni inventate” teorizzate da Hobsbawm e Ranger. La

società ne è allo stesso tempo autore, portatore e fruitore, ed è quindi questa a valutarne l'adeguatezza. I miti sono narrative assunte da un determinato collettivo sociale come vere ed importanti. Esse sono significative in quanto definiscono il gruppo (*in-group*) e stabiliscono i suoi confini, socializzando i suoi membri e creando/costruendo l'illusione della comunità nazionale (Schöpflin, 1997). I miti nazionali non hanno solo caratteristiche e funzioni descrittive, ma anche prescrittive, ossia non determinano solo i limiti dell'attuale, ma anche del possibile e del desiderabile, offrendo spiegazioni e previsioni per il destino della collettività. Essi costituiscono quindi uno dei modi in cui le collettività fondano la propria esistenza e il proprio sistema di credenze riguardo a se stesse. I miti nazionali sono codificati tramite simboli e liturgie, e vengono messi in pratica in rituali aventi un ruolo cruciale nella creazione di potere e a livello politico (Kertzer, 1988). Essi costituiscono quindi un mattone essenziale nella costruzione nazionale, una caratteristica centrale dell'identità nazionale, e un elemento cruciale delle politiche nazionaliste (Smith, 1991; 1999). La mitologia nazionale è strutturata dagli eventi storici e prende corpo nella vita quotidiana, nella cultura materiale e visuale, che a sua volta forma le lenti attraverso cui i soggetti vedono e comprendono la realtà (Zubrzycki, 2011).

Smith (1999: 82-84) riassume le funzioni e le caratteristiche ricorrenti di narrative e miti identitari nel seguente modo:

- designano le entità culturali di base delle relazioni sociali;
- collegano il passato della comunità al suo futuro e agiscono come modelli;
- possiedono, anche implicitamente, riferimenti esterni di comparazione;
- designano uno spazio e un tempo per l'azione, un programma territoriale;
- contengono impulsi per l'azione collettiva, mobilizzando le persone della comunità.

Per quanto riguarda i miti stessi, l'autore distingue per essi più componenti, che per via delle loro fonti alternative possono essere utilizzati da gruppi diversi per scopi tra loro in conflitto (*ibid.*: 63-71).

1. *Miti di origine e ascendenza.* Queste narrative datano l'origine della comunità fino al momento – mitico e sacro – della sua nascita. L'antenato comune, o il padre fondatore, fornisce una parentela simbolica che vincola le generazioni della comunità stessa con un doppio legame: da un lato, un nesso fra tutti i membri della generazione presente, dall'altro, un collegamento con tutte le generazioni passate che si snoda nel tempo fino all'antenato comune<sup>51</sup>.

---

51 Secondo Henry S. Wilson (1968), il mito del comune antenato, con la sua metafora dei legami familiari, risolve le problematiche di relazione reciproca e di coesione nelle moderne società complesse.

2. *Miti di localizzazione e migrazione.* L'importanza di queste narrative è data dal fatto che la delimitazione spaziale è fondamentale per costruire un *framework* di identificazione di se stessi, particolarmente nel campo dell'identità nazionale che coinvolge estesi territori<sup>52</sup>. Attribuendo alla comunità una “patria”, questi miti contribuiscono a definire la nazione dandole dei confini e una casa a cui tornare. Nel caso polacco, come vedremo più avanti, queste narrative emergono durante l'esilio volontario dei patrioti e intellettuali a seguito del fallimento della rivoluzione di novembre, nonché l'ideologia sottostante la seconda politica nazionale e nazionalista messa in atto durante il periodo comunista.
3. *Miti di eroismo.* Queste narrative forniscono alla comunità un significato per il suo futuro e per le azioni collettive, favorendo inoltre la drammatizzazione dell'unicità della comunità stessa.
4. *Miti di declino.* Sono spesso legati ai precedenti, che ci mostrano come la comunità abbia smarrito la via guidata dalla tradizione e perso quindi ogni significato nell'agire. Il risultato di questa mancanza viene solitamente indicato nell'egoismo, in contrapposizione al “vivere comune” tipico dell'epoca d'oro<sup>53</sup>, e causa il senso di smarrimento provato dalla comunità.
5. *Miti di rigenerazione.* Quest'ultima tipologia si allontana dalla sfera esplicativa per passare a quella prescrittiva. Partendo dalla rievocazione di un'epoca d'oro (o epoca di eroi), i miti di rigenerazione indicano le azioni necessarie da intraprendersi per la sua restaurazione, fornendo quindi la *ratio* per una mobilitazione collettiva. Queste ultime tre categorie sono particolarmente rilevanti per la presente ricerca, poiché ad esse corrispondono le varie forme assunte dal Messianesimo polacco.

La combinazione dei miti sopra indicati crea una mappa di riferimento per l'identità nazionale, ponendo l'accento su alcuni aspetti specifici, particolarmente l'autenticità e unicità del gruppo di riferimento, che gli conferisce una speciale dignità<sup>54</sup>. Essi indicano inoltre un percorso per il futuro, fornendogli significati legati al passato, unendo il filo storico nazionale in un *continuum*

---

52 A questo proposito, è utile menzionare la peculiare posizione geografica della Polonia, che ha influenzato profondamente la sua storia e le narrative adottate per fornire ad essa un senso (nonché le politiche messe in atto per imbrigliarla e quindi le narrative adottate a sostegno di queste politiche). Questa conformazione ha permesso in principio a diversi gruppi etnici e religiosi di stabilirsi nelle pianure e successivamente ha lasciato il paese frantumato e in sostanza inesistente nell'era delle spartizioni. La paura delle mire espansionistiche dei paesi vicini è stata una costante nella storia nazionale polacca e un aspetto centrale della costruzione dell'identità nazionale (Davies, 1997).

53 L'epoca d'oro, così caratterizzata da buoni sentimenti e cita di comunità, somiglia qui all'idilliaco stato di natura descritto da Rousseau nel suo *Du contrat social*.

54 Può, per esempio, avallare la richiesta di autonomia oppure di determinati territori.

coerente. L'intreccio di più miti riguardanti la nazione costituisce la *mitologia* nazionale. Essa è strutturata sulla storia del paese ed è incarnata e rappresentata nella cultura visuale e materiale (Barthes, 1957), attuata in pratiche ordinarie e straordinarie, consumata nei beni e nelle merci quotidiane. In sostanza, la mitologia nazionale struttura il presente e, potenzialmente, forma il futuro. L'importanza di questa concettualizzazione interpretativa, dovuta a Geneviève Zubrzycki (2011), è particolarmente utile ed efficace in quanto spiega la resilienza delle mitologie nazionali senza però assumerne l'immutabilità. La concezione di Zubrzycki è allo stesso tempo *storicista* e *materialista*. Storicista, in quanto valuta il modo in cui gli eventi storici formano i miti e li trasformano eventualmente in nuove narrative relative al passato e al potenziale futuro della nazione; materialista perché considera l'incarnazione, delle mitologie nazionali in oggetti, la loro "cosificazione". La mitologia nazionale (e nazionalista) non è limitata nel tempo e nello spazio alle rivoluzioni o ai momenti di catastrofe. Né essa è una struttura omogenea e permanente, naturalmente iscritta nei cuori dei cittadini. Essa è simultaneamente creata, solidificata e diffusa in molteplici siti e tramite svariati media. È incorporata nei riti funebri, nelle pratiche commemorative e nelle processioni religiose. Una volta iscritti nella coscienza collettiva, le mitologie nazionali sono resilienti e durevoli, anche se restano passibili di cambiamento ed evoluzione.

Miti e mitologie nazionali rivestono un ruolo importante nel gioco di potere politico. La nazione si trova sempre a all'incrocio (intersezione) di diversi discorsi, in cui gli attori politici e culturali rivaleggiano sulla direzione da intraprendere (Bourdieu, 1982; Verdery, 1996; Zubrzycki, 2006). In questa competizione, le rappresentazioni simboliche forniscono un appoggio e un aiuto per le parti in gioco. Decifrare e analizzare le varie componenti di questa costruzione discorsiva promulgata da istituzioni e attori sociali significa dunque studiare il modo in cui i cittadini sono "nazionalizzati".

### *1.5.5 Religione e nazionalismo*

I padri fondatori della sociologia, come Durkheim, sostenevano che non ci fosse una reale distinzione fra nazionalità e religione (Durkheim, 1994 [1912]). La stessa posizione, sebbene da una prospettiva differente, è quella presa da Robert Bellah con la sua idea già menzionata di "religione civile", che suggerisce come l'identità nazionale non possa essere separata

dall'influenza della religione (Bellah, 1991 [1970]). Allo stesso modo, il nazionalismo (da non confondere con la nazionalità<sup>55</sup>) è stato spesso descritto come una sorta di religione, alle volte per indicare che questa ideologia aliena la coscienza critica dei seguaci, altre per suggerire che ricopre lo stesso ruolo fornendo una risposta al bisogno di un senso di appartenenza. Questo approccio è stato sviluppato da Carlton Hayes (1960: 76), che presenta il nazionalismo come un sostituto o un supplemento alla religione. Una tale analisi, ovviamente, vede il nazionalismo in senso funzionale, ossia ne spiega la nascita come risposta a un bisogno sottostante. Il nazionalismo in Europa occidentale si è affermato dapprima in Gran Bretagna nel XVI secolo sotto forma di un set di idee allo stesso tempo civico e individualistico (Greenfeld, 1992: 14) formato dalla borghesia emergente allo scopo di promuovere un'alternativa più egualitaria all'ordine socio-politico esistente e quindi a spodestare l'aristocrazia dal suo seggio governativo. Questa ideologia sovversiva e modernizzante è stata importata in Francia dai *philosophes* (Montesquieu, Voltaire, Rousseau) che hanno dato un'interpretazione più radicale delle sue implicazioni in relazione ai neonati Diritti dell'Uomo. Rendendo l'uomo il punto di riferimento di ogni cosa, Dio – e con esso la religione – perse la sua importanza, e la società divenne principalmente un insieme di cittadini. In Europa Orientale, contrariamente a un comune pregiudizio secondo il quale il nazionalismo tedesco (poi espansosi ad est) è radicato in legami etnici e primordialistici, l'Illuminismo (*Aufklärung*) ha inventato una forma di nazionalismo anch'esso basato su principi individualistici. Elie Kedourie (1985 [1960]: 112) sostiene in maniera convincente che Kant ha introdotto i valori fondanti del nazionalismo in Germania, in particolare l'auto-determinazione. Per questa scuola di pensiero, che si è sviluppata lungo l'era dei lumi, il nazionalismo è un prodotto collaterale dell'individualismo. Da qui la definizione di nazionalismo di Marcel Mauss (1953-4 [1920]: 588): una società materialmente e moralmente integrata, con un potere politico centralizzato stabile e permanente, confini chiaramente definiti, e un'unità relativa morale, mentale e culturale dei suoi abitanti che aderiscono coscientemente allo stato e alle sue leggi. In questo mondo non c'è spazio per la religione, non solo perché le dottrine privano l'uomo del suo *libre arbitre* (autodeterminazione), ma anche perché i gruppi religiosi formano comunità con i propri leader e la propria identità che virtualmente competono con quelle della nazione. Per Louis Dumont (1983; 1991), la nazione è un insieme di individui, mentre le visioni del mondo religiose possono venire alla luce solo a partire da una concezione più olistica<sup>56</sup>. Gli stati-nazione

---

55 Si veda al riguardo il testo di Alain Dieckhoff e Christophe Jaffrelot (2006).

56 Nell'opera di Dumont, "individualismo" e "olismo" non si riferiscono tanto a due tipi di società quanto a due varietà di "sociologie" possibili: l'una che parte dagli individui per poi collocarli, vederli e studiarli in società, ridotta quindi alla somma delle loro interazioni, e l'altra che vede immediatamente l'uomo come essere sociale e considera la società come non riducibile alla sua composizione. In altre parole, l'universo strutturale delle società

che hanno preso forma in Europa occidentale come risultato di questa filosofia politica erano destinati a premere verso la secolarizzazione della sfera pubblica. La Francia si è spinta più lontana di ogni altro paese in questa direzione. Questo processo, che aveva lo scopo di confinare la religione alla sfera privata, è culminato nella legge di separazione fra chiesa e stato del 9 Dicembre 1905<sup>57</sup>. Uno dei risultati è stato che l'anticlericalismo è diventato parte dell'ideologia ufficiale. Altri paesi si sono imbarcati in processi di creazione della nazione più moderati. In Gran Bretagna, la monarchia ha continuato a patrocinare la religione – probabilmente perché l'Anglicanesimo era contemporaneamente una religione e un segno distintivo di identità politico-culturale.

Riassumendo, il nazionalismo è nato come ideologia moderna dedicata all'emancipazione dell'uomo contro ogni forza avversa, inclusa la religione. Le burocrazie statali hanno implementato questa agenda, ansiose di stabilire il proprio controllo sulla società a fronte di *network* dominati dalla Chiesa. Tale agenda doveva però rimanere incompiuta, per via della resilienza della religione, anche nei contesti più secolarizzati – specialmente in un periodo in cui le migrazioni aumentano e portano all'interno dei confini statali individui appartenenti ad altre religioni. . Sebbene il contrasto classico fra il tipo di nazionalista universalista e quello etnico sia stato spesso esagerato, queste ideologie senza dubbio appartengono a repertori differenti (Plamenatz, 1973). Mentre i primi risultano da un sistema di pensiero individualistico, i secondi sono radicati in caratteristiche culturali collettive, inclusa la religione.

Le relazioni fra religione e nazionalismo possono raggiungere l'apice dell'interconnessione nella forma del nazionalismo etno-religioso<sup>58</sup>, che può basarsi su differenti caratteristiche culturali. Per esempio, esso può nascere dal linguaggio, come è dimostrato in Europa dalla situazione in Spagna (con la questione basca e quella catalana) e in Belgio (con la contrapposizione fra Valloni e Fiamminghi). In altri casi emerge dalla religione, di cui in Europa la situazione irlandese costituisce un esempio lampante e forse l'ultimo caso. In questa variante, il nazionalismo intende la religione come un insieme di caratteristiche etniche che stabiliscono un'identità politica definita e con confini ben delineati.

La Polonia è generalmente caratterizzata da un nazionalismo particolarmente marcato,

---

tradizionali e quello individualistico delle società moderne non sono due forme sociali opposte ma piuttosto due universi ideologici, ossia due sistemi di rappresentazione della vita sociale, o anche due sistemi di coordinate complementari.

57 *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat.*

58 La maggior parte dei paesi in cui si è sviluppato questa tipologia di nazionalismo appartiene al mondo non occidentale, anche per via della resilienza della religiosità in società in cui individualismo e materialismo non sono tanto pervasivi quanto in occidente. Anche in questi casi il nazionalismo è un prodotto collaterale del processo di modernizzazione, ma influenzato dagli incontri storici che hanno avuto luogo fra queste società e l'occidente, portando a una reazione ideologica.

scandito da slogan come “il sangue versato per la nostra terra ci rende il corpo della nazione” (Mikulová, 2013: 446). Molto significativa a questo proposito è la “Marcia per l'Indipendenza” (*Marsz Niepodległości*), che si snoda per le strade di Varsavia il giorno dell'indipendenza nazionale (11 novembre). Mentre fino al 2009 essa attirava principalmente organizzazioni storiche e politiche, oltre a quelle giovanili e agli individui particolarmente patriottici, dall'anno successivo cominciarono ad unirsi numerose altre categorie fino ad arrivare, nel 2011, a una sorta di azione di massa. Secondo fonti ufficiali nel 2011 vi parteciparono circa 20.000 persone (fino a 100.000 secondo fonti non ufficiali) e i manifestanti occupavano il percorso designato da una carreggiata all'altra<sup>59</sup>. Questa massiccia rappresentazione pubblica dell'orgoglio nazionale, accompagnata da slogan come “sii orgoglioso: sei polacco” o “Polonia, svegliati!” dimostra chiaramente l'atteggiamento sociale verso l'identificazione nazionale, nonché la natura emozionale di questa.

In Polonia, la forma di nazionalismo dominante si è spostata dal polo universalista a quello etno-religioso<sup>60</sup>. All'inizio del XX secolo, l'élite polacca non era religiosa e coltivava anzi spesso idee anti-clericali. Il nazionalismo del movimento nazional-democratico (*Endecja*) era imbevuto di positivismo e i massoni esercitavano in esso una forte influenza. Roman Dmowski, uno dei leader del movimento e uno dei fondatori di questo nazionalismo di prima generazione, scrisse nel suo *Myśli nowoczesnego Polaka* (Pensieri di un polacco moderno, 1902) che la nazione è il prodotto dell'esistenza dello stato, senza menzionare il ruolo della cultura o della religione cattolica nella società<sup>61</sup>. Tuttavia, dopo che lo stato polacco si è ristabilito sotto l'impulso di Józef Piłsudski nel 1926, il nazionalismo del movimento nazional-democratico si è “cattolicizzato” (Zawadzki, 2006: 173). Alla fine, il discorso nazionalista dominante ha eguagliato Polonia e cattolicesimo. Paul Zawadzki suggerisce una precisa ragione per questo processo: i nazionalisti dovettero infine prendere in considerazione la religiosità del popolo (*ibid.*: 170)<sup>62</sup>. Ecco un processo che vediamo ripetersi di frequente: finché la politica è il monopolio di limitati gruppi di élite, l'intelligenza illuminata può permettersi di perseguire forme secolari di nazionalismo. Ma nel momento in cui si cerca di costruire la nazione tramite la mobilitazione popolare, emerge la necessità di

---

59 *Prezydent organizuje marsz 11 listopada*. Deon.pl: <http://www.deon.pl/wiadomosci/polska/art,15160,prezydent-organizuje-marsz-11-listopada.html>.

60 Un esempio di questo tipo è il Sionismo: inizialmente si trattava di un'ideologia secolare; Theodore Herzl, fondatore del movimento, non voleva creare uno stato ebraico, ma uno stato per gli Ebrei.

61 Per una trattazione del pensiero di Dmowski al riguardo, si veda *A Concise History of Poland* di Jerzy Zawadzki (2006).

62 Una spiegazione alternativa all'evoluzione dal polo anticlericale a quello religioso di nazionalismo in Polonia può ritrovarsi nell'ampia percentuale di minoranze nazionali e religiose all'interno del Paese nel periodo (circa il 35% della popolazione), che ha favorito la costruzione di una forte identità etnica da parte della maggioranza cattolica (definizione di se stessi in termini dell'altro).

relazionarsi con le masse e di infonderle di energia. In questa situazione, la religione non può più essere ignorata. L'élite politicizzata non solo ha bisogno di identificare simboli religiosi allo scopo di attivare le persone, più direttamente, essa ha bisogno di parlare nella stessa lingua delle masse che devono essere trasformate in una nazione. Se le masse sono imbevute di ethos religioso, questo deve diventare uno dei linguaggi della politica. Da questo punto di vista, l'inserimento della religione nel discorso nazionalista è un prodotto collaterale della democratizzazione della politica (Jaffrelot, 2008: 415). L'affiliazione religiosa è costitutiva e delimitante, tracciando confini di appartenenza identitaria e determinando la visione di se stessi e degli altri<sup>63</sup>. Essa è inoltre un potente strumento di legittimazione, fornendo un substrato culturale di riferimento che non può essere facilmente controbilanciato da altri elementi identitari<sup>64</sup>. Nel caso polacco, la religione gioca il ruolo di marcatore di confine non solo identitario, ma anche politico e costituzionale.

## **2. Framework teorico di riferimento**

### **2.1 Gerarchie ecclesiastiche e comunità epistemiche**

*Episteme* (ἐπιστήμη) in greco significa “conoscenza”, o “scienza”, intesa nel senso di conoscenza teorica in forma di regole e procedure condivise<sup>65</sup>. Nella letteratura filosofica, qualunque corpo coerente di conoscenza specifica si può qualificare come episteme, senza per questo dover appartenere al regno della scienza così come essa è intesa oggi. Il concetto di episteme non è statico e immutabile, ma si modifica con lo scorrere del tempo: l'importanza attribuita ad una specifica tematica in un dato periodo storico definisce la classificazione della conoscenza ad essa relativa come *episteme* rilevante e quindi la sua influenza sulla pratica (Fawcett, 2000). Nel contesto attuale, la recrudescenza del conflitto a base religiosa in alcune regioni del mondo ha portato a un acuirsi della sensibilità relativa alle questioni di fede anche nella sfera politica<sup>66</sup>. La religione è diventata altamente rilevante per i *policymakers* contemporanei e la conoscenza teologica è quindi oggi molto più valutata di quanto non lo fosse,

---

63 Si vedano al riguardo per esempio Geertz (1973), e Stark e Bainbridge (1979).

64 Fra i numerosi riferimenti possibili, indichiamo in questa sede Geertz (1977) e Kokoslakis (1985).

65 Per contro, la conoscenza pratica è indicata invece dal termine *techne* (τέχνη).

66 Non da ultimo per la migrazione di massa che essa induce, la quale a sua volta porta nei paesi di destinazione un sostanziale gruppo a fede differente da quello locale, innescando questioni di gestione pubblica.

per esempio, all'inizio del ventesimo secolo. A questo proposito, Emanuel Adler (1992: 106) nota come a seconda del contesto storico, «teorie e proposte di *policy* che prima non avevano molto senso per i politici possono improvvisamente acquisire un significato e diventare quindi fattibili».

L'approccio incentrato sulle comunità epistemiche viene originariamente utilizzato per spiegare l'influenza degli scienziati sul processo decisionale durante il periodo della Guerra Fredda. Il concetto di “comunità epistemiche” fu probabilmente introdotto nello studio delle relazioni internazionali da John Ruggie nel 1972, che prese in prestito il concetto di “episteme” da Michel Foucault e lo combinò con quello di “comunità epistemiche” utilizzato da Burkart Holzner, definendo quindi le comunità epistemiche come *un livello cognitivo di istituzionalizzazione internazionale*. Il concetto venne ripreso vent'anni dopo da Peter Haas (1992: 3), che definì una comunità epistemica come «un network di professionisti di provata esperienza e competenza in un certo settore e dotati di autorevolezza nel campo di una specifica politica pubblica», quindi in sostanza una comunità di esperti associata ad una particolare area tematica. I membri di questi network condividono un minimo di quattro condizioni: (1) un complesso di credenze normative e valori, (2) delle credenze causali relative ai legami fra le azioni di *policy* e i loro risultati, (3) nozioni di validità (ossia criteri internamente definiti che abbiano lo scopo di validare la conoscenza nel loro ambito di riferimento) e (4) un progetto di *policy* comune, nella forma di pratiche comuni associate con un set di problemi a cui la competenza professionale è diretta<sup>67</sup>. In altre parole, le comunità epistemiche sono reti di esperti che persuadono terzi ad accettare le proprie credenze condivise e i propri obiettivi di *policy* grazie alla propria conoscenza professionale<sup>68</sup>. Diversi autori hanno considerato le quattro caratteristiche individuate da Haas secondo un ordine gerarchico e dato ad esse peso differente. Lo stesso Haas, per esempio, ha affermato che le convinzioni causali costituiscono la proprietà più importante,

---

67 Il *framework* proposto da Peter Haas, come lui stesso riconosce, somiglia al *thoughtcollective* di Fleck, definito come un gruppo sociologico con un comune stile di pensiero (Fleck, 1979).

68 Haas sostiene che le comunità epistemiche non debbano necessariamente essere formate da scienziati naturali: possono consistere di scienziati sociali o di individui facenti parte di qualunque disciplina o professione che abbiano un sufficiente titolo relativo a un corpo di conoscenze che sia valutato dalla società. Ciononostante, gli studi riguardanti le comunità epistemiche si focalizzano principalmente sull'influenza esercitata sulle decisioni politiche dalle élite scientifiche. Gli esempi sono vari e includono il controllo dell'inquinamento nel Mediterraneo, la protezione della stratosfera, il controllo della proliferazione delle armi nucleari, il cambiamento climatico e i regimi di controllo dell'AIDS. L'unica eccezione è la recente inclusione dei corpi diplomatici nel recinto ideale delle comunità epistemiche nello studio di Ma'a Davis Cross (2013). Gli approfondimenti possibili sulla concettualizzazione delle comunità epistemiche e la loro distinzione rispetto ad altri agenti rilevanti nella produzione di *policy* sono numerosissimi. Fra i tanti, indichiamo i testi di Frank Fischer (1990), Claudio Radaelli (1999, 1998) e Giandomenico Majone (1996) relativamente al dibattito sulle nuove politiche di *expertise* e l'avvento di una “tecnocrazia”; Paul Sabatier (1998), anche nel suo lavoro con Hank Jenkins-Smith (1993) per quanto riguarda le *advocacy coalitions*; l'articolo di Margaret Keck e Kathryn Sikkink (1998) sugli *advocacy networks* e il volume di Diane Stone (1996) sui *think-tank*. Per quanto riguarda i *network* transnazionali, invece, si rimanda a Thomas Risse-Kappen (1994, 1995) e Matthew Evangelista (1995).

mentre James Sebenius (1992) ha posto l'accento sul progetto di *policy*<sup>69</sup> e Diane Stone (1996) ha sottolineato la visione comune del mondo<sup>70</sup>.

È possibile distinguere fra due macro-tipologie di comunità epistemica. La prima ha le caratteristiche di una coalizione *ad hoc* che mira alla soluzione di un dato e specifico problema di *policy*. Questo tipo di comunità epistemica si basa sulla logica che tale problema specifico, e solamente esso, è ciò che la definisce e delimita. La vita di questa tipologia di comunità epistemica è quindi «limitata al tempo ed allo spazio definiti dal problema e dalle sue soluzioni» (Adler e Haas, 1992: 371). Per contro, il secondo tipo di comunità epistemica ha caratteristiche più olistiche e mira alla creazione e alla perpetuazione delle proprie convinzioni come discorsi sociali dominanti. Questo tipo di comunità epistemica si basa sulla logica che sia la realtà sociale a definire le comunità di pensiero e che la loro vita dipenda perciò dalle interazioni sociali e dall'esito delle lotte sociali, che “producono” tale realtà.

La concettualizzazione delle comunità epistemiche nella presente tesi è più orientata allo scopo che al metodo, in linea con la seconda tipologia generale di comunità epistemica sopra tratteggiata. Le comunità epistemiche sono quindi definite come comunità di pensiero (*Denkgemeinschaft*) costituite da network basati sulla conoscenza (*knowledge-based networks*) socialmente riconosciuti, i cui membri condividono la concettualizzazione di un problema o una questione specifica oppure una comune visione del mondo e cercano di tradurre le loro convinzioni in un discorso sociale dominante. Tale concettualizzazione delle comunità epistemiche mantiene le caratteristiche di base della definizione di Haas, ma dando la prevalenza al riconoscimento sociale dell'autorità derivata dalla conoscenza è più adatta ad integrare le comunità epistemiche nel loro contesto sociale. L'adozione della concettualizzazione delle comunità epistemiche è affine anche alla descrizione dei regimi religiosi data da Mart Bax (1987: 2):

Un regime religioso può essere definito come una costellazione formalizzata e istituzionalizzata di interdipendenze umane di forza variabile, che è legittimata da idee religiose e propagata da specialisti religiosi. Il concetto di regime apre a un numero di prospettive per la ricerca e la costruzione di teorie. Per cominciare, i regimi religiosi sono costellazioni di potere, e come tali

---

69 Secondo l'autore, una comunità epistemica può essere intesa come una «coalizione di fatto di “credenti” il cui principale interesse non risiede nella sfera materiale ma piuttosto nel portare avanti l'adozione del progetto di *policy* della comunità» (Sebenius, 1992: 325).

70 Stone (1996: 3) ritiene che una comunità epistemica sia formata da «un network di specialisti provenienti da varie posizioni che condividono una visione comune del mondo e cercano di tradurre le proprie convinzioni in politiche e programmi pubblici».

posso essere fruttuosamente comparati con altre costellazioni sociali. Ciò implica, fra le altre cose, la formulazione di ideologie e l'elaborazione di tattiche e strategie per “come combattere e come vincere” i confronti, gli incontri e gli scontri.

È importante sottolineare la dimensione normativa dell'azione delle comunità epistemiche: esse desiderano infatti influenzare la realtà sociale, e tale desiderio è parte integrante della loro esistenza. Le credenze normative comuni su cui si basano le comunità epistemiche forniscono ai membri una visione comune per l'azione sociale. Questa dimensione normativa è importante per capire la funzione delle comunità epistemiche nella creazione delle politiche pubbliche (Sandal, 2011).

Il presente lavoro utilizza il *framework* concettuale delle comunità epistemiche per inquadrare gli agenti religiosi nella politica contemporanea, considerando l'ermeneutica<sup>71</sup> come una forma di episteme. Infatti, anche gli attori religiosi rispettano i criteri individuati da Haas e rientrano nella categoria di comunità epistemiche<sup>72</sup>. Tale approccio costituisce un utile *framework* concettuale di riferimento per analizzare l'influenza di Chiese e attori religiosi nella società<sup>73</sup>. Diversi sono gli articoli significativi che affrontano il tema della Chiesa e delle organizzazioni a carattere religioso intese come comunità epistemiche. Liz Fawcett (2000), per esempio, analizza i ruoli rispettivi della Chiesa Presbiteriana Irlandese e della Chiesa Riformata Olandese in Sud Africa. Fawcett afferma che le Chiese, nel loro operato, cercano di adattarsi ai discorsi politici esistenti allo scopo di non restare isolate. In questo caso, dunque, le Chiese sono considerate come soggetti passivi che si limitano a reagire agli stimoli esterni e alle situazioni indotte dalla società circostante. Il lavoro di Nukhet Sandal (2011), al contrario, mostra come le Chiese, indipendentemente dalla fede di appartenenza, abbiano un livello di *agency*<sup>74</sup> molto elevato, influenzando le scelte e le

---

71 Il termine “ermeneutica” si riferisce alla scienza della formulazione di linee guida, leggi e metodologie di interpretazione del significato di un testo, in questo caso le Sacre Scritture.

72 Michael Polanyi (1946, 1958) per primo traccia il parallelo fra comunità scientifica e comunità religiosa: da un lato, la religione e la sua posizione all'interno del tessuto sociale sono intesi come costituenti un modello di riferimento per la relazione dello Stato e delle sue strutture con la comunità scientifica, dall'altro e allo stesso tempo, la scienza è definita come «un altro sistema di credenze a cui siamo legati» (Polanyi, 1958: 171).

73 L'approccio si applica soprattutto alle società in conflitto o in trasformazione. Pur essendo la società polacca notoriamente omogenea e quindi tendenzialmente priva di conflitti, non si può negare il percorso di trasformazione da essa intrapreso sul doppio binario di secolarizzazione ed europeizzazione.

74 Il termine *agency*, italianizzato a volte come “agentività”, indica la capacità umana di agire. Questa azione si esplica all'interno di (e alle volte in contrasto a) un dato contesto, definito come *structure* o struttura. Tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, sociologi e antropologi del calibro di Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e Marshall Sahlins diffusero l'impiego del termine *agency*, incentrando le proprie analisi sui modi in cui le azioni umane sono dialetticamente connesse alla struttura sociale in cui si realizzano in modo tale da rendere le due dimensioni reciprocamente costitutive. Società ed individui sono quindi legati a doppio filo: gli esseri umani influenzano la struttura come (e contemporaneamente) la struttura li influenza. È necessario sottolineare che la capacità di agire non implica necessariamente una dimensione morale specifica relativa all'abilità di compiere la scelta, per cui la *moral agency* costituisce un concetto separato.

politiche della società<sup>75</sup>. Al contrario di quanto sostenuto da Fawcett, quindi, le Chiese sono qui considerate come soggetti attivi e attori partecipanti al cambiamento sociale, anziché come meri soggetti che sopravvivono adattandosi al cambiamento. Le comunità epistemiche hanno bisogno di convincere gli attori chiave del processo decisionale che l'adozione delle norme o idee proposte sarebbe nel migliore interesse degli attori stessi. Il punto focale non è «inventare nuovi concetti, ma innalzarli a nuovi livelli di pubblica consapevolezza» (Adler, 1992: 124). In questo senso, una comunità epistemica è affine al concetto weberiano di “potere ideologico”<sup>76</sup>.

Nel presente lavoro, consideriamo la Chiesa Cattolica in Polonia come assimilabile a una comunità epistemica, data la centralità della religione nella vita degli individui e il coinvolgimento diretto del clero nel processo decisionale e politico, nonché come la legittimazione che gli attori religiosi conferiscono ai leader politici. I vantaggi derivanti dall'utilizzo dell'approccio delle comunità epistemiche allo studio degli attori religiosi sono numerosi. In primo luogo, esso aumenta la sensibilità dell'analisi a fattori locali e culturali, così come alla costruzione e perpetuazione dell'identità, portando a una comprensione maggiore dell'evoluzione dell'ordine politico e sociale. Inoltre, esso concentra l'attenzione critica sull'impatto dei testi sacri, con le relative pratiche e interpretazioni, sulle pratiche nazionali e internazionali, soprattutto per quanto riguarda gli effetti dell'interpretazione teologica sulle regole di vita.

Mai'a Davis Cross (2013: 148) indica quattro elementi da prendere in considerazione per individuare le condizioni in base alle quali le comunità epistemiche hanno influenza e importanza: (1) la coesione interna alla comunità epistemica<sup>77</sup>, (2) l'incertezza da parte dei *decision-makers*, (3) la relazione fra comunità epistemiche e governi e (4) la natura della conoscenza. La coesione interna, nel caso della Chiesa Cattolica in Polonia, è assumibile come dato, vista sia l'omogeneità etno-religiosa del Paese sia il ruolo storicamente e culturalmente centrale svolto dall'istituzione (si vedano al riguardo i capitoli successivi)<sup>78</sup>. L'incertezza riguarda

75 Sandal si riferisce in particolare alle società divise da fratture di tipo etnico, religioso o culturale; ciononostante i risultati del suo studio sono applicabili anche a società più coese.

76 Secondo Max Weber, il potere ideologico consiste nella capacità di influenza che viene esercitata sulle idee della gente da chi è investito di una certa autorità.

77 Questa coesione interna conferisce al gruppo la propria *episteme*, una visione del mondo condivisa che deriva dalla mutua socializzazione e dalle conoscenze condivise. Di recente, la letteratura si è concentrata molto sull'argomento. Emanuel Adler e Steven Bernstein definiscono l'*episteme* come «la “bolla” all'interno della quale le persone vivono, il modo in cui esse costruiscono la propria realtà, la loro comprensione di base delle cause degli eventi, le loro credenze normative, ma anche la loro identità, la loro comprensione di se stessi in termini degli altri» (Adler e Bernstein, 2005: 96). Davis Cross ritiene che la coesione interna a una comunità epistemica, in vista di una sua influenza sulle politiche pubbliche, sia altrettanto importante del riconoscimento da parte della società del suo livello di *expertise*.

78 Ciononostante, come vedremo più in dettaglio nella terza parte del presente lavoro, si sono verificati casi di

temi specifici e può nascere da situazioni critiche, da rapidi cambiamenti nel tessuto sociale che mettono in discussione le norme di convivenza e le pratiche comuni, o da influenze esterne. Il terzo aspetto evidenziato fa riferimento alla facilità di accesso dei membri della comunità epistemica alle élite decisionali governative. La natura della conoscenza, infine, è strettamente legata al tema stesso in discussione e oggetto dell'incertezza: maggiore la sua specificità e la necessità di conoscenze precise, maggiore sarà l'influenza della comunità epistemica di riferimento.

Le comunità epistemiche intervengono nel processo di creazione e implementazione di *policies* secondo due modalità principali. In primo luogo, a livello cognitivo: influenzando la realtà sociale, le comunità di pensiero influenzano la struttura di riferimento concettuale in cui ogni processo politico è incorporato. Tale influenza, a sua volta, ha molteplici aspetti: il modo in cui è ideato un processo di *policy*, il modo in cui si concettualizza il suo contenuto o il ruolo degli attori in esso coinvolti, il modo in cui è definita una data situazione (si veda il concetto di *securitization*, inteso come atto discorsivo, nelle conclusioni alla terza parte del presente lavoro, cap. 22.4), nonché «il modo in cui viene concettualizzata la dicotomia *accettabile / inaccettabile*» (Antoniades, 2003: 31). In questo processo il ruolo del linguaggio è tutt'altro che secondario: esso non si limita infatti a *trasmettere*, ma *costruisce*. Tramite il loro ruolo strategico nella costruzione della realtà sociale, le comunità epistemiche hanno un ruolo importante anche nella formazione del linguaggio utilizzato per descrivere questa stessa realtà<sup>79</sup>. Questo “potere linguistico” esercita un ulteriore livello di influenza sullo sviluppo del processo di *policy*. Il secondo livello è pratico. Da questo punto di vista, i membri delle comunità epistemiche possono essere coinvolti nel processo di *policy* sia direttamente sia indirettamente. Nel primo caso, i membri assumono in prima persona cariche governative o posizioni burocratiche (Jelen, 1993). Le dinamiche di influenza indiretta sono invece più varie. In primo luogo, le comunità epistemiche possono agire come “consulenti” o “fonti di informazione” e dunque influenzare ampiamente gli interessi e le azioni dei decisori (anche tramite la funzione di *agenda-setting*). In questo processo rivestono particolare importanza due fattori: (1) l'accesso ai media e (2) l'esistenza di una struttura istituzionale (Haas, 1992). Le comunità epistemiche possono inoltre influenzare la struttura concettuale di riferimento attraverso cui le élite decisionali definiscono problemi e interessi, e giocare quindi un ruolo significativo nello sviluppo del processo di *policy*. I due livelli interagiscono fra loro in maniera strutturale.

---

disaccordo interno relativo a tematiche legate alla legislazione “eticamente sensibile”. I pareri discordanti sono comunque stati ricondotti rapidamente al discorso dominante.

<sup>79</sup> Per un approfondimento si rimanda a Roger Tooze (2000).

Per quanto riguarda, più nello specifico, le modalità per cui la religione può avere influenza sulla politica, è possibile identificare tre strategie principali: (1) le questioni religiose possono entrare nell'agenda politica, (2) le questioni politiche possono essere correlate agli insegnamenti religiosi, oppure (3) membri di una particolare religione possono identificarsi con – e sostenere – specifiche forze politiche (Heath *et al.*, 2002; Riedel, 2008).

Allo scopo di comprendere la strutturazione del significato sociale di una data tematica, è utile impiegare la *discourse theory*. La teoria del discorso postula che il significato di oggetti e azioni sia conferito da sistemi di regole storicamente specifici<sup>80</sup>. Ogni discorso è una costruzione sociale e politica che istituisce un sistema di relazioni tra diversi oggetti e pratiche, fornendo al contempo collocazioni soggettive con le quali gli agenti sociali possono identificarsi. La teoria del discorso indaga quindi il modo in cui le pratiche sociali articolano e contestano i discorsi che costituiscono la realtà sociale. Queste pratiche sono possibili perché i sistemi di significato sono contingenti e non possono mai esaurire completamente l'ambito di un significato. Per poter elaborare e approfondire queste affermazioni, sono necessarie le definizioni di alcuni concetti di base: “discorsività”, “discorso” e “analisi del discorso”<sup>81</sup>. La *discorsività* può essere definita come l'orizzonte teorico entro cui viene costituita l'essenza stessa degli oggetti. Essere e discorso sono inseparabili: ogni oggetto è un oggetto di discorso, poiché il loro significato dipende da un sistema socialmente costruito di regole (Laclau e Mouffe, 1985: 107). La discorsività è quindi un orizzonte di pratiche e differenze significative<sup>82</sup>. Nelle parole di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe:

Il fatto che ogni oggetto sia costituito come un oggetto del discorso non ha nulla a che fare con l'esistenza di un mondo esterno al pensiero, o con l'opposizione realismo / idealismo. Un terremoto o la caduta di un mattone è un evento che certamente esiste, nel senso che si verifica qui e ora, indipendentemente dalla mia volontà. Ma se la loro specificità come oggetti è costruita in termini di “fenomeni naturali” o “espressioni dell'ira di Dio”, dipende dalla strutturazione di un campo discorsivo. Ciò che viene negato non è che tali oggetti esistono esternamente al pensiero, ma piuttosto l'affermazione decisamente diversa che essi possano costituirsi come oggetti al di fuori di ogni condizioni discorsiva di emergenza (*ibid.*: 108).

---

80 L'assunto sottostante è che tutte le azioni e tutti gli oggetti sono significativi.

81 Per un ulteriore approfondimento di queste definizioni, si rimanda a David Howarth (1995, 2000).

82 Ciò non significa ridurre ogni cosa al linguaggio, né mettere in discussione l'esistenza del mondo. Al contrario, si sostiene che gli individui si trovino sempre entro un mondo di pratiche e oggetti significativi. Si veda al riguardo Michèle Barrett (1991: 76-77). Il ragionamento prende spunto dal concetto di “mondo” di Heidegger (1991 [1927]) e dall'idea di “forme di vita” di Wittgenstein (2009 [1953]).

In altre parole, per usare la terminologia di Heidegger, gli esseri umani abitano un mondo di discorsi e pratiche significative, e non possono concepire o pensare a oggetti al di fuori di esso<sup>83</sup>. Con il termine *discorso* intendiamo sistemi di pratiche significative che formano l'identità sia dei soggetti sia degli oggetti. Questa definizione si basa su quella data da Michel Foucault (1971 [1969]: 60) dei discorsi come quelle «pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano». I discorsi sono sistemi concreti di relazioni e pratiche sociali che sono intrinsecamente politici, poiché la loro formazione è un atto istitutivo radicale che implica la creazione di antagonismi e la delimitazione di confini tra *insider* e *outsider*. Essi, pertanto, comportano sempre l'esercizio del potere, in quanto loro costituzione comporta l'esclusione di certe possibilità e una conseguente strutturazione delle relazioni tra i vari attori sociali<sup>84</sup>. L'espressione *analisi del discorso* si riferisce alla pratica di analisi delle informazioni e delle materie prime empiriche come forme discorsive. I dati empirici sono visti come insiemi di pratiche significative che costituiscono un “discorso” e la sua “realtà”, fornendo così le condizioni che consentono ai soggetti di sperimentare il mondo di oggetti, parole e pratiche.

## 2.2 *La realtà come costruzione sociale*

In *The Social Construction of Reality* (1967), Peter Berger e Thomas Luckmann sostengono che la società è creata dagli uomini e dall'interazione umana, tramite un processo che essi chiamano “abituazione”. Con questo termine intendiamo il modo in cui l'attività umana è soggetta alla consuetudinarità: qualunque azione che sia ripetuta frequentemente viene cristallizzata in uno schema fisso (*pattern*), che può poi essere ripetuta in futuro allo stesso modo e con un'economia di sforzo. A sua volta, l'azione strutturata nella sua ripetizione viene percepita dal suo autore come quel dato schema. La società è, in questo senso, “abitudine”: non solo gli individui costruiscono la propria società, ma la accettano anche nelle sue modalità di esistenza perché altri l'hanno creata prima di essi. Se la società è basata sulla costruzione sociale della realtà, il modo in cui essa viene definita influenza inevitabilmente il modo in cui essa effettivamente è. Analogamente, il modo in cui gli individui vedono se stessi e gli altri influenza le loro reciproche azioni: la routinizzazione comporta l'assunzione di ruoli e l'interazione sociale dipende sia dal tipo di ruoli sia dal contesto in cui essa ha luogo.

---

83 Oltre al già citato testo di Heidegger, si veda Stephen Mulhall (1996).

84 Si veda al riguardo *The Circular Structure of Power* di Torben Bech Dyrberg (1997). I discorsi sono inoltre costruzioni contingenti e storiche e come tali vulnerabili a quelle forze politiche escluse dalla loro produzione. Si veda al riguardo E. Laclau (1990, in particolare le pagg. 31-36).

Considerare la realtà come socialmente costruita significa affermare che essa consiste in un sistema di assunzioni e definizioni intersoggettive che viene continuamente prodotto e riprodotto tramite le interazioni sociali<sup>85</sup>. Ciò implica anche che siano proprio le definizioni sociali a rendere la realtà accessibile, ossia che gli individui non rispondano alla realtà (oggettiva) in maniera diretta, bensì attraverso strutture di pensiero socialmente costruite. Le strutture sociali stesse non sono indipendenti dalle azioni e percezioni dei loro agenti, ma prodotte e riprodotte dalle azioni e percezioni di questi, mentre allo stesso tempo limitano e incanalano le interazioni stesse. La formazione di agenti e strutture non costituisce quindi due set separati di fenomeni (Giddens, 1979; 1986).

Un esame del ruolo delle comunità epistemiche come comunità di potere nella costruzione e implementazione delle politiche deve prendere in considerazione questa concezione della realtà sociale. Il livello cognitivo su cui agiscono le comunità epistemiche e la struttura sociale perpetuamente costruita e ricostruita interagiscono mutuamente. La realtà sociale si considera composta da tre elementi: fatti, strutture e identità sociali, che allo stesso tempo costituiscono e sono a loro volta costituiti dalla conoscenza intersoggettiva. Le comunità epistemiche esercitano una “autorità cognitiva” per ciò che concerne la conoscenza e dunque anche un ruolo decisivo nelle interazioni che producono e riproducono i costrutti intersoggettivi su cui si basa la realtà sociale, ossia detengono il potere di imporre alla società particolari discorsi e particolari visioni del mondo. La capacità di imporre un discorso implica anche quella di influenzare la formazione dell'identità individuale e collettiva<sup>86</sup>. Occorre sottolineare che non intendiamo le comunità epistemiche come esogene rispetto alle interazioni sociali. Al contrario, le comunità epistemiche, prima ancora di influenzare la realtà sociale, sono un prodotto di questa stessa realtà che, ricordiamolo, non è statica ma un processo dinamico e interattivo (nonché iterativo, dato il suo essere perpetuamente costruita e ricostruita). Le comunità epistemiche, possedendo la conoscenza necessaria, hanno il potere di influenzare la direzione di tali interazioni; in altre parole, esse hanno il potere di creare nuove visioni intersoggettive e influenzare l'evoluzione di quelle esistenti, ed è da queste visioni che è formata la realtà sociale. Possiamo dunque affermare che le comunità epistemiche, prodotto della realtà sociale, nel loro sforzo di comprenderla la (ri)costruiscano. La relazione dialettica esistente fra realtà sociale e comunità epistemiche è affine a quanto afferma Edward Carr (1964: 40) relativamente al ruolo degli storici: «lo storico, prima

---

85 Sulla realtà come costruzione sociale si rimanda al testo omonimo di Peter L. Berger e Thomas Luckmann (1967), nonché a Burkart Holzner (1968).

86 Diane Stone (1996: 94) descrive le comunità epistemiche come «una coalizione di discorso di tipo tecnocratico che articola i propri valori e le proprie idee comuni attraverso il discorso». Sulla capacità di imporre un particolare discorso e influenzare così una precisa visione del mondo, si rimanda a Lukes (2005).

che inizi a scrivere la storia, è il prodotto della storia» e «scrivere la storia è il solo modo per farla». L'assunto che sottende il presente lavoro è dunque la variante del costruzionismo sociale secondo cui gli esseri umani razionalizzano la propria esperienza tramite la creazione di modelli del mondo sociale, per poi condividere e reificare questi stessi modelli tramite il linguaggio (Leeds-Hurwitz, 2009).

Data l'importanza del discorso come pratica sociale, consideriamo due livelli di azione delle comunità epistemiche. Al primo livello, esse contribuiscono a definire le idee costitutive della realtà sociale. Questo aspetto è correlato con altre due caratteristiche: capacità (*capabilities*) materiali e istituzioni. Il risultato è la creazione di specifici discorsi sociali che contemporaneamente *ricevono il loro significato da e conferiscono una chiave interpretativa a* ogni fatto e pratica sociale (Antoniades, 2003). Il secondo livello è compreso nella realtà definita dal primo, dove le comunità epistemiche emergono, si confrontano e contrappongono in relazione a specifici problemi di *policy*. Nel caso in esame, la comunità considerata – ossia la Chiesa Cattolica – è già strutturata (e strutturale), per cui ciò che è rilevante ai fini dell'analisi è la forza con cui essa riesce ad imporsi in una data area tematica.

L'obiettivo del presente lavoro è quindi delucidare il ruolo della Chiesa Cattolica nell'ideazione e implementazione delle politiche riproduttive in Polonia. È possibile distinguere due livelli a cui questa influenza è riscontrabile. Il primo, come da distinzione sopra individuata, è *cognitivo* e riguarda la (ri)produzione della realtà sociale. Questo aspetto verrà approfondito nella seconda parte della tesi (capitoli 5-7), in cui tratteremo la rilevanza e la cosiddetta *embeddedness* nella società polacca sia della religione come pratica sociale sia della Chiesa come istituzione. Le domande relative a questa parte della ricerca sono:

- Quanto è sentita l'importanza della religione cattolica nel Paese al giorno d'oggi? In che modo essa influenza la realtà sociale e le regole comportamentali degli individui?
- Quanto è percepita l'autorevolezza della Chiesa come istituzione, intesa anche come comunità epistémica? In quale misura gli individui guardano ad essa per quanto riguarda le sue funzioni di guida, interpretazione e promulgazione di concetti?

Il secondo livello è invece *pratico* ed è più direttamente collegato al processo di scrittura delle politiche pubbliche. In che modo le comunità epistemiche intervengono in tale processo? In che modo influenzano – se lo fanno – la formazione degli interessi e delle decisioni? Una misurazione di questa influenza sarà ricavata nella terza parte del presente lavoro (capitoli 8-22), tramite tecniche di *discourse analysis*. Lo scopo è valutare quanto la filigrana del discorso

cattolico sia presente nella stesura della legislazione “eticamente sensibile”.

### **3. Il caso in esame: narrative nazionali e la diade *Polak / Katolik***

Come affermato nel capitolo precedente, narrative, miti e simboli storici costituiscono una parte integrante della vita sociale, così come di quella politica. La natura costitutiva delle narrative è chiaramente riassunta nelle parole di George Schöpflin (1997: 20): «attraverso il mito, si stabiliscono i confini interni alla comunità e anche quelli rispetto alle altre comunità. Coloro che non condividono quel mito sono per definizione esclusi». Le narrative nazionali hanno dunque prima di tutto la funzione di *conferimento dell'identità*. Come sottolinea Schöpflin, questo primo ruolo comporta quello di tracciatura di confini, ossia di *creazione di una distinzione*. Non solo: la mitologia nazionale ha due ulteriori scopi: *l'attribuzione di legittimità* e *l'assegnazione di una missione*. Il primo aspetto si riferisce al diritto di esistenza di uno Stato, mentre il secondo riguarda il suo perdurare storico.

#### **3.1 *Il cattolicesimo nell'origine dello Stato polacco***

La narrativa principale che sottende l'identità polacca – o, in altre parole, la “storia” principale che si racconta al riguardo – riguarda la religione, che è concepita in stretta relazione con il paese, in una sorta di formula *Blut und Boden* in cui va però a sostituire il sangue. Identità nazionale e cattolicesimo sembrano essere inestricabilmente correlati e il mito dell'intrinseca “cattolicità” polacca si presenta fin dal principio, dalla nascita stessa dello stato. Un evento che ha infatti la funzione di pietra miliare nella memoria storica polacca è l'accettazione, da parte del re Mieszko I, del Cristianesimo nella sua forma romano-cattolica, avvenuta nell'anno 966<sup>87</sup>. La stessa creazione dello stato polacco viene spesso identificata con questo momento (Bromke, 1987). Tale avvenimento ha due effetti principali: da un lato esso simbolizza l'entrata del paese sul palcoscenico della storia, dall'altro gli fornisce una prima caratteristica identitaria. Lo stato era già esistito per svariate decadi, ma il cristianesimo fu di immenso aiuto nel consolidarlo e nell'espandere i suoi confini. Nei secoli seguenti, la percezione dello stato polacco si cristallizzò

---

87 È interessante notare che la conversione al cattolicesimo di Mieszko I avvenne a seguito del suo matrimonio con una principessa boema, contratto allo scopo di ottenere sostegno contro le vicine tribù germaniche. La scelta della religione fu al principio un atto politico, e fin dal principio religione e politica furono nel paese fra loro collegate.

attorno al concetto di un cuore territoriale etnicamente compatto fra i fiumi Vistola e Warta. Inizialmente, l'apporto maggiore della fede cattolica dal punto di vista dell'identità nazionale fu la sua capacità di fornire un elemento di distinzione e di delimitazione della nazione polacca rispetto ai vicini orientali, i Russi, che nello stesso periodo accettavano il cristianesimo nella sua variante ortodossa. Più tardi, con le riforme religiose del XV e XVI secolo, esso costituì confine identitario anche rispetto alla Germania, che aveva diffusamente adottato il protestantesimo (Sanford, 1999). L'evento segnò dunque l'ingresso della Polonia nel mondo culturale del Cristianesimo occidentale, passo che sarà di fondamentale importanza nei secoli successivi per definire i contenuti della vita nazionale e per mantenerne l'unificazione – in spirito, se non sulla carta geografica d'Europa. Data la contrapposizione percepita con i tedeschi prementi sulle frontiere del fiume Oder e l'imperialismo espansionista russo sul fronte orientale, non solo l'identità polacca, ma la stessa sovranità dello stato polacco (il suo vero e proprio diritto all'esistenza) fu fin dal principio fermamente collegato alla religione romano-cattolica. I polacchi utilizzarono il cattolicesimo in entrambe le sue accezioni costitutive già menzionate: quella positiva e quella negativa. Da un lato, la religione cattolico-romana costituisce un aspetto positivo che definisce chi essi siano e a che luogo appartengano; allo stesso tempo, dall'altro lato, essa agisce come un confine che definisce, per opposizione, chi e cosa *non* siano<sup>88</sup>.

Attorno all'anno 1000, dunque, la corona polacca riuniva sotto di sé una popolazione di lingua slava e di fede cattolica<sup>89</sup>. Nonostante queste somiglianze, definirlo uno “stato-nazione” nel senso moderno del termine, come spesso è rappresentato nella storiografia polacca, sarebbe una grossolana applicazione di un concetto anacronistico rispetto al periodo in questione. La Polonia dell'epoca non originava da alcun ragionamento di natura etnica, ed era invece il prodotto di alleanze dinastiche e militari, e gli atti di annessione che ne seguivano erano portati avanti senza obiettivi di creazione di una popolazione con affinità linguistica o culturale. In sostanza, come gli altri paesi europei dello stesso periodo (si vedano i casi citati più di frequente come esempio in questo contesto: Francia e Germania), la Polonia era costituita da un gruppo frammentato ma con punti di affinità, che col passare del tempo divenne via via sempre più omogeneo. Seguirono due secoli di frammentazione a causa dei vari ducati fra loro in competizione, e fu solo nel XIV secolo che la Polonia tornò ad essere un regno unito sotto una stessa corona<sup>90</sup>. Fu la Chiesa a fornire l'impulso alla riunificazione politica, fungendo da punto di riferimento e forza centripeta (cosa che accadrà nuovamente durante il periodo delle spartizioni). Inoltre, la Chiesa patrocinò e

88 L'immagine della Polonia come un paese etnicamente e religiosamente omogeneo è radicato nelle menti dei cittadini.

89 Dove il termine “popolazione” è usato in maniera lasca per indicare un gruppo di tribù più o meno affini.

90 L'alternanza di unione e dispersione è una caratteristica ricorrente della storia polacca.

diffuse il culto di San Stanislao (*Stanisław ze Szczepanowa*) come Santo patrono del paese, potente fattore capace di catturare l'immaginazione delle masse e imbrigliarle al concetto di uno Stato polacco unificato<sup>91</sup>.

Il mito della Polonia come essenzialmente e intimamente cattolica fu ulteriormente articolato ed arricchito nel XVII secolo, grazie a due eventi storici fondamentali. Nel 1653 i monaci paolini di Częstochowa sconfissero gli invasori svedesi, fatto subito assunto al ruolo di miracolo e attribuito alla presenza nel monastero dell'icona della Madonna Nera (Tazbir, 1990). Per questo motivo, nel 1656 Re Jan Kazimierz dedicò il paese alla Vergine Maria quale segno di gratitudine, consacrandola “Regina di Polonia”<sup>92</sup>. Un ulteriore filo all'intreccio fu aggiunto nel 1683, quando Re Jan III Sobieski partecipò in veste di salvatore all'assedio di Vienna, liberandola dall'assedio turco. Ciò confermò ulteriormente, agli occhi dei cittadini, lo status della Polonia come paladino della cristianità. È infatti in questo periodo che la narrativa *Polak / Katolik* va ad assumere la sua forma di *Antemurale Christianitatis*, ossia l'idea che la Polonia, con la sua storica opposizione militare a musulmani, pagani e scismatici orientali, costituisca il “bastione della cristianità”<sup>93</sup>, tema che giocherà un ruolo molto importante nell'evoluzione del pensiero nazionalista polacco. Questa convinzione, via via diffusasi, del ruolo della Polonia sullo scacchiere internazionale, ha ulteriormente enfatizzata la stretta relazione esistente fra religione e identità nazionale. Le origini prime della narrativa si estendono indietro nel tempo e possono essere fatte risalire alle guerre contro turchi tartari. Successivamente, come già accennato, è stato utilizzato per accentuare l'opposizione della Polonia cattolica alla Russia ortodossa e alla Germania protestante, per non menzionare la numerosa minoranza ebraica. In seguito, il nemico designato fu l'atea ideologia comunista. La narrativa dell'*antemurale* sottolinea non solo che il gruppo è una parte integrale della vera civiltà, ma anche che ne rappresenta *l'ultimo avamposto* (Kolstø, 2005: 20, corsivo nell'originale). È interessante inoltre notare che questa narrativa pone indisputabilmente la Polonia come parte integrante dell'Europa occidentale, pur considerandola il suo confine più a est – il paese gioca dunque l'evocativo ruolo di *finis occasi*.

---

91 Si rimanda nuovamente al concetto di “comunità immaginate” di Anderson (1991).

92 Da questo evento nasce probabilmente il motto nazionale: *Polonia semper fidelis*. La consacrazione fu rinnovata 300 anni più tardi, nel 1956, in una Messa solenne tenutasi a Częstochowa a cui si stima partecipò un milione di pellegrini. Fu questo l'atto di apertura della Grande Novena, un rituale durato nove anni attuato allo scopo di promuovere il rinnovamento religioso e la mobilitazione di massa, favorito dall'allentamento drastico della repressione da parte del regime comunista (Osa, 1996). In entrambi i casi, cerimonie religiose e pratiche di massa sono andate a sovrapporsi per delimitare confini identitari. La Madonna Nera (*Czarna Madonna* o *Matka Boska*) campeggiava anche sul bavero della giacca di Lech Wałęsa.

93 In realtà la Polonia non era la sola a sostenere di essere il muro su cui si schiantavano le forze del male, poiché questa narrativa era condivisa anche da Croazia e Ungheria.

### 3.2 *Spartizioni e Messianesimo*

Nel XVIII secolo ebbe luogo un evento traumatico per la coscienza nazionale polacca: le Spartizioni (*Rozbiory Polski*): nell'arco di poco più di vent'anni<sup>94</sup>, la Prussia, l'Impero Russo e quello Austriaco si divisero le terre della confederazione polacco-lituana. Sebbene la Polonia fosse stata rimossa dalla mappa d'Europa, la maggior parte degli intellettuali rifiutò di accettare la situazione come definitiva.

Durante le spartizioni, la religione tornò ad avere un ruolo centrale per la coscienza nazionale. Ciò fu vero soprattutto nelle zone incorporate dalla Prussia, in cui il governo tedesco, negli anni '70 del 1800, mise in atto una vera e propria *kulturkampf* anti-cattolica che contribuì a rafforzare sensibilmente la coscienza nazionale ed approfondire ulteriormente le differenze con la Prussia protestante. In questo periodo, il concetto di identità nazionale cominciò ad essere disegnato lungo linee etniche e religiose. Nel 1830 il Paese esplose con la rivolta armata di novembre (29 novembre 1830). Grazie alla superiorità numerica dell'esercito russo, l'insurrezione fu rapidamente sedata, portando a un approccio governativo molto più duro e restrittivo da parte della famiglia Romanov, a cui il Congresso di Vienna del 1815 aveva assegnato la corona del Regno di Polonia. Da questo momento e fino al 1870 circa, gran parte delle élite politiche e culturali polacche lasciarono il paese, dando vita a quella che viene definita come Grande Emigrazione (*Wielka Emigracja*). Molti indipendentisti e nazionalisti scelsero infatti l'esilio e si spesero dall'estero per la restaurazione dell'autogoverno e dell'indipendenza nazionale. Intellettuali e poeti ebbero un ruolo importante nella formazione delle nuove narrative nazionali, dal profondo afflato religioso<sup>95</sup>.

È in questo periodo che il mito del Cattolicesimo pervasivo in Polonia conobbe una nuova evoluzione con il filone messianico e martirologico: la Polonia divenne “il Cristo delle nazioni” (*Polska Chrystusem narodów*), così dipinta negli scritti dei maggiori poeti romantici del paese: Adam Mickiewicz (1798-1855), Juliusz Słowacki (1809-1849) e Zygmunt Krasiński (1812-1849)<sup>96</sup>. Poeti e intellettuali giocarono un ruolo fondamentale nel mantenimento e nella propagazione dell'ideale nazionale; come scrivono Ronald Suny e Michael Kennedy (2000: 2):

---

94 Nel dettaglio: 5 agosto 1772, 23 gennaio 1793 e 24 ottobre 1795.

95 Per la loro influenza sul movimento nazionalista romantico polacco, fra questi spiccano, come vedremo più avanti, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Joachim Lelewel, Maurycy Mochnacki. Da non dimenticare inoltre Fryderyk Chopin, Joseph Conrad (nato Józef Teodor Nałęcz Konrad Korzeniowski) e Guillaume Apollinaire (pseudonimo di Wilhelm Albert Włodzimierz Apollinaris de Wąż-Kostrowicki).

96 In polacco, i tre poeti sono noti come “*trzej wieszcz*”, che significa sia “tre bardi” sia – più che significativo – “tre profeti”. Sono tutti e tre assurti al pantheon nazionale di padri fondatori, martiri ed eroi (Zubrzycki, 2011).

«[gli intellettuali] hanno il principale ruolo di *agency* nella formazione dell'identità nazionale, propagando i valori della nazione, [...] applicando regole e tracciando confini [...] gli intellettuali creano differenti ideologie di identità nazionale all'interno di un più ampio universo discorsivo di materiali disponibili. È loro il lavoro di immaginazione che porta insieme elementi culturali disparati, memorie storiche selezionate e interpretazioni di esperienza, al contempo zittendo le voci sconvenienti». Furono quindi i libri a tessere contemporaneamente le mitologie nazionali e l'identità nazionale, come ipotizzato da Benedict Anderson (1991).

La maggiore difficoltà intellettuale incontrata dai nazionalisti romantici polacchi durante questi eventi tumultuosi, fu quella di concepire una nazione che non avesse (più) uno Stato. Questo problema retorico aveva ovvie ripercussioni nella capacità delle élite intellettuali di immaginare una nuova visione del mondo che avesse al suo interno una Polonia ricostituita, affezionare le masse ad essa, e riuscire infine a sollevarle a quel fine. Gli intellettuali polacchi e la piccola e media borghesia trovarono conforto adottando una storiografia teleologica, all'epoca popolare, convincendosi che la Polonia fosse più di un semplice luogo fisico e attribuendole caratteristiche trascendentali. Così facendo, essi rimossero la nazione dal mondo materiale (in cui le tiranniche potenze straniere potevano opprimerla e distruggerla) e la ricollocarono su un piano spirituale. Nell'immaginario collettivo, la Polonia non era più una mera comunità di cittadini, ma una “essenza nazionale”, definita dai principi morali da essa rappresentata (o che essi pensavano rappresentasse). La riconcettualizzazione della nazione come ideale permise alla popolazione di sostenere la propria identità nazionale senza dover per questo dipendere da un'immediata ricostituzione del corpo statale. Allo stesso tempo, poiché la nazione rappresentava precisi ideali, essa era investita di una missione di salvezza per il bene dell'intera umanità, cosa che ne rendeva la resurrezione “fisica” inevitabile da un punto di vista storico-morale. Questa concezione del Paese come attore storico era strettamente legata a quella della nazionalità come azione: i cittadini non si limitavano ad *essere parte* della nazione, ma vi *partecipavano* tramite i loro sforzi per realizzarne i principi e per portarne a termine la missione storica. In queste narrative, la nazionalità non era una condizione ricevuta automaticamente alla nascita, ma piuttosto un'azione volontaria e partecipata (Porter, 2000). La distinzione fra una Polonia geopolitica e una ideale – lo spirito nazionale – ha costituito il mattone fondamentale di costruzione dell'identità nazionale polacca del XIX secolo. Separata dal territorio materiale, la nazione non era più un oggetto, nemmeno nel senso di oggetto sociale: era divenuta l'incarnazione di un ideale, un principio etico che conferiva significato alla storia – sia la propria, sia quella dell'intera umanità<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Uno dei più importanti (f)autori e sostenitori di questo nuovo concetto di nazione intesa come coscienza collettiva fu il critico letterario Maurycy Mochnacki (1803-1834). Egli sosteneva che l'essenza della nazione non risiedesse

La distinzione fra una Polonia materiale e una ideale ebbe tre funzioni principali per il nazionalismo polacco: in primo luogo consentì di concepire la nazione senza lo Stato; secondariamente, conferì una ragione per sperare nella rinascita nazionale, ponendola come un inevitabile processo storico; infine, e in diretta relazione con il punto precedente, giustificò un programma di azione popolare a questo scopo. Il concetto di azione (*czyn*), come già affermato, fu particolarmente importante nel vocabolario polacco dell'idealismo romantico, diventando una parte integrante della definizione di nazione: per essere polacchi era necessario sia riconoscerlo, sia contribuire al compimento del destino della nazione. Questi due aspetti divennero presto sinonimi: le azioni di ogni polacco degno di questo nome erano intrise della consapevolezza del superiore significato storico della causa nazionale.

### 3.2.1 *La missione nazionale e la narrativa martirologica*

Nei primi decenni del 1800, il pensiero politico polacco, infuso di romanticismo, cominciò ad abbellire la dicotomia tratteggiata da Wybicki con un lessico idealista e trascendentale che non si limitava ad elevare la nazione nel reame dello spirito, ma trasformava l'obiettivo di ricostituzione statale in un principio etico di più grande respiro. Il testo che funse da manifesto al romanticismo polacco fu *Prolegomeni alla storiografia*, di August Cieszkowski (1814-1894), filosofo e attivista politico<sup>98</sup>. Come i suoi contemporanei, egli vedeva la storia come un movimento in avanti e

---

in un mero insieme di persone coabitanti su un territorio definito da certi confini, ma piuttosto nell'insieme delle loro idee, dei loro sentimenti e pensieri, che dovevano necessariamente risultare da un sostrato comune: storia, religione, legislazione, tradizioni, eccetera (la definizione di nazione di Mochnacki è in forte contrasto con la concezione weberiana di stato che considera come elemento fondamentale il risiedere della comunità in un territorio debitamente determinato). Mochnacki affermava che solo il territorio polacco era stato suddiviso con le spartizioni, mentre ciò che costituiva l'essenza intrinseca della Polonia era stato preservato. Tale concetto di identità nazionale poneva l'accento soprattutto sulla consapevolezza: la nazione deve essere cosciente del suo essere, per l'appunto, una nazione, deve (ri)conoscere se stessa (*uznawanie się w swoim jestestwie*). Questa Polonia immortale era un concetto sociologico: un legame sociale (*społeczny związek* secondo le parole dello stesso Mochnacki). Ma il pensiero di Mochnacki non si limitava a questo, attribuendo alla sua visione di nazione un significato assai più profondo: la rappresentazione di un ideale universale, ossia il principio di libertà, inteso non come un principio morale statico e immutabile, bensì in progresso, in movimento verso la realizzazione di uno scopo, un *telos* interno. La lotta stessa del paese per la libertà era dunque parte e sinonimo di una battaglia più ampia fra oppressi ed oppressori. Vale la pena menzionare come, secondo Durkheim, un legame sociale (*lien social*) consiste nella combinazione di due variabili: integrazione e regolazione. La prima designa il modo in cui gli individui sono attaccati alla società, mentre la seconda indica il modo in cui essa li disciplina. Lo stesso vale per la definizione di nazione di Mochnacki: l'integrazione riguarda il senso di identità e la regolazione il piano d'azione. Per un approfondimento del pensiero di Mochnacki, si rimanda alla raccolta di testi scelti a cura di Stanisław Pieróg (1987).

98 Il testo fu scritto nel 1838 in tedesco come *Prolegomena zur Historiosophie* e solo successivamente tradotto in polacco. Il termine *storiografia* fu coniato da Gershom Scholem (1897-1982). Come la filosofia della storia, la disciplina tratta del significato della storia e della possibilità di esistenza di uno scopo ultimo, ossia di un suo eventuale fine teleologico, aggiungendo però aspetti metafisici.

infondeva l'azione, individuale e collettiva, con la consapevolezza del proprio ruolo nella costruzione del futuro. Come per Mochnacki, le nazioni erano spiriti trascendenti con missioni chiaramente definite. La volontà nazionale di indipendenza divenne più importante che mai, poiché poneva la Polonia e la sua situazione all'interno di una cornice grandiosa: l'eterna lotta fra bene e male. All'interno della cornice storiografica (o storico-filosofica) sopra descritta, tuttavia, l'indipendenza non era più semplicemente un obiettivo geopolitico, ma parte di una più ampia missione di salvezza per tutta l'umanità. Il popolo polacco divenne il campione della giustizia e della libertà. Fu dalla sollevazione di novembre che in Polonia emerse quella tendenza retorica etichettata dagli storici come *messianesimo*. Questa visione aumentava ulteriormente il significato simbolico della lotta nazionale polacca, giustificandola attraverso l'uso di una terminologia religiosa eterodossa: non solo la ricerca dell'indipendenza era un imperativo divino, ma la Polonia stessa era il “Cristo delle nazioni”<sup>99</sup>. La visione messianica e martirologica fornì una struttura ideale di riferimento e una grammatica di elaborazione per permettere ai polacchi di dare un senso alla situazione politica che stavano vivendo, nonché fornire loro un vocabolario per renderla in parole. Le spartizioni erano descritte utilizzando metafore religiose, come il periodo della “cattività babilonese”, la “discesa nella tomba”<sup>100</sup> o anche “la croce” (Davies, 1981, vol. 2: 18). Il discorso religioso, con le sue allegorie, era presente nella vita quotidiana e contribuiva alla sovrapposizione ideale fra religione e Stato.

Uno dei primi a giocare la carta della metafora messianica fu Kazimierz Brodziński (1791-1835), critico letterario e poeta<sup>101</sup>. Se la Polonia fosse risultata vittoriosa nella sua lotta contro l'oppressione aliena, egli scriveva, ne avrebbero beneficiato tutte le nazioni. Se invece avesse fallito, “le nostre ceneri saranno sacre e la croce levata sopra di esse sarà oggetto di pellegrinaggio da parte di tutte le genti, alla tomba di quella nazione che fu lo studente di Cristo”<sup>102</sup>. Con la trasformazione del Paese in un discepolo di Cristo si formulò una delle più potenti e durature metafore della retorica nazionale polacca.

La metafora messianica prese piede e si propagò principalmente grazie all'opera di Adam Mickiewicz (1798-1855), poeta, scrittore e patriota, la cui importanza nella formazione dell'identità culturale polacca può difficilmente essere sopravvalutata. Basti pensare che il suo poema in dodici libri *Pan Tadeusz* (Il signor Taddeo, 1811-12), per esempio, una vera epopea

---

99 Sulla visione messianica della storia polacca, si vedano Talmon (1980) e Walicki (1982).

100 Si veda più oltre l'opera di Mickiewicz.

101 Brodziński non fu in realtà il primo ad utilizzare il termine “messianesimo”, ma fu il primo a inserirlo in una cornice nazionalista.

102 Citato da Ujejski (1931: 303-306). Riguardo l'importanza di Brodziński per la formazione culturale del romanticismo polacco della sua generazione, si veda Zieliński (1969: 44). Sull'argomento più generale del movimento romantico polacco si rimanda a Chrzanowski (1971).

nazionale, costituisce ancora oggi lettura obbligatoria in tutte le scuole polacche. Di particolare importanza per il movimento nazionalista fu l'opera teatrale *Dziady* (Gli Avi, 1822-1832), il cui linguaggio influenzò il modo di parlare della nazione della generazione coeva. In questo testo, Mickiewicz attribuì alla Polonia il ruolo di guida per le altre nazioni europee e, nella terza parte, ne presentò il martirio attuale connesso a una profezia riguardo al futuro, paragonandone le sofferenze alla passione di Cristo<sup>103</sup>. Di grande influenza fu anche il poema filosofico *Konrad Wallenrod* (1828). Il testo forse più significativo di Mickiewicz per quanto riguarda la metafora messianica è il suo *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (Libri della nazione polacca e del pellegrinaggio polacco, 1832) idealizza la Polonia antecedente alle spartizioni descrivendola come un luogo connotato da fratellanza e armonia, in cui gli individui sono liberi e uguali: «E Dio ci diede i sovrani polacchi e i cavalieri della Libertà, che tutti chiamavano fratelli, il più ricco come il più povero» (maiuscolo nell'originale). Libertà ed uguaglianza erano non solo le caratteristiche principali della Polonia, ma anche la fiaccola da essa portata nel mondo: «E alla fine disse la Polonia: Chiunque venga a me sarà libero e uguale, perché io sono la libertà». Si comincia già a intravedere da questa frase un linguaggio liturgico o evangelico-messianico, che diventa ancora più evidente proseguendo: esattamente come Cristo fu ucciso per il suo messaggio, una trinità malvagia di sovrani oppressori distrusse la Polonia perché temevano la libertà che incarnava «Ma dopo averla sentito parlare, i cuori dei re [rivali] si turbarono ed essi dissero, ecco il paese della libertà [o “guidato dalla libertà”], ed ecco una nazione giusta, che non si piega ai nostri idoli. Andiamo, cerchiamo di uccidere questa nazione». Si rende qui evidente la somiglianza con i testi sacri, sia per il linguaggio utilizzato sia, soprattutto, per la cadenza. Con i sovrani che si accordano per uccidere la Polonia, infastiditi dalla libertà che essa simboleggia e reca, il parallelo fra il paese e Cristo è ormai chiaro. Il testo prosegue rafforzando ulteriormente la giustapposizione: la morte della Polonia è solo apparente: «Perché la nazione polacca non è morta, il suo corpo giace nella tomba e la sua anima ha lasciato la terra, cioè la vita pubblica, per il purgatorio, cioè la vita domestica di coloro che soffrono per la schiavitù, e vede le loro sofferenze». Il riferimento qui non è solo ai cittadini polacchi, sofferenti perché privati della libertà dalla spartizione del territorio del paese, ma si rivolge più generalmente a tutte le nazioni d'Europa, private della guida offerta dalla Polonia nel cammino verso la libertà. Ciò è evidente nel terzultimo verso, in cui la metafora messianica raggiunge il suo culmine: «E il terzo giorno l'anima ritornerà al corpo, e la nazione risorgerà, e libererà tutti i popoli d'Europa dalla schiavitù», per essere poi palesata nella chiusa, che ripete nuovamente la missione universale di pace del

---

<sup>103</sup>Per un'analisi dell'immagine della nazione polacca in quest'opera, si veda l'articolo omonimo di Andrea Ceccherelli (2011).

paese: «E come con la risurrezione di Cristo sulla terra cessarono tutti i sacrifici di sangue, così con la risurrezione della nazione polacca nel cristianesimo cesserà la guerra»). Gli scritti di Mickiewicz divennero enormemente popolari e i *Libri* furono presto il testo di riferimento dell'emigrazione polacca<sup>104</sup>. Il suo successo fu così completo che, fra i nazionalisti, anche coloro politicamente non allineati a Mickiewicz (il cui programma politico rimase comunque sempre abbastanza vago) finirono per adottare la metafora messianica. Walicki (1983: 8-44) descrive il messianismo come l'espressione di una speranza nella totale rigenerazione dell'umanità.

Le metafore coniate da Mickiewicz permisero al pensiero nazionalista romantico polacco di concepire la nazione come una duplice entità in possesso di un'esistenza sia spirituale sia terrena (come Cristo). Era quindi possibile separare la nazione dallo Stato (lo spirito dal corpo) senza che questa cessasse di esistere. Con il messianismo, per di più, la Polonia era posta all'interno del piano divino di salvezza, e la retorica nazionalista si imbibiva di una dinamica teleologica che garantiva sia una giustizia universale sia la risurrezione della nazione. La combinazione di questi due aspetti conduceva a una fede assoluta nella rinascita nazionale, di natura allo stesso tempo politica e religiosa<sup>105</sup>. Il messianesimo fungeva quindi come un centro semiotico attorno a cui si raggruppavano i simboli nazionali e religiosi, formando un copione da seguire per la ribellione collettiva (Kertzer, 1988; Kubik, 1994). Al momento della sua formulazione, tuttavia, questa teoria fu considerata quantomeno eterodossa, tanto più che la Santa Sede stessa aveva sanzionato le spartizioni. Il Vaticano e le gerarchie ecclesiastiche tendevano quindi a intimare ai fedeli di concentrarsi sulle questioni spirituali, lasciando quelle terrene ai legittimi governanti, sanciti dalla storia – ossia alle potenze occupanti (Żywczyński, 1995; Porter, 2000). Dall'altro lato, però, il basso clero era fortemente votato alla causa nazionale e nazionalista e ne perpetuava dal pulpito gli ideali (Casanova, 1994: 93).

Il periodo delle spartizioni costituì non solo la base ideologica per il radicamento profondo nella coscienza collettiva polacca di narrative a sfondo religioso, ma anche il primo impeto per l'ampliamento del ruolo della Chiesa Cattolica nel paese. Dato il contesto in cui si muoveva il movimento nazionalista polacco, caratterizzato da una forte limitazione della libertà di educazione e stampa, nonché dalla proibizione dell'uso pubblico della lingua polacca, la religione costituiva uno dei pochi spazi rimasti di affermazione del senso di sé e contemporaneamente del

---

104Il testo andò talmente a ruba fra i polacchi della *Wielka Emigracja* che a un mese dalla sua pubblicazione anche la seconda edizione era sparita dagli scaffali delle librerie. Entro un anno era stato tradotto in inglese, francese e tedesco. Per via della metafora messianica eterodossa, se non addirittura eretica, la chiesa cattolica lo pose all'indice (Porter, 2000: 293).

105La metafora messianica venne tuttavia considerata eretica dalla Santa Sede, in quanto prometteva un'incarnazione terrena e sociale del divino. Sull'ostilità della chiesa cattolica al messianismo di Mickiewicz, si veda Walicki (1978, 1983 e 2002).

senso di comunità, ossia l'unico metodo possibile di auto-espressione nazionale e per preservare i legami sociali (Olszewski, 1996; Kłoczowski, 2000)<sup>106</sup>. La Chiesa Cattolica divenne quindi portatrice di questa narrativa, in quella che Ewa Morawska definì come una “religione civile romantica” (Morawska, 1984). Il messianesimo fu per la nazione polacca anche una cornice interpretativa che andava a fornire ciò che Tim Edensor (2002: 2) chiama una “struttura di sentimento”, ossia un modo comune di vedere il mondo, condividendo un insieme di punti di riferimento che fornisce la base per azione e discorso nel quotidiano. Si sviluppò così un senso di appartenenza nazionale che combinava le narrative sopra osservate, con i loro sottesi filosofico-religiosi, e la struttura formale della Chiesa.

Fin dal 1700, la Chiesa Cattolica in Polonia non è stata solo un'istituzione spirituale, ma anche una forza sociale e politica. Le dinamiche dei rapporti fra Stato e Chiesa durante l'esistenza della Repubblica Socialista Polacca e successivamente alla disgregazione dell'URSS sono state modellate dall'identità poliedrica assunta dalla Chiesa durante i molti decenni in cui le istituzioni politiche e sociali tradizionali erano state soppresse. Questa identità, che si configura come una “religione civile”, unisce simboli religiosi e politici nella concezione che i cittadini hanno della loro storia nazionale – nonché del loro destino. Aspetti importanti di questo ruolo sociale e politico rimangono intatti ad oggi, alimentando controversie per l'attivismo delle gerarchie ecclesiastiche nella politica sociale.

### ***3.3 La Chiesa Cattolica e lo Stato in Polonia durante il periodo comunista***

Il ruolo della Chiesa Cattolica come custode dell'identità nazionale, delineatosi durante il periodo delle Spartizioni, si intensificò dopo la guerra, quando il governo socialista mise in atto nuove forme di repressione. In questa fase, la Chiesa costituì una valida alternativa all'autorità statale, anche per i polacchi meno religiosi e, come in precedenza, la religione rappresentò il principale modo di affermazione dell'identità nazionale.

Molti dei simboli e delle pratiche connessi al periodo delle spartizioni e al movimento nazionalista romantico riemersero con una forte intensità durante la Seconda Guerra Mondiale e poi nel corso del governo comunista. Anche in questo caso la funzione svolta era la medesima, ossia creare un linguaggio comune e fornire uno spazio (sacro) di espressione per la ribellione al potere<sup>107</sup>. I simboli religiosi fungevano da ciò che Geneviève Zubrzycki (2011: 31) chiama “nodi

<sup>106</sup>Una definizione identitaria in contrapposizione con i russi, ortodossi, e i tedeschi, protestanti.

<sup>107</sup>Per esempio, durante le manifestazioni politiche di protesta venivano sovente portate delle croci. Inoltre, come già accennato nella nota 92, Lech Wałęsa portava sempre una spilla della Madonna Nera di Częstochowa

trans-temporali”, cioè elementi che condensano la storia di un paese o una popolazione, comprimendo miti e narrative in un'unica immagine che fornisce una cornice interpretativa per comprendere e affrontare il presente. Dopo la seconda guerra mondiale, Chiesa e religione furono di nuovo le principali forze (e forme) di integrazione e di opposizione contro il regime comunista<sup>108</sup>. Il collegamento fra identità nazionale e religione cattolica divenne ancora più forte, approfondito anche dalla figura carismatica del Cardinale Stefan Wyszyński, che guidò la Chiesa dal 1948 (anno in cui lo Stato assunse supremazia legale su tutte le organizzazioni religiose) al 1981. Wyszyński sostenne il ruolo della Chiesa come difensore della moralità cristiana e criticò apertamente il leader del Partito Operaio Unificato Polacco (*Polska Zjednoczona Partia Robotnicza*, PZPR), il che gli valse la condanna agli arresti domiciliari (1953-1956) ma allo stesso tempo sancì la sua elevazione a oppositore aperto del comunismo. I tentativi del regime comunista di minare l'autorità della Chiesa sulla società polacca – imprigionando sacerdoti e saccheggiando conventi – non fecero che validare ulteriormente le narrative martirologiche già esistenti. La Chiesa era molto innovativa in termini di mobilitazione sociale, essendo riuscita a coinvolgere le masse contro il regime comunista, e divenne per questo un punto di riferimento per la vasta maggioranza della popolazione.

### 3.3.1 La “via polacca al socialismo”: gli anni '70 e '80

Quando il regime “riformista” di Edward Gierek salì al potere nel 1970, intraprese misure conciliatorie per ottenere il sostegno della Chiesa. Gli anni '70 furono un periodo caratterizzato da contrattazioni e manovre tra uno Stato sempre più minacciato dai disordini sociali e una Chiesa ormai sicura del suo ruolo di leadership. Tra il 1971 e il 1974, la Chiesa richiese il diritto costituzionale di organizzare la vita e la cultura religiosa in Polonia, tramite istituti di istruzione, gruppi religiosi e mass media. Nel 1976, le sontuose celebrazioni per il millenario della cristianità polacca rafforzarono ulteriormente l'identificazione della coscienza nazionale con la Chiesa e il cattolicesimo. Il potere sociale e simbolico della Chiesa Cattolica in Polonia continuò a crescere grazie al sostegno per il movimento di *Solidarność* all'elezione di Karol Wojtyła al seggio papale nel 1978<sup>109</sup>. Inoltre, negli anni, la Chiesa continuò ad adoperarsi per la liberazione dei dissidenti

---

appuntata sul bavero della giacca (Zubrzycki, 2011).

108Fra il 1945 e il 1989, le relazioni fra la Chiesa Cattolica polacca e il governo a guida comunista seguirono un pattern regolarmente altalenante: nei momenti di forza, lo Stato imponeva severe limitazioni alle attività della Chiesa, mentre nei periodi di crisi politica venivano offerte misure conciliatorie per ottenere il sostegno popolare.

109Le visite di Papa Giovanni Paolo II alla sua terra natale promossero ulteriormente l'auto-immagine polacca.

politici incarcerati, il che condusse alla concessione dell'amnistia per 500 prigionieri politici entro la fine del 1986, rafforzando la sua immagine di difensore della nazione.

Per via dell'uniformità religiosa della nazione e dell'ampio sostegno sociale, la Chiesa è stata in grado di contrastare le autorità statali. La politica di queste verso la Chiesa era invece discordante e spesso imprevedibile, il che ha influenzato negativamente il potere della propaganda socialista. Ciò ha condotto quindi al risultato opposto rispetto a quanto le autorità statali volevano ottenere: un aumento della religiosità e del radicamento sociale della Chiesa, con un rafforzamento della diade *Polak/Katolik*. Il processo di trasformazione ha ulteriormente rafforzato questo modello, grazie soprattutto al ruolo di *Solidarność*. «L'immagine memorabile dei lavoratori dei cantieri navali di Danzica in ginocchio a prendere la Santa Comunione ha dimostrato che la tradizionale religiosità popolare polacca, con la sua mancanza unica di distinzione tra la sfera del *sacrum* e la sfera della *profanum*, era sopravvissuta ai vortici della storia polacca moderna» (Casanova 1994: 183).

### ***3.4 La (ri)costruzione della nazione nel periodo post-comunista***

Il ritorno della democrazia in Polonia dopo il 1989 non spinse la Chiesa a ritirarsi dalla scena politica; si inaugurò anzi per lei un nuovo ruolo: quello di alleato per i partiti politici post-*Solidarność*. Ciò fu possibile anche per via della particolare realtà sociale collegata alla liberalizzazione: la chiusura e la privatizzazione delle grandi aziende a guida statale condusse a un tasso molto elevato di disoccupazione e povertà. Conseguentemente, coloro che beneficiarono della trasformazione favorirono un approccio liberale, sia nell'economia sia nella vita sociale, mentre coloro che ne hanno sofferto maggiormente vi si opposero. Il rapporto tra governo e società si sviluppò quindi da un lato in termini politici e dall'altro su quelli economici. Il gruppo degli “scontenti” divenne l'elettorato dei partiti populistici e tradizionalisti, facendo riferimento nei loro proclami all'identità nazionale e ai “veri valori polacchi”, associati con il cattolicesimo. Questi partiti politici potevano contare sull'appoggio della Chiesa – e viceversa.

Il ruolo influente della Chiesa nel promuovere l'opposizione, il suo stretto rapporto con *Solidarność* e la sua mediazione nel 1980 avevano incrementato grandemente il suo potere politico nel sistema post-comunista. Nel 1989 quasi ogni ente pubblico in Polonia aveva la Chiesa come partner nelle sue attività e decisioni. Di conseguenza, quando il *Sejm* iniziò il

dibattimento sulla nuova costituzione nel 1990, l'Episcopato chiese che questa sancisse una sostanziale abolizione della separazione tra Stato e Chiesa. Ciò avrebbe posto l'autorità statale come base di garanzie quali il diritto all'istruzione religiosa e, più importante ai fini della presente ricerca, il diritto alla vita a partire dal momento del concepimento.

Nella società post-comunista, tuttavia, con uno Stato libero e sovrano, questo legame perse parte della propria legittimità. Da un lato, la chiesa si trovò nella necessità di ridefinire il proprio ruolo; dall'altro, i credenti dovettero depoliticizzare il significato della religione. La transizione da comunismo a post-comunismo in Polonia ha significato non solo il passaggio da un regime autoritario a una democrazia, o da un'economia sotto diretto controllo statale a una caratterizzata dal libero mercato; la riconquista dell'indipendenza costituì infatti un evento congiunturale, affine a un trauma storico, che portò con sé due necessità: la ridefinizione dell'identità nazionale e la costruzione, attorno ad essa, di uno Stato “adeguato”, uno che rappresentasse effettivamente la popolazione e i suoi interessi, in un duplice progetto contemporaneamente descrittivo e normativo. Ciò comportò a sua volta una messa in discussione delle narrative e dei simboli identitari tradizionali. Il passaggio ha provocato la rottura del modello relazionale stabilitosi fra chiesa, stato e società in Polonia (Zubrzycki, 1997), cambiando l'equilibrio nelle forze sociali e innescando nuove dinamiche identitarie. Se durante il comunismo la Chiesa Cattolica aveva fornito l'unico spazio possibile alternativo al partito e costituì quindi il punto nodale attorno a cui si era coagulata l'identità della popolazione, con la caduta del regime essa perse il suo monopolio culturale (forse anche per via della perdita del nemico comune), aprendo le porte al pluralismo ideologico. Nell'opinione di Danuta Waniek (1991: 14), la proliferazione in Polonia di differenti posizioni ideologiche nella sfera pubblica e di conseguenza dei partiti politici che le rappresentano è che il paese merita l'aggettivo “ultrapluralista” (“*overpluralist*”)<sup>110</sup>.

La transizione fu intesa dai polacchi prima di tutto come un periodo caratterizzato non solamente da democratizzazione e apertura dei mercati, ma principalmente dalla costruzione di uno stato nazionale, uno stato *dei* polacchi e *per i* polacchi. Per questo motivo, un tema ricorrente nei dibattiti pubblici è stato quello della radice dell'essenza stessa della “polonità”, e in questo processo di ridefinizione la narrativa cattolica è stata messa seriamente in discussione<sup>111</sup>. Ciò è visibile in particolar modo in due avvenimenti: il dibattito relativo al preambolo della nuova costituzione e la cosiddetta “guerra delle croci”. Questo secondo evento mostra anche tracce di un ritorno alla narrativa martirologica, così come le manifestazioni pubbliche che si sono sviluppate

---

<sup>110</sup>Dal punto di vista politico-partitico, la Polonia si presenta come il “pluralismo polarizzato” descritto da Sartori (1984); a questo proposito si vedano Seleny (1999) e Jasiewicz (2000).

<sup>111</sup> Anche il mito martirologico ha perso parte della sua rilevanza, dopo la “risurrezione” della Polonia.

a seguito del disastro aereo di Smoleńsk del 2010. La questione della difesa dei “veri valori polacchi” emerse anche in occasione del dibattito relativo all'adozione della legge sull'interruzione volontaria di gravidanza, come vedremo più avanti.

### 3.4.1 *Il dibattito costituzionale*

Il ruolo centrale che la religione nella sua forma romano-cattolica giocò – e gioca tuttora – nel definire l'identità polacca può ritrovarsi nell'acceso dibattito che ha circondato la stesura del preambolo alla costituzione del 1997<sup>112</sup>. L'importanza del preambolo sta nel suo valore simbolico (è infatti privo di valore legale): poiché introduce il testo costituzionale, funge anche per esso da metro interpretativo: è nel preambolo che vengono indicati gli ideali di riferimento e le basi identitarie su cui fondare la costituzione (Brzezinski, 1997: 250). La sua stesura ha quindi visto cristallizzarsi le questioni principali relative alla costruzione dell'idea di nazione: definizione dell'identità nazionale, interpretazione della storia nazionale e del suo significato, questioni di memoria collettiva, delimitazione delle direzioni da prendersi per il futuro, nonché ovviamente il ruolo di chiesa e religione nella Terza Repubblica. In breve, «[i]l preambolo costituzionale è un oggetto di studi privilegiato perché è la rappresentazione testuale delle aspirazioni nazionaliste e di ciò che i nazionalisti sostengono che la nazione sia» (Zubrzycki, 2001: 633). Il preambolo costituisce quindi il punto di riferimento per l'interpretazione del seguente dettato costituzionale, ed iscriverci l'equazione *Polak / Katolik* può essere interpretato come «un tentativo di reificare e stabilizzare l'identità nazionale nel passato, nonché di fissarla estendendola nel futuro, nella maniera più ufficiale possibile» (*ibid.*).

Con il processo di transizione democratica si aprì la possibilità di definire la Polonia in termini di “nazione”, e quindi la contrapposizione fra la visione “etnica” e quella “civica” di nazionalità. Geneviève Zubrzycki chiama questo processo «il progetto nazionalista di far coincidere “Nazione” e “Stato”» (*ibid.*: 632). L'aspetto centrale che questa controversia assunse fu il confronto fra una nazione confessionale e una laica. Il conflitto aveva anche un risvolto più prosaico: il gruppo vincitore avrebbe avuto accesso ai simboli socialmente più rilevanti, che avrebbero a loro volta garantito la sua legittimazione agli occhi dell'opinione pubblica e quindi il suo potere sulla gestione statale. La contrapposizione prese soprattutto la forma di un tentativo

---

<sup>112</sup>La Costituzione della Terza Repubblica, adottata dall'Assemblea Nazionale (*Zgromadzenie Narodowe*, ossia *Sejm* e senato insieme) il 2 Aprile 1997 e approvata tramite referendum popolare il 25 Maggio dello stesso anno. Il testo completo della costituzione è reperibile al link <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19970780483>

discorsivo di costruire e promuovere diverse idee di “Polonia”. In questa guerra di parole, gli esponenti del centro-sinistra trovarono difficoltà a diffondere una visione civica della nazione, a causa dell'ostilità e della sfiducia che il concetto stesso di “civico” e il campo semantico ad esso associato causavano nella popolazione dopo decenni di retorica comunista sul “cittadino”. Per contro, la Chiesa Cattolica godeva ancora di una posizione privilegiata, con accesso diretto alle istituzioni, e cercò di promuovere la propria visione della Polonia come omogenea e con un determinato set di valori immutabili che sarebbero stati meglio protetti in uno stato confessionale. Dal canto suo, la fazione civica, rappresentata principalmente da cattolici liberali, intellettuali e rappresentanti del centro-sinistra, cercò di sottolineare come la religione è solo uno fra tanti possibili sistemi di valore, richiedendo uno stato a-confessionale e senza alcuna connotazione etnica, per meglio difendere i diritti delle minoranze<sup>113</sup>. L'accezione più civica di nazione si scontrava però con la visione comunemente diffusa, riassumibile nelle parole del Vescovo Jozef Michalik, presidente della Commissione Episcopale agli Affari Costituzionali<sup>114</sup>: «Se la stragrande maggioranza dei cittadini ha una chiara coscienza nazionale polacca, e la considerano come un valore prezioso nella propria vita, e il Parlamento ritiene che non sia necessario includerla nel preambolo perché offenderebbe un piccolo gruppo di un'altra nazionalità o discendenza, dobbiamo porci la domanda: viviamo in un paese democratico o in un democratico totalitarismo? [...] Quindi la maggioranza nazionale, cristiana, dovrebbe essere ostaggio della minoranza. Questo sarebbe ingiusto e genererebbe conflitto» (*Nasza Polska*, 19 febbraio 1997). Nel discorso di Michalik saltano agli occhi tre aspetti principali. In primo luogo, esso tratteggia un legame diretto fra nazionalità polacca e religione cattolica. L'espressione “altra discendenza” applicato alla minoranza non appare casuale, poiché il termine “discendenza” conferisce per contrasto stabilità nel tempo alla realtà polacca, sottolineando l'alterità (nonché la situazione temporanea) delle minoranze. In secondo luogo, esso enfatizza l'assimilazione, che come si è detto era già diffusa fra la popolazione, del discorso civico con la retorica comunista, richiamando lo stato totalitario e accomunandolo a una “imposizione” della concezione civile di nazione sul preambolo costituzionale. Infine, esso dipinge la controparte come agitatori e sobillatori (“genererebbe conflitto”), ossia elementi estranei e non “realmente” polacchi<sup>115</sup>. La

---

113Per un'analisi della dicotomia fra democrazia liberale e conservatrice, si veda il già menzionato testo di Waniek (1991).

114Questo dimostra come in Polonia la Chiesa Cattolica si possa considerare come una comunità epistemica, riassumendo in sé le caratteristiche di autorevolezza, accesso ai mezzi di comunicazione e posizione privilegiata nel processo di *policy-making*.

115Il tentativo di denunciare i propugnatori della visione civica di nazione come “non propriamente polacchi” si rifà a un ramo del nazionalismo romantico che si è evoluto a seguito della Rivolta di Novembre. Dopo questa data significativa, alcuni esponenti della sinistra cominciarono a mettere in discussione il fatto che la nobiltà, vista come una categoria di sfruttatori ed oppressori, meritasse di essere considerata parte della gloriosa nazione

strategia scelta conseguentemente dagli intellettuali e dagli esponenti del centro-sinistra fu di promuovere la visione civica della nazione tra il pubblico tramite la costruzione di una narrativa alternativa a quella *Polak / Katolik*, sempre riconducendola a ferme radici storico-culturali. Questo nuovo mito nazionale enfatizzava il retaggio civile della nazione polacca, rifacendosi per esempio al *commonwealth* polacco-lituano quale stato multietnico e caratterizzato dalla tolleranza religiosa<sup>116</sup>. Questa visione della nazione che appariva al popolo come “straniera” fu “indigenizzata” tramite il richiamo a precedenti storici di spessore (la Prima Repubblica era considerata “l’epoca d’oro” del Paese), per minimizzarne gli aspetti internazionali e cosmopoliti e renderla quindi più ideologicamente vicina, comprensibile, credibile e desiderabile

La versione finale del preambolo alla Costituzione polacca è la seguente:

Avendo a cuore l’esistenza e il futuro della nostra Patria, che ha riconquistato nel 1989 la possibilità di una determinazione sovrana e democratica del Suo destino, noi, la Nazione Polacca, tutti i cittadini della Repubblica, sia quelli che credono in Dio, come fonte di verità, giustizia, bontà e bellezza, sia quelli che non condividono questa fede ma rispettano questi stessi valori universali come sgorganti da altre fonti, uguali nei diritti e nei doveri verso il bene comune della Polonia, grati ai nostri antenati per le loro fatiche, per la loro lotta per l’indipendenza, ottenuta con immensi sacrifici, per la nostra cultura radicata nell’eredità cristiana della Nazione e nei valori umani universali, richiamandoci alle migliori tradizioni della Prima e della Seconda Repubblica, obbligati a lasciare in eredità alle future generazioni tutto ciò che è prezioso di un patrimonio di più di mille anni, stretti da vincoli di comunione ai nostri connazionali sparsi per il mondo, consapevoli della necessità di collaborare con tutti i paesi per il bene della Famiglia Umana, memori delle amare esperienze dei tempi in cui le basi della libertà e dei diritti dell’uomo erano nella nostra Patria violate, desiderando garantire per sempre i diritti dei cittadini, e assicurare all’attività delle istituzioni pubbliche accuratezza e funzionalità, con senso di responsabilità verso Dio e la nostra coscienza, istituamo qui la

---

polacca. Per esempio, Jan Nepomucen Janowski (1803-1888), giornalista e attivista politico, offriva una definizione esclusiva di Polonia, dividendo la nazione fra il “vero” popolo polacco e la nobiltà cosmopolita, vista come un pericoloso nemico. Janowski inserì nella sua concezione di popolo caratteristiche come l’identità linguistica e le usanze comuni, allo scopo di escludere dalla definizione di nazione la ricca nobiltà con la sua cultura elitista e internazionale (Baczko, 1954: 46). Il messaggio trasmesso è, in sostanza, che chi è polacco è per la Polonia e viceversa.

<sup>116</sup>Le minoranze etniche nella Polonia del periodo erano fra le più vaste d’Europa. La più numerosa era quella ebraica, che godeva di diritti eccezionali rispetto agli altri paesi europei. Le fedi differenti dal cattolicesimo erano tollerate come *fait accompli*. «La Repubblica costituiva un raro esempio di federazione multinazionale non autoritaria» (Le Moal, 1981: 56). Queste due visioni contrapposte possono trovare un’eco in due principi fondamentali già adottati nelle politiche nazionaliste polacche, sia durante la Prima e Seconda Repubblica, sia sotto il dominio comunista: il Concetto Jagellone e quello di Piast. Il primo si riferisce alla dinastia degli Jagelloni e al *commonwealth* delle due nazioni che univa il Regno di Polonia e il Granducato di Lituania nella *Rzeczpospolita*, uno stato enorme, differenziato da un punto di vista sia etnico sia religioso, caratterizzato da una tradizione di coabitazione, compromesso politico e tolleranza religiosa. Il secondo, invece, si riferiva alla prima casa regnante polacca, ed enfatizzava l’omogeneità della popolazione e la loro appartenenza ancestrale al territorio.

presente Costituzione della Repubblica Polacca come diritto fondamentale per lo Stato, basato sul rispetto della libertà e della giustizia, sulla collaborazione con le autorità, sul dialogo sociale e sul principio di sussidiarietà, sul rafforzamento dei poteri dei cittadini e delle loro comunità. Chiamiamo tutti coloro che applicheranno questa Costituzione per il bene della Terza Repubblica a farlo nel rispetto dell'innata dignità della persona, del suo diritto alla libertà, dell'obbligo di solidarietà con gli altri uomini, e del rispetto per questi principi quali basi irremovibili della Repubblica Polacca.

La forma definitiva del preambolo mostra chiaramente la sua natura ibrida, giustapponendo fin dall'inizio due coppie fondamentali di principi contrastanti. In primo luogo, esso contrappone una visione civica e una etnica di nazione<sup>117</sup>; il contrasto è particolarmente chiaro nella frase iniziale “noi, la Nazione Polacca, tutti i cittadini della Repubblica”, ma è comunque riscontrabile nel resto del testo, sia nei riferimenti agli aspetti generazionali e genealogici (“grati ai nostri antenati” “obbligati a lasciare in eredità alle future generazioni”), sia nel richiamo alla *Polonia* così come intesa fin dai tempi della *wielka emigracja*: una comunità tenuta insieme da legami che vanno oltre la compresenza sullo stesso territorio (“stretti da vincoli di comunione ai nostri connazionali sparsi per il mondo”), entrambi aspetti che enfatizzano l'accezione etno-culturale della comunità nazionale. Nella parte finale del testo, invece, si sottolinea ripetutamente il concetto di cittadino. In secondo luogo, il preambolo affianca religiosità e laicità, sia indicando due possibili fonti di valori (“sia quelli che credono in Dio, come fonte di verità, giustizia, bontà e bellezza, sia quelli che non condividono questa fede ma rispettano questi stessi valori universali come sgorganti da altre fonti”), sia una radice cristiana e una illuminista degli ideali nazionali (“per la nostra cultura radicata nell’eredità cristiana della Nazione e nei valori umani universali”). L'ordine non è casuale e la *invocatio Dei*, seppur stemperata, è sempre presente.

Nel dibattito che si è creato attorno al preambolo alla costituzione polacca, quindi, possiamo riscontrare tre livelli di conflitto: storico-culturale, discorsivo e politico-istituzionale.

### 3.4.2 La “guerra delle croci”

Il ruolo del campo di concentramento di Auschwitz come simbolo universale del male (Alexander, 2002) è indiscutibile, ed è enfatizzato nella sua odierna trasformazione a monumento e memoriale. Nel suo libro *The Crosses of Auschwitz*, Geneviève Zubrzycki approfondisce questo concetto relativamente alla realtà polacca, attribuendogli un doppio ruolo di pietra miliare: sia

---

<sup>117</sup>Sulla contrapposizione fra l'idea etnica e quella civica di nazione si rimanda a Zubrzycki (1997a, 2001).

nella storia nazionale polacca sia nella storia cattolica. Auschwitz (*Oświęcim*) è infatti anche un simbolo fondamentale per la Polonia, poiché fu originariamente istituito, nel 1940, proprio per contenere i prigionieri politici polacchi. Solo nel 1942, con l'adozione della “soluzione finale”, ad esso venne attribuita la funzione ulteriore di centro di sterminio, con la creazione di Auschwitz II – Birkenau a tre km di distanza. Per i polacchi, il campo rimase il simbolo del tentativo da parte dei nazisti di annientare la nazione sia culturalmente sia fisicamente, o in altre parole il simbolo del proprio martirio durante la Seconda Guerra Mondiale. Nel 1947, il governo socialista sostenne questa narrativa creando il museo di stato di Oświęcim-Brzezinka, a commemorare “il martirio della Polonia e delle altre nazioni”<sup>118</sup>. Il nome attribuito al museo spiega già da sé il racconto che esso porta avanti: sebbene i polacchi non fossero stati le sole vittime del campo di concentramento, essi ne erano le principali; la sofferenza polacca fu posta sotto i riflettori, mentre l'eccidio ebraico fu messo in disparte. Nel 1979, durante la prima visita in Polonia di Papa Giovanni Paolo II, Auschwitz fu consacrato come sito di martirio cattolico grazie alla Messa celebrata a Birkenau. Fin dal 1945, quindi, Auschwitz è stato l'espressione concreta di un trauma nazionale all'interno della narrativa dominante della storia polacca. Con la caduta del regime comunista, il luogo fu ridefinito nei termini dell'olocausto e la narrativa fu revisionata, sollevando quindi l'enfasi prima posta sulle vittime polacche. Questo processo produsse disorientamento nella nazione, o, in termini Durkheimiani, una forma di anomia. A sua volta, questa incertezza fornì le condizioni di sfondo in cui si sviluppò la guerra delle croci. Senza questi prerequisiti storici profondamente radicati e sentiti nella coscienza collettiva, il fenomeno della guerra delle croci, così come il significato stesso della croce nella cultura polacca – che va ben oltre il suo contesto religioso – sarebbe del tutto incomprensibile.

Nella primavera del 1988, si diffusero voci su una possibile rimozione della “croce papale”, ossia della croce appartenente all'altare su cui Giovanni Paolo II aveva celebrato la Messa nel 1979, dietro richiesta di una organizzazione ebraica<sup>119</sup>. Gli animi si infiammarono. Nel giugno dello stesso anno, Kazimierz Świtoń, ex militante di *Solidarność* ed ex deputato KPN (*Konfederacja Polski Niepodległej*, Confederazione della Polonia Indipendente, formazione

---

118La narrazione era comunque portata avanti da un punto di vista socialista, indicando i prigionieri del campo di concentramento come “vittime del fascismo”, poi liberati dalla gloriosa Armata Rossa.

119Fra i documenti utilizzati per questa parte della ricerca, è risultata particolarmente interessante la recensione del libro di Geneviève Zubrzycki da parte di un ricercatore polacco. In essa, il *focus* dell'attenzione era spostato: la “guerra delle croci” non era più scatenata dall'azione di coloro che effettivamente piantano le croci (cattolici), bensì dalla protesta degli ebrei per la presenza della croce papale: «La guerra delle croci fu in sostanza un'esplosione di comportamento collettivo innescata dalla protesta dei leader ebrei ortodossi contro il posizionamento della croce sul perimetro del campo di Auschwitz in commemorazione della visita di Giovanni Paolo II». L'uso dei termini non è affatto casuale, ed è anzi molto significativo, in particolare laddove si menziona la “sanzione” papale, implicando sia che il posizionamento delle croci fosse in realtà naturale e legittimo, sia l'insormontabile natura della benedizione stessa.

politica destrorsa), attivista cattolico, chiamò i compatrioti a piantare croci sul terreno circostante, a protezione della “croce papale” ma anche per commemorare le morti dei polacchi in quel luogo (Świtoń invocava 152 croci per i 152 decessi documentati). Durante il reso dell'estate, numerosi individui e organizzazioni risposero all'appello, anche da oltre i confini nazionali, a dimostrazione che la questione risultò significativa anche per gli esponenti della popolazione emigrata. In meno di un anno (maggio 1999), il luogo era punteggiato di ben 322 croci (Zubrzycki, 2006; 2011). Świtoń e i suoi sostenitori avanzarono una visione del mondo che fondeva nazione e religione in un' unica realtà indifferenziata, così che (come affermava un popolare poster propagandistico) “difendere la croce è difendere la Polonia” (Zubrzycki 2006: 162). Secondo il punto di vista da loro propagandato, ogni tentativo di rimuovere le croci era parte di un protratto assalto contro la Polonia intera da parte dei suoi nemici, dipinti come “Ebrei” a prescindere dalla loro effettiva identità religiosa o etno-nazionale. L'installazione illegale di queste croci artigianali provocò una vera e propria “guerra della memoria” che vide contrapporsi due differenti narrative sul significato del campo di concentramento di Auschwitz e sfociò infine in una controversia sia nazionale sia internazionale. Attivisti, media ed esponenti della classe politica parteciparono vivacemente al dibattito che finì per ridurre il complesso ruolo di Auschwitz a uno stallo cristallizzato nello spareggio diretto fra la sofferenza polacca e quella ebraica, in un gioco a somma zero in cui c'era spazio per un solo vincitore. La “guerra delle croci” permise in questo senso un riconsolidamento, per quanto temporaneo, dell'identità nazionale polacca come identità cattolica, esclusiva ed antisemita.

La maggior parte delle croci piantate sul suolo di Auschwitz-Birkenau presentava iscrizioni rievocanti la sofferenza polacca; altre recavano citazioni bibliche, unendo il già menzionato antisemitismo a una recrudescenza del messianismo martirologico: mentre gli Ebrei erano descritti principalmente come deicidi, il che giustificava la loro morte nel campo di concentramento quale *espiazione* del *proprio* peccato, i Polacchi figuravano come vittime sacrificali. Come nella narrativa messianica risalente all'epoca delle spartizioni, le vittime polacche dei nazisti avevano il ruolo di *redimere* il peccato *del mondo*. Questo linguaggio non si rispecchiava tuttavia nell'opinione pubblica: i “difensori” della croce erano descritti dalla maggior parte dei *media* come rappresentanti di una forma di nazionalismo retrograda e xenofoba, che non poteva trovare spazio nella dimensione pubblica di un paese sul punto di unirsi all'Unione Europea. Perfino alcuni esponenti del clero lamentarono che Świtoń stava politicizzando inappropriatamente un simbolo religioso e trascurando l'universalità della croce. Zubrzycki (2006) sostiene che la “guerra delle croci”, anziché confermare l'equazione *Polak / Katolik*, ci mostra come nel periodo

post-comunista i simboli cattolici siano contestati quali simboli di identità nazionale, erodendo la narrativa tradizionale. I conflitti culturali e politici della Polonia post-comunista erano re-inquadrati all'interno di un dibattito sull'identità nazionale e rappresentati simbolicamente nella controversia sollevata dalle croci di Auschwitz, che dimostra quindi il declino del linguaggio figurato religioso quale segnale indicatore di una forma specifica di identità nazionale e quindi la sua riconfigurazione all'interno di un nuovo set di contesti ideologici, culturali e politici. In ultima analisi, la campagna di Świtoń appare quasi una protesta contro questo spostamento simbolico, un tentativo fallito di fermare l'erosione di una visione del mondo un tempo egemonica. Il cattolicesimo, più in generale, è qui presentato non come una componente necessaria dell'identità nazionale polacca, quanto piuttosto come un set di simboli e metafore potenti utilizzato dagli attori pubblici in Polonia per perseguire una varietà di scopi.

Nel processo di perdita di significato dei simboli religiosi, non vanno trascurati tre fattori fondamentali: l'educazione, il ricambio generazionale, e la presenza, finalmente, di uno stato-nazione. Dalle analisi svolte dal CBOS dal 1995 al 2005, emerge infatti che la narrativa martirologica polacca relativamente ad Auschwitz, e più in generale il mito dell'intrinseca cattolicità del paese, è molto più diffuso fra le fasce più anziane della popolazione che fra quelle più giovani, specialmente per chi è nato dopo il 1989. Zubrzycki (2011) parla a questo proposito di “prossimità variabili” della mitologia nazionale agli individui, che a suo parere dipende da fattori generazionali, ideologici e di classe: coloro che sono risultati “perdenti” dall'integrazione europea si mostrano infatti più attaccati alla narrativa tradizionale e parlano dell'ingresso nell'Unione Europea come di una nuova spartizione, una nuova era sulla croce. Bisogna infine tenere in considerazione il fatto che la mitologia nazionale polacca fu articolata principalmente per affrontare una situazione di assenza di sovranità; non sorprende quindi che sia più diffusa e goda di maggiore consenso durante i periodi di occupazione piuttosto che di indipendenza.

Dagli eventi della “guerra delle croci” ad oggi, la nazione polacca ha continuato a dibattere sul significato di cattolicesimo e identità nazionale. L'etichetta di “ebreo” è tutt'ora utilizzata dall'estremo più a destra dello spettro politico per riferirsi ai suoi oppositori (la maggior parte dei quali sono essi stessi pubblicamente cattolici, riducendo il tutto a una sorta di gara a chi è più cattolico) e i moderati liberali che giunsero al potere nel 2007 ancora sostenevano che la religione cattolica fosse di grande importanza nella vita pubblica, sebbene non confinassero più l'identità nazionale all'interno di un'unica forma religiosa. La religione in senso lato continua a giocare un ruolo sorprendentemente forte, ma la natura e il significato di tale ruolo è fortemente contestato e altamente fluido.

### 3.4.3 La tragedia di Smoleńsk

Il 10 aprile 2010, il Tupolev TU-154M che trasportava il presidente Lech Kaczyński, sua moglie Maria e oltre 90 altre persone fra componenti del governo polacco, ufficiali militari di alto rango, membri del clero e familiari delle vittime di Katyń, si schiantò nei pressi di Smoleńsk senza lasciare superstiti, per un totale di 96 vittime. I passeggeri erano in viaggio per partecipare alla cerimonia di commemorazione del 70° anniversario del massacro di Katyń (*zbrodnia katyńska*), una serie di esecuzioni di massa di intellettuali, politici e ufficiali polacchi perpetrato dalla polizia segreta sovietica (NKVD) fra l'aprile e il maggio del 1940<sup>120</sup>. Per la gravità dell'accaduto e per il legame con l'evento traumatico che il viaggio aveva lo scopo di commemorare, il fatto fu presto definito come una “seconda Katyń”. A pochi giorni dall'incidente, l'Arcivescovo di Cracovia, Cardinale Stanisław Dziwisz, annunciò che sia il Presidente Kaczyński sia la moglie sarebbero stati sepolti nella cattedrale del castello di Wawel, tradizionale luogo di riposo dei primi re polacchi e degli eroi nazionali (quali Adam Mickiewicz e Józef Pilsudski). Il Cardinale motivò la cosa sostenendo che Kaczyński fosse morto in circostanze straordinarie, in quanto si stava recando a Katyń a onorare i martiri in nome della nazione. Membri del PiS assimilarono il Presidente stesso a questi martiri (*Dziennik Polski*, 13 Aprile 2010), status ottenuto per prossimità ideologica e storica. I funerali, che si tennero il 17 aprile, si aprirono con la lettura di passi dall'Apocalisse e tenuti dal nunzio apostolico in Polonia, Monsignor Józef Kowalczyk. Fu trasmesso anche un messaggio da parte del segretario di Stato Vaticano, Tarcisio Bertone: «Questa tragedia non colpisce solo la Polonia, ma colpisce l'Europa come tale, di cui la Polonia è un Paese fondamentale, anche per la sua salda fondazione nei principi cristiani, nella tradizione cristiana, che hanno forgiato l'Europa nella sua missione di civiltà nella storia del mondo». In quest'occasione riemergono quindi i filoni principali delle narrative polacche fino ad ora incontrate: quello martirologico, come abbiamo visto, ma anche quello di “campione della cristianità”.

In aggiunta a questo, si ripropone il simbolismo della croce: il 15 aprile, infatti, alcuni scout del gruppo “la Polonia e il prossimo” (*inicjatywa “Polsce i bliźnim”*) ersero spontaneamente una

---

<sup>120</sup>Il massacro di Katyń è profondamente inciso nella coscienza collettiva polacca e l'evento ha ispirato numerosi prodotti letterari e cinematografici. Katyń non solo rinnovò la narrativa martirologica, ribadendo la sofferenza polacca alle mani di un invasore, ma divenne anche, nelle parole di Donald Tusk, “il mito fondativo della Polonia libera”, poiché fu solo con la caduta del comunismo e la riconquista dell'indipendenza nazionale che l'evento tornò alla luce.

croce di fronte al palazzo presidenziale di Varsavia allo scopo di ricordare le vittime dell'incidente aereo. Dopo le nuove elezioni presidenziali, il neo presidente Bronisław Komorowski annunciò che il 3 agosto la croce sarebbe stata trasferita in un luogo “più adatto ad ospitare un simbolo religioso”: la vicina Chiesa di Sant'Anna. Parte della popolazione si ribellò all'idea, e il piccolo memoriale divenne nota come la “croce della discordia”. Fin dalla mattina del 3 agosto, coloro che erano contrari al suo trasferimento si radunarono ai piedi della croce per manifestare il proprio dissenso: pregarono, recitarono il rosario, intonarono perfino canzoni patriottiche. Le autorità, che tentarono ugualmente di procedere con lo spostamento della croce, si sentirono affibbiare l'appellativo di traditori e fu necessario l'intervento della polizia. I nuovi “difensori della croce” organizzarono turni di guardia e veglie notturne per assicurarsi che nessuno toccasse il simbolo religioso<sup>121</sup>. Dall'altro lato, i sostenitori del trasferimento della croce tennero una propria manifestazione, il 9 agosto, dietro l'inno “abbasso i crociati”<sup>122</sup>. La situazione si evolse quindi rapidamente in una seconda “guerra delle croci”, fornendo un palcoscenico per i conservatori cattolici e al contempo mettendo sotto i riflettori le proteste contro la Polonia religiosa e nazionalista che la croce era arrivata a rappresentare negli anni successivi alla caduta del comunismo. Gli organizzatori della contro-protesta chiesero esplicitamente ai partecipanti di non portare alla manifestazione né bandiere nazionali né simboli religiosi di alcun genere, col doppio scopo di marginalizzare il gruppo dei “difensori” (mostrando una massa molto più numerosa e “laica”), sia di separare nettamente il discorso religioso da quello nazionale. Lo stallo si prolungò per tutta l'estate e, come la prima “guerra delle croci”, sebbene fosse stato iniziato da un gruppo marginale, finse come canale attraverso cui numerosi attori sociali – Stato, Chiesa, cittadini – discussero la posizione occupata dalla religione in Polonia.

---

121L'iniziativa non godeva tuttavia del sostegno di tutta la popolazione, anzi, molti cittadini, specie fra le fasce più giovani, la trovarono eccessiva e non compatibile con una democrazia moderna. Su social network e piattaforme varie di condivisione (come Tumblr e Youtube) fiorirono numerose creazioni derisorie dei “difensori della croce”, fra cui una canzone intitolata “Dov'è la croce?”, composta tramite un remix delle voci dei difensori del simbolo commemorativo, e un gioco su Facebook dal titolo “Difendi la croce” (il principio è lo stesso di “schiaccia la talpa”: bisogna cliccare sulle teste di coloro che non vogliono la croce per eliminarli).

122Il gruppo favorevole allo spostamento del simbolo religioso non mancava di ironia: alcuni degli striscioni da loro esposti dalle finestre dell'Hotel Europejski incitavano: “abbattete il palazzo (presidenziale): copre la croce”. La contro-protesta si coagulò grazie al passaparola tramite Facebook, riuscendo rapidamente a dare vita a un “happening” di svariate migliaia di persone. Il gruppo conservatore e cattolico passò al contrattacco tramite la stazione radio ultra-nazionalista *Radio Maryja*, lanciando un appello agli ascoltatori per dimostrare contro la contro-protesta.

## 4. Parte prima: conclusioni

La Chiesa Cattolica in Polonia ha rivestito storicamente un ruolo fondamentale per la costruzione dell'identità nazionale, anche per via della peculiare storia del Paese, ricca di eventi traumatici e di perdita dell'autonomia. Durante il periodo delle spartizioni, quando il territorio polacco fu suddiviso tra Austria, Russia e Prussia, la pratica religiosa costituiva l'unica reale modalità di auto-espressione e di differenziazione dall'*altro* al potere (dominatore). In questo periodo, la produzione letteraria del Romanticismo, opera soprattutto degli intellettuali auto-esiliatesi dopo il fallimento della Rivoluzione di Novembre, fornì una forte matrice cattolica all'idea nazionale polacca, definendo il Paese come il “Cristo delle Nazioni”. La retorica pubblica e politica, quindi, cominciò da questo momento a mescolarsi con immagini e terminologie religiose. La storia passata venne rielaborata, enfatizzando gli elementi cattolici (come la conversione di Mieszko I nel 966 o l'incoronazione della Madonna a Regina di Polonia nel 1356, riconfermata con celebrazioni solenni trecento anni dopo<sup>123</sup>). Dando risalto agli eventi dell'assedio di Vienna, la Polonia divenne non solo un Paese [auto]definito essenzialmente dal suo essere cattolico, ma anche il paladino e difensore di tutta la cristianità (*Antemurale Christianitatis*). Il binomio *Polak / Katolik* si compenetrò strettamente e diventò elemento costitutivo identitario nazionale e la Chiesa Cattolica fu qualcosa a cui ci si rivolge per definire l'essenza del “vero polacco”.

La posizione della Chiesa Cattolica in Polonia crebbe ulteriormente durante il periodo di dominazione comunista. Essa costituiva infatti nuovamente l'unico spazio possibile di indipendenza e il fulcro attorno a cui si raccoglievano gli oppositori del regime. In momenti di disordini sociali, la Chiesa fu un interlocutore necessario per il Partito Socialista polacco, visto il suo profondo radicamento nel tessuto sociale, il che rafforzò il suo ruolo come unica possibile voce discorde al regime.

Due ulteriori elementi consolidarono da un lato il ruolo della Chiesa Cattolica e dall'altro la

---

123Il 4 giugno 1979, in occasione di un pellegrinaggio apostolico in Polonia, Giovanni Paolo II disse nella sua omelia di fronte alla Madonna di Częstochowa a Jasna Góra : «gli ultimi decenni hanno confermato e reso più intensa una tale unione tra la Nazione Polacca e la sua Regina. Di fronte alla Vergine di Czestochowa fu pronunciata la consacrazione della Polonia al Cuore Immacolato di Maria, l'8 settembre 1946. Dieci anni dopo, sono stati rinnovati a Jasna Gora i voti del Re Jan Kazimierz, nel trecentesimo anniversario da quando egli, dopo un periodo di “diluvio” (invasione degli Svedesi nel secolo XVII), proclamò la Madre di Dio Regina del regno polacco. In quella ricorrenza iniziò la grande novena di nove anni, in preparazione al millennio del Battesimo della Polonia. E finalmente nell'anno stesso del millennio, il 3 maggio 1966, qui in questo luogo, fu pronunciato dal Primate di Polonia l'atto di totale servitù alla Madre di Dio, per la libertà della Chiesa in Polonia ed in tutto il mondo». Fonte: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19790604\\_polonia-jasna-gora.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790604_polonia-jasna-gora.html)

giustapposizione Polacco / Cattolico: la nascita e diffusione (e, alla fine, vittoria) di *Solidarność* e l'elezione di un polacco, Karol Wojtyła, al seggio pontificio.

Lech Wałęsa, fondatore del sindacato e profondamente cattolico, si richiamava nei suoi discorsi pubblici a Giovanni Paolo II come supporto e guida morale. La Chiesa Cattolica appoggiò e sostenne *Solidarność*, da un lato traendone al contempo un'ulteriore legittimazione del suo ruolo politico e dall'altro arricchendo e cementando la narrativa nazionale che eguagliava essere polacchi ad essere cattolici. L'immagine delle migliaia di scioperanti nei cantieri navali di Danzica in ginocchio per ricevere la Santa Comunione (agosto 1980, si veda la foto in Appendice 3, Figura 1) rimase fortemente impressa nella coscienza nazionale e internazionale. Oltre alla leadership di Wałęsa, fu importante la figura di Jerzy Popiełuszko, un sacerdote associato al sindacato che fu assassinato dai servizi segreti comunisti (*Śłużba Bezpieczeństwa*) nel 1984. Martire per la causa e membro del clero, costituisce un personaggio ad oggi vivamente ricordato e celebrato<sup>124</sup>. Tutto ciò fornì alimento alla narrativa nazionale e cementò il ruolo sociale e politico della Chiesa Cattolica nel Paese.

## **Parte II: Pratica religiosa e opinione sulla Chiesa in Polonia**

### **5. La religiosità polacca**

Da un punto di vista sociologico, la religiosità è un fenomeno socio-culturale, ossia un fatto sociale palesato nella coscienza e nella vita sia dei singoli individui sia dei gruppi sociali. Come esposto nella prima parte del presente lavoro, la religione romano-cattolica occupa una posizione di grande importanza nella società polacca, costituendo inoltre un elemento fondamentale dell'identità nazionale. Storicamente, le due sono state spesso strettamente interrelate e la Chiesa ha svolto la funzione di collante sociale e punto di riferimento identitario durante gli anni delle partizioni o dell'occupazione. La vasta maggioranza della popolazione in Polonia è di fede cattolico-romana (92.3%), con un alto numero di praticanti (oltre il 50% della popolazione

---

<sup>124</sup>Si veda ad esempio il murale a Ostrowiec Świętokrzyski che celebra il trentennale di *Solidarność*, con la sua figura in primo piano (Appendice 3, Figura 2). Si noti anche il sacerdote tra le persone sullo sfondo che leva alta la croce.

frequenta la Messa almeno una volta la settimana). Sebbene il Paese non possieda alcuna religione ufficiale, resta ad oggi una delle nazioni più uniformemente cattoliche al mondo. Nel dicembre 2013, il CBOS (*Centrum Badania Opinii Społecznej*, Centro di Ricerca sull'Opinione Pubblica) ha svolto un sondaggio relativo agli elementi unificanti per la società polacca, all'identità personale dei cittadini e ai loro legami sociali. Alla domanda “cosa unisce le persone in Polonia?”, l'aspetto religioso (risultante dalla confluenza delle risposte “religione”, “fede” e “cattolicesimo”) è risultato al secondo posto fra gli aspetti menzionati più di frequente, subito dopo gli eventi straordinari (disastri naturali, calamità, emergenze) e prima del vissuto storico comune e del patriottismo<sup>125</sup>. Il cattolicesimo, per la Polonia, svolge le tre funzioni fondamentali che la tradizione sociologica attribuisce alla religione: a) si tratta di una forma di cultura b) comprendente convinzioni e credenze che prendono la forma di pratiche ritualizzate e c) forniscono un senso di scopo.

Nei capitoli precedenti, abbiamo visto che la Chiesa Cattolica in Polonia ha storicamente rivestito un ruolo fondamentale. Con la caduta del regime comunista, la dissoluzione dell'URSS e la successiva transizione democratica, il Paese si aprì alla liberalizzazione anche in campo religioso. Ciò solleva la questione se, in assenza di un *altro* contro cui raccogliersi attorno alla figura della Chiesa Cattolica, questa abbia mantenuto il suo basilare ruolo nella società polacca e se la religione sia ancora sentita come caratteristica fondamentale della “polonità”. In altre parole, la società polacca è stata o meno oggetto del processo di secolarizzazione? L'identità biunivoca dei due membri dell'endiadi *Polak / Katolik* resiste ancora oggi? La religione in Polonia è un valore personale individualmente sentito o è piuttosto considerata il “bene comune”, il tratto unificante della nazione? È connessa principalmente con la dimensione pubblica o privata<sup>126</sup>? Per

---

125Fonte: BS/168/2013. Bisogna sottolineare che la religione cattolica è indicata come elemento di unione fra simili (cioè fra appartenenti dello stesso credo), ma non come elemento di divisione con membri di denominazioni religiose differenti. Dal 2001 al 2012, infatti, è diminuita la distanza dichiarata fra cattolici e appartenenti ad altre religioni. Questo è vero soprattutto per le religioni percepite come più “vicine”, quali il cristianesimo ortodosso e l'ebraismo. In particolare, è aumentata l'accettazione sociale di individui di fedi diverse proprio nei ruoli in cui, in precedenza, essa era al livello più basso: datore di lavoro (o comunque superiore in ambito lavorativo) e partner del figlio o della figlia. Per esempio, la percentuale di persone che dichiara di accettare se il proprio figlio o la propria figlia sposasse un cristiano ortodosso è cresciuta dal 63% al 72%, mentre l'opposizione a questa unione è calata dal 24% al 17%. Nel caso dell'ebraismo, l'accettazione è cresciuta dal 49% al 58%, mentre l'opposizione è calata dal 39% al 28% (fonte: BS/130/2012).

126Secondo Piwowarski (1994), la sociologia si occupa della religiosità così come essa si manifesta nei processi di comunicazione e interazione all'interno dei gruppi sociali. La relazione, in questo senso, forma il contesto all'interno del quale le pratiche religiose assumono un senso. Affermare che la Polonia è cattolica, quindi, non è scontato. I polacchi possono essere religiosi – e soprattutto cattolici – perché lo sono internamente (intimamente, profondamente, coscientemente), oppure perché le loro pratiche si rafforzano a vicenda: le relazioni reciproche all'interno delle pratiche religiose hanno un effetto causale sulle esperienze individuali e sulle norme sociali. Ricordiamo, infatti, che due elementi fondamentali di una religione sono identità collettiva e rinforzo intrinseco. La Polonia è cattolica per i beni relazionali emergenti dalle pratiche religiose? O per una sorta di *path dependence* dalla fede dei padri? L'auto-definizione è un elemento privato o pubblico – la “fede della nazione”?

poter cercare una risposta a queste domande, è necessario approfondire prima alcuni concetti, dei quali proporremo successivamente un'analisi empirica.

## 5.1 Religiosità

Con il termine *religiosità* si intende un sistema di credenze e convinzioni che abbraccia l'esperienza quotidiana dell'individuo, pervadendola e donando un senso ad ogni aspetto di essa (Berger e Luckmann, 1967: 75). Da questa definizione è possibile trarre due aspetti fondamentali della religiosità: a) l'esperienza quotidiana e b) la cultura religiosa, intesa come l'esistenza di un insieme di convinzioni, valori e simboli che trasmettono il senso della fede professata dagli individui collegandoli ad una realtà non empirica. Il concetto di religiosità implica prima di tutto la convinzione personale dell'esistenza di un Dio e di una realtà ultraterrena, non empirica e intangibile. In aggiunta, possiamo aggiungere a questa credenza l'influenza da essa esercitata sulle attività quotidiane, inclusa una componente effettiva di dedizione religiosa, come la partecipazione alla preghiera o al servizio religioso (Glock e Stark, 1965). La religiosità è quindi una ricerca e una partecipazione attiva del sacro (*sacrum*), dove per sacro si intende un essere divino o una verità ultima. Fra le caratteristiche principali della religiosità vi sono identità collettiva e rinforzo intrinseco<sup>127</sup> (Hedden, 2011: 23). Per rendere più gestibile un concetto complesso e multi-dimensionale come quello della religiosità, la letteratura lo ha suddiviso in due categorie: religiosità pubblica e religiosità privata. La *religiosità pubblica* viene spesso definita come l'ammontare di tempo investito in attività religiose formali e organizzate, come la partecipazione al servizio religioso, ma anche ai gruppi di preghiera e alle attività di volontariato connesse alla Chiesa. La *religiosità privata* include invece attività quali la preghiera e lo studio delle Scritture. Questa suddivisione esclude tuttavia le dichiarazioni a carattere soggettivo degli individui riguardanti, per esempio, la percezione della loro religiosità o l'importanza della fede nella loro vita. Piwowarski (1994) separa analogamente la religiosità pubblica da quella privata, ma attribuisce a queste due categorie caratteristiche differenti da quelle sopra descritte. Nella sua distinzione, infatti, la religiosità pubblica può essere operativizzata tramite la cosiddetta “professione globale di fede”<sup>128</sup>, che indica l'affiliazione di un individuo a un gruppo religioso (e il grado di essa). Piwowarski va quindi a considerare proprio le auto-definizioni degli individui che la precedente suddivisione escludeva dall'analisi. Per esempio, quindi, si osserva la

<sup>127</sup>Con questi termini si intende che la religiosità è un elemento costitutivo dell'identità del gruppo sociale, in una relazione biunivoca positiva di mutuo rafforzamento, e non una patologia nazionalistica.

<sup>128</sup>Si rimanda a questo proposito a Dingemans e Rémy (1962), in particolare a pag. 117.

descrizione degli individui di se stessi come più o meno religiosi (o atei), il posizionamento della religione su una scala di importanza, la collocazione di un significato ultimo nell'esistenza (orientamento verso il *sacrum* o il *profanum*). L'esame di tali auto-dichiarazioni permette di individuare la struttura di opinioni della popolazione sull'argomento. Per contro, secondo Piwowarski, la religiosità privata riguarda l'esperienza quotidiana, ossia si tratta di una religiosità sperimentata ed esteriorizzata nella vita. L'autore considera la religiosità privata come composta da due parametri: cultura religiosa e attività religiosa. Il primo è relativo alla conoscenza delle scritture e dei testi di riferimento<sup>129</sup>, mentre il secondo riguarda la pratica e l'osservanza religiosa (quindi la partecipazione alla Messa domenicale, alla preghiera, il rispetto delle tradizioni legate alle festività, etc.). Sebbene la classificazione di Piwowarski abbia il vantaggio di includere nei parametri le dichiarazioni soggettive individuali, essa non convince completamente. Il suo concetto di *religiosità* pubblica, infatti, pare sovrapporsi a quello di *religione* pubblica – la fede della nazione, istituzionalizzata.

Anche nel presente lavoro abbiamo deciso di adottare la suddivisione della religiosità in *pubblica* e *privata*. Per religiosità pubblica intendiamo quindi la manifestazione pratica di essa, le azioni ad essa connesse, come la frequenza della partecipazione alla Messa. Il concetto di religiosità privata da noi impiegato combina invece due elementi: l'assiduità della preghiera e l'importanza della religione.

## 5.2 Secolarizzazione

Il termine *secolarizzazione* si riferisce al processo di distacco della società dalla religione (Shiner, 1967), a seguito del quale quest'ultima perde il proprio significato sociale e culturale all'interno di una società, con un conseguente calo del proprio ruolo e della propria influenza. Si tratta di un cambiamento sociale di lungo periodo, in cui la società muove da un'identificazione più o meno stretta con valori, norme e istituzioni di natura religiosa verso istituzioni secolari e fonti valoriali e normative diverse (e.g. i diritti umani). I valori istituzionalizzati nella chiesa vedono quindi gradualmente ridursi la loro rilevanza ai fini dell'integrazione e della legittimazione della vita quotidiana nella società moderna (Luckmann, 1967). In questo senso, la

---

<sup>129</sup>Secondo Władysław Piwowarski, la conoscenza delle Scritture è uno degli aspetti fondamentali della cultura religiosa, in quanto l'incremento della conoscenza in questa sfera influenza positivamente l'atteggiamento verso la fede e la sua interiorizzazione. Inoltre, l'autore afferma che, con l'incremento nel livello generale di cultura "secolare" nelle società moderne, la cultura religiosa è sempre più importante per lo sviluppo e il sostegno di una vita spirituale (Piwowarski, 1994: 152).

questione della secolarizzazione solleva anche quella del cambiamento del sistema socialmente oggettivato di significato degli individui. La secolarizzazione è descritta sia come un processo latente sia come il risultato di una politica deliberata. Nel primo caso, essa risulta da un doppio percorso di modernizzazione e razionalizzazione che le società affrontano nel corso del tempo<sup>130</sup> ed è la conseguenza non intenzionale di azioni che promuovono la differenziazione funzionale della società, ossia la creazione nella società di sotto-sistemi a seconda delle loro specifiche funzioni. La religione diventa uno dei tanti sotto-sistemi, perdendo così il suo aspetto onnicomprensivo (Dobbelaere, 1981). Questa visione può essere ricondotta a Durkheim, poiché il suo concetto di differenziazione implica che la società si appropri gradualmente di tutte le funzioni “secolari” prima svolte dalla religione – ciò che Shiner (1967) chiama “trasposizione”. Durkheim postula anche che l'evoluzione storica implichi necessariamente un declino dell'influenza della religione sia sulla vita sociale sia sulla coscienza collettiva<sup>131</sup>. Nella sua opera “La divisione del lavoro sociale”, pur non utilizzando il termine “secolarizzazione”, Durkheim descrive in maniera dettagliata il processo sociale che caratterizza il passaggio dalla società tradizionale a quella moderna, ossia la marginalizzazione (spostamento a margine) della religione dal punto di vista sia sociale sia strutturale e istituzionale. «Se dunque esiste una verità che la storia ha resa indubbia, questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre. In origine essa si estendeva a tutto; tutto ciò che era sociale era religioso: i due termini erano sinonimi. In seguito, a poco a poco, le funzioni politiche, economiche, scientifiche si sono rese indipendenti dalla funzione religiosa, costituendosi a parte e assumendo un carattere temporale sempre più accentuato. Dio – per così dire – che in principio era presente a tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie» (Durkheim, [1893] 1999: 180-181). La premessa che sottende questa analisi è che la religione svolgesse sostanzialmente il ruolo di collante nella società tradizionale, basata su legami comunitari caratterizzati da forti sentimenti collettivi di tipo essenzialmente religioso. Analogamente, Tönnies, pur partendo da posizioni teoriche e intellettuali profondamente diverse rispetto a quelle di Durkheim, attribuiva alla religione la fondamentale funzione di tessuto connettivo in una particolare forma di relazione sociale, caratterizzata da intensi e ristretti vincoli di appartenenza, che uniscono fra loro i membri come “membri di un tutto”. Come Durkheim, Tönnies ritiene che l'evoluzione storica comporti il passaggio da “un'età della comunità”, “definita dalla volontà sociale come concordia, costume e religione”, a “un'età della società”,

---

<sup>130</sup>Questo processo comprende la divisione del lavoro, l'industrializzazione, l'urbanizzazione, la moltiplicazione delle vie di comunicazione e l'incremento nella possibilità di accedervi, ecc.

<sup>131</sup>Tesi condivisa con il suo maestro Auguste Comte.

“definita dalla volontà sociale come convenzione, politica, opinione pubblica” (Tönnies, [1887] 2011: 295). Alla comunità religiosa si sostituisce, dunque, la società secolarizzata, dominata da relazioni sociali di tipo impersonale, contrattuale, atomizzato. Si hanno quindi due significati attribuiti al termine secolarizzazione, utilizzati spesso come intercambiabili dalla letteratura europea al riguardo: da un lato quello più tradizionale, relativo alla perdita di potere e significato sociale delle istituzioni religiose, dall'altro quello di più recente elaborazione, che si riferisce al progressivo declino delle convinzioni e pratiche religiose nella popolazione. I sociologi europei tendono a vedere i due significati come intrinsecamente connessi, poiché considerano le due realtà come componenti strutturali di un più generale processo di modernizzazione e vedono di frequente la secolarizzazione in Europa sembra essere un *fait accompli*<sup>132</sup>.

Il processo di secolarizzazione, tuttavia, non è semplice né lineare. Studi più recenti ne hanno infatti messo in luce la complessità attribuendogli un carattere multidimensionale<sup>133</sup>. José Casanova, per esempio, propone di descrivere più approfonditamente il processo di secolarizzazione specificandone tre diverse connotazioni. La prima di queste vede la secolarizzazione come un declino sia di convinzioni sia di pratiche religiose nella società attuale (spesso considerato come un processo universale e un'inevitabile conseguenza dello sviluppo umano. Ciò significa, come afferma Berger, che le persone prendono decisioni relative a molti ambiti della vita senza fare alcun riferimento alla sfera religiosa (Berger, 1961). Questa prima accezione del termine secolarizzazione è quella più recentemente emersa, ma anche la più diffusamente utilizzata nel dibattito accademico. La seconda connotazione riguarda la secolarizzazione come un processo di privatizzazione della religione, quindi uno spostamento di essa dalla sfera pubblica, condivisa, e legislativamente regolabile, a quella privata, oggetto di sole scelte personali. Anche questa seconda accezione è vista come una tendenza storica diffusa, oltre ad essere considerata come preconditione necessaria per lo sviluppo della società contemporanea e delle politiche democratiche che la accompagnano<sup>134</sup>. Infine, la secolarizzazione può essere intesa come la differenziazione della sfera secolare (stato, scienza, economia) da quella clericale,

---

132 Riguardo la secolarizzazione europea come dato di fatto, si rimanda a Bruce (2002). Per contro, i sociologi americani tendono a restringere l'uso del termine alla sola indicazione del declino progressivo nelle pratiche e convinzioni religiose della popolazione. Si tratta di una forma di *bias* geografico, dovuto al fatto che gli Stati Uniti – così sostengono – si sono configurati come una moderna società secolare fin dalla nascita. La secolarizzazione intesa come perdita di influenza sociale della Chiesa è quindi da loro considerata come un fatto scontato. Il dato storico americano, tuttavia, non punta verso la secolarizzazione, ma piuttosto nella direzione opposta: una progressiva fidelizzazione alla degli americani alla religione. Per approfondire l'argomento si rimanda a Butler (1990) e Greeley (1989).

133 Si vedano al riguardo Casanova (2006), Dobbelaere (1981), Sciolla (1988), Wallis e Bruce (1992).

134 Per un approfondimento del concetto di privatizzazione, si rimanda al testo di Casanova del 1994, in cui fra l'altro l'autore mette in discussione la validità empirica e normativa della tesi della privatizzazione. Dello stesso autore, si veda anche l'articolo pubblicato su *The Hedgehog Review* nel 2006.

ossia dalle norme e istituzioni religiose. Questo processo è considerato una sorta di “emancipazione” dello Stato dalla Chiesa. È questa la componente fondamentale delle teorie classiche sulla secolarizzazione, legata al significato originale storico-etimologico del termine nell'Europa medievale: “in senso lato, il passaggio di beni, oggetti, cose, istituzioni, valori dalla dipendenza del potere ecclesiastico a quella del potere civile o secolare” (dizionario Treccani)<sup>135</sup>. Anche Karel Dobbelaere (1981) sottolinea il carattere multidimensionale della secolarizzazione individuandone tre dimensioni fondamentali. La prima, che fa riferimento al livello macro-sociologico, corrisponde al processo di laicizzazione, e riguarda il processo di differenziazione strutturale e funzionale delle istituzioni. La prima dimensione di Dobbelaere è quindi affine alla terza delineata da Casanova e il processo di secolarizzazione è visto come la particolarizzazione nel sotto-sistema religioso del processo generale di differenziazione funzionale sul macro-livello. La seconda, invece, è relativa al cambiamento sperimentato dagli stessi universi religiosi, ossia alla loro tendenza a modernizzarsi<sup>136</sup>. La seconda dimensione della secolarizzazione descritta da Dobbelaere è simile alla descrizione del processo data da Harold Pfautz (1956): la tendenza dei movimenti religiosi settari di diventare parte del mondo. Al processo di modernizzazione se ne aggiunge quindi uno di “mondanizzazione”. È ciò che J. Milton Yinger (1963) chiama “cambiamento religioso” e che, secondo Berger (1961) costituisce l'inevitabile adattamento della chiesa [convinzioni e pratiche] ai cambiamenti subiti dal mondo entro cui essa opera. La terza dimensione, infine, si colloca a livello micro-sociologico, ossia riguarda gli individui e i loro comportamenti. Fanno parte di questa dimensione, per esempio, le pratiche religiose, l'assiduità della preghiera, la frequenza della partecipazione al servizio religioso, ma anche le convinzioni e credenze personali); possiamo quindi in questo caso parlare di “coinvolgimento religioso”. Questo terzo aspetto è affine alla prima dimensione indicata da Casanova. Mark Chaves (1994) accoglie la distinzione di Dobbelaere, introducendo nuove etichette. Egli parla infatti di *secolarizzazione sociale* per il macro-livello, *secolarizzazione organizzativa* per il meso-livello e *secolarizzazione individuale* per il micro-livello. La suddivisione del concetto di secolarizzazione in tre dimensioni permette di intuire che esse possono variare in maniera indipendente, in misura diversa e anche in direzione differente l'una dall'altra<sup>137</sup>.

---

135Si veda anche la voce “Secularization,” in *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, a cura di Casanova.

136Si vedano al riguardo Weber ([1920] 2008) e Berger (1967).

137Un utile esempio di quanto affermato è il caso americano. Da un punto di vista macro-sociologico (utilizzando la prospettiva di Dobbelaere, quindi comprendente il secondo e il terzo aspetto indicati da Casanova: privatizzazione della religione e separazione Stato-Chiesa), si tratta della società occidentale più secolarizzata, dato il suo alto grado di pluralismo e di differenziazione istituzionale. Tuttavia, dal punto di vista micro-sociologico (primo aspetto indicato da Casanova), è la meno secolarizzata, poiché mostra il livello più alto di appartenenza religiosa. Su questo aspetto si veda Brown (1992).

### 5.3 De-secolarizzazione

Nel 1999, Peter L. Berger ha rivisto le sue posizioni introducendo il concetto di *de-secolarizzazione*, con il quale si indica una serie di manifestazioni globali della rinascita della religione. Sebbene il suo saggio *The Desecularization of the World* non contenga una definizione pienamente sviluppata della de-secolarizzazione, essa vi è descritta essenzialmente come una reazione al processo di secolarizzazione (una contro-secolarizzazione), poiché riflette la presenza di forze e tendenze secolarizzanti e si sviluppa come reazione ad esse (Berger, 1999: 7)<sup>138</sup>. Questa impostazione consente di distinguere tra la de-secolarizzazione vera e propria e un più ampio e generico insieme di fenomeni relativi alla resilienza delle religioni, alla loro diffusione e alla crescita della loro influenza sulla società, che non necessariamente si sviluppano come reazione a precedenti (o coevi) processi di secolarizzazione<sup>139</sup>. La sopravvivenza delle religioni durante regimi secolari – come avvenne nel caso polacco – può successivamente tradursi in una loro recrudescenza, senza che questo sia un processo di de-secolarizzazione. È però vero che sia il perdurare della religione nei regimi secolari sia le rinascite religiose de-secolarizzanti mostrano i limiti della teoria della secolarizzazione. Tuttavia, piuttosto che considerare le teorie di secolarizzazione e de-secolarizzazione come mutualmente esclusive, possono essere intese come metodi complementari per studiare le complesse relazioni esistenti tra religione e società.

Se la de-secolarizzazione è un cambiamento sociale che va contro ai processi secolarizzanti, è possibile suddividerla in più aspetti che saranno opposti alle rispettive tendenze della secolarizzazione. Basandosi sulla tripartizione di Casanova, Karpov (2010: 239-240) concettualizza la de-secolarizzazione come composta da tre processi: (a) un riavvicinamento tra le istituzioni e le norme religiose, (b) una rinascita delle pratiche e credenze religiose e (c) un ritorno della religione nella sfera pubblica. È importante sottolineare che i processi di de-

---

<sup>138</sup>Berger considera la de-secolarizzazione anche una risposta alle incertezze della modernità. Per un approfondimento, oltre che al testo citato, si rimanda all'articolo di Karpov (2010).

<sup>139</sup>Per esempio, lo studio di Finke e Stark del 2005 sulla religiosità in America dal 1776 al 2000 mostra come l'affiliazione religiosa negli Stati Uniti sia cresciuta in questo periodo dal 17% al 62%. Si tratta in questo caso di crescita della religione, ma non di un processo di de-secolarizzazione, poiché l'incremento nelle percentuali non può essere attribuito a una precedente secolarizzazione. Anche la Russia ha mostrato un incremento nell'identificazione religiosa dei suoi abitanti dal 2001 al 2008. Secondo uno studio del Pew Research Center condotto su tre ondate di dati dell'International Social Survey Programme (ISSP – 1991, 1998 e 2008), la percentuale di adulti russi che si definiscono Cristiani Ortodossi è aumentata dal 31% del 1991 al 72% del 2008, mentre nello stesso periodo la percentuale che non si identificava con alcuna religione è calata dal 61% al 18%. Questa rinascita religiosa in Russia è ascrivibile a un processo di de-secolarizzazione, in quanto reazione alla secolarizzazione forzata sperimentata durante il regime comunista.

secolarizzazione non sono necessariamente fra loro integrati – per esempio, una rinascita delle credenze e pratiche religiose non sempre si traduce in una crescita dell'influenza religiosa sulle istituzioni pubbliche.

#### 5.4 *Impostazione del capitolo e fonte dei dati*

Ai fini della presente ricerca, riteniamo utile considerare il radicamento della religione secondo quattro aspetti:

- *identificazione religiosa* – dichiarazioni a carattere soggettivo degli individui: auto-definizione come più o meno religioso, posizionamento dell'importanza della religione per l'individuo su una scala valoriale;
- *religiosità pubblica* – la frequenza della partecipazione alla Messa o alle celebrazioni scandite dal calendario cattolico, il rispetto delle tradizioni ad esse collegate;
- *religiosità privata* – assiduità della preghiera, conoscenza delle Scritture. Questo secondo aspetto è utile per valutare l'effettivo grado di religiosità dei cittadini polacchi, ossia per verificare se la religione è una realtà spirituale oppure una forma di identificazione etnica;
- *integrazione normativa* – ossia una misurazione dell'accordo esistente fra le norme della comunità religiosa e gli atteggiamenti dei suoi membri (Landecker, 1951: 340). Verrà quindi analizzato l'atteggiamento assunto dai polacchi verso temi tradizionalmente disciplinati (o anche oggetto di tabù) da norme religiose, quali divorzio, aborto, omosessualità, riconoscimento giuridico delle coppie di fatto, fecondazione assistita, sesso prematrimoniale. Quest'ultimo aspetto si riferisce quindi allo spostamento della morale dalla sfera pubblica a quella privata.

L'esame verrà effettuato tramite analisi quantitativa dei dati provenienti da tre fonti principali, la prima delle quali è la *World Values Survey*<sup>140</sup>. Le altre due sono invece interne al paese: il già menzionato CBOS e l'Ufficio Statistico Centrale (GUS – *Główny Urząd Statystyczny*). Più occasionalmente, utilizzeremo anche dati provenienti dall'Istituto Statistico della Chiesa Cattolica (ISKK – *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego*)<sup>141</sup>. Tramite essi, andremo a verificare sia

---

<sup>140</sup>È necessario specificare che sebbene la Polonia abbia partecipato solamente a tre “ondate” della World Values Survey (1990-1994, 2000-2005 e 2010-2014), i dati in esse raccolti ci permettono comunque di disegnare un quadro sufficientemente dettagliato delle dinamiche laico-religiose nel paese e della loro evoluzione nel tempo.

<sup>141</sup>Per molti anni, le statistiche relative alla chiesa cattolica sono state generate “internamente”: dal 1972 tramite l'opera del Dipartimento di Sociologia della Religione e successivamente, dopo la sua trasformazione, dall'Istituto di Statistica della Chiesa Cattolica (ISKK). I rapporti più comuni riguardavano un conteggio di parrocchie e fedeli, numero di partecipanti alla Messa domenicale, tasso di persone che ricevono alla Comunione, etc.

l'esistente degli aspetti sopra menzionati, sia le tendenze da loro mostrate nel corso degli anni. La religiosità dei cittadini polacchi costituisce un tema ricorrente nelle analisi del CBOS. Sono abituali e assidue domande riguardanti l'importanza della religione nella vita delle persone, l'incidenza dell'insegnamento catechistico nella realtà quotidiana, l'assiduità della frequentazione della chiesa e della preghiera, ed altre di simile specie. Il GUS, oltre a pubblicare un annuario statistico, produce relazioni su argomenti specifici. In particolare, un suo rapporto del 2011 ha fotografato la situazione delle confessioni religiose in Polonia, raccogliendo dati mediante indagine quantitativa. Da esso abbiamo ricavato principalmente i parametri numerico-statistici di base: numero di membri del clero, di strutture ecclesiastiche, di battesimi o altre forme di iniziazione religiosa, voti, frequenza del culto. Dal punto di vista geografico, i dati sono stati gestiti tramite la suddivisione in province (analogamente alla divisione amministrativa nazionale) al contrario di quanto fa l'Istituto Statistico della Chiesa Cattolica che fa invece riferimento alle diocesi.

La *World Values Survey* è composta da una serie di sondaggi rappresentativi a livello nazionale condotti in circa un centinaio di paesi, riguardanti convinzioni e valori degli intervistati. I campioni provengono dalla popolazione nazionale al di sopra dei 18 anni, senza un limite superiore di età, per un totale minimo di 1000 individui. Allo scopo di ottenere un campione rappresentativo, la WVS utilizza forme di campionamento casuale stratificato. Il questionario è uniforme per tutti i paesi, con l'eccezione di alcune domande che non vengono poste per determinate zone.

Nel presente lavoro, abbiamo utilizzato le seguenti domande:

- Appartiene a una religione o a una denominazione religiosa? Se sì, quale? (V144)
- Per ognuno dei seguenti [elementi], indichi quanto è importante nella sua vita (molto / abbastanza / poco / per nulla). L'elemento considerato è stato la religione (V9).
- Indipendentemente dal fatto che lei frequenti o meno il servizio religioso, si definirebbe come (una persona religiosa / una persona non religiosa / un ateo) (V147).
- A parte matrimoni e funerali, quanto spesso all'incirca partecipa al servizio religioso? (V145).
- A parte matrimoni e funerali, quanto spesso prega? (V146).

Oltre alle domande sopra elencate, per valutare il grado di integrazione normativa, abbiamo considerato quelle relative alla giustificabilità percepita di omosessualità, aborto, divorzio, rapporti sessuali prematrimoniali ed eutanasia (V203-207). Mantenendo queste domande come variabili dipendenti, abbiamo poi assunto come variabili indipendenti i principali gruppi socio-

demografici, suddividendo quindi le risposte per età, sesso, livello di istruzione e dimensione del luogo di residenza<sup>142</sup>. L'elaborazione dei dati è stata effettuata tramite Stata. Le tabelle relative sono consultabili in Appendice 1, i grafici in Appendice 1. Salvo dove diversamente indicato, le tabelle risultano da questa elaborazione.

## 6. Misurazione della religiosità

Il primo passo da compiere nell'analisi, per quanto esso possa apparire scontato, è verificare le percentuali di affiliazione alle varie denominazioni religiose all'interno del Paese. A conferma di quanto detto nella prima parte del presente lavoro (capp. 1-4), la quasi totalità dei polacchi (pari al 92.3%) dichiara di appartenere alla religione romano-cattolica (Si veda il grafico in Appendice 2, Fig. 1).

Tab. 1: *Denominazioni religiose in Polonia.*

<b>Religione</b>	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
Nessuna	46	4,7
Ortodossa	8	0,8
Protestante	1	0,2
<b>Romano-cattolica</b>	<b>892</b>	<b>92,3</b>
Non so	6	0,6
Non risponde	13	1,4
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>

Questo aspetto è risultato pressoché costante negli ultimi venticinque anni, mostrando variazioni percentuali trascurabili: dal 1990 ad oggi, i polacchi che dichiarano di appartenere alla confessione cattolico-romana sono diminuiti di appena poco più di un punto percentuale, passando da 93.5% a 92.3% (fonti: WVS2 e WVS6). In termini assoluti, la percentuale resta schiacciante. Come sopra menzionato, si è deciso di confrontare i dati raccolti dalla *World Value Survey* con quelli provenienti da tre fonti interne al paese: GUS, CBOS e ISKK, allo scopo di favorire una maggiore esaustività. Non abbiamo rilevato significative differenze nelle cifre suggerite dal CBOS, mentre ISKK indica una percentuale lievemente maggiore: 95.5%. Per contro, vi sono discrepanze maggiori con i dati raccolti dal GUS, secondo il quale si professa cattolico l'86.7% della popolazione. In realtà, il tasso di appartenenza stimato dal GUS pare sottovalutare ampiamente l'esistente della religiosità polacca, come dimostrato da successive interviste a campione che hanno infatti ottenuto percentuali sensibilmente maggiori (dal 90% al

<sup>142</sup>Valutazione dell'impatto dell'urbanizzazione sulla religiosità.

96%). La differenza non è dovuta a un calcolo errato da parte del GUS, quanto piuttosto dalle diverse procedure di determinazione del numero dei fedeli. Nel caso dell'ISKK, il calcolo del numero di credenti è basato sulle unità territoriali di riferimento per il mondo ecclesiastico (parrocchie e diocesi) e sulla loro popolazione. Nonostante la lieve difficoltà di identificare con esattezza il numero di fedeli, tuttavia, la preponderanza della confessione romano-cattolica all'interno del Paese rimane indiscutibile<sup>143</sup>.

Un chiaro indicatore del suo perdurare è dato da numeri di carattere amministrativo: dal 2000 al 2013 (il dato più recente disponibile al momento), per esempio, si è registrato un aumento sia nel numero delle chiese sia quello dei sacerdoti, e questo nonostante un relativo calo nel numero dei fedeli.

Tab. 2: *Statistiche sulle diocesi polacche, 2000-2013*. Fonte: GUS, Annuario Statistico 2014.

Anno	Diocesi	Parrocchie	Sacerdoti	Aderenti			
				In totale (mil.)	% della popolazione	Per parrocchia	Per sacerdote
2000	1099	9950	27933	34609,0	95.7	3478	1239
2005	1131	10016	29490	34158,3	93.7 <sup>144</sup>	3410	1158
2010	1153	10156	30266	33523,4	95.9	3303	1108
2011	1153	10177	30481	33399,3	95.5	3282	1096
2012	1144	10201	30788	33384,9	95.0	3273	1084
2013	1145	10204	30820	33037,0	94.9	3238	1072

## 6.1 Identificazione religiosa

Andremo ora ad approfondire i quattro aspetti della religiosità in termini micro-sociologici

<sup>143</sup>Il pluralismo religioso è comunque protetto dalla legge e, secondo i dati raccolti dal GUS, nel 2011 il Paese contava al suo interno 174 confessioni iscritte sui registri nazionali. In particolare, si può vedere che gli anni '80 e '90 hanno portato a un vero e proprio boom in merito, per via della svolta politica del paese e della conseguente liberalizzazione religiosa, oltre che del libero flusso di correnti libertarie di pensiero provenienti dall'Europa occidentale. In questo periodo si sono quindi cominciati a registrare gruppi religiosi la cui esistenza era già un dato di fatto da tempo nel paese, ma che fino a quel momento erano stati incapaci di ottenere lo status di associazione religiosa. Sull'onda del cambiamento, tuttavia, si ha assistito anche alla formazione e all'organizzazione di nuovi movimenti religiosi e di culto, in larga misura significativamente diversi rispetto alla tradizione cristiana dominante in Polonia e facenti riferimento a tradizioni culturali distanti quali, per esempio, Induismo o Buddismo. Dal 1990 al 2011, 141 nuove denominazioni religiose hanno ottenuto status giuridico (rispetto alle 191 contenute in totale nella banca dati del GUS alla fine del periodo di riferimento). La vasta maggioranza di queste (pari al 60% del totale) è stata registrata dal 1990 al 1999, mentre dal 2000 si osserva una chiara stabilizzazione nel settore, con un incremento progressivo medio delle confessioni registrate pari a 2-3 elementi l'anno. Fonte: GUS (*Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011*).

<sup>144</sup>Questo dato (93.7%) è in discrepanza con quello indicato in un altro documento emesso sempre da GUS (*Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011*), in cui si parla invece di una cifra pari al 95.6%.

indicati nell'impostazione del capitolo (cap. 5.4). Il primo indicatore da considerare è l'importanza attribuita dai polacchi alla religione nella loro vita (si veda il grafico in Appendice 2, Fig. 2). Vedremo anche le correlazioni esistenti fra l'importanza attribuita alla religione e tutte le altre variabili considerate. Successivamente, per verificare l'attendibilità del risultato, effettueremo una regressione lineare.

Tab. 3: *Importanza della religione nella vita.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>%</b>
Molto importante	441	45,7
Abbastanza importante	328	33,9
Poco importante	146	15,1
Per nulla importante	46	4,8
Non risponde	1	0,1
Non so	4	0,4
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>

Suddividendo questo dato sui vari gruppi socio-demografici, emerge che la religione è considerata più importante da alcune fasce della popolazione rispetto ad altre. Questo è vero soprattutto per i residenti in centri abitati di piccole dimensioni (fino a 20.000 abitanti) e gli individui con livello di scolarizzazione inferiore. Più in dettaglio, l'indice di correlazione fra luogo di residenza e importanza del ruolo giocato dalla religione nella vita degli individui il loro luogo di residenza è pari a 0.4617. Non solo gli abitanti dei grandi agglomerati urbani dichiarano di attribuire una minore importanza alla religione rispetto ai residenti in piccole cittadine, ma al crescere del numero di abitanti le risposte si spostano dalla coda positiva della distribuzione (“molto importante”) a posizioni più moderate (“abbastanza importante”). Inoltre, l'importanza della religione nella vita pare infatti calare al crescere del livello di istruzione dichiarato, con un indice di correlazione di 0.4627. Sesso ed età degli intervistati hanno invece un'influenza minore nel determinare il grado di importanza da essi attribuito alla religione, anche se questo risulta lievemente più alto per le donne e la fascia d'età più elevata (superiore ai 50 anni). Sebbene infatti l'importanza della religione per i polacchi risulti lievemente inferiore per la fascia della popolazione più giovane (di età inferiore ai 29 anni), essa pare non risentire particolarmente dell'età degli intervistati, come confermato dall'indice di correlazione molto basso (-0.0320). Semplificando, è possibile suddividere le risposte in un binomio dicotomico sì/no, considerando come positive le risposte “molto importante” e “abbastanza importante” e come negative “poco importante” e “per nulla importante”. Così facendo, l'importanza della religione emerge con

ancora maggiore chiarezza: anche nella fascia d'età più “disaffezionata”, ossia quella più giovane, il 68% degli intervistati dichiara che la religione è in qualche modo importante. Le risposte positive raggiungono il 68%. Sulla totalità della popolazione, il 79.6% dei polacchi è della stessa opinione, a fronte di un 19.9% che dichiara opinione contraria. Anche per quanto riguarda il sesso degli intervistati, la correlazione non appare significativa (indice di correlazione pari a -0.0439) e le risposte positive della parte di popolazione più “disaffezionata” ben superano la metà del totale, raggiungendo il 72.9% (si vedano le tabelle in Appendice 1. Tabb. 3.2-3.6).

Gettando uno sguardo sull'evoluzione storica delle risposte su questo argomento, osserviamo che le percentuali sono variate solo minimamente dal 1997 al 2012<sup>145</sup>. Dal 1997 al 2005 si può vedere una lieve crescita del molto importante, da 46.4% a 47.1% (influenzato forse anche dalla morte di Papa Giovanni Paolo II), che è successivamente decresciuto per arrivare al 43.9% nel 2012. Lo stesso percorso ha seguito la seconda risposta positiva “abbastanza importante”: da 36.3% a 38.0%, per poi scendere a 34.8%. Sono invece cresciute le persone per cui la religione è poco o per nulla importante – questi ultimi, in particolare, sono quasi raddoppiati. La proporzione di intervistati per cui la religione assume un valore molto importante è decisamente più alta rispetto alla media europea (calcolata tramite i dati della *European Values Survey*), che si attesta invece al 26.9%.

Tab. 3.1: *Importanza della religione nella vita, 1997-2012.*

	<b>1997</b>	<b>2005</b>	<b>2012</b>
Non applicabile	-	-	-
Non risponde	-	-	0.2%
Non so	1.04%	1.2%	0.3%
Molto importante	46.4%	47.1%	43.9%
Abbastanza importante	36.3%	38.0%	34.8%
Poco importante	13.0%	10.9%	15.9%
Per nulla importante	3.2%	2.8%	4.9%
<b>(N)</b>	<b>1153</b>	<b>1000</b>	<b>966</b>

Un secondo indicatore importante riguarda l'auto-descrizione degli individui in quanto persone religiose. In Polonia, la percentuale di questi risulta ancora più alta rispetto a coloro che attribuiscono alla religione un posto importante nella loro vita (la somma delle percentuali di “molto” e “abbastanza” è 78.7%, mentre le persone che si considerano religiose raggiungono

<sup>145</sup>Vi sono dati anche per l'anno 1989, tuttavia sono incompleti e da essi risulta quindi un'altra percentuale di “non applicabile”. Ciononostante, 312 persone su un totale di 938 intervistati, pari al 33.26% della popolazione, afferma che la religione riveste una posizione di grande importanza e circa il 10% in meno – 22.92%, 215 intervistati su 938, ritiene il suo ruolo come abbastanza importante.

l'86.2%, si veda il grafico in Appendice 2, Fig. 3). L'auto-identificazione come persona religiosa è effettuato indipendentemente dalla partecipazione o meno al servizio religioso.

Tab. 4: *Auto-descrizione della religiosità individuale.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
Religioso/a	833	86,2
Non religioso/a	63	6,6
Ateo/a	45	4,7
Non risponde	7	0,8
Non so	17	1,8
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>

Suddividendo le risposte fra i vari gruppi socio-demografici, si ha come risultato un quadro abbastanza simile al precedente. L'identificazione come persona religiosa mostra un lieve incremento al crescere dell'età, sebbene la correlazione fra i due elementi non sia particolarmente significativa (indice di correlazione pari a 0.0823). Lo stesso vale quando si prende in considerazione il sesso degli intervistati: mediamente le donne si considerano come persone religiose più spesso rispetto agli uomini, ma di nuovo senza significativa correlazione causale: l'indice di correlazione risulta infatti essere 0.0111, ancora più basso rispetto a quello fra religiosità ed età. Nuovamente, è il luogo di residenza che pare esercitare maggiore influenza sull'auto-descrizione delle persone come religiose o meno: all'aumentare delle dimensioni della città in cui si abita, la dichiarazione di religiosità tende a diminuire, mentre è maggiore per i centri urbani più piccoli e le zone rurali (indice di correlazione di 0.8073). Gli abitanti delle zone rurali, rispetto a quelli delle grandi città, sono più numerosi nell'affermare la fede incrollabile in Dio (*niezachwianą wiarę w Boga*) (70% vs. 55%)<sup>146</sup>. Come per l'attribuzione di importanza al ruolo svolto dalla religione nella vita degli intervistati, infine, al fine dell'auto-identificazione come persona religiosa risulta importante il livello di istruzione, con un indice di correlazione fra le due variabili pari a 0.8708 (Appendice 1, Tabb. 4.2-4.6).

Tab. 4.1: *Auto-descrizione della religiosità individuale, 1997-2005.*

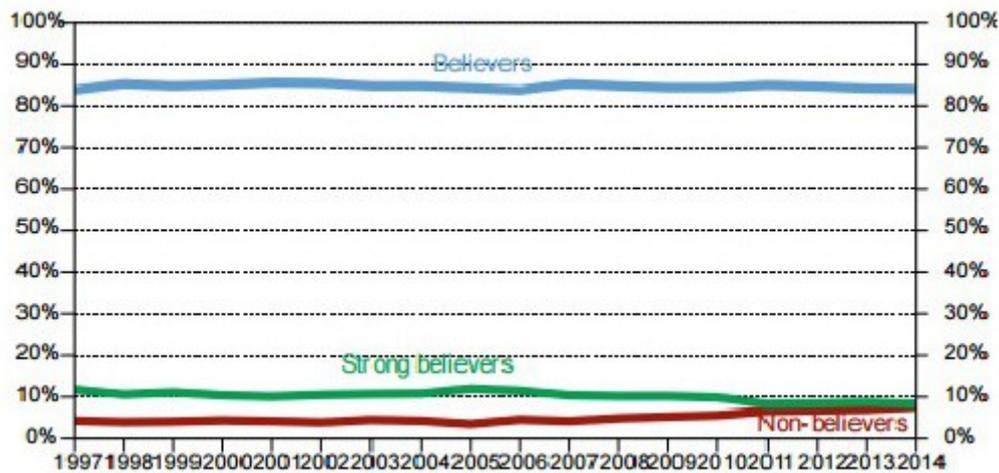
	<b>1997</b>	<b>2005</b>	<b>2012</b>
Religioso/a	90.9%	91.3%	85.6%
Non religioso/a	4.5%	4.2%	7.0%
Ateo/a	1.7%	1.5%	4.0%
Non risponde	-	0.2%	0.7%
Non so	2.9%	2.8%	1.9%

146Fonte: CBOS BS/3/2014.

(N)	1153	1000	966
-----	------	------	-----

Per quanto riguarda l'evoluzione storica di questo dato dal 1997 al 2012<sup>147</sup>, esso dimostra una variazione lievemente più elevata rispetto a quello precedente, con una diminuzione delle persone che si definiscono come religiose di circa 5 punti percentuale. A fronte di questo, non solo sono aumentati coloro che non si considerano religiosi (da 4.5% a 7.0%) ma gli atei risultano più che raddoppiati (da 1.7% a 4.0%). Un'analisi sull'evoluzione di questo aspetto della religiosità polacca è stata svolta anche dal CBOS. I risultati sono dissimili, ma la spiegazione di ciò può essere trovata nella diversa metodologia utilizzata. Sia nel primo sondaggio del 2009 sia in quello del 2012, infatti, si chiedeva agli intervistati di posizionare se stessi in una scala da 1 a 10. Escludendo i “non so”, la valutazione media dell'ultimo sondaggio è risultata pari a 6.49, a fronte del 6.38 calcolato nel 2009<sup>148</sup>. Secondo l'istituto, quindi, la religiosità media dei polacchi è aumentata nel corso degli ultimi anni.

Fig. 1: Religiosità individuale, 1997-2015. Fonte: CBOS, BS/26/2015.



Gli indicatori mostrano come una generosa maggioranza della popolazione in Polonia sia fondamentalmente orientata verso il *sacrum*, e cerchi in esso identità e significato. Secondo Piwowarski, tuttavia, fede e religiosità non sempre sono sinonimi. In particolare, i polacchi che affermano di essere profondamente credenti hanno spesso in mente un attaccamento emozionale alla “fede dei padri”: la loro fede è profonda nel senso di essere fortemente radicata nella tradizione, e particolarmente nella tradizione familiare e nella continuità del suo *framework* di riferimento (Piwowarski, 1994: 149). Ciononostante, gli indici di auto-identificazione religiosa

147La domanda non è stata posta nel sondaggio del 1989.

148Fonte: CBOS, BS/49/2012, Aprile 2012.

rimangono alti e sono sostanzialmente caratterizzati da stabilità nel corso del tempo.

## 6.2 Religiosità pubblica

Mentre gli aspetti fino ad ora trattati sono di natura più “astratta”, richiedendo all'intervistato una valutazione oppure un'auto-definizione, andremo ora a considerare gli elementi più “tangibili” della religiosità, ossia i suoi aspetti pubblici. Analizzeremo quindi la frequenza della partecipazione alla Messa<sup>149</sup> e l'osservazione delle maggiori festività cattoliche. Cominciamo dal primo di questi elementi (si veda anche il grafico in Appendice 2, Fig. 4).

Tab. 5: *Frequenzazione della Messa.*

	<b>N° casi</b>	<b>% totale</b>
Più di una volta la settimana	43	4.4
Una volta la settimana	444	46.0
Una volta al mese	162	16.8
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	147	15.2
Una volta l'anno	39	4.0
Meno di una volta l'anno	41	4.2
Mai, quasi mai	70	7.3
Non risponde	6	0.7
Non so	14	1.4
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100,0%</b>

Anche in questo caso, il dato viene incrociato con gli elementi socio-demografici principali: età, sesso, livello di istruzione e dimensione del luogo di residenza. La maggioranza dei polacchi (46%) frequenta il servizio religioso una volta la settimana. Questo dato resta costante indipendentemente dal gruppo socio-demografico considerato come variabile indipendente. Considerando un dato cumulativo, quasi i 2/3 di essi (67.2%) va a Messa regolarmente, ossia almeno mensilmente. Se si osserva la distribuzione delle risposte, la fascia di popolazione di età più elevata (oltre i 50 anni) appare più propensa alla frequentazione del servizio religioso, specie rispetto a quella più bassa (al di sotto dei 29 anni): per quanto riguarda la partecipazione settimanale, vi è fra le due una differenza di 10 punti percentuale. Gli *over-50* vanno a messa più

<sup>149</sup>I dati della *World Value Survey* relativi alla partecipazione alla Messa prendono in considerazione solo la Messa ordinaria, escludendo quelle celebrate in occasioni speciali quali matrimoni e funerali. È necessario comunque ricordare che la frequentazione dipende non solo dalla religiosità personale dell'individuo, ma anche dal suo stato di salute. Per esempio, persone con un alto tasso di religiosità individuale ma con problemi di salute possono non riuscire a partecipare alla Messa domenicale, puntando quindi verso forme di religiosità privata piuttosto che pubblica.

volte la settimana quattro volte di più rispetto agli *under-29*, mentre questi ultimi frequentano la chiesa solo in occasione delle feste comandate in percentuale quasi doppia rispetto ai primi. La correlazione esistente fra partecipazione alla messa domenicale ed età risulta tuttavia trascurabile (0.0446) e, a prescindere dalla fascia d'età considerata, la maggioranza dei polacchi partecipa alla Messa regolarmente (frequenta il servizio religioso almeno mensilmente rispettivamente il 60.9% dei giovani al di sotto dei 29 anni, il 63.7% degli intervistati fra i 30 e i 49 anni e il 72.3% di quelli oltre i 50 anni). Le donne appaiono più propense degli uomini a partecipare al servizio religioso (lo fa regolarmente il 75% delle donne contro il 57.7% degli uomini), ma anche in questo caso il tasso di correlazione fra le due variabili è pressoché irrilevante (pari a -0.0473). Come per l'identificazione religiosa, invece, risulta più significativa l'influenza del livello d'istruzione dell'intervistato e della popolosità del suo luogo di residenza, con tassi di correlazione rispettivamente di 0.7869 e 0.7628). Le percentuali di coloro che dichiarano di non frequentare mai (o quasi mai) il servizio religioso sono molto basse, ma risultano superiori per gli uomini, la fascia di età intermedia (30-49), le persone con istruzione universitaria, e gli abitanti delle grandi città (oltre 500.000 abitanti). Le aree metropolitane, in particolare, sono le uniche per cui la proporzione di praticanti regolari e occasionali si equivale (49% in entrambi i casi, Appendice 1, Tabb. 5.2-5.6).

Tab. 5.1: *Frequentazione della Messa, 1997-2005*.<sup>150</sup>

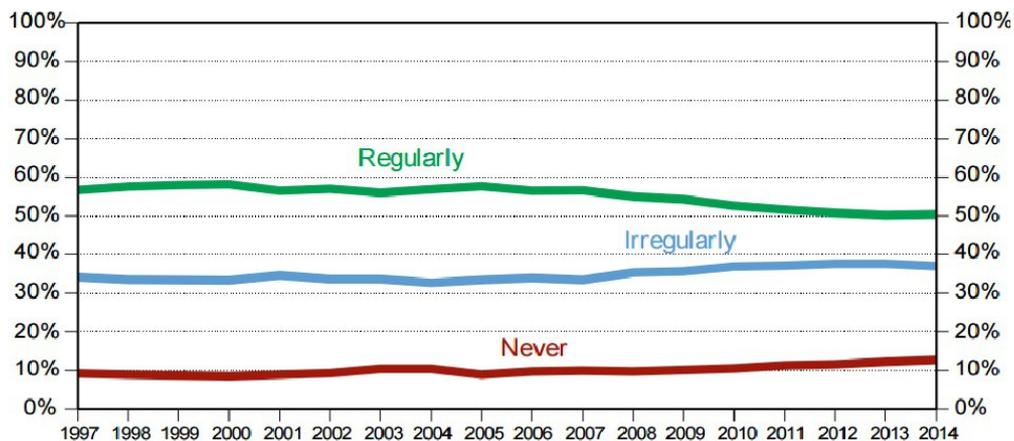
	<b>1997</b>	<b>2005</b>	<b>2012</b>
Più di una volta la settimana	7.0%	9.1%	4.5%
Una volta la settimana	48.6%	47.9%	44.9%
Una volta al mese	17.5%	17.4%	17.2%
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	13.5%	13.8%	15.8%
Una volta l'anno	3.6%	3.6%	4.2%
Meno di una volta l'anno	2.9%	2.2%	4.2%
Mai, quasi mai	5.9%	5.3%	7.3%
Non risponde	-	0.3%	0.6%
Non so	0.9%	0.4%	1.2%
<b>(N)</b>	<b>1153</b>	<b>1000</b>	<b>966</b>

Le percentuali sono diverse rispetto a quelle, più elevate, diffuse dal CBOS, ma il trend lievemente decrescente è lo stesso: i dati mostrano una certa propensione ad abbandonare la pratica regolare a favore di una occasionale. Dal 2005, anno della morte di Papa Giovanni Paolo II, la proporzione di persone che frequentano regolarmente (almeno una volta al mese) il servizio

<sup>150</sup>Domanda non posta nel sondaggio del 1989.

religioso è passato dal 74.4% al 66.6%, a fronte di un aumento in quella irregolare da 24.9% a 31.5%. Nonostante questa tendenza alla disaffezione verso la pratica religiosa pubblica, la Polonia resta il paese europeo con il tasso più elevato di frequentazione del servizio religioso, con una percentuale superiore al 50%. Per contro, due nazioni tradizionalmente cattoliche quali Irlanda e Italia mostrano tassi di partecipazione più bassi: rispettivamente 46% e 31%.

Fig. 2: *Frequentazione della Messa, 1997-2015*. Fonte: CBOS, BS/26/2015.

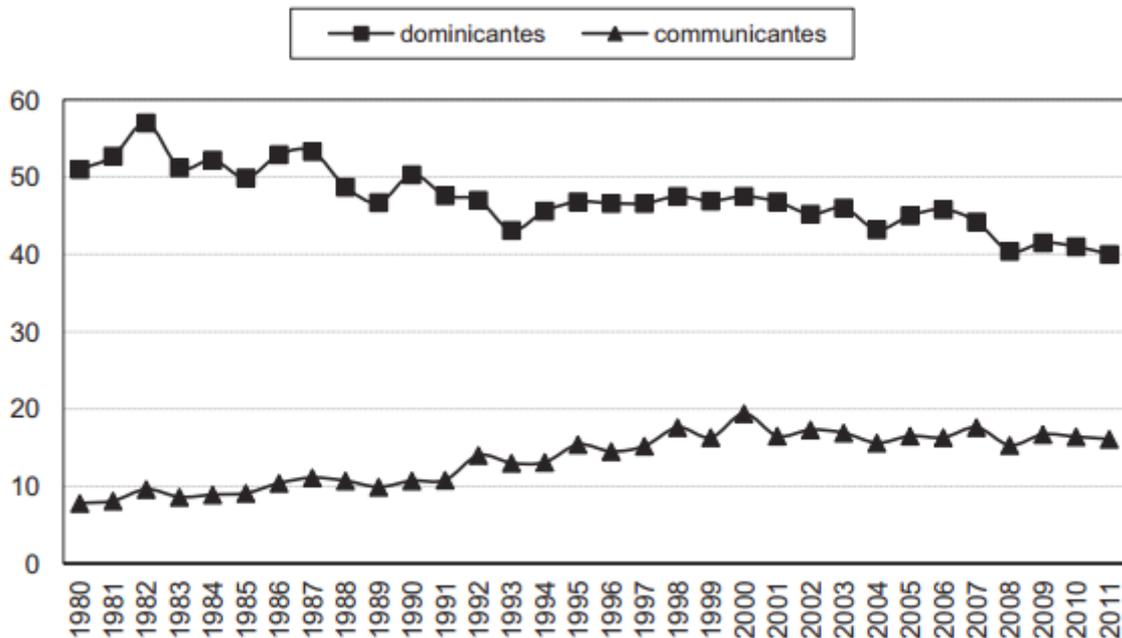


Guardando al coefficiente, si può vedere che l'età esercita un effetto positivo sulla frequentazione del servizio religioso (maggiore il numero di anni, maggiore la partecipazione alla Messa); lo stesso vale per il livello di istruzione e la dimensione del luogo di residenza. Il passo successivo è chiedersi se questi effetti sono statisticamente significativi. Per fare questo, si utilizza il P-value: se è inferiore a 0.100 il risultato è significativo. Come si può vedere, ciò si applica a tutti questi effetti, con il coefficiente positivo più alto applicabile alla variabile indipendente "educazione". Anche il luogo di residenza è altamente rilevante. Andiamo ora a inserire due variabili abbastanza intuitive relative all'identificazione religiosa: la religiosità individuale, auto-dichiarata, e l'importanza attribuita alla religione nella vita. Così facendo, osserviamo che all'inclusione della variabile "religiosità", il livello di istruzione dell'intervistato non risulta più significativo. Ciò significa che la variabile "istruzione" catturava alcune delle informazioni incluse nella variabile di nuovo inserimento.

Da uno studio svolto dall'ISKK nel 2011 possiamo trarre due indicatori più specifici relativi alla frequentazione del servizio religioso: il numero di *dominicanos* e *communicantes*, ossia di coloro che partecipano alla messa domenicale e, fra questi, la percentuale di quanti ricevono l'Eucarestia. Secondo l'indagine, nel 2011 questi erano rispettivamente il 40,0% e il 16,1%. La

base per il calcolo dei *dominicanos* è il numero di quanti rientrano nella parrocchia.

Fig. 3: *Percentuali di dominicanos e comunicantes, 1980-2011*. Fonte: GUS 2009-2011.



Come illustra il grafico, il numero di praticanti ha subito un calo lento ma costante dal 1980 ad oggi. Per contro, il numero di persone che si accostano alla comunione è cresciuto – non sorprendente, considerato che il loro numero è calcolato sulla base dei *dominicanos*. I partecipanti alla messa domenicale si trovano principalmente fra i cattolici che praticano sistematicamente, ossia all'interno dello “zoccolo duro” di fedeli. Supponiamo quindi per loro un attaccamento sia alla fede sia alla sua strutturazione, particolarmente alla parrocchia. La Messa costituisce per loro un valore religioso e la partecipazione ad essa si configura come un'esternazione della propria religiosità individuale.

Nonostante il trend decrescente, la pratica religiosa resta ampiamente diffusa in Polonia: sommando coloro che frequentano il servizio religioso settimanalmente a coloro che sono ancora più assidui, otteniamo più del 50% degli intervistati. All'interno del Paese, il tasso di calo nella frequentazione del servizio religioso risulta simile fra i grandi agglomerati urbani e le piccole cittadine (ferme restando le percentuali maggiori di queste ultime in termini assoluti), quindi il processo di disaffezione pare non risentire particolarmente della collocazione geografica. Tuttavia, come nel resto d'Europa, la percentuale di religiosità tende ad essere superiore in campagna che in città (nel 2013 la differenza globale si attestava al 13,3%). Gli abitanti delle zone rurali, rispetto a quelli delle città, sono più numerosi nella partecipazione alle principali

feste e celebrazioni a carattere religioso (84% contro 61%)<sup>151</sup>.

Fig. 4: *Percentuali di credenti e praticanti in città e nelle zone rurali*. Fonte: CBOS BS/3/2014.

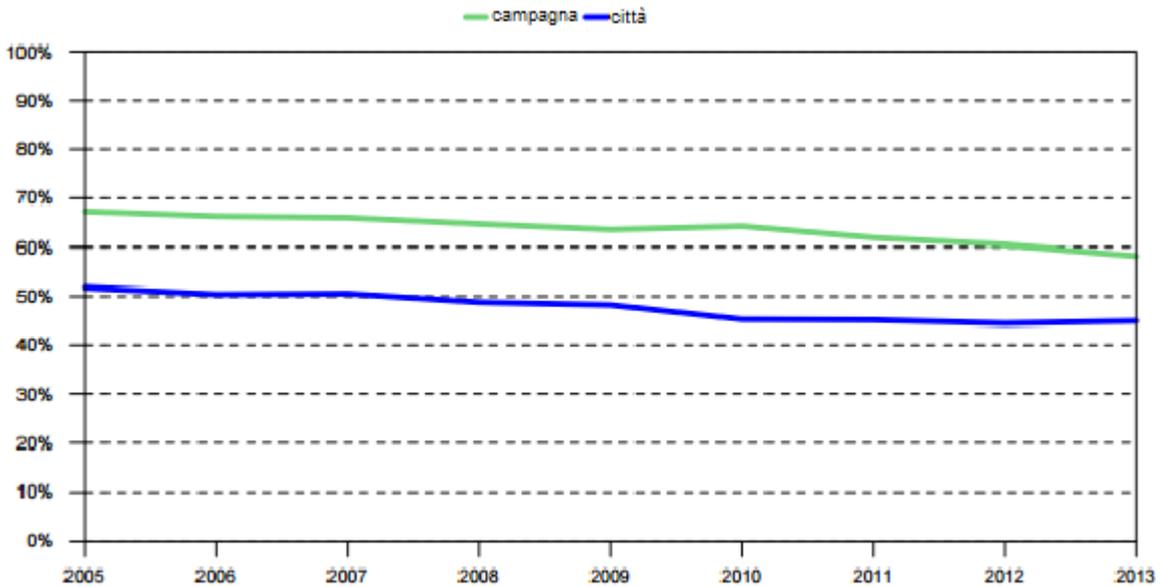
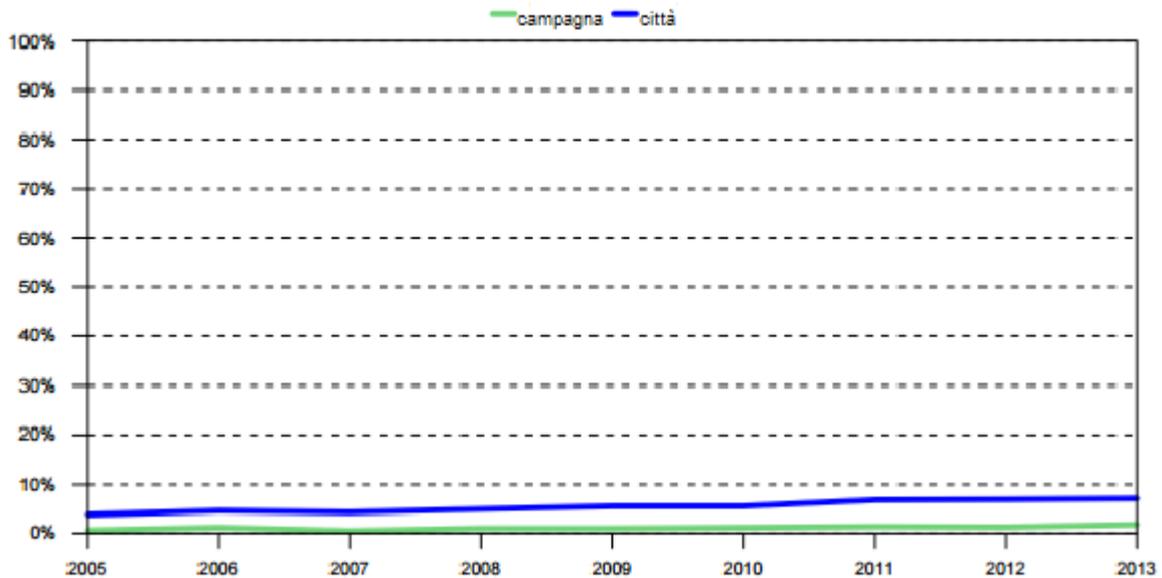


Fig. 5: *Percentuali di non credenti e non praticanti in città e nelle zone rurali*. Fonte: CBOS BS/3/2014.



La religiosità pubblica praticata nelle campagne polacche è definita dal CBOS come di tipo “classico”, ossia con un'aderenza più marcata alle tradizionali forme di culto e celebrazione e una

<sup>151</sup>Fonte: CBOS BS/3/2014. Da notare che il documento ufficiale emesso dal CBOS a restituzione del sondaggio non utilizza il termine “intervistati” ma preferisce “credenti” (*wierzący*). Come emergerà anche in altre occasioni, la scelta terminologica effettuata dall'istituto di ricerca è già di per sé interessante e significativa dell'atteggiamento adottato dalle élite culturali e sostiene la teoria della costruzione della giustapposizione *polak / katolik*.

frequenza maggiore delle parrocchie, a discapito di forme più “moderne” di culto in cui le scelte e preferenze dell'individuo primeggiano sulle forme religiose tradizionalmente imposte (una visione più affine a quella del “supermercato della fede”<sup>152</sup>). Ciononostante, la tendenza che emerge dal 2005 è quella di un calo costante del numero dei fedeli e praticanti. La ragione di questa tendenza è da trovare nelle solite motivazioni demografiche, ma non solo. Fra le motivazioni additate dal CBOS vi è il flusso migratorio di ritorno – ossia dalle città verso le campagne – che porta nelle zone rurali residenti il cui reddito non è legato a forme agricole. Secondo l'istituto, quindi, mentre il trasferimento dalla campagna alla città comporta come conseguenza quasi inevitabile l'adattamento a forme di vita più “urbane” (*sic*) e quindi meno religiose, il contrario non è vero nel caso di spostamento dalla città alla campagna<sup>153</sup>.

### 6.2.1 Religiosità pubblica e feste comandate

Oltre all'assiduità della partecipazione alla Messa, è importante prendere in considerazione anche le abituali tipologie di celebrazione delle principali festività cattoliche. In particolare, poiché la Pasqua è considerabile come la principale festa cristiana, una buona misura dell'importanza della religione nella vita dei polacchi è data dalla loro partecipazione a questa celebrazione. Allo stesso tempo, l'attenzione da loro data alla Quaresima e alle pratiche ad essa legate possono fornire un utile indicatore di quanto i dettami del cattolicesimo siano rispettati nella pratica e influenzino la vita quotidiana delle persone, scandendo i loro ritmi. Nel 2014, il CBOS ha sottoposto a un campione della popolazione polacca un questionario riguardo l'importanza attribuita a questi riti e alla partecipazione ad essi. Particolare interesse è stato posto sulla Quaresima, al fine di verificare se il periodo di digiuno e preghiera viene realmente rispettato<sup>154</sup>. Per quanto riguarda l'attribuzione di significato alla Pasqua, al campione di

---

152Questa espressione, diffusa nel mondo anglosassone come “*cafeteria Christianity*” o come “*religion à la carte*” secondo il termine coniato dal sociologo canadese Reginald Bibby, è impiegata derogatoriamente per indicare la prassi secondo cui alcuni individui nominalmente appartenenti alla denominazione cristiana scelgono – come se facessero *shopping* – quali dottrine seguire e quali no. Lindsay e Gallup (1999), analizzando la religiosità in America, riscontrano che in maggioranza gli americani selezionano (*pick and choose*) ciò in cui vogliono credere, spesso mescolando fra loro idee differenti di una religione o fondendo due o più religioni in un sistema di credenze personali (per esempio, individui che si auto-definiscono cristiani ma affermano di credere nella reincarnazione).

153L'impressione data dal linguaggio utilizzato nel documento di resa del sondaggio è quella di una sorta di “invasione aliena” – nel senso di esterna ed “altra” – nel caso in cui individui a reddito non agricolo (cittadini) scelgono di spostarsi nelle campagne, poiché non si adattano ai valori esistenti nel posto, specie in termini di pratica religiosa (*przeprowadzka z miasta na wieś nie oznacza dostosowywania się do obowiązujących tam wartości i norm – przynajmniej w zakresie religijności*) (CBOS BS/3/2014).

154Fonte: CBOS, BS/47/2014, Aprile 2014. Nella formulazione originaria “se il periodo di astinenza incoraggia gli intervistati a ridurre le distrazioni e pensare seriamente alla propria vita”. Nuovamente, il linguaggio è indicativo

intervistati è stato chiesto di indicare non più di due risposte<sup>155</sup>. La maggioranza di essi la ritiene una festa di famiglia (63/100), mentre la seconda posizione è divisa equamente fra coloro che considerano la Pasqua principalmente come un'esperienza religiosa (44/100) e coloro che invece la vedono più come una graziosa tradizione (44/100)<sup>156</sup>. Sono di molto inferiori coloro pongono invece l'accento sull'aspetto vacanziero, sugli incontri con gli amici e sul cibo (rispettivamente 16/100, 8/100 e 1/100). Questa visione è comune a tutti i gruppi socio-demografici ed è condivisa da coloro che partecipano al servizio religioso una volta la settimana. I polacchi che praticano più di una volta la settimana, invece, non sorprendentemente, pongono più l'accento sul significato religioso della festività: 90/100 di coloro che frequentano la Messa più volte durante la settimana mettono al primo posto la Pasqua come esperienza religiosa e solo al secondo (70/100) come festa familiare. Nelle città più popolate, in linea con le relazioni già incontrate tra religiosità e urbanizzazione, le celebrazioni pasquali sono principalmente considerate una festa in famiglia (57/100) o tutt'al più una tradizione (54/100). Riassumendo, le idee legate alla Pasqua e al suo significato non sono sostanzialmente mutate negli ultimi venti anni, anche se attualmente l'osservanza religiosa si pone a un livello lievemente più basso rispetto al 1994. Nella parte di sondaggio relativa alle abitudini legate alle celebrazioni pasquali, gli intervistati potevano indicare liberamente tutte le pratiche e tradizioni da loro seguite. Le abitudini più comuni sono l'osservanza dei precetti religioso-alimentari nel Venerdì Santo (83/100) e, al secondo posto, la confessione pasquale (70/100). Circa due terzi degli intervistati dichiara di cospargersi la testa di cenere il Mercoledì delle Ceneri (64/100), e più della metà afferma di prendere parte alle celebrazioni del Triduo Pasquale (56/100)<sup>157</sup>. In una prospettiva di lungo periodo, tuttavia, è possibile notare che nell'ultimo decennio l'interesse per e la partecipazione a queste celebrazioni di quaresima e pasqua è decresciuto. Il primo fattore ad avere impatto sulla scelta di partecipare o meno a queste celebrazioni è ovviamente di natura religiosa. Le persone che praticano regolarmente, ossia almeno una volta la settimana, sono più spesso coinvolte in queste celebrazioni. In secondo luogo, ci dice il CBOS, hanno importanza il sesso degli intervistati, la loro età, il livello di educazione e il luogo di residenza. La partecipazione nei rituali sopra menzionati è più frequente fra le donne ed è più diffusa nelle città di minore dimensione. La relazione fra educazione e partecipazione è di natura inversa, cioè risultano più coinvolte le

---

di un preciso atteggiamento.

155I risultati non saranno quindi riportati come percentuali, ma come numero di risposte.

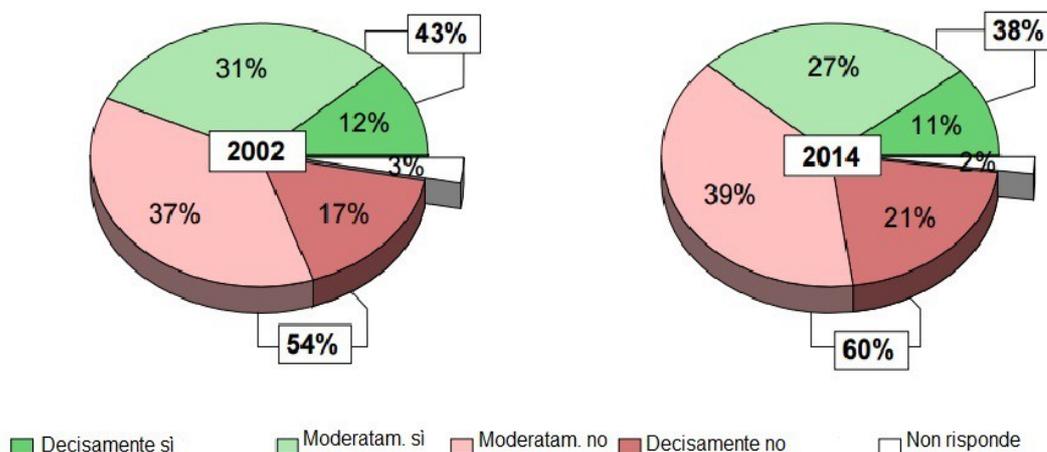
156Si veda il riferimento più sopra alla religiosità come attaccamento alla "fede dei padri" (cap. 6.1, pag. 87).

157Il Triduo Pasquale è il periodo di tre giorni che comincia con la liturgia alla sera del Giovedì Santo (la vigilia del Venerdì Santo) e termina con la preghiera serale la sera di Pasqua. Il periodo richiama la passione, morte, sepoltura e resurrezione di Cristo, come dipinte nei Vangeli canonici.

persone con minore livello di istruzione. La partecipazione è inoltre più diffusa nei gruppi di età maggiore. Il periodo di Quaresima è, per i fedeli, tradizionalmente associato con il silenzio, la riflessione, il digiuno e una generale rinuncia ai piaceri. Attualmente, circa la metà degli intervistati (53%) dichiara di limitare in qualche modo i propri svaghi durante questo periodo, riducendo distrazioni quale televisione, cinema, musica, etc. Dal 2010, tuttavia, la percentuale di intervistati che afferma di comportarsi in questo senso si è ridotta di oltre 10 punti, passando dal 62% al 53%. Il principale fattore di discriminazione riguardo agli atteggiamenti adottati durante Quaresima e festività pasquali è ovviamente il livello di religiosità individuale: i soggetti che partecipano attivamente a celebrazioni e pratiche religiose e che partecipano alla Messa almeno settimanalmente, limitano tendenzialmente più spesso le proprie distrazioni durante il periodo quaresimale. Questa propensione, secondo l'analisi del CBOS, è tuttavia di frequente influenzata anche da altri fattori, soprattutto il sesso (donne piuttosto che uomini) e la collocazione (paesi e aree rurali piuttosto che grandi città). È interessante notare che per quanto riguarda l'età sono più spesso gli intervistati più giovani a ridurre il numero di distrazioni durante la quaresima, piuttosto che quelli più anziani<sup>158</sup>.

Fig. 6: *Significato del periodo quaresimale*. Fonte: CBOS, BS/47/2014.

**Durante il periodo quaresimale, pensi più seriamente alla tua vita o prendi più spesso del solito decisioni importanti?**



Oltre un terzo degli intervistati (38%, un calo di cinque punti percentuale rispetto al 2002<sup>159</sup>)

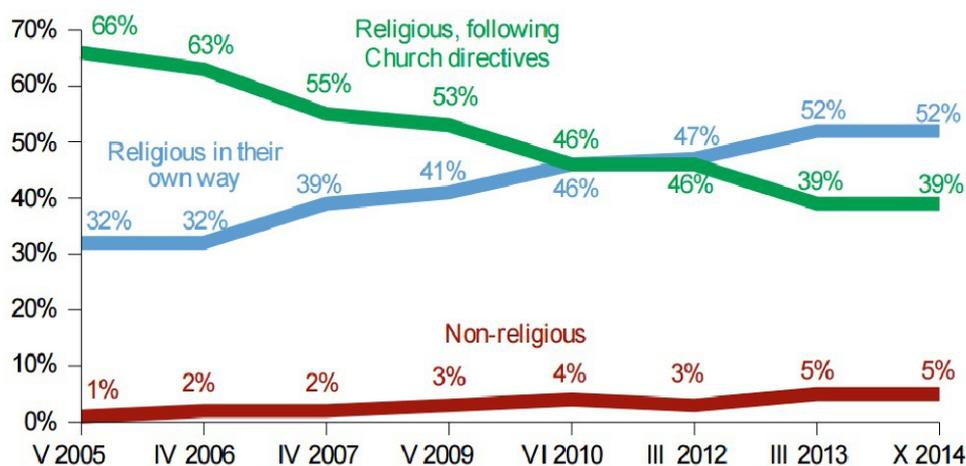
<sup>158</sup>Tuttavia ciò potrebbe essere causato da un *bias* nella formulazione dell'intervista, che menziona fra le distrazioni TV, cinema e musica pop (*sic*), per le quali possiamo supporre una minore attrattiva sulla fascia di popolazione più anziana.

<sup>159</sup>E infatti la formulazione originaria del documento di resa del sondaggio parla di “meno di due terzi”, sottolineando quindi l'aspetto negativo e di perdita.

dichiara di pensare alla propria vita e prendere decisioni importanti più spesso durante la quaresima. Come per la limitazione delle distrazioni, ciò dipende principalmente dal livello di religiosità del soggetto. In aggiunta, in questo contesto giocano un ruolo importante età, educazione, luogo di residenza e sesso: le percentuali sono più alte fra donne, persone con livello di istruzione più basso, anziani, abitanti in piccoli paesi. Anche una situazione finanziaria sub-ottimale pare avere un'influenza su questa propensione. In generale, i risultati dell'inchiesta sono in linea con il quadro già dipinto della società polacca.

Altri indicatori, tuttavia, mostrano una tendenza verso la privatizzazione della fede: oltre all'incremento, seppur lieve, del numero di non praticanti, da maggio 2005 a ottobre 2015 è diminuita la percentuale di individui che si auto-definisce religioso secondo le direttive della Chiesa (dal 66% al 39%), a fronte di un incremento nel numero di credenti “religiosi a proprio modo” (dal 32% al 52%).

Fig. 7: Auto-descrizione della fede, 2005-2014. Fonte: CBOS, BS/26/2015<sup>160</sup>.



## 6.3 Religiosità privata

### 6.3.1 Preghiera

L'aspetto privato della religiosità individuale può essere colto e misurato tramite l'osservazione della frequenza della preghiera, in misura analoga a quanto abbiamo fatto per la religiosità pubblica con l'assiduità della partecipazione alla Messa (si veda il grafico in Appendice 2, Fig. 5).

<sup>160</sup>Il grafico si riferisce a una rielaborazione personale della dottrina cattolica. Gli intervistati indecisi (“non so” / “non risponde”) e coloro che definiscono altrimenti la propria fede sono stati omessi.

Tab. 6: *Frequenza della preghiera.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
Più volte al giorno	129	13,4
Una volta al giorno	324	33,5
Più volte la settimana	158	16,3
Solo durante la messa	118	12,2
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	35	3,6
Una volta l'anno	18	1,9
Meno di una volta l'anno	28	2,9
Quasi mai, mai	80	8,3
Non risponde	30	3,1
Non so	45	4,7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>

Un terzo dei polacchi (33.5%) prega quotidianamente e una vasta maggioranza lo fa regolarmente (almeno una volta la settimana, il 75.4%). Il 12.2% degli intervistati afferma di pregare solo in occasione della Messa, ma a questo riguardo è utile ricordare che la proporzione di persone che dichiara di partecipare al servizio religioso tutte le settimane è pari quasi al 45%. La fascia di popolazione sopra ai 50 anni mostra la proporzione maggiore di persone che pregano più volte al giorno (21.6%), mentre i giovani fino ai 29 anni sono soliti pregare più volte la settimana (26.3%) – ma non quotidianamente (19.9%). La fascia d'età più bassa ha anche la maggiore percentuale di intervistati che affermano di non pregare mai o quasi (11.9%), che è invece al suo livello più basso per gli *over-50* (6.0). Mediamente, comunque, la preghiera regolare è comune a tutte le fasce d'età (rispettivamente 65.9%, 71.1% e 82.5%). L'indice di correlazione fra le due variabili risulta però molto basso, pari a 0.0246. Se osserviamo la distribuzione delle risposte, emerge che, in media, le donne paiono pregare più regolarmente degli uomini (84.2% vs. 65.5%). In particolare, la proporzione di donne che dichiara di pregare più volte al giorno è più del doppio rispetto a quella degli uomini. Per contro, la preghiera maschile sembra essere vincolata al culto domenicale, e quindi a una forma di religiosità pubblica, più di quella femminile (rispettivamente 15.2% e 9.6%). L'indice di correlazione fra le due variabili è però quasi inesistente: appena -0.0092. Gli abitanti delle zone rurali dichiarano più frequentemente di pregare ogni giorno rispetto a quelli delle grandi città, come conferma anche un sondaggio del CBOS<sup>161</sup> (che però riporta percentuali lievemente discordanti rispetto a quelle indicate dalla WVS) . Anche nei grandi agglomerati urbani ( più di mezzo milione di abitanti),

<sup>161</sup>BS/3/2014, gennaio 2014.

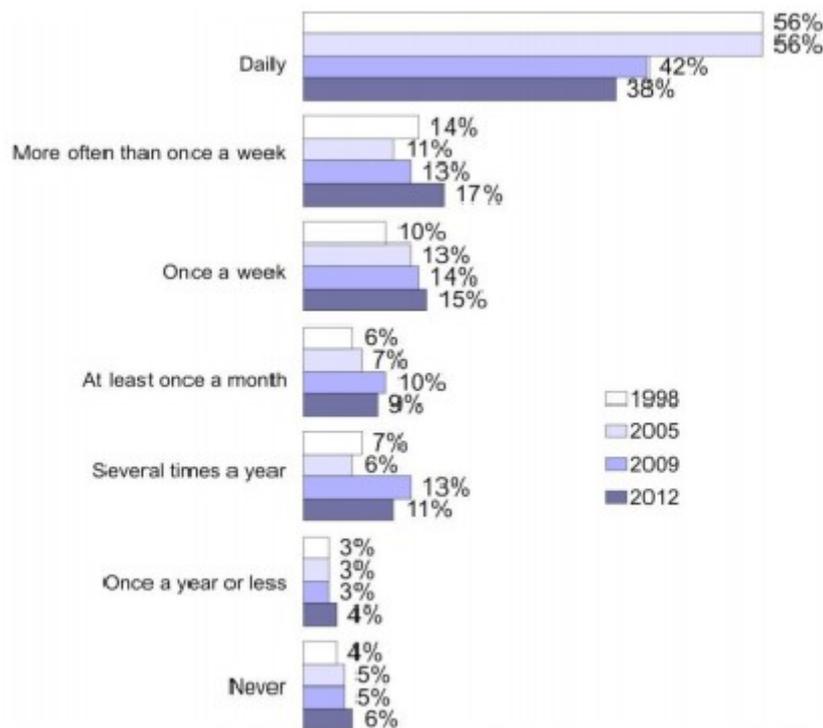
comunque, quasi tre persone su dieci (28%) dichiara di pregare quotidianamente. Nei centri meno abitati, la percentuale è circa di 10 punti maggiore (38.1%). Aumenta sensibilmente, dalle piccole alle grandi città, la proporzione di coloro che non pregano mai o quasi. La correlazione fra le due variabili, comunque, per quanto esistente, non risulta elevata: 0.2520, mentre quella fra la frequenza della preghiera e l'istruzione è pari a 0.3316.

Guardando al coefficiente, possiamo vedere che l'età esercita un effetto positivo sulla frequentazione del servizio religioso (maggiore il numero di anni, maggiore la partecipazione alla Messa); lo stesso vale per l'educazione, mentre la dimensione del luogo di residenza ha un effetto negativo. Il P-value mostra come tutti questi effetti siano statisticamente significativi, salvo il luogo di residenza. Il coefficiente più alto si ha per il livello di istruzione. Ricordando i risultati relativi alla frequentazione del servizio religioso, ciò significa che, a parità di altre variabili, è meno probabile che gli abitanti dei grandi centri urbani preghino, ma è più probabile che vadano a Messa. Anche in questo caso, per assicurarci che le correlazioni sopra indicate non siano spurie, andremo a introdurre nel quadro la religiosità individuale e l'importanza attribuita alla religione (Appendice 1, Tabb. 6.2-6.6).

Come nel caso sopra descritto relativo alla frequentazione del servizio religioso, l'inserimento della variabile "religiosità" toglie significatività alla variabile "istruzione".

Nella WVS, la domanda relativa alla frequenza della preghiera è stata posta solamente nella sesta "ondata", il che rende impossibile valutarne l'evoluzione nel tempo. Andremo quindi a sopperire a questa mancanza con i sondaggi del CBOS, secondo il quale questo aspetto della religiosità ha subito un indebolimento significativo dal 2005 ad oggi. Mentre il numero di coloro che pregano solo occasionalmente o mai è cambiato solo minimamente, la proporzione di polacchi che prega quotidianamente è diminuita di 18 punti percentuale, a fronte di un aumento nella percentuale che lo fa settimanalmente o più di una volta la settimana.

Fig. 8: *Frequenza della preghiera nel privato*. Fonte: CBOS, BS/49/2012.



### 6.3.2 Integrazione normativa

Con il termine *integrazione normativa* intendiamo l'interiorizzazione da parte dei fedeli dei dettami e dei precetti stabiliti dalla religione. Un alto grado di integrazione normativa si traduce in due dimensioni principali: a) accettazione dei dogmi della fede come verità e b) visione della religione come guida etico-morale, che a sua volta corrisponde a un accordo totale o quasi delle azioni e degli atteggiamenti quotidiani del credente con le regole da essa dettate.

#### 6.3.2.1 Conoscenza della dottrina

Stando a questi due aspetti, primo modo in cui è possibile valutare il grado di integrazione normativa di una comunità è quindi verificare la conoscenza dei dettami della fede a cui essa dichiara di appartenere. Nonostante la stabile fedeltà al Cattolicesimo dichiarato dalla vasta maggioranza dei polacchi, il livello reale di conoscenza religiosa tende ad essere basso; gli intervistati tendono ad essere molto più certi e ottimisti nell'affermare il proprio livello di fede, ma tentennano se posti di fronte a domande di stampo nozionistico e contenutistico.

L'accettazione completa ed assoluta dei dogmi cattolici è attualmente un fenomeno relativamente raro; tuttavia la messa in discussione o meno delle singole verità della fede dipende in gran parte dal carattere specifico di queste. I precetti più teorici, meno vincolanti per gli individui nella loro vita di ogni giorno, sono più prontamente accettati rispetto a quelle pratiche che implicano obblighi e limiti nell'agire quotidiano. Questa situazione è esemplificata dai risultati di una ricerca sociologica realizzata nel 1987 su 55 parrocchie suddivise in due diverse categorie: urbana e rurale. Ai fedeli di ogni parrocchia è stato chiesto se credessero ad alcuni dogmi di base del cristianesimo. I risultati sono riportati nella tabella seguente.

Tab. 7: *Accettazione dei dogmi cattolici secondo la parrocchia.* Fonte: Kaminski (1987) pp. 182-193.

<b>Dogma</b>	<b>Urbana</b>	<b>Rurale</b>
Redenzione dell'umanità tramite Cristo	81.6	99.4
Maternità divina di Maria	92.0	92.02. 00
Creazione del mondo	73.2	94.9
Immortalità dell'anima	67.4	79.4
Resurrezione della carne	59.9	83.8
Esistenza dell'inferno	48.5	79.6

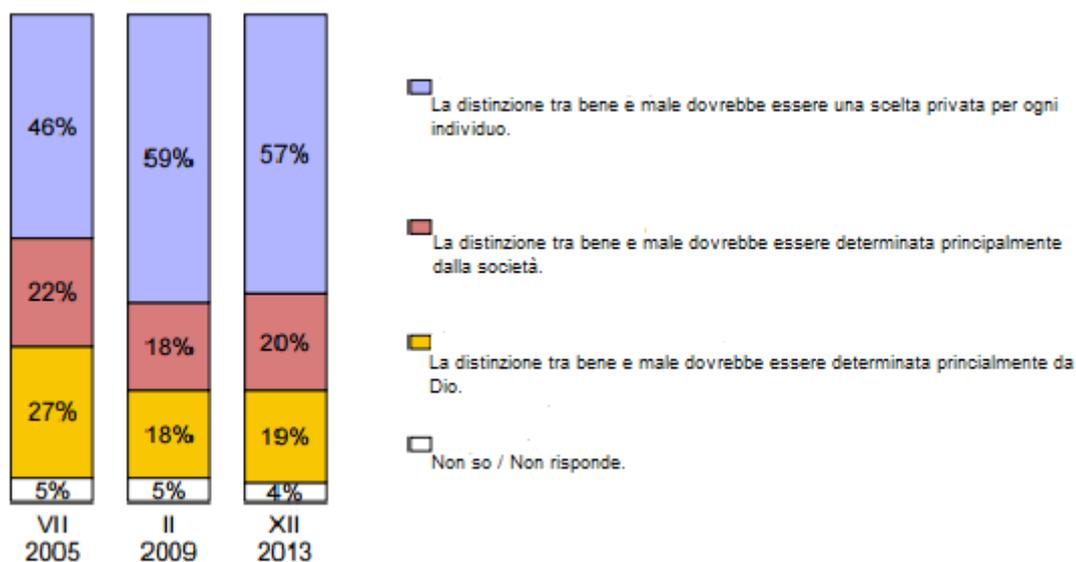
I risultati riportati in tabella ci indicano che, nella sfera delle convinzioni, la religiosità polacca risulta solida, incentrata sulle figure di Dio e Maria, ma anche contraddittoria, imprevedibile, eterodossa e selettiva. Il divario esistente fra i livelli di accettazione nei due ambienti considerati è più elevato per determinate voci piuttosto che per altre. Considerando la sua estrema variabilità, la media è pari al 43.5% per gli ambienti urbani e al 23.8% per quelli rurali. Le differenze nelle convinzioni sono marcate e in alcuni casi addirittura sorprendenti. Per esempio, si ha fede in Dio (Santa Trinità) ma allo stesso tempo si nega l'immortalità dell'anima o l'esistenza dell'inferno. Il cattolicesimo polacco pare configurarsi come ciò che Piwowarski chiama “una fede senza speranza cristiana” (Piwowarski, 1994: 152). La suddivisione del territorio su cui è stata svolta la ricerca in urbano e rurale risulta utile per spiegare le differenze facendo riferimento a due differenti contesti socio-culturali: da un lato la società pluralistica e, dall'altro, la società tradizionale, in cui l'ortodossia è più importante. Conformemente a quanto riscontrato fino ad ora, infatti, la dimensione del luogo di residenza risulta essere uno dei principali fattori di discriminazione per quanto riguarda gli atteggiamenti religiosi e una ragione di discordanza fra norme religiose e pratiche individuali e quotidiane. Le discrepanze fra teoria e pratica sono particolarmente evidenti nella sfera delle convinzioni morali. Come già accennato nell'impostazione del capitolo, i principi etici saranno considerati da due punti di vista: dapprima la loro origine e successivamente la loro

applicazione e solidità. In altre parole, andremo a verificare, da un lato, se nell'opinione degli individui l'etica è di origine divina o umana e, dall'altro, se questa stessa etica è assoluta o situazionale.

### 6.3.2.2 Moralità

Secondo un sondaggio CBOS del Febbraio 2014, la maggioranza dei polacchi (57%) ritiene che la concezione di bene e male debba essere prima di tutto interna ad ogni individuo, considerato capace di costruirsi una bussola morale autonoma. Questa convinzione ha subito un calo di appena 2 punti percentuale dal 2009 ad oggi. Meno di due su cinque (39%, un incremento di 3 punti percentuale) sostengono invece la necessità di una codificazione chiara ed esterna dei criteri di giusto e sbagliato. In questo gruppo, il tasso di intervistati che ritiene che queste norme debbano provenire da Dio è quasi lo stesso di coloro che lo vogliono invece proveniente dalla società (rispettivamente 19% e 20%, quest'ultimo in crescita di 2 punti percentuale). Le norme morali proposte dal cattolicesimo sono considerate importanti ma non sufficienti anche per quanto riguarda l'insegnamento dell'etica nelle scuole. Circa la metà degli intervistati ritiene infatti che l'educazione in Polonia debba essere basata sull'umanesimo e fare riferimento a principi comuni, riconosciuti da credenti e non credenti, mentre solo un intervistato su sette (14%) ritiene che l'educazione morale nelle scuole dovrebbe essere basata sull'etica cattolica predicata dalla Chiesa. Dietro l'esplicita richiesta di esprimere un'opinione sull'adeguatezza dei precetti cattolici, emerge che la maggioranza dei polacchi (45%) li ritiene moralmente giusti e rilevanti, ma aggiunge la necessità di integrarli con altri principi perché possano fungere da guida morale. Un intervistato su cinque sostiene invece che il Cattolicesimo fornisca tutte le indicazioni etiche necessarie. Le opinioni dei polacchi riguardo alle fonti dei principi morali sono rimaste quasi invariate dal 2009 ad oggi, mentre se si guarda più indietro nel tempo, al sondaggio del 2005, le direzioni di questi cambiamenti di opinione sono più evidenti. Una soggettivizzazione degli standard etici è più comune soprattutto fra le persone di età compresa tra i 35 e i 44 anni (69% delle risposte), residenti nei grandi centri urbani (67%), con un titolo di istruzione secondaria (superiore ma non universitaria, 67%), che frequentano raramente il servizio religioso. Vedono invece la religione come fonte di principi morali, oltre ai praticanti regolari, le persone più anziane e – è interessante notare – gli intervistati con istruzione universitaria. La religiosità costituisce ovviamente il discrimine maggiore riguardo l'opinione circa la fonte e la validità dei principi etici. Ciononostante, la moralità non è una manifestazione diretta della religiosità.

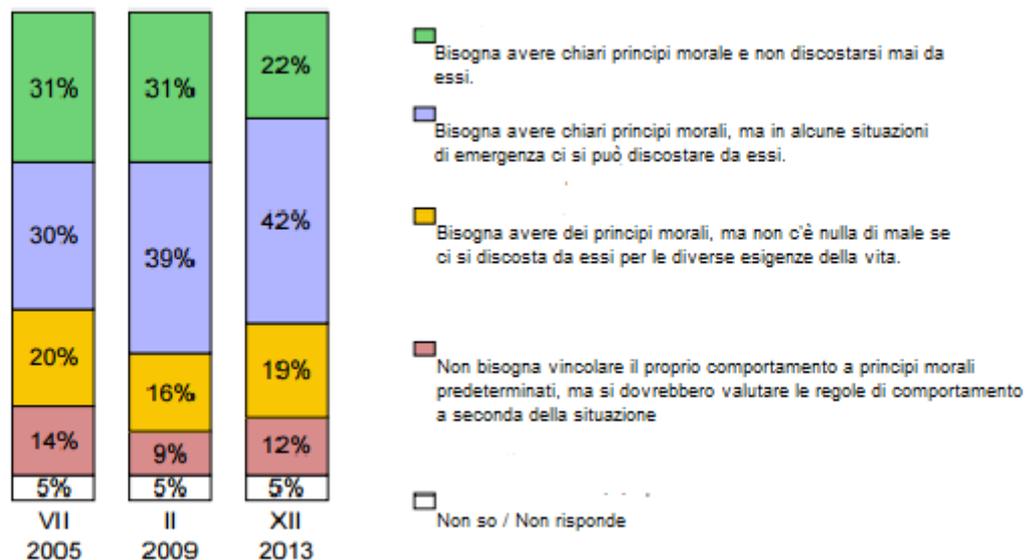
Fig. 9: *Origine degli standard etici*. Fonte: CBOS NR 15/2014.



Anche limitando il sondaggio solo a coloro che si descrivono come profondamente religiosi, otteniamo che ben tre quinti di essi (59%) ritiene la morale cattolica non sufficiente di fronte alle complessità della vita e la approccia quindi in modo selettivo. La considera come fonte principale del comportamento etico solo un intervistato su sei (17%). Stranamente, ben otto credenti su cento dichiarano che i principi morali cattolici sono a loro estranei.

Se si chiede infatti ai polacchi di posizionare se stessi su una scala morale, si ottiene un punteggio medio di 7.33 su 10 punti, mentre la media su una scala di religiosità è 6.21. Dal 2009 ad oggi, il livello di morale auto-dichiarato è rimasto sostanzialmente stabile, mentre quello di religiosità è diminuito in media di 0.17 punti su 10. Moralità e religiosità restano comunque significativamente correlate (Pearson  $r = 0.33$ ;  $p < 0.001$ ;  $n = 849$ ), sebbene in misura inferiore rispetto al 2009 (Pearson  $r = 0.48$ ;  $p < 0.001$ ;  $n = 1009$ ). Sempre nell'ambito delle auto-definizioni, il 70% di coloro che si dichiarano molto religiosi afferma contemporaneamente di essere profondamente morale.

Fig. 10: Applicazione dei principi morali (assolutismo vs. relativismo). Fonte: CBOS, NR 15/2014.



Nella letteratura, una frequente tipizzazione della moralità la suddivide in *assoluta* (diretta), *ambivalente* (indiretta) e *orientata allo scopo* (pragmatico-strumentale). Il primo di questi atteggiamenti esprime un orientamento morale incrollabile legato a standard etici di tipo assoluto, ossia l'accettazione dei principi etici a prescindere dalle circostanze; il secondo, invece, permette un certo grado di esitazione a seconda delle circostanze, mentre il terzo si concentra completamente sulle circostanze, da cui dipendono le scelte etiche in misura molto maggiore rispetto al caso precedente (moralità situazionale o etica situazionale). In Polonia, dal 2005 ad oggi, la proporzione di persone che propende per una moralità indiretta, ossia che adotta un atteggiamento ambivalente verso i principi morali, è sistematicamente aumentata, raggiungendo più di due quinti degli intervistati: il 42%, (un incremento di 3 punti percentuali rispetto al 2009 e di ben 12 punti percentuali rispetto al 2005). La convinzione che, sebbene sia desiderabile possedere chiari principi morali e vivere conformemente ad essi, questi siano considerabili come non vincolanti in determinate situazioni, domina su quasi tutti i gruppi socio-demografici. Solo poco più dei due quinti (22%) dei polacchi è favorevole di una moralità assoluta, ossia ritiene che i principi morali debbano essere seguiti a qualunque costo, senza mai discostarsi da essi, con un calo di 9 punti percentuali rispetto al 2009<sup>162</sup>. Non sorprende che l'affermazione della necessità di principi etici ben definiti e incrollabili sia associato in gran parte con la religiosità degli

<sup>162</sup>Bisogna però sottolineare che questa proporzione, sebbene in relativo calo negli ultimi anni, è sensibilmente maggiore rispetto all'epoca precedente alla dissoluzione dell'URSS. Una ricerca degli anni '70, infatti, riportava la moralità assoluta come riconosciuta da non più di un quarto degli adulti polacchi, e in misura ancora minore dai giovani. Atteggiamenti morali ambivalenti prevalevano negli ambienti rurali e di provincia, mentre quelli pragmatici e orientati allo scopo erano più comuni negli ambienti urbani. A questo proposito si rimanda a J. Marianski (1991: 106).

intervistati. Si tratta infatti di una convinzione espressa soprattutto da quella fascia della popolazione che dichiara di partecipare più frequentemente al servizio religioso, ma anche da coloro con un livello di istruzione superiore. Sono invece leggermente più favore di una moralità situazionale le persone di età compresa tra 45 e i 54 anni, con istruzione a orientamento professionale, e non praticanti (Fonte: CBOS NR/15/2014, Febbraio 2014).

### 6.3.2.3 Applicazione quotidiana delle norme morali

L'integrazione normativa si esplica anche in un aspetto pratico strettamente connesso a quello appena considerato: l'applicazione pratica e quotidiana delle norme morali. A questo proposito, andremo ad analizzare l'atteggiamento espresso dai polacchi rispetto a temi delicati e tradizionalmente disciplinati da norme religiose. Considereremo cinque temi: omosessualità, divorzio, aborto, eutanasia e sesso prematrimoniale. Le statistiche relative all'aborto saranno poi riprese nella terza parte del presente lavoro (capp. 8-22).

Tab. 8: *Opinione sull'omosessualità.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
1 = Mai giustificabile	410	42.5
2	57	5.9
3	49	5.1
4	32	3.3
5	118	12.2
6	35	3.6
7	30	3.1
8	34	3.5
9	15	1.6
10 = Sempre giustificabile	86	8.9
Non risponde	7	0.7
Non so	92	9.6
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>
<i>Media</i>	3.55	
<i>Deviazione standard</i>	3.1	
<b>N</b>	<b>867</b>	

Agli intervistati WVS è stato chiesto di collocare la propria opinione riguardo all'argomento su una scala da 1 a 10, in cui 1 indica “mai giustificabile” e 10 “sempre giustificabile” (si veda il grafico in Appendice 2, Fig. 6). Più della metà dei polacchi (56.8%) considera l'omosessualità

come non giustificabile, di cui la maggioranza (42.5%) come completamente ingiustificabile. Solo un intervistato su cinque (20.7%) ha invece un atteggiamento più tollerante verso l'omosessualità, fra cui un 8.9% che la ritiene sempre giustificabile<sup>163</sup>. La proporzione di coloro che condannano assolutamente l'omosessualità è maggiore nella fascia d'età più alta (oltre i 50 anni) e negli uomini (rispettivamente 52.1% e 49%), mentre i livelli maggiori di tolleranza si registrano nella fascia intermedia (dai 30 ai 49 anni) e nelle donne (rispettivamente 12.8% e 10.7%). Il rifiuto dell'omosessualità risulta anche essere inversamente proporzionale alla dimensione del luogo di residenza, al livello di istruzione e all'assiduità di partecipazione al servizio religioso risulta infatti maggiore per i piccoli paesi, le zone rurali, un grado di istruzione inferiore e una pratica religiosa più volte la settimana, mentre è minore per le grandi città, coloro che hanno un titolo universitario e che praticano più saltuariamente. Luogo di residenza e livello di istruzione, in particolare, risultano più significativi degli altri aspetti socio-demografici, anche se comunque con un indice di correlazione basso (rispettivamente 0.2499 e 0.2640). Fra gli elementi della religiosità, il discrimine maggiore è dato dall'assiduità di partecipazione al servizio religioso, con un indice di correlazione di 0.2376 (Appendice 1, Tab. 8.2-8.6). L'atteggiamento di totale ostilità è diminuito negli anni di 33 punti percentuale (dal 75% al 42%), ma la crescita nell'accettazione non è stata altrettanto marcata, raggiungendo appena i 7 punti percentuale (dal 2% al 9%). È invece aumentata la distribuzione delle risposte lungo la scala di valori, soprattutto per quanto riguarda la collocazione nella posizione mediana (Appendice 2, Fig. 6.1).

Tab. 8.1: *Opinione sull'omosessualità, 1989-2014.*

	<b>Totale</b>	<b>1989-1993</b>	<b>1994-1998</b>	<b>1999-2004</b>	<b>2005-2009</b>	<b>2010-2014</b>
1 = Mai giustificabile	57	75	58	56	49	42
2	6	4	5	5	7	6
3	5	4	5	4	6	5
4	4	2	3	4	5	3
5	9	5	10	9	10	12
6	3	1	4	2	4	4
7	2	1	4	2	3	3
8	2	1	2	4	2	3
9	2	1	3	2	2	2

<sup>163</sup>In un sondaggio del CBOS del Febbraio 2014, la distinzione è stata invece posta come dicotomica e in due fasi successive. In una prima fase, si domandava all'intervistato di definire l'omosessualità come normale o non normale. Successivamente, si chiedeva la sua opinione riguardo a un atteggiamento – tollerante o meno – da tenere. Solo il 12% degli intervistati ha considerato l'omosessualità come normale, mentre l'83% vi ha visto una deviazione dalla norma. Il risultato riguardo l'atteggiamento è discordante rispetto a quello della WVS: all'interno del gruppo che ritiene l'omosessualità non normale, più della metà (57%) pensa che dovrebbe essere tollerata, mentre un quarto (26%) ritiene che non dovrebbe esserci alcuna tolleranza.

10 = Sempre giustificabile	4	2	3	6	4	9
Non risponde	5	2	2	6	7	10
Non so	1	2	0	0	1	1
Media base	7.156	1.849	1.128	1.027	2.285	867
Media	2.7	1.8	2.8	2.9	2.9	3.6
Deviazione standard	2.63	1.92	2.62	2.88	2.64	3.1
(N)	7.613	1.92	1.153	1.095	2.479	966

Nel 2013, il Sejm ha proposto una legge a favore della legalizzazione delle unioni civili. Sulla scia di questo, un sondaggio del CBOS del Febbraio 2013 ha esaminato l'opinione dei polacchi sull'argomento. L'atteggiamento verso le unioni civili dipende dal fatto se riguarda persone dello stesso sesso o di sessi diversi. Sebbene la legge proposta non differenzi il sesso dei partner, le norme sociali sulle relazioni omo- ed etero-sessuali sono marcatamente differenti. La maggioranza degli intervistati (85%) approva la legge sulle unioni civili fra uomo e donna, mentre uno su nove (11%) è contrario. Nel caso di persone dello stesso sesso, un terzo (33%) accetta la possibilità di formalizzare la loro relazione, mentre i tre quinti (60%) sono contrari. Dal 2011, il sostegno per la legge sulle unioni etero-sessuali non è cambiato, ma l'approvazione per le unioni civili omosessuali è aumentata e il suo rifiuto diminuito. La maggioranza dei polacchi ha un atteggiamento negativo verso diritti potenziali per le coppie omosessuali. Circa i due terzi (63%) pensano che non dovrebbe essere loro permesso di mostrare pubblicamente il proprio stile di vita, più di due terzi (68%) disapprova i matrimoni omosessuali, e quasi i nove decimi (87%) non approva il fatto di dar loro il diritto di adottare bambini<sup>164</sup>.

Tab. 9: *Opinione sul divorzio.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
1 = Mai giustificabile	156	16.1
2	44	4.6
3	69	7.1
4	52	5.4
5	249	25.8
6	111	11.5
7	71	7.3
8	74	7.7
9	30	3.1
10 = Sempre giustificabile	59	6.1
Non risponde	4	0.4
Non so	7	4.9

<sup>164</sup>Fonte: CBOS BS/24/2013, Febbraio 2013.

<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>
<i>Media</i>	<i>4.94</i>	
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.61</i>	
<b>N</b>	<b>915</b>	

L'atteggiamento nei confronti del divorzio risulta più permissivo rispetto a quello relativo all'omosessualità. Il 25.8% degli intervistati ha scelto di collocare la propria posizione al centro della scala proposta. In totale, le persone che considerano il divorzio come giustificabile ammontano al 35.7%, mentre un terzo degli intervistati (33.2%) lo trova non giustificabile (Appendice 2, Fig. 7). Se osserviamo la ripartizione delle risposte per fasce d'età, è interessante notare che il gruppo di persone oltre i 50 anni è quello che presenta allo stesso tempo la più alta proporzione in entrambe le code della distribuzione; il gruppo intermedio, invece (30-49 anni) tende nuovamente a posizionarsi nella fascia media della scala. Il sesso degli intervistati non pare avere un'influenza particolarmente significativa: le differenze nelle risposte fra uomini e donne sono minimali, nell'ordine di 2 punti percentuale, e l'indice di correlazione ammonta ad appena 0.0368. Sono invece nuovamente più importanti il titolo di studio e la dimensione del luogo di residenza, anche se la correlazione è inferiore rispetto al caso dell'omosessualità (rispettivamente 0.1713 e 0.1771). Per quanto riguarda gli aspetti della religiosità, in questo caso risultano significativi in egual modo la pratica religiosa e l'importanza attribuita alla religione (Appendice 1, Tab. 9.2-9.6). Osservando l'evoluzione delle risposte nel tempo, possiamo notare che negli anni è diminuito il numero di coloro che considerano il divorzio come mai giustificabile, ma non è parallelamente cresciuta la proporzione di coloro che lo considerano sempre giustificabile. È invece aumentato il posizionamento sulla linea mediana (5 punti sulla scala da 1 a 10), con una maggiore propensione per le risposte positive (da 6 a 9 punti, Appendice 2, Fig. 7.1).

Tab. 9.1: *Opinione sul divorzio, 1989-2014.*

	<b>Totale</b>	<b>1989-1993</b>	<b>1994-1998</b>	<b>1999-2004</b>	<b>2005-2009</b>	<b>2010-2014</b>
1 = Mai giustificabile	25	30	25	25	23	16
2	5	6	6	5	6	5
3	7	9	7	5	7	7
4	7	8	5	8	8	5
5	22	21	20	23	20	26
6	8	6	10	6	8	12
7	6	4	8	5	6	7
8	7	5	7	8	7	8
9	4	3	7	3	4	3

10 = Sempre giustificabile	6	6	3	9	6	6
Non risponde	0	1	0	0	0	0
Non so	3	1	3	4	4	5
<b>(N)</b>	<b>7.613</b>	<b>1.92</b>	<b>1.153</b>	<b>1.095</b>	<b>2.479</b>	<b>966</b>

Secondo il CBOS, in Polonia, il gruppo dei sostenitori del divorzio è tre volte maggiore numericamente rispetto ai suoi detrattori. Attualmente, solo un intervistato su otto (13%, un calo di due punti dal 2008) afferma di non approvare il divorzio per nessuna ragione. Secondo l'opinione pubblica, costituiscono ragioni sufficienti di dissoluzione di un matrimonio soprattutto il trattamento brutale di membri della famiglia o del coniuge (95% degli intervistati), l'abbandono della famiglia (86%) e i problemi di alcolismo (75%). Due terzi degli intervistati considerano una ragione sufficiente anche l'adulterio (65%), e meno di tre quinti menzionano l'incompatibilità dei coniugi (57%) e una vita sessuale insoddisfacente (59%). I più liberali nelle proprie opinioni sull'accettabilità del divorzio sono i divorziati, non praticanti o praticanti occasionali, con alto livello di educazione, abitanti nelle grandi città e fra i 25 e i 34 anni<sup>165</sup>. In un'era di intensi cambiamenti nel campo del matrimonio e degli atteggiamenti verso la vita familiare, l'atteggiamento dei polacchi verso il divorzio sta evolvendo verso una sempre maggiore accettazione.

Tab. 10: *Opinione sui rapporti prematrimoniali.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
1 = Mai giustificabile	93	9.6
2	32	3.3
3	43	4.5
4	28	2.9
5	169	17.5
6	59	6.1
7	71	7.4
8	102	10.5
9	72	7.5
10 = Sempre giustificabile	227	23.6
Non risponde	4	0.4
Non so	65	6.7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>
<i>Media</i>	<i>6.51</i>	
<i>Deviazione standard</i>	<i>3</i>	
<b>N</b>	<b>897</b>	

<sup>165</sup>Fonte: CBOS BS/36/2013, Marzo 2013.

L'attività sessuale prematrimoniale è il tema per il quale si può vedere la maggiore discrepanza fra norme religiose e pratica quotidiana. È considerato giustificabile da più della metà dei polacchi (55.1%) e quasi un quarto (23.6%) in particolare lo trova sempre giustificabile. Solo il 20.3% lo ritiene in qualche misura non accettabile e il 9.6% decisamente mai giustificabile (Appendice 2, Fig. 8). Se consideriamo la distribuzione delle risposte, possiamo vedere che la proporzione maggiore di persone che lo ritiene inaccettabile è concentrata nella fascia di età più elevata, mentre quella fra i 30 e i 49 anni lo vede più spesso come sempre accettabile. Gli uomini appaiono lievemente più permissivi delle donne al riguardo, con piccole variazioni nelle code della distribuzione (rispettivamente, 7.2 % e 11.7% per i “mai”, 27.5% e 20.2% per i “sempre”), ma l'indice di correlazione è pressoché inesistente (0.0066). Come per gli atteggiamenti morali fino ad ora considerati, risultano decisivi il titolo di studio e la dimensione del luogo di residenza, con un indice di correlazione rispettivamente di 0.3405 e 0.2486. L'atteggiamento verso la giustificabilità del sesso prematrimoniale è fortemente dipendente dai fattori di religiosità, mostrando in particolare una relazione quasi univoca con la frequenza della preghiera (indice di correlazione di 0.9060; Appendice 1, Tabb. 10.1-10.5). Questa domanda è stata posta solamente nell'ultima “ondata” della WVS, per cui non è possibile osservarne l'evoluzione nel tempo.

Tab. 11: *Opinione sull'eutanasia.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
1 = Mai giustificabile	425	42.5
2	70	7.0
3	66	6.6
4	25	2.5
5	142	14.2
6	30	3.0
7	44	4.4
8	42	4.2
9	23	2.3
10 = Sempre giustificabile	46	4.6
Non risponde	1	0.1
Non so	85	8.5
<b>(N)</b>	<b>1000</b>	<b>100</b>
<i>Media</i>	3.36	
<i>Deviazione standard</i>	2.84	
<b>N</b>	<b>914</b>	

Un rifiuto netto della pratica dell'eutanasia è praticato da quasi un intervistato su otto (42.5%);

Appendice 2, Fig. 9). La distribuzione nei vari gruppi socio-demografici è abbastanza regolare, con una lieve preponderanza per la fascia d'età più elevata, le persone con livello di istruzione inferiore o di tipo tecnico-vocazionale, i residenti nei piccoli centri abitati. Gli indici di correlazione sono tutti molto bassi, pari a 0.1 o meno. Fra gli elementi della religiosità, l'unico a mostrare una forte influenza risulta essere nuovamente la frequenza della preghiera (Appendice 1, Tabb. 11.2-11.6). Nonostante l'alta percentuale di persone che ad oggi la considerano ingiustificabile, l'atteggiamento dei polacchi nei confronti dell'eutanasia si è evoluto negli anni verso una maggiore accettazione (Appendice 2, Fig. 9.1).

Tab. 11.1: *Opinione sull'eutanasia, 1989-2014.*

	<b>Totale</b>	<b>1989-1993</b>	<b>1994-1998</b>	<b>1999-2004</b>	<b>2005-2009</b>
1 = Mai giustificabile	49	65	45	46	41
2	7	7	7	6	8
3	6	4	5	6	8
4	3	2	3	3	5
5	10	7	10	10	12
6	4	3	6	3	5
7	4	2	6	4	5
8	3	2	-	5	4
9	1	1	-	2	2
10 = Sempre giustificabile	4	2	4	7	5
Non risponde	2	3	5	-	-
Non so	6	2	10	9	6
<b>(N)</b>	<b>6.647</b>	<b>1.92</b>	<b>1.153</b>	<b>1.095</b>	<b>2.479</b>

L'ultimo aspetto che si andrà a considerare sarà l'atteggiamento verso l'interruzione volontaria di gravidanza. Questo tema, particolarmente importante ai fini della presente ricerca, sarà ripreso nella terza parte (in particolare nei capitoli 11.6.1 e 11.9.2) quando andremo ad esaminare la legislazione al riguardo.

Tab. 12: *Opinione sull'aborto.*

	<b>Numero di casi</b>	<b>% totale</b>
1 = Mai giustificabile	423	43.8
2	88	9.1
3	73	7.6
4	35	3.7
5	135	14.0
6	54	5.6
7	36	3.7
8	32	3.3

9	12	1.2
10 = Sempre giustificabile	27	2.8
Non risponde	5	0.5
Non so	45	4.7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>
<i>Media</i>	3.1	
<i>Deviazione standard</i>	2.55	
<b>N</b>	<b>916</b>	

Come per gli atteggiamenti relativi ad omosessualità ed eutanasia, l'interruzione di gravidanza è considerata ingiustificabile da oltre il 40% dei polacchi (43.8%; Appendice 2, Fig. 10). Fra i gruppi socio-demografici, sono più propensi a condannarla le fasce d'età estreme (al di sotto dei 29 e al di sopra dei 50 anni), mentre quella intermedia è più tollerante, e le donne piuttosto che gli uomini (48.1% vs. 39%). Nuovamente, titolo di studio e dimensione del luogo di residenza hanno un'influenza inversamente proporzionale alla condanna della pratica. Sia le caratteristiche socio-demografiche, sia gli aspetti della religiosità mostrano indici di correlazione molto bassi, suggerendo che l'interruzione di gravidanza sia una tematica profondamente sentita al di là dell'esperienza religiosa (Appendice 1, Tab. 12.2-12.6 . Il grafico dell'evoluzione negli anni è consultabile in Appendice 2, Fig. 10.1).

Tab. 12.1: *Opinione sull'aborto, 1989-2014.*

	<b>Totale</b>	<b>1989-1993</b>	<b>1994-1998</b>	<b>1999-2004</b>	<b>2005-2009</b>	<b>2010-2014</b>
1 = Mai giustificabile	43	43	42	42	44	44
2	8	7	7	6	8	9
3	8	10	7	6	8	8
4	5	6	4	4	6	4
5	14	15	14	15	13	14
6	5	5	8	4	5	6
7	4	3	4	4	4	4
8	4	4	6	6	4	3
9	2	2	4	2	2	1
10 = Sempre giustificabile	3	4	2	6	3	3
Non risponde	-	1	-	-	-	-
Non so	3	1	2	5	4	5
<b>(N)</b>	<b>7.613</b>	<b>1.92</b>	<b>1.153</b>	<b>1.095</b>	<b>2.479</b>	<b>66</b>

Fra le esperienze pratiche considerate, l'interruzione di gravidanza è quella verso cui si concentra la disapprovazione maggiore (43.8%), subito seguita da omosessualità ed eutanasia (entrambe al 42.5%). Nella sfera affettiva e familiare si ritrovano invece pratiche con un

maggiore grado di accettazione, quali il divorzio e, soprattutto, il sesso prima del matrimonio, anche se in questi due casi la maggioranza degli intervistati tende a collocarsi sulla posizione mediana nella scala delle risposte. È possibile notare uno spostamento della morale dalla sfera pubblica a quella privata. Sempre più spesso i polacchi optano per fonti morali non religiose – o quantomeno non completamente religiose – e propendono per un'applicazione condizionata dalla realtà della situazione affrontata. In generale, se si confronta l'atteggiamento attuale verso alcuni temi controversi e comportamenti non congruenti con i dettami della religione Cattolica, si può osservare un incremento nel consenso in relazione ad alcuni comportamenti, indicatore di un certo “liberalismo morale” che resta comunque differenziato a seconda delle caratteristiche socio-demografiche. L'analisi mostra che la moralità assoluta è riconosciuta da non più del 22% dei polacchi adulti e con ancora meno frequenza dai giovani. Possiamo quindi parlare di un relativismo delle norme morali, e in alcuni casi anche di deviazione dalle norme religioso-morali. La coscienza aumenta di importanza come norma soggettiva a discapito di quelle oggettive. L'etica situazionale si trova più spesso all'interno della sfera familiare, in cui le logiche contestuali risultano più importanti rispetto al possesso di un codice etico.

L'identificazione religiosa in Polonia è caratterizzata da una forte continuità. La religione ha un aspetto tradizionale, ossia funge da valore comune ereditato dagli antenati, che fornisce significato e identificazione per la maggioranza dei polacchi<sup>166</sup>. Questo valore è confermato dalla religiosità pubblica – non solo la partecipazione al servizio religioso, ma anche le pratiche di massa con caratteristiche al contempo religiose e nazionali. Nel privato e per quanto riguarda l'integrazione normativa, invece la religiosità sta seguendo un percorso di razionalizzazione, privatizzazione e individualizzazione. Nelle parole di Szczepański «i polacchi applicano relativamente di rado su se stessi i principi della loro religione nel corso [...] della vita quotidiana. D'altro canto, compiono i doveri religiosi ardentemente quando questi riguardano professione di fede e frequentazione della chiesa. Questa religiosità non penetra la vita familiare, né [si crea] un senso del dovere risultante dalla religione» (Szczepański, 1983: 9).

#### ***6.4 La figura di Giovanni Paolo II***

Negli anni, il CBOS ha svolto una serie di sondaggi sulla figura di Giovanni Paolo II e la sua importanza per la società polacca. La valutazione sociale dell'impatto delle attività del Papa

---

<sup>166</sup>Secondo un sondaggio effettuato dal CBOS nel 2008, circa l'89% degli intervistati considera la fede come una tipica caratteristica dei polacchi, mentre solo il 25% allarga quest'affermazione all'identità europea.

polacco sulla madrepatria rimangono nel tempo sufficientemente costanti. Quattro quinti degli intervistati (80%) ritiene che Giovanni Paolo II abbia contribuito a trasformare la vita della maggioranza dei suoi compatrioti, dato che subisce variazioni minimali nel corso del tempo (quattro punti percentuale in più rispetto al 2006, un anno dopo la morte del Santo Padre). La maggioranza degli intervistati (77%), trasversalmente ai gruppi socio-demografici, dichiara inoltre di mantenere viva la memoria di Giovanni Paolo II ascoltando e condividendo storie sulla sua vita e il suo insegnamento. Appare inoltre nelle preghiere di un'ampia fascia della popolazione: oltre la metà degli intervistati (55%) afferma di rivolgersi a Giovanni Paolo II per un'intercessione presso Dio (anche prima della sua proclamazione a Santo), mentre un gruppo lievemente più grande (60%) dichiara di aver pregato per la beatificazione del Santo Padre dopo la sua morte. Il numero di queste dichiarazioni è però diminuito di 17 punti percentuale dal 2006 al 2011<sup>167</sup>.

#### *6.4.1 Influenza degli insegnamenti papali sulla vita dei polacchi*

È molto diffusa fra i polacchi la convinzione che Giovanni Paolo II sia un'autorità morale (93%). Sebbene la maggioranza (66%) non nutra alcun dubbio a questo proposito, dal 2010 al 2011 è lievemente cresciuto il gruppo di intervistati che esprime la propria opinione più pacatamente (le risposte “abbastanza” sono aumentate in questo periodo di 5 punti percentuale, arrivando al 27%). La posizione sociale degli intervistati non influenza il riconoscimento dell'autorità morale di Giovanni Paolo II: in tutte le categorie socio-demografiche coloro che lo ritengono un modello da seguire costituiscono una maggioranza schiacciante rispetto alle altre opinioni<sup>168</sup>.

Il riconoscimento dell'autorità morale di Giovanni Paolo II non garantisce tuttavia l'aderenza ai suoi insegnamenti. Il 71% degli intervistati dichiara di applicare le lezioni del Santo Padre nella propria vita e il 66% lo ritiene un modello da seguire. Rispetto alle osservazioni effettuate poco dopo la morte di Giovanni Paolo II, la fascia di opinione pubblica che dà peso ai suoi insegnamenti è decresciuta (un declino di 18 punti percentuale dal 2005)<sup>169</sup>.

---

167Fonte: CBOS BS/49/2011, *Czekając na beatyfikację Jana Pawła II* [In attesa della beatificazione di Giovanni Paolo II], aprile 2011. Il sondaggio è stato effettuato prima delle celebrazioni commemorative del sesto anniversario della morte del Pontefice, al fine di minimizzare l'influenza emotiva di queste sulle risposte.

168Ciononostante, il posizionamento dell'intervistato in queste categorie va a modificare la frequenza delle risposte agli estremi dello spettro (“decisamente sì / no”), che risulta lievemente inferiore per gli intervistati più giovani (18-24 anni), uomini, con idee politiche di sinistra, un livello di istruzione elevato e che esprimono soddisfazione per la propria condizione economica.

169Anche se l'importanza degli insegnamenti papali è diffusa in tutti i gruppi sociali, la loro messa in pratica nel

### *6.4.2 Opinioni sulla beatificazione di Giovanni Paolo II*

Un altro studio CBOS del 2011 compara l'atteggiamento in Polonia riguardo alla beatificazione di Giovanni Paolo II con quello di altri tre Paesi dell'area: Repubblica Ceca, Slovacchia e Ungheria. La prima dimensione di differenziazione riguardo alla religione e alla Chiesa come istituzione pu<sup>170</sup> essere individuato nella percezione personale della beatificazione di Giovanni Paolo II a seconda del paese considerato. L'85% dei polacchi considera questo fatto come "importante" o "molto importante", in paragone a circa metà degli slovacchi (51%), poco meno degli ungheresi (46%) e solo circa un quinto dei cechi (19%). Suddividendo queste risposte, la beatificazione di Giovanni Paolo II è considerata come "importante" da un punto di vista personale dall'83% dei polacchi, da meno della metà di slovacchi e ungheresi (rispettivamente 49% e 46%) e da un quinto dei cechi (20%), mentre è ritenuta "molto importante" da metà dei polacchi (50%), circa un quarto degli slovacchi (24%) e percentuali di molto inferiori di ungheresi e cechi (rispettivamente 15% e 7%). Non vi attribuiscono invece alcuna importanza quasi metà dei cechi (47%), circa un quarto di ungheresi e slovacchi (rispettivamente 24% e 23%) e solo tre polacchi su cento (3%).

La beatificazione di Giovanni Paolo II è stata considerata in Polonia in maniera unica in comparazione ad altri paesi della regione come Repubblica Ceca, Slovacchia e Ungheria e l'importanza ad essa attribuita senza precedenti. Inoltre, mentre slovacchi, ungheresi e in particolar modo cechi percepivano l'importanza di questo evento principalmente in termini europei e globali, i polacchi ne sottolineavano la rilevanza per quanto riguarda la loro nazione, e in secondo luogo accentuavano la dimensione personale e familiare.

### *6.4.3 Condivisione degli insegnamenti di Giovanni Paolo II: la fede nello spazio pubblico*

Giovanni Paolo II si recò in Polonia numerose volte durante il suo pontificato. In una di queste visite (1-9 giugno 1991) pronunciò un'omelia nella città di Koszalin (1 giugno 1991) in cui auspicava una traduzione dei dieci comandamenti nella vita quotidiana, indicandoli come una

quotidiano è più frequente fra gli intervistati con orientamento politico di destra (81%) piuttosto che fra quelli di sinistra (53%), gli studenti (48%), i giovani fra i 18 e i 24 anni (48%) e coloro con reddito più elevato.

<sup>170</sup>CBOS BS/50/2011, *Polacy, Czesi, Słowacy i Węgrzy o beatyfikacji Jana Pawła II* [Polacchi, cechi, slovacchi e ungheresi sulla beatificazione di Giovanni Paolo II], aprile 2011.

base morale necessaria ed essenziale nella costruzione di qualsiasi comunità umana. Il pellegrinaggio del 1991 è avvenuto in un clima di taglienti dispute filosofiche relative al posto della fede, della Chiesa e più in generale dei valori cristiani nella sfera pubblica. All'epoca, parte dei media criticò duramente il messaggio papale e alcuni parlarono addirittura di “stato confessionale”. Tuttavia, un'ampia fetta della popolazione si dichiarò d'accordo con il Papa. Secondo uno studio effettuato dal CBOS nel giugno 2011, oltre la metà della popolazione (52%) è propensa a intendere i dieci comandamenti come base non solo della moralità umana, ma anche come il canone di principi a fondamento della legislazione<sup>171</sup>. Vi è inoltre una percentuale non indifferente che ritiene che “sarebbe meglio, per i polacchi, se più persone di fede fossero coinvolte nella gestione statale”, anche se in lenta diminuzione (pari al 31% nel 2007 e al 23% nel 2011)<sup>172</sup>.

Durante il suo pontificato, Giovanni Paolo II ha ripetutamente ricordato che sia la Polonia sia l'intera Europa hanno radici cristiane della loro identità. In aggiunta, ha più volte enfatizzato il ruolo storicamente svolto dalla Chiesa Cattolica in Polonia, che ha “condiviso la sorte dei polacchi, essendo sempre il loro rifugio in tempi difficili per la nazione, anche se lo Stato polacco era scomparso dalla carta d'Europa”, per definirla infine “il grande bene della nostra [*i.e.* quella polacca] società”<sup>173</sup>. Nel giugno del 2011, il CBOS ha svolto un sondaggio con lo scopo di verificare la condivisione nella società polacca di questa affermazione. La frase “la Chiesa è il nostro grande bene comune” è stata esplicitamente attribuita a Giovanni Paolo II, solo a parte degli intervistati, mentre per un secondo gruppo non è stata data contestualizzazione, al fine di verificare l'influenza dell'autorità papale sulle risposte. Sebbene la menzione papale abbia un impatto positivo sulle risposte degli intervistati, una netta maggioranza dei polacchi si dichiara d'accordo con la percezione della Chiesa come essenziale per la società polacca (per una “buona” comunità) a prescindere dalla modalità con cui è posta la domanda. In maggioranza, i polacchi ritengono che la Chiesa e il simbolo del crocifisso siano importanti per la comunità sociale e la nazione. L'opinione sulla presenza del crocifisso nello spazio pubblico sarà trattata più in specifico nelle pagine seguenti.

---

171 Non sorprende che questa convinzione sia più marcata negli individui che dichiarano di partecipare alla Messa più volte la settimana (64%, contro il 40% di chi vi assiste una volta alla settimana e il 18% dei non praticanti) e in quelli che si definiscono profondamente credenti (49%, a fronte di un 35% dei “semplicemente” credenti e di un 4% per i non credenti).

172 Fonte: CBOS BS/65/2011, *W dwadzieścia lat później. Polacy o Janie Pawle II i Jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski* [Venti anni dopo. I polacchi su Giovanni Paolo II nell'anniversario del suo pellegrinaggio nella Polonia libera], giugno 2011.

173 *Ibid.*

## 6.5 Opinione pubblica sulla Chiesa Cattolica

La presenza della Chiesa, dei suoi membri e dei simboli religiosi nella sfera pubblica non solleva solitamente obiezioni. La maggioranza della popolazione non si oppone alla presenza del crocifisso negli edifici pubblici, all'insegnamento della religione nelle scuole o al carattere religioso del giuramento con cui ci si arruola nelle forze armate. Analogamente, i polacchi in generale non obiettano alla presenza del clero nelle cerimonie statali, alla consacrazione dei locali pubblici o alla partecipazione dei sacerdoti ai programmi televisivi. Anche gli individui che partecipano raramente (o mai) alla Messa non obiettano per la maggior parte a queste situazioni e pratiche comuni<sup>174</sup>. Crocifissi e sacerdoti costituiscono parte del panorama culturale nazionale. Per quanto riguarda i primi, in particolare, solo il 20% degli intervistati ritiene che il crocifisso non dovrebbe essere esposto nell'aula del *Sejm* o in quelle scolastiche (un incremento comunque significativo dal 10% registrato nel 2011, che era invece di soli tre punti percentuali superiore al risultato del sondaggio del 2007)<sup>175</sup>, mentre la vasta maggioranza della popolazione sostiene l'opinione contraria (rispettivamente 56% e 62%). Un sesto degli intervistati, inoltre, ritiene che esporre un crocifisso in uno spazio pubblico non violi la libertà dei non credenti.

La maggioranza dei polacchi non si oppone anche alle affermazioni pubbliche dei membri della Chiesa Cattolica relative a temi morali o agli stili di vita, ma in questo caso la percentuale di persone che non approvano è sensibilmente più elevata (un terzo). Questa proporzione cresce man mano che si considera un'influenza più pratica: oltre la metà degli intervistati non accetta che la Chiesa prenda posizione sulle leggi votate dal Parlamento e una schiacciante maggioranza (88%) è contraria al fatto che i sacerdoti istruiscano i fedeli su come votare. Quest'ultimo caso, in particolare, offende anche gli individui più religiosi, ossia coloro che partecipano alla Messa più volte la settimana (54%) e i sostenitori dei partiti politici conservatori e di centro-destra (76%)<sup>176</sup>. Un ulteriore studio del 2013 sottolinea come l'eccessiva attività politica della Chiesa istituzionale costituisce un tema particolarmente controverso da parte dei fedeli (menzionato dal 28% degli intervistati come il problema principale della Chiesa). A ciò si aggiunge l'attività dei singoli sacerdoti, come l'esprimere considerazioni politiche durante il servizio religioso (indicato dal 16% degli intervistati)<sup>177</sup>. Il problema del coinvolgimento nella vita politica appare quindi essere

---

174Fonte: CBOS, BS/170/2013 – *Religia i kościół w przestrzeni publicznej* [Religione e Chiesa nello spazio pubblico], dicembre 2013.

175Fonte: CBOS, BS/153/2011 – *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej* [La presenza della croce nei luoghi pubblici], dicembre 2011.

176Fonte: CBOS, BS/152/2015 – *Między kościołem a lokalem wyborczym* [Fra la Chiesa e il seggio elettorale], novembre 2015.

177Fonte: CBOS, BS/145/2013 – *O problemach kościoła w Polsce* [I problemi della Chiesa in Polonia], ottobre

una debolezza significativa della Chiesa Cattolica agli occhi dei polacchi.

Fig. 11: *Opinioni sulla posizione della Chiesa Cattolica nella sfera pubblica.* Fonte: CBOS, NR 48/2015.

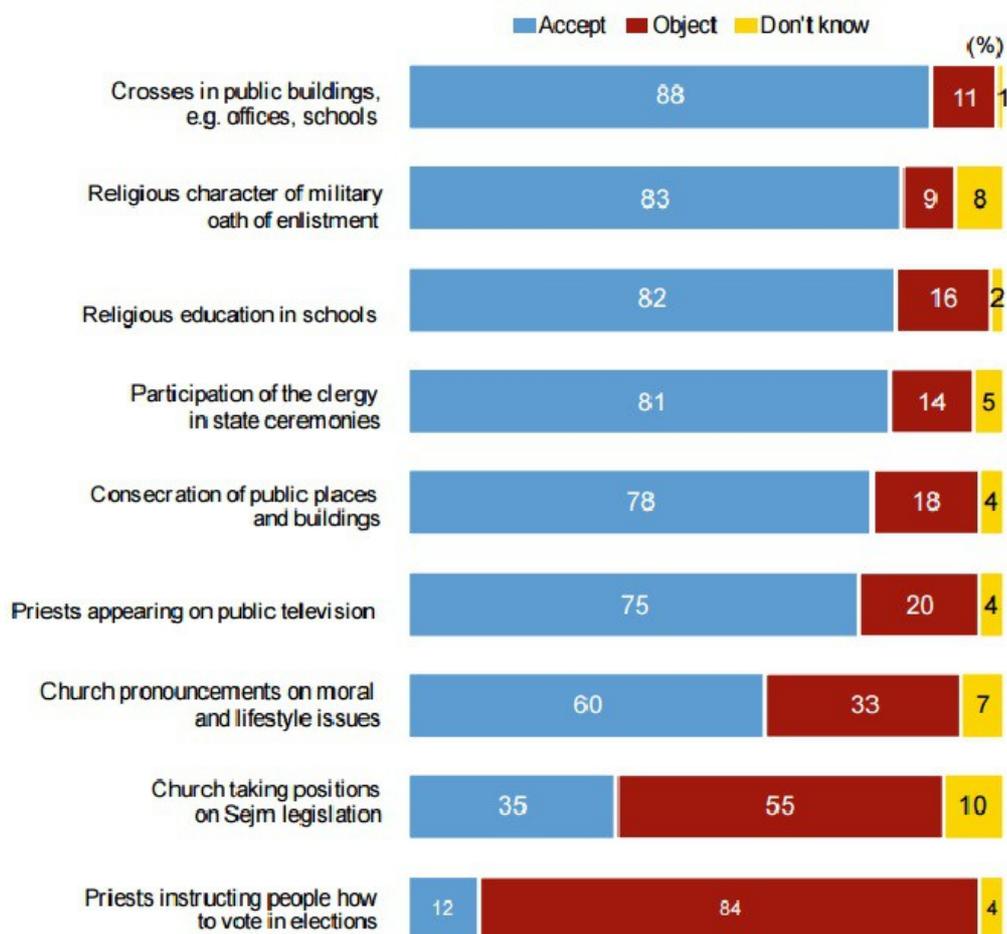
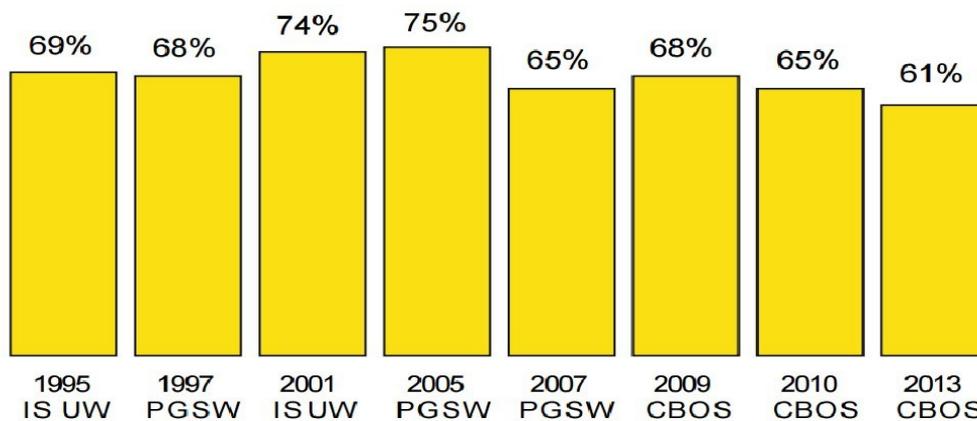


Fig. 12: *Livello di accettazione pubblica delle affermazioni della Chiesa su questioni morali (percentuali di approvazione).* Fonte: CBOS, BS/170/2013.



Ne risultano quindi, da un lato, un parziale ritiro dalla fede istituzionalizzata e, dall'altro, un aumento del pluralismo sociale e culturale che «si sviluppa, quando si verifica la concorrenza tra i vari sistemi di significato presenti nel cosiddetto mercato ideologico» (Piwowarski, 2007: 15). Prima del 1989, il mercato ideologico era tra due sole istituzioni: lo Stato e la Chiesa. Dopo questa data, il pluralismo ideologico e socio-culturale si è sviluppato apertamente, come nelle altre società moderne, il che ha influenzato la religiosità polacca in due modi: la dimensione globale (pubblica), data dalla dichiarazione di religiosità (frequentare la chiesa), e la dimensione individuale (privata), data dalla dichiarazione di fede (essere un credente).

Nella società polacca, la religione mantiene la sua importanza e rimane ad un livello elevato nella sua forma dichiarativa, ma nel contesto della vita quotidiana è soggetta a un cambiamento profondo (Piwowarski, 2007). Ciononostante, data l'importanza del cattolicesimo come “fede dei padri”, la società polacca è ben lontana dall'indifferenza religiosa e la dicotomia *Polak / Katolik* resta ad oggi valida<sup>178</sup>. I cambiamenti nella religiosità polacca e nell'atteggiamento della popolazione nei confronti della Chiesa Cattolica non sono identificabili come processi di secolarizzazione, quanto piuttosto come un semplice aumento delle opinioni critiche sulla Chiesa come istituzione.

## 7. Parte seconda: conclusioni

Nonostante le profonde trasformazioni avvenute nella vita socio-economica del Paese dopo il crollo del comunismo, l'immagine del Polacco / Cattolico non è ancora una reliquia del passato. La fede è ancora un elemento importante dell'auto-immagine dei polacchi e costituisce parte fondamentale dell'identità nazionale. Per quanto riguarda quest'ultima, la dichiarazione di fede non è il suo unico aspetto costitutivo, ma si accompagna al *commitment* religioso. Secondo un sondaggio effettuato dal CBOS nel marzo del 2011, i polacchi considerano la religione come una caratteristica costitutiva dell'identità nazionale<sup>179</sup>. Aspetto caratteristico della religiosità polacca è

---

<sup>178</sup>Per un approfondimento si rimanda a Mariański, 2005, 2011.

<sup>179</sup>Indicata al primo posto, seguita dal patriottismo e dall'amore per la famiglia. Si può quindi sottolineare la persistente interrelazione fra religione e identità nazionale analizzata nella prima parte del presente lavoro. Il ruolo nodale della famiglia sarà invece trattato più approfonditamente nella terza parte. Il linguaggio impiegato nel documento di restituzione del sondaggio è particolarmente interessante: «dopo oltre vent'anni di transizione [democratica], i polacchi *sono riusciti a mantenere* – nell'opinione pubblica – le caratteristiche costitutive della nostra identità nazionale, come la religione, il patriottismo e la devozione alla famiglia» (*Po ponad dwudziestu latach przemian Polacy zdołali – w opinii społecznej – zachować cechy konstytutywne dla naszej tożsamości narodowej, takie jak: religijność, patriotyzm oraz przywiązanie do rodziny*, enfasi aggiunta). “Fonte: CBOS

l'aderenza alle pratiche religiose. Il livello di impegno a questo riguardo non è significativamente cambiato negli ultimi vent'anni e resta a tutt'oggi distintamente elevato, così come è elevato l'attaccamento della popolazione alle celebrazioni e cerimonie religiose legate ai riti di passaggio – nascita, matrimonio e morte – la cui partecipazione è declinata solo marginalmente nell'ultimo ventennio<sup>180</sup>. Un secondo aspetto tipico, secondo Krystyna Bleszyńska e Marek Szopski (2010), è l'atteggiamento in qualche modo irreflessivo nei confronti della religiosità stessa. In altre parole, la maggioranza dei polacchi sembra dare per scontata la propria aderenza al cattolicesimo, senza investigare i suoi significati più profondi (conoscenza della dottrina)<sup>181</sup> né rendersi conto delle possibili contraddizioni fra i suoi dettami e le azioni da essi quotidianamente svolte (integrazione normativa). Si tratta quindi di un impegno religioso che si concentra principalmente su due dimensioni: fede dichiarata e pratica religiosa (la già considerata religiosità pubblica) (Stark e Glock, 1968)<sup>182</sup>.

Il binomio *Polak / Katolik* è una realtà e contemporaneamente uno stereotipo. Gli stereotipi sono un elemento inseparabile della coscienza sociale. Quelli che riguardano se stessi sono stereotipi soggettivi attraverso i quali le persone percepiscono e giudicano se stesse e il proprio gruppo e vanno a influenzare le attività quotidiane e la percezione della realtà (Mikulová, 2013: 443). La Chiesa Cattolica, con la sua diffusa influenza, è spesso considerata in Polonia come il normale stato delle cose. Questa normalità è tuttavia un costrutto arbitrario che agisce come strumento di regolazione del potere. L'arbitrarietà della normalità, nel caso della Chiesa Cattolica in Polonia, è nascosta nel suo ruolo storico, come emerge dalla prima parte del presente lavoro (capp. 1-4). Per quanto ciò possa apparire una “ovvietà culturale”, per usare il termine

BS/33/2011, *Stereotyp Polaka i Europejczyka A.D. 2011* [Stereotipi su polacchi ed europei nel 2011], marzo 2011.

180Fonte: CBOS BS/120/2009, *Dwie dekady przemian religijności w Polsce* [Due decenni di cambiamento della religiosità in Polonia], settembre 2009. Vi è tuttavia uno studio di Lucyna Stetkiewicz che, se questi rituali religiosi non hanno perso importanza, hanno però subito una forma di commercializzazione. Nei matrimoni è sempre stato costume donare ai novelli sposi una busta contenente il denaro, ma l'autrice pone l'attenzione su un nuovo sviluppo culturale interessante: l'abitudine recentemente apparsa di inserire riferimenti ai “salvadanai vuoti” negli inviti. Un altro esempio è dato dalla Prima Comunione. Mentre in passato si usava donare libri di preghiera, rosari e pendenti con immagini sacre, per confermare l'affiliazione con la Chiesa Cattolica, questa pratica non è più in uso al giorno d'oggi. Nelle parole di Stetkiewicz, «[s]empre più spesso, eventi come il battesimo o la prima comunione diventano giornate *party-and-present*, precedute da accese discussioni su “cosa” e “quanto” dare» (Stetkiewicz, 2013: 9). Questa commercializzazione e parziale de-sacralizzazione dei rituali e delle feste religiose, insieme alla non indifferente percentuale dei polacchi che si dichiarano “cattolici a proprio modo”, sottolineando una dimensione più soggettiva e personale della fede, indipendente dalla Chiesa istituzionale (39%, contro il 55% che si identifica con la frase “io sono un credente e seguo gli insegnamenti della Chiesa”, si vedano i rapporti CBOS BS/120/2009 e BS/99/2010), sembra riflettere un crescente pluralismo e la tendenza alla diversificazione della religiosità polacca.

181Esistono numerosi studi relativi all'effettiva conoscenza della dottrina cattolica nel Paese. Fra questi si rimanda al testo a cura del Centro per il pensiero cristiano sociale “Augustinum” *Christian Life in Poland* (1988), nonché a quello di Maciej Pomian-Szednicki *Religious Changes in Contemporary Poland* (1982).

182In questo senso, anche l'affermazione di fede può essere considerato come un atto pubblico, un'azione connettiva del tessuto sociale che va a costruire l'identità nazionale: la fede della nazione.

habermasiano, va a strutturare la società a cui si riferisce attribuendole idee, visioni, pregiudizi e strutture socio-psicologiche con cui elaborare la realtà. In altre parole, il ruolo storico della Chiesa Cattolica in Polonia e la diffusa e profonda religiosità costituiscono il *framework* dello spazio sociale in cui si articola il discorso pubblico. Gli organi di comunicazione agiscono all'interno di questo discorso, presentando dati specifici come assoluti (si pensi al linguaggio utilizzato nei documenti di restituzione dei sondaggi CBOS) che a loro volta, tramite l'interazione sociale, diventano una realtà per i membri stessi della società che partecipano a queste interazioni.

## Parte III: Analisi del discorso pubblico

Words are the litmus paper of the minds.  
(Terry Pratchett, *Small Gods*)

### Introduzione

La Chiesa Cattolica è un'istituzione importante e potente in Polonia e la legislazione relativa ai diritti riproduttivi (la cosiddetta legislazione “eticamente sensibile”) rappresenta una delle aree politiche in cui essa esercita la propria influenza. Le convinzioni religiose e morali hanno infatti un forte impatto sui diritti riproduttivi delle donne nel mondo, specialmente per quanto riguarda l'accesso all'interruzione di gravidanza (Fleishman, 2000). La pratica dell'aborto è riscontrabile trasversalmente rispetto sia alle epoche storiche sia alle società. Ciò che cambia, nell'opinione di Luc Boltanski (2004), è il tipo di “accordo” (*arrangement*) che la religione, la famiglia o lo Stato realizzano per regolarla. Come abbiamo accennato nella parte precedente del presente lavoro e vedremo più approfonditamente in seguito, la Chiesa Cattolica si oppone fortemente all'aborto e condanna anche metodi di procreazione assistita in cui gli embrioni siano creati al di fuori del corpo della madre (si vedano al riguardo per esempio l'Enciclica *Evangelium Vitae* o l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum Vitae*, nelle quali si contrastano apertamente procedure che producono un numero di embrioni superiore a quello che sarà

effettivamente utilizzato e che saranno quindi distrutti)<sup>183</sup>. La Chiesa Cattolica polacca è anche a favore di un modello patriarcale e tradizionale di famiglia (*male breadwinner model*), la cui legittimazione è fatta risalire all'unicità culturale della nazione. Nel discorso pubblico della Chiesa, questo modello è dipinto come minacciato dall'ideologia di genere (in polacco *ideologii gender*). In una lettera pastorale dell'Episcopato del 29 dicembre 2013, si afferma che questa ideologia è basata sul marxismo e sul neo-marxismo, che conduce a sperimentazioni sui bambini e mette a rischio la società. Oltre che per il collasso dei modelli familiari tradizionali, l'ideologia di genere è considerata responsabile per i bassi tassi di natalità, i divorzi, l'aborto, l'omosessualità, la libertà sessuale dovuta alla contraccezione ed altri fenomeni che, si sostiene, costituiscono una minaccia per la famiglia, la società nel suo insieme e l'intera umanità (KEP, 2013b<sup>184</sup>). Il testo della lettera è stato letto in tutte le chiese del Paese, sebbene non fosse obbligatorio (Odrowąż-Coates, 2015), andando ad alimentare tradizionalismi già esistenti nella popolazione. Le distinzioni di genere<sup>185</sup>, il ruolo delle donne, l'accesso ai diritti riproduttivi, sono tutte questioni spinose e ricorrenti nel panorama polacco. La Chiesa Cattolica ricopre un ruolo importante nella loro costruzione, ricostruzione e diffusione discorsiva. Nei capitoli che seguono, andremo dapprima a individuare la radice storica della genderizzazione della società polacca, che costituisce la base per comprendere l'evoluzione delle politiche relative ai diritti riproduttivi. La conquista di una posizione nel discorso pubblico da parte di questo tema costituisce una deviazione dalla prassi precedente (per cui era una scelta legata al – e una pratica effettuata in – privato). Ciò ha vaste conseguenze sulla “società domestica” patriarcale che caratterizza, secondo Boltanski (2004) i modelli familiari e politici dai tempi di Rousseau. Successivamente, vedremo più in dettaglio questa evoluzione legislativa, sia per l'interruzione di gravidanza sia per la fecondazione in vitro. Per ognuno di questi temi identificheremo quindi un *corpus* testuale di riferimento, sul quale effettueremo un'analisi critica del discorso, per valutare l'influenza della Chiesa Cattolica nella costruzione del discorso pubblico al riguardo. Come vedremo più approfonditamente nella parte metodologica (cap. 12.2), il discorso della Chiesa è qui fatto risalire ai documenti prodotti dalla Conferenza Episcopale Polacca.

---

183Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, 25 marzo 1995.

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum Vitae*, Istruzione sul rispetto per la vita umana nascente e la dignità della procreazione, 22 febbraio 1987.

184Il tema era già stato anticipato dal documento emesso il 21 dicembre 2013 (KEP, 2013a). Per un approfondimento, si rimanda all'articolo di Anna Odrowąż-Coates (2015).

185Il genere (o *gender*, come è più comunemente indicato nel discorso pubblico e scientifico) può essere definito come un'identità individuale maschile o femminile socialmente costruita, imposta tramite processi di socializzazione, che diviene la base per la divisione sociale e per una serie di pratiche quotidiane.

## 8. L'eccezionalismo polacco e la figura della *Matka Polka*

L'eccezionalismo polacco fu una delle mitologie nazionali nate in risposta alle Spartizioni del XVIII secolo e alla perdita di una manifestazione fisica e politica della nazione (si vedano i capitoli 3.1 e 3.2 nella prima parte del presente lavoro). Si trattava di una forma di nazionalismo culturale che affermava l'unicità e la superiorità culturale della nazione polacca e aveva appunto lo scopo di mantenere questa qualità e superiorità culturale. In questo modo, la nazione sopravvisse all'assenza dello Stato.

L'eccezionalismo polacco si sviluppò durante il periodo Romantico, in cui, come già accennato nel cap. 3.2, la lotta per l'indipendenza nazionale divenne tema prominente delle opere culturali. Adam Mickiewicz, una figura centrale di questo movimento e uno degli autori più influenti nella letteratura polacca, scrisse nel 1839 la poesia *Do Matki Polki* (A una madre polacca). In essa, il “bardo nazionale” descrisse la madre polacca come un ideale materno orientato alla protezione del focolare, mentre i figli e il marito combattono per l'indipendenza. L'immagine della maternità dipinta da Mickiewicz cristallizzò un processo culturale già in atto fin dalla nascita dello Stato polacco. L'incoronazione della Vergine Maria a Regina di Polonia nel 1656 da parte del re Jan Kazimierz aveva sancito il Paese come cattolico. Il fatto che il sovrano simbolico del paese fosse al contempo anche un'icona della maternità e del sacrificio di sé fuse «genere, fede e nazione in una *troika* mutualmente costitutiva che costituisce il cuore del discorso sull'identità polacca» (Gerber, 2010: 32-33). È proprio da questa figura (la Vergine Maria) che la *Matka Polka* trae la propria origine, nonché la propria legittimazione – non è un caso che tutta l'opera di Mickiewicz sia percorsa da immagini religiose, in particolar modo la comparazione della madre polacca alla Vergine Maria e dei suoi figli a Gesù. Questa venerazione della maternità, inoltre, rifletteva la convinzione della superiorità polacca «manifestata nel trattamento delle donne» (Penn, 2005: 255). In opposizione alle forze di occupazione, la società polacca valutava altamente sia le donne sia la maternità e si considerava per questo come «una società illuminata e civilizzata piuttosto che asiatica o barbara» (*ibid.*).

Nel XIX secolo la figura della *Matka Polka* incarnava molte caratteristiche dell'ideale contemporaneo di femminilità e aveva quindi una forte rilevanza culturale. La dinamica ideale dell'epoca per le relazioni romantiche era quella fra “dama e cavaliere”, in cui la responsabilità dell'uomo era di combattere, proteggere e difendere, mentre i compiti della donna erano complementari, incentrati sulla casa e focalizzati per lo più al sostegno spirituale (Filipowicz,

2006)<sup>186</sup>. Tramite questo ideale socialmente diffuso e culturalmente sanzionato, il modello della *Matka Polka* risuonava con le aspettative delle donne polacche sul loro ruolo, diventando una leggenda a cui esse aspiravano volontariamente. Andando a guardare l'indice di mascolinità proposto da Hofstede (2001) nella sua teoria delle dimensioni culturali<sup>187</sup>, notiamo che la Polonia si qualifica come società mascolina con 64 punti su una scala di 120. Il risultato è analogo a quello mostrato da altri Paesi cattolici e con una forte presenza della Chiesa nella cultura e nella vita pubblica, come Italia e Irlanda (che totalizzano rispettivamente 70 e 68 punti)<sup>188</sup>.

Il periodo delle Spartizioni, anche tramite questa icona femminile, condusse a una politicizzazione della sfera domestica e all'identificazione della sopravvivenza della nazione con quella del popolo. Il principio per cui “la Polonia non morirà finché i polacchi sopravvivranno” (si veda la nota 251) divenne parte costituente dell'eccezionalismo polacco e l'idea della maternità come dovere patriottico fu enfatizzata: poiché le donne avevano la responsabilità di riprodurre fisicamente la nazione, la maternità e la crescita dei figli assunsero in questo periodo precise connotazioni politiche e furono considerate come partecipazione alla lotta per l'indipendenza (Penn, 2005). Durante le spartizioni, quindi, la figura della *Matka Polka* andò a sovrapporsi e fondersi con l'eccezionalismo polacco, genderizzando questa convinzione e influenzando profondamente l'immagine e il ruolo della donna nella società polacca. Gli uomini erano coinvolti in cospirazioni o costretti a lasciare il Paese e, mentre essi andavano a combattere per la liberazione, le donne divennero protettrici simboliche del cuore pulsante della cultura e dell'identità nazionale, nonché riproduttrici della stessa tramite il concepimento dei figli (preferibilmente maschi, in modo che potessero un domani combattere per la libertà) e la loro educazione all'amore della madrepatria. Tutti questi aspetti domestici (sostenere la famiglia,

---

186Secondo Eva Illouz, questo schema relazionale non era esclusiva della Polonia. Nel suo *Why Love Hurts*, l'autrice sostiene che la sfera sentimentale è stata governata per svariati secoli «dagli ideali di cavalleria, galanteria e romanticismo. L'ideale maschile di cavalleria aveva una disposizione fondamentale: difendere i deboli con coraggio e lealtà. La debolezza delle donne era quindi contenuta in un sistema culturale in cui era riconosciuta e glorificata, perché trasfigurava il potere maschile e la fragilità femminile in qualità amabili, come la “protettività” per l'uno e la “tenerezza” e gentilezza dell'altra» (Illouz, 2013: 18).

187La teoria delle dimensioni culturali di Geert Hofstede offre uno schema per la lettura delle differenze fra culture. Essa descrive gli effetti della cultura di una società sui valori dei suoi membri e di questi ultimi sul comportamento. L'autore individua cinque parametri principali di misurazione di queste differenze: atteggiamento verso le differenze sociali (*power distance*), individualismo vs. collettivismo, mascolinità vs. femminilità della società, elusione dell'incertezza vs. attitudine ad operare in condizioni di incertezza (*uncertainty avoidance*), tendenza a identificare come orizzonte temporale il breve termine o il lungo termine.

188Il parametro di mascolinità (MAS) si riferisce, in una prospettiva culturale, al ruolo da assumere nella società. Non riguarda il gender, ma piuttosto le motivazioni che guidano le azioni degli attori sociali (altre possibili distinzioni sono *Tough vs. Tender* o *Goal Orientation vs. Process Orientation*). La mascolinità è descritta come “una preferenza per l'eroismo, l'assertività, l'auto-realizzazione e le ricompense materiali al successo. La sua controparte rappresenta invece “una preferenza per la cooperazione, la modestia, la cura per i più deboli e la qualità della vita”. Nelle società maschiline si registra uno iato fra i valori di uomini e donne, mentre in quelle femminili le caratteristiche elencate sono equamente condivise dai due gruppi.

crescere ed educare i figli) divennero sinonimi della preservazione dell'identità nazionale, nonché questioni politiche fondamentali, poiché la famiglia era vista contemporaneamente come il primo bastione dei “valori polacchi” e come l'ultimo rifugio dell'indipendenza nazionale. Il ruolo di madre esulava quindi dalla sfera privata: era un atto patriottico svolto per la nazione. Come osserva Danuta Duch (2000), in questa narrativa la donna riproduce la popolazione a livello biologico, la cultura a livello sociale. Questo modello di donna che si sacrifica per la famiglia, la comunità e la nazione è profondamente radicato nella storia polacca, influenzando sull'identità femminile<sup>189</sup>.

L'idolatrizzazione della madre polacca rimase rilevante per tutto il periodo, evolvendosi in modo da connettere maternità, patriottismo e partecipazione politica – ciò che Anna Titkow (1999: 377) chiama il modello “nazionale-familiare-matriarcale”. Non solo: alimentò anche la convinzione, diffusa nella coscienza collettiva, che le donne avessero un'importante, riverita posizione sociale per via del loro potere nella sfera familiare, condizione etichettata come “matriarcato manageriale” (*ibid.*: 382). Questa partecipazione delle donne polacche alla politica tramite modelli di genere influenzati dall'eccezionalismo culturale è stata definita da Bianka Petrow-Ennker (1992) come “patriarcato benigno”, nel senso che finché le donne prendevano il loro posto accanto agli uomini nella lotta per la libertà e crescevano i “figli della Polonia” in uno spirito di amore per la madrepatria, veniva loro permesso di partecipare alla sfera pubblica senza opposizione. Quelle che invece violavano i ruoli riconosciuti, “trasgreditrici di genere”, erano ostracizzate pubblicamente per essersi opposte alla “mitologia culturale polacca” (Filipowicz, 2006: 159-163). Riassumendo, l'immagine romanticizzata della *Matka Polka*, che confluisce in un'unica categoria le figure di donna e madre, rendendole quasi sinonimi, condusse a una «forte associazione fra il ruolo sociale della donna e la stessa sopravvivenza della Polonia» (Gerber, 2011: 491). La *Matka Polka* fu un *meme*<sup>190</sup> che si riprodusse efficacemente e questa vivida immagine continuò ad avere effetto sulla coscienza collettiva anche nel XX secolo poiché collegava il ruolo della donna alle sfide imposte dal mondo esterno. Gli eventi traumatici vissuti dal Paese – le guerre, l'occupazione nazista, le tragedie nazionali, il governo comunista – contribuirono a rinforzare lo stereotipo. Se, da un lato, questa narrativa pone l'accento sulla forza e la determinazione della madre polacca, dall'altro essa associa però esclusivamente il ruolo della

---

<sup>189</sup>Per esempio, uno dei più grandi ospedali polacchi specializzato in ostetricia e ginecologia, costruito a Łódź negli anni '80, si chiama proprio Centro di Salute della Madre Polacca (*Instytut Centrum Zdrowia Matki Polki*). È interessante notare che nel 1984 vi fu un dibattito pubblico sulla questione se l'aborto potesse o meno essere praticato in questo ospedale (Zielińska, 1990).

<sup>190</sup>Con il termine *meme* si intende un elemento di una cultura o di un sistema di comportamento trasmesso da un individuo ad un altro per imitazione.

donna con la casa e con una concezione essenzialistica del genere. In questa narrativa la donna non aveva un potere performativo (effetto attivo) sulla realtà circostante; il suo ruolo – e la sua virtù – non stava nella lotta per il cambiamento (come era invece per gli uomini), ma nella sopravvivenza e nella preservazione di certi valori e ideali. Di conseguenza, la donna è anche direttamente legata a tali valori e da essi vincolata. Si trattò di un forte e resiliente emblema culturale di dovere allo stesso tempo materno e patriottico. Il culto della Vergine Maria, figura emblematica e fondamentale per la religiosità polacca, contribuì fortemente a questa costruzione. Gli appelli alla figura della *Matka Polka* sono strettamente legati alle questioni di riproduzione, alla Chiesa Cattolica e alla concezione culturale di femminilità, e restano ad oggi un componente centrale dell'identità polacca. Specificare questo passato è particolarmente importante in quanto «le idee relative alle differenze fra uomini e donne formano i modi in cui gli Stati sono immaginati, costituiti e legittimati» (Gal e Kligman, 2000: 3).

L'eccezionalismo polacco si è rivelato molto resiliente, riformulandosi lievemente ad ogni oppressione esterna, ma mantenendo inalterata la sua fondamentale costruzione dei ruoli di genere, inclusa la divisione della società polacca fra la sfera maschile (pubblica) e quella femminile (privata). Durante il periodo comunista, la versione genderizzata dell'eccezionalismo polacco si manifestò in una sotterranea opposizione alle politiche orientate alla parità dei sessi, considerati come imposizioni aliene in una società che valutava le differenze “naturali” fra i generi. La sfera privata divenne una fonte di indipendenza e libertà, e fu vista come bisognosa di difesa nei confronti delle leggi imposte dallo Stato (Fidelis, 2010). Il governo sovietico rispose a sua volta cercando di distinguere culturalmente la società polacca, affermando un'identità unica nota come “la via polacca al socialismo”, che condusse a ciò che Małgorzata Fidelis chiama “regenderizzazione dall'alto” (*regendering from above, ibid.: 49*). Tramite questo processo, il governo sconfessò pubblicamente le politiche di parità di genere sovietiche e la legislazione liberale sull'aborto del 1956, definendole innaturali per la società polacca, collegando retoricamente le differenze di genere all'identità nazionale. L'eccezionalismo polacco riemerse dopo il 1989, quando il movimento *Solidarność* guidato da Lech Wałęsa minò alla base l'edificio sovietico. Con la riorganizzazione sociale e politica, esso funse da riferimento storico sia per i politici desiderosi di guidare il processo di liberalizzazione, sia per i cittadini che cercavano di ritornare alla “normale” cultura polacca. L'eccezionalismo, la lotta per l'indipendenza, le narrative tradizionali e la figura stessa della *Matka Polka* rappresentarono il mezzo per il nuovo Stato per distanziarsi dal passato socialista e affermare un'identità culturale e nazionale indipendente,

valorizzata nella sua storicità<sup>191</sup>. Conseguentemente, la retorica politica che caratterizzò il processo di democratizzazione in Polonia fu principalmente conservatrice e tradizionalista, centrata sulla difesa e la promozione della famiglia. Le donne furono incoraggiate a diventare casalinghe e focalizzarsi sulla vita familiare piuttosto che su un impiego al di fuori delle mura domestiche (Hryciuk, 2007; Coyle, 2007). Non mancarono i riferimenti nostalgici al modello familiare tradizionale di *male breadwinner* e il fatto che esso fosse stato “snaturato” durante l'era socialista era presentata come una violazione da parte dei comunisti della “legge naturale” (Gal e Kligman, 2000a, 2000b). Il basso tasso di natalità del periodo condusse inoltre a invocare politiche pro-natali attive e venne presentato nel discorso pubblico come una «metafora per l'estinzione della “polonità”» (Kramer, 2005: 135). La “Legge sulla pianificazione familiare, la protezione del feto umano e le condizioni di liceità dell'aborto” del 1993 è parte integrante di questo discorso pro-natale e della spinta per il ritorno ai “veri valori polacchi”. Gli argomenti a suo favore si basavano fortemente su un rifiuto dell'eredità lasciata dal comunismo, dipingendo la legge “liberale” del 1956 come un'imposizione e risultando nella revoca dei diritti riproduttivi delle donne proprio mentre la nazione otteneva l'indipendenza.

Il bollettino di diffusione di un'indagine del CBOS del 1996 afferma che «le discussioni sulla forma ideologica dello Stato accompagnano costantemente il processo di riforme economiche. In questo settore, sono emerse fin dall'inizio due opzioni contrapposte: lo Stato “ideologicamente neutrale” e quello “che tiene conto dei valori cristiani” (un'altra possibile traduzione è “che rispetta i valori cristiani”). Il simbolo del conflitto di queste due opzioni è la discussione sulla regolamentazione giuridica dell'aborto»<sup>192</sup>. In questo documento pubblico (ricordiamo che il CBOS è un'organizzazione a mandato statale), la questione dell'aborto è descritto come cruciale nel porre la differenza fra due progetti statali in competizione: la prospettiva di “neutralità” contro quella di “rispetto dei valori cristiani”. Secondo Anne-Marie Kramer (2007), il termine “neutrale” è qui utilizzato per rappresentare quelle posizioni e quei gruppi contrari (o quantomeno disinteressati) alla costruzione di uno Stato polacco basato sulla morale e sugli insegnamenti cristiani, e interpretabile quindi come “secolare”. Il dibattito sull'aborto assunse quindi la funzione di demarcare simbolicamente le linee di divisione nella politica e nella società

---

191Essenzialmente, il dibattito che si sviluppò attorno al processo di smantellamento del sistema comunista e di liberalizzazione e riorganizzazione del Paese si divideva in due macro-schieramenti con due diverse visioni del mondo: da un lato coloro che propugnavano il ritorno al passato e legami espliciti con la Chiesa Cattolica e, dall'altro, coloro che invece miravano all'integrazione europea. È interessante notare che anche la retorica di questo secondo gruppo faceva riferimento ai passati miti fondativi (si veda l'introduzione al tema nel capitolo 1.5.4 e poi tutto il capitolo 3 nella prima parte del presente lavoro), auspicando il ritorno della Polonia «al suo legittimo posto nel cuore dell'Europa» (Szczerbiak, 2004: 678).

192Fonte: CBOS BS/4/4/96, gennaio 1996, *Kwestie ideologiczne: prywatyzacja, bezrobocie, aborcja, Konkordat* [questioni ideologiche: privatizzazione, disoccupazione, aborto, Concordato], p. 5.

polacca: esso fu considerato “il simbolo del conflitto” fra due posizioni, assumendo un significato che andava ben oltre le sue implicazioni legislative. Il dibattito sull'aborto è identificabile come parte di uno scontro ideologico più vasto sulla direzione futura dello Stato e della nazione, sullo scopo ultimo delle riforme e sul ruolo della religione Cattolica nella determinazione ideologica dei contorni del nuovo Stato polacco e delle politiche individuali da esso attuate. La concezione ideologica che sottende lo Stato “che rispetta i valori cristiani” definisce i Polacchi come credenti prima che cittadini. Gli obblighi e le responsabilità morali sono quindi prioritizzati su – o sono la precondizione di – la cittadinanza (*ibid.*). La natura della legislazione “eticamente sensibile” in Polonia è dovuta alla *governance* morale promossa in nome della costruzione cattolico-nazionalista dello stato (Mishtal, 2015).

Con l'ingresso nell'Unione Europea nel 2004, la legge del 1993 fu sventolata quale simbolo della Polonia come forza moralizzatrice dell'Europa. Inoltre, il governo polacco si spese per far sì che essa venisse considerata una “eccezione culturale”, sottraendola così a una potenziale autorità UE. L'eccezionalismo polacco fu la valuta culturale<sup>193</sup> che continuò a circolare all'interno del Paese dalla sua coniazione e fu spesa anche nell'epoca democratica e post-comunista come negli anni successivi. Sia nel caso dell'eccezionalismo polacco sia in quello della *Matka Polka* ci troviamo di fronte a una “tradizione inventata” che assume un ruolo centrale nella formazione delle politiche nazionali, nella genderizzazione in senso tradizionale della società, nonché nella costruzione dell'identità nazionale e nella sua narrativizzazione.

### **8.1 *Situazione attuale della donna in Polonia***

Secondo i rapporti delle ONG, le donne costituiscono ancora una minoranza sulla scena pubblica e politica polacca, anche a livello della loro presenza nei media. I mezzi di comunicazione e il sistema educativo perpetuano e rinforzano gli stereotipi di genere. Il secondo, in particolare, è stato definito nel report CEDAW 2014 come “gender insensitive”. Le ONG riscontrano una generale mancanza di interesse per la realizzazione del principio della parità di genere nel sistema educativo, per esempio tramite incorporazione nei programmi scolastici e in quelli di formazione degli insegnanti. Anche i programmi educativi più recenti minimizzano il ruolo delle donne nella storia (come per esempio il movimento femminile per il suffragio). Nei

---

<sup>193</sup>Con l'espressione “valuta culturale” si intendono quegli oggetti tangibili o intangibili che formano parte del capitale culturale.

libri di testo i ruoli familiari sono dipinti in maniera convenzionale e tradizionale, in accordo con la prospettiva della Chiesa Cattolica (includere affermazioni come “la contraccezione è una negazione del vero amore”). L'educazione sessuale nelle scuole, come vedremo più approfonditamente più avanti, è intesa non in termini di salute sessuale e riproduttiva ma di valori familiari, in cui si implica un ruolo tradizionale della donna. La parità di genere è stata oggetto di un sostenuto attacco da parte della Chiesa Cattolica polacca dal 2013.

A livello sociale, una vasta maggioranza della popolazione sostiene ancora i ruoli tradizionali all'interno della famiglia. I sondaggi effettuati nella sesta “ondata” della World Values Survey mostrano che ben il 40.5% della popolazione ritiene che per una donna sia egualmente soddisfacente lavorare o fare la casalinga. Quasi sei persone su dieci, inoltre (59%) sostengono che i figli di madri lavoratrici soffrano. Per quanto si registri un lieve calo nelle percentuali di entrambe queste opinioni, nel corso degli anni, esso non si configura ancora come particolarmente significativo e non indica un cambiamento radicale nella visione sociale del ruolo femminile, che resta principalmente quello tradizionale di madre e “angelo del focolare”<sup>194</sup>.

## **9. Framework teorico di riferimento**

### ***9.1 Foucault e i discorsi sulla sessualità***

Nella sua opera *Storia della sessualità*, Michel Foucault analizza i processi tramite cui le società occidentali costruiscono il discorso attorno alla sessualità, evocando una vera e propria “esplosione discorsiva” sul tema. Fin dal XVII secolo, il focus del potere cominciò a spostarsi dalla morte alla vita – dal potere tradizionale del sovrano di conferire la morte (tramite lavori forzati, imprigionamento, pena capitale) a quello di gestire e manipolare la vita. Nascita, longevità e salute divennero oggetto di controllo e regolamentazione. Questo “biopotere”, nell'opinione di Foucault, fu un elemento essenziale per la diffusione del capitalismo e dello Stato moderno, e svolge tuttora un ruolo centrale nei processi di sviluppo economico. Inoltre, esso interagisce (e a volte compete) con i più ampi discorsi demografici e di salute pubblica, così

---

<sup>194</sup>Si vedano le tabelle relative in Appendice 1: Tabb. 13-13.2 per l'opinione sulla realizzazione data dal lavoro domestico e Tabb. 14 e 14.1 per l'opinione sulle madri lavoratrici. Si rimanda anche ai grafici in Appendice 2, rispettivamente Figg. 11-11.1 e 12-12.1.

come con le convinzioni religiose sulla procreazione, sul ruolo della donna nella famiglia e sui diritti dei genitori nei confronti dei figli. Foucault nega l'ipotesi repressiva, che non riesce a spiegare appunto ciò che egli definisce "l'esplosione discorsiva", tuttavia egli non nega che la sessualità sia stata oggetto di restrizioni e proibizioni. Più che da queste ultime, però, essa è stata regolata tramite strategie discorsive di potere.

Foucault distingue quattro grandi strategie, o per meglio dire "insiemi strategici" sviluppati nel mondo occidentale dall'inizio del XVIII secolo per inquadrare la sessualità e che caratterizzano quindi il rapporto tra sesso e potere: (1) "isterizzazione" del corpo della donna (secondo la quale il corpo della donna è considerato dalla scienza come guidato dall'imperativo della riproduzione e quindi in necessità delle attenzioni conseguenti); (2) "pedagogizzazione" del sesso del bambino (la sessualità dei bambini è considerata allo stesso tempo "naturale" e "pericolosa" e quindi bisognosa di controllo e sorveglianza); (3) socializzazione delle condotte procreative (in altre parole, la "responsabilizzazione" di individui e coppie relativamente ai temi della fertilità e della procreazione); (4) "psichiatrizzazione" dei piaceri perversi (dove l'istinto sessuale è isolato come fenomeno separato e le anomalie sono identificate, classificate, diagnosticate, per poi prescrivere una terapia correttiva). Tali strategie andavano a stratificarsi su codici legali preesistenti che governavano la sessualità tramite la regolamentazione delle relazioni matrimoniali e degli obblighi ad esse connesse. Dal XIX secolo, sostiene Foucault, la cellula familiare fu riorganizzata lungo gli assi marito/moglie e genitore/figlio, assegnando un ruolo elevato alla donna come moglie e madre.

Gli insiemi strategici identificati da Foucault e il confinamento della donna a ruoli coniugali e genitoriali da lui individuato costituiscono un'utile lente attraverso cui osservare la costruzione sociale del discorso attorno alla legislazione eticamente sensibile in Polonia<sup>195</sup> (Girard, 2007). Nel caso polacco, possiamo osservare soprattutto l'applicazione di due di queste strategie discorsive di potere: l'isterizzazione del corpo femminile e la socializzazione dei comportamenti legati alla procreazione.

---

<sup>195</sup>Non solo: la quadripartizione foucaultiana è utile anche per portare avanti un'analisi di più ampio respiro, relativa ai discorsi e alle idee su sessualità e procreazione utilizzati alla quarta conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne (Pechino 1995) con la partecipazione della Commissione per i diritti umani. Il ruolo della Santa Sede nei negoziati dell'ONU riflettono l'analisi foucaultiana del ruolo storico ricoperto dalla chiesa cattolica nello sviluppo della nozione di confessione del peccato, in particolar modo quello della carne, come metodo di controllo. La chiesa ha incorporato all'interno dei propri discorsi pubblici le strategie secolari di potere sulla sessualità, in particolare l'isterizzazione del corpo femminile, radicata nella convinzione che biologia equivalga a destino, che la capacità di "donare la vita" condizioni l'intera personalità femminile – elemento centrale del discorso di Papa Giovanni Paolo II sulle donne e della sua definizione del "genio della donna" (Lettera alle Donne del 29 giugno 1995).

## ***9.2 Il ruolo della funzione riproduttiva nella legittimazione post-comunista***

Considerando il genere come l'asse su cui ruota la trasformazione post-comunista, Gal e Kligman identificano quattro modi in cui “la riproduzione diventa politica”: (1) il modo in cui il dibattito sulla riproduzione «contribuisce a riformulare la relazione fra gli Stati e i loro abitanti»; (2) il modo in cui «le narrative di nazionalità poggiano [...] sui discorsi e sulle pratiche riproduttive per costruire e ricostruire la categoria della “nazione” e i suoi confini»; (3) i modi in cui «i dibattiti sulla riproduzione fungono da discussioni codificate sulla legittimazione politica e la moralità dello Stato»; (4) per i modi in cui «tali dibattiti vanno a costituire le donne come gruppo politico» (Gal e Kigman, 2000: 15-16). Secondo questa prospettiva, i dibattiti sulle politiche riproduttive sono in realtà discussioni sulla forma più appropriata degli Stati post-comunisti, degli accordi politici e della società civile. Servono come argomento sostitutivo quando emergono dubbi sul corretto funzionamento della comunità politica o quando la legittimità dell'autorità politica è contestata (Kramer, 2007). Nonostante i loro effetti reali e materiali, i dibattiti sull'aborto nei Paesi post-comunisti sono più sulla natura della democrazia che meramente sulla riproduzione.

Infine, è utile ricordare il concetto di “spiritualità politica” individuato da Carrette (2000: 138), che identifica uno spostamento verso la dimensione politica della chiesa che fa confluire spirituale, etico e politico in un'unica “traiettoria di verità” nel discorso pubblico.

## ***9.3 Gli approcci alla liberalizzazione dell'aborto***

Il dibattito sulla liberizzazione dell'aborto vede spesso il contrapporsi di due approcci: quello basato sui bisogni (*needs-based*) e quello basato sui diritti (*rights-based*). Per esempio, la posizione pro-vita, quando riconosce la possibilità di sottoporsi a un'interruzione di gravidanza in alcuni casi specifici (solitamente in caso di grave rischio per la salute della madre o di irreversibili malformazioni del feto), si riferisce a determinati bisogni – contrapposti al diritto alla vita del nascituro. Anche il discorso tipico della posizione pro-scelta presenta la stessa bipartizione e in quello polacco, in particolare, convivono entrambi gli approcci.

Rosalind Petchesky (2000), tuttavia, mette in guardia da questa dicotomia che, sostiene l'autrice, contiene un implicito pregiudizio di genere. Affermare una bipartizione fra diritti e bisogni e, come parte di questa, una gerarchia che subordina alcuni bisogni (specialmente nel

campo della riproduzione e della sessualità) ad altri è secondo Petchesky profondamente errato. La dicotomia implica che i bisogni individuali e i bisogni sociali, o bisogni e diritti, appartengono a sfere differenti. Alcuni autori sostengono che il concetto stesso di diverse “generazioni” di diritti implica la priorità dei diritti “civili e politici” su quelli “economici e sociali”. Questa prioritizzazione ha inoltre un lato avaro, come osserva Florence Butegwa (1995: 34): «I diritti civili e politici sono caratterizzati come negativi e gratuiti (privi di costo), poiché i governi devono solo astenersi da attività che li violerebbero. In contrasto, i diritti economici, sociali e culturali richiedono ai governi di fare qualcosa, impiegando quindi notevoli risorse, per assicurare il godimento individuale di questi diritti». Sotto la dicotomia diritti/bisogni c'è un errore di base, in quanto essa ignora che i diritti non sono altro che la codificazione dei bisogni, riformulati come norme etico-legali e implicanti quindi il dovere da parte dei governi di fornire tutti i mezzi necessari per assicurare che questi bisogni trovino soddisfazione. Questo dovere è sia affermativo sia negativo, ossia gli organi dello Stato hanno un obbligo non solo di rispettare (ossia di non danneggiare), ma anche di intraprendere azioni positive per assicurare il godimento di tali diritti (Copelon e Petchesky, 1995).

I diritti riproduttivi sono riconosciuti dal diritto internazionale come facenti parte della categoria dei diritti umani, come è stato esplicitamente affermato durante la conferenza internazionale su popolazione e sviluppo tenutasi al Cairo nel 1994. In quell'occasione, fu sviluppata una definizione di “salute riproduttiva”, che includeva il diritto alla salute sessuale, il diritto di accedere a metodi di pianificazione familiare sicuri, efficaci e a buon mercato e il diritto a servizi sanitari appropriati per permettere una gravidanza e un parto sicuri. Questo approccio olistico alla salute riproduttiva è stato confermato in numerosi trattati e convenzioni internazionali successivi. In Polonia, la possibilità di controllo delle donne sulla propria fertilità è molto limitata, non solo per la legislazione restrittiva sull'interruzione di gravidanza, che affronteremo più approfonditamente nei capitoli successivi, ma anche per i costi dei contraccettivi ormonali e la necessità, imposta dalla legge, di una prescrizione per l'acquisto della contraccezione d'emergenza. Data la limitata finestra temporale a disposizione e la frequente invocazione da parte dei medici della clausola di obiezione di coscienza, l'accesso effettivo a questa possibilità è pressoché nullo. Non sono previsti, sul territorio nazionale, consultori o altri servizi di informazione e consulenza per i giovani relativamente alla sessualità.

Come sopra accennato, i sostenitori della posizione pro-scelta in Polonia avanzano, a grandi linee, due argomentazioni principali: in primo luogo il diritto della donna all'autodeterminazione e, in secondo luogo, la necessità di consentire l'aborto per ragioni socio-economiche allo scopo di

evitare il ricorso a procedure clandestine potenzialmente pericolose. Queste ragioni rientrano nei due macro-approcci adottati nel dibattito sui diritti riproduttivi: *rights-based* e *needs-based*. Nel caso polacco, l'introduzione della legge sull'aborto e la sua liberalizzazione sono state entrambe guidate da ragioni pratico-funzionali piuttosto che etiche: a spingere i legislatori sono state le statistiche sulle morti causate dagli aborti clandestini e non considerazioni sull'autonomia della donna o sul suo diritto all'autodeterminazione. Inoltre, il diritto all'interruzione di gravidanza è stato “concesso / imposto dall'alto”, in Polonia come negli altri Paesi del Blocco Sovietico, e non è stato quindi frutto dell'operato di un movimento ad esso dedicato. In particolare, il movimento femminista in Polonia è stato debole e di scarsa o nulla rilevanza fino alla fine degli anni '90, il che ha portato anche a una sostanziale assenza di un discorso pubblico pro-scelta.

La genesi passiva del diritto all'aborto in Polonia è parte caratterizzante della sua realtà tanto quanto la situazione religiosa: un diritto concesso può essere tolto molto più facilmente di uno guadagnato, tanto più in assenza di un gruppo capace di opporre resistenza. Infatti, quando nel 1993 la legislazione fu nuovamente modificata in funzione di una limitazione dell'accesso all'aborto, le argomentazioni pro-scelta (*needs-based*) risultarono inefficaci nel discorso pubblico e incapaci di mobilitare un sostegno, tanto più quando statistiche ufficiali rivelarono che la mortalità femminile a seguito di procedure abortive clandestine non era incrementata con l'imposizione delle restrizioni. Nel dibattito pubblico sulla possibilità di una liberalizzazione dell'accesso all'aborto, le ragioni avanzate a favore di questa proposta erano basate principalmente su realtà socio-economiche e facevano riferimento a due argomentazioni principali: (1) le difficili condizioni di vita possono condurre una donna a decidere di interrompere una gravidanza e (2) una legislazione restrittiva può condurre a conseguenze negative per la salute della donna stessa, che potrebbe essere spinta a ricorrere a rischiose procedure clandestine. Anche i sostenitori delle posizioni pro-scelta dipingevano quindi le donne come non-autonome, vittime degli stenti e di una legislazione restrittiva, mentre il concetto di “diritto di scelta” è stato per lungo tempo escluso dal dialogo. L'approccio *needs-based*, prevalente nel discorso pubblico, e la retorica attorno ad esso costruita limitano l'autonomia femminile, rafforzando il modello patriarcale di società e sottraendo legittimità alla figura della donna come attore sulla scena politica. Questo approccio implica anche che l'accesso all'aborto è condizionale e condizionato – dallo stato di salute della donna e del feto, dalle condizioni economiche, eventualmente dalla disponibilità di anticoncezionali. Per contro, l'approccio *rights-based* pone l'accesso all'aborto come incondizionato.

L'introduzione dall'alto di una legislazione permissiva in tema di aborto ha fatto sì che in

Polonia mancasse una tradizione di discorso pubblico (e del linguaggio ad esso connesso) sui diritti della donna e in particolare sul diritto di scelta. Inoltre, come già accennato e come vedremo più approfonditamente nei capitoli successivi, il fatto che l'ampliamento delle possibilità di accesso all'aborto fosse stata introdotta dal governo comunista delegittimò grandemente la posizione liberale in tema di diritti riproduttivi. Ci vollero anni perché i movimenti pro-scelta riuscissero a introdurre il concetto di diritto della donna nel discorso pubblico in Polonia, grazie anche al sostegno di istituzioni e organizzazioni non governative internazionali come la Commissione dell'ONU per i Diritti Umani e il Centro per i diritti riproduttivi (*Center for Reproductive Rights*<sup>196</sup>). La Federazione per le donne e la pianificazione familiare (*Federation for Women and Family Planning / Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny*), la principale ONG pro-scelta in Polonia, ha presentato all'ONU nel 1999 e ancora nel 2004 relazioni sulla violazione dei diritti delle donne in Polonia, sulla base del riconoscimento da parte della Corte Europea dei Diritti Umani del fatto che le leggi restrittive sull'aborto violano i diritti delle donne (si veda il capitolo 11.9.1).

Małgorzata Fuszara (1993, 1994, 2001) aggiunge un'ulteriore strategia legata al binomio diritti/bisogni nella costruzione del discorso pubblico sull'aborto in Polonia: la contrapposizione fra i diritti della donna e quelli del feto. L'autrice sostiene che tramite l'istituzione del nascituro come soggetto di diritto sia stato possibile un trasferimento di diritti da un soggetto all'altro. Tramite questo processo, il feto è separato più dalla madre e gode di identità autonoma (Petchesky, 1990). Questo spostamento di diritti è riscontrabile nella sentenza della Corte Costituzionale polacca (Decisione del Tribunale Costituzionale del 28 maggio 1997, nr. K 26/96, per una trattazione più completa si veda il capitolo 11.6), secondo la quale la relazione fra genitori e nascituri deve essere protetta allo stesso modo di quella fra genitori e figli.

#### ***9.4 La costruzione sociale dei ruoli di genere***

Ewa Nowicka (2007) suggerisce un interessante *framework* di riferimento per analizzare la realtà dei diritti riproduttivi in Polonia: osservare la relazione esistente fra individuo e comunità all'interno della società. Secondo l'autrice, la ragione principale per cui le donne polacche hanno sperimentato difficoltà così grandi relativamente al proprio diritto alla salute riproduttiva è legato a una generale scarsa accettazione e considerazione del concetto di diritti individuali della donna,

<sup>196</sup>Il *Center for Reproductive Rights* è un'organizzazione non a scopo di lucro con sede centrale a New York e distaccamenti plurimi (Washington, Bogotà, Nairobi, Kathmandu, Ginevra) che si spende per la libertà riproduttiva. Per un approfondimento della loro missione, si rimanda a <http://www.reproductiverights.org>.

visti come subordinati ai diritti della famiglia e, più in grande, della società. L'argomento avanzato da Ewa Nowicka si richiama alla centralità della figura della *Matka Polka* ed è il seguente: poiché la Polonia è una società patriarcale, la funzione riproduttiva della donna non è considerata una questione individuale, ma piuttosto come un contributo alla crescita della comunità, che ha quindi il diritto di controllarla. È quindi la funzione riproduttiva stessa a costituire la base per la subordinazione femminile. È ancora molto forte nella società l'idea della "maternità eroica" tipica del diciannovesimo secolo, che ha elevato le donne alla posizione di eroine nazionali subordinandole però allo stesso tempo in una posizione di sacrificio al bene della comunità. Questo "culto della femminilità", come già accennato, è stato internalizzato da molte delle donne polacche e continua ad influenzarle, scoraggiandole, fra l'altro, dal domandare attivamente i propri diritti (*ibid.*). Non bisogna tuttavia credere che il modello della "Madre Polacca" fosse sempre per le donne negativo, doloroso o limitante: al contrario, molte trovarono in esso soddisfazione e realizzazione personale. Tutto ciò rendeva particolarmente difficile per una donna realizzare le proprie ambizioni al di fuori della famiglia e della sfera domestica, poiché ogni tentativo in questo senso era visto come un tradimento sia della Chiesa sia della nazione (i due concetti erano talvolta intercambiabili).

Nel XX secolo, questo modello continuò ad esistere, ma assunse forme differenti. Gli argomenti sollevati dai politici di destra nei dibattiti parlamentari degli anni '90, in particolare, riprendono questa narrativa e contrappongono il diritto della donna (all'emancipazione, alla scelta) al diritto della famiglia e/o della comunità. Esaminando le minute dei lavori parlamentari, Ewa Nowicka (*ibid.*: 179-180) mostra che alcuni dei membri del *Sejm*<sup>197</sup> (fra cui spicca Halina Nowina-Konopka<sup>198</sup>) presentavano nei dibattiti la donna come orientata quasi esclusivamente alla casa, alla famiglia e alla maternità. Le loro aspirazioni di carriera e auto-realizzazione considerate come secondarie al ruolo principale di madre e le donne che non sposavano questo modello erano descritte come materialiste ed egoiste. Un'altra parlamentare, Wanda Sikora, durante un dibattito del 1992, affermò: «Se coltiviamo la libertà senza il dovere, se tolleriamo la promiscuità, domani ci ritroveremo con una generazione di egoisti». La sessualità femminile è quindi regolamentata e penalizzata, e intesa come condizionale al "prendersi le proprie responsabilità". Tutto ciò nega sia l'esistenza di un qualunque interesse della donna (o quantomeno della donna non deviante) al di fuori della famiglia, sia, in parte come conseguenza, la possibilità di interrompere una gravidanza.

Le ideologie sposate dai parlamentari conservatori potevano essere ritrovate anche nella

---

197La camera bassa del parlamento polacco.

198La nuora della parlamentare, Ewa Nowina-Konopka, è editore capo del quotidiano cattolico *Nasz Dziennik*.

società nel suo insieme e appaiono radicate nella cultura polacca (Siemieńska e Marody, 1996). Secondo un sondaggio del 1989, il 79% degli intervistati riteneva che una donna debba avere figli per potersi sentire completa e riconoscere il proprio valore. Nelle zone rurali, dove il tasso di religiosità e l'influenza della Chiesa sono storicamente più elevati (si veda la seconda parte del presente lavoro, in particolare le Figg. 4 e 5 nel capitolo 6.2), la metà delle intervistate affermò che avere dei figli fosse *obbligatorio* per una donna sposata (Nowicka e Grabowska, 2000). L'atteggiamento della società non è cambiato sostanzialmente con il passare degli anni: studi del CBOS effettuati nel 2013 mostrano che una vasta percentuale di polacchi è del parere che avere una famiglia sia necessario per essere realmente felice (85%). Il benessere della famiglia è poi ampiamente indicato come valore fondamentale della vita quotidiana (convinzione espressa più frequentemente dalle donne che dagli uomini, rispettivamente 84% e 71%)<sup>199</sup>. Per quanto riguarda l'importanza del lavoro domestico e il perseverare dell'idea, legata alla versione genderizzata dell'eccezionalismo polacco, che le donne in Polonia sono rispettate e “trattate con i guanti” a prescindere dallo stato di emancipazione, quasi tre quarti della popolazione (74%) dichiara di non fare distinzioni tra le donne a seconda del loro stato di occupazione<sup>200</sup>. Ulteriori indicatori degli atteggiamenti e le aspettative culturali sono riscontrabili in due domande dell'ultima “ondata” della World Values Survey, in cui si chiedeva agli intervistati di indicare il grado di accordo con le seguenti affermazioni: (1) quando una madre lavora i figli soffrono<sup>201</sup> e (2) essere una casalinga è tanto realizzante quanto lavorare<sup>202</sup>. Sono d'accordo con queste affermazioni rispettivamente il 40.9% e il 34.2% degli intervistati, mentre sono contrari rispettivamente il 33.9% e il 43.8% (per tabelle e grafici si vedano, rispettivamente, Appendice 1, Tab. 14-14.1 e 13-13.2 e Appendice 2, Figg. 12-12.1 e 11-11.1). Le differenze nelle percentuali non sono particolarmente marcate fra uomo e donna: rispettivamente il 43.6% degli uomini e il 38.5% delle donne è d'accordo con la prima affermazione, mentre il 30.9% degli uomini e il 36.6% delle donne non è d'accordo. Dal 1989 ad oggi, la percentuale di persone che si dichiarano fortemente d'accordo con questa affermazione è calata drasticamente (dal 58% al 18%). Fra la prima e la seconda ondata in cui questa domanda è stata posta (1989-1993 e 1999-2004), la percentuale di persone d'accordo con questa affermazione è cresciuta di 17 punti percentuale (dal 34% al 51%), per poi scendere di altri

---

199Fonte: CBOS BS/33/2013, “Rodzina – jej współczesne znaczenie i rozumienie” [Famiglia: comprensione e significato contemporaneo].

200Fonte: CBOS BS/28/2013: “Kobieta pracująca” [Donna lavoratrice]. Da questo sondaggio emerge un'interessante distinzione nell'opinione riguardo alle donne lavoratrici fra gli uomini impiegati e quelli disoccupati o solo occasionalmente occupati. Mentre i primi ritengono che, in una famiglia con figli, le donne che lavorano portano alla vita familiare più perdite che guadagni, i secondi sostengono il contrario. La causa probabile è il fatto che in questo secondo caso le donne costituiscono la principale fonte di reddito.

201WVS 2010-2014, V50: *When a mother works for pay their children suffer.*

202WVS 2010-2014, V54: *Being a housewife is just as fulfilling as working for pay.*

10 punti percentuale nel decennio successivo. La percentuale di persone in disaccordo con l'affermazione ha invece mostrato un incremento lento ma abbastanza costante (dal 6% del 1989 al 34% del 2014). Anche per quanto riguarda la seconda affermazione, le differenze nelle risposte fra uomini e donne è di appena 6 punti percentuale: rispettivamente il 37.6% degli uomini e il 31.2% delle donne è d'accordo, mentre il 40.8% degli uomini e il 46% delle donne non è d'accordo. Anche l'evoluzione temporale delle risposte mostra caratteristiche simili al caso precedente: la percentuale di persone fortemente d'accordo con questa affermazione è sensibilmente calata dal 1989 ad oggi (dal 25% al 6%). La percentuale di persone che si dichiarano d'accordo è rimasta relativamente costante nel tempo, salvo un balzo di 10 punti percentuale registrato nella penultima ondata (2005-2009), attribuibile forse a un effetto post-ingresso UE; mentre le persone in disaccordo sono passate dal 31% al 44%.

Infine, in una recente ricerca sulle donne polacche emigrate nel Regno Unito, Bernadetta Siara riscontra che molte di esse citano le aspettative di genere fra le ragioni alla base della loro decisione di emigrare. L'autrice menziona in particolare due casi emblematici fra i soggetti da lei intervistati. Il primo è quello di una donna di trent'anni proveniente da una grande città della Polonia centrale. L'intervistata afferma di non avvertire nel Regno Unito le stesse pressioni sociali e culturali a cui era sottoposta in patria e che il trasferimento le ha dato la possibilità di scegliere lo stile di vita a lei più confacente, senza essere sollecitata a diventare una moglie e una madre. In Inghilterra, afferma, «vivi con un uomo senza essere sposata e non c'è la tradizionale divisione dei ruoli. Non c'è pressione per avere figli» (Siara, 2014: 135-136). Un'altra donna, di vent'anni, sostiene che «una donna deve sposarsi e avere figli, come se non fosse importante per se stessa. Deve avere un marito e dei figli e poi è realizzata. Se è senza figli, è come se fosse una vita sprecata, perché è irrealizzata» (*ibid.*). Queste affermazioni sono in linea con la teoria di Mirjana Morokvasic (2004), secondo cui le donne emigrano anche per sfuggire alle tendenze tradizionalizzatrici, che impongono aspettative specifiche su di loro in quanto donne. Queste pressioni sono state particolarmente presenti nella Polonia post-1989, quando i rappresentanti della Chiesa Cattolica e i partiti politici conservatori cercarono di ri-tradizionalizzare gli accordi e l'organizzazione di genere (Pascall e Kwak, 2005; Graff, 2008)<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup>Gli stereotipi e i pregiudizi relativi alla costruzione e alla divisione tradizionale dei ruoli di genere nella società e nei media polacchi (nonché sull'accesso effettivo all'educazione sessuale e a informazioni e metodi per la pianificazione familiare) ha sollevato a più riprese preoccupazioni da parte del comitato CEDAW (ONU). Il quotidiano cattolico *Nasz Dziennik* le ha descritte come “un attacco alla Polonia” (Szafranec, 2007, 5 marzo).

## 10. Gli attori nel dibattito

### 10.1 Chiesa e Stato

Il rapporto esistente in Polonia fra Stato e Chiesa è stato già trattato in precedenza (si rimanda per questo alla prima parte del presente lavoro, in particolare i capitoli 1.4 e 3). Basti qui ricordare che le concessioni fatte dal partito comunista alla Chiesa Cattolica comportarono il ritiro statale da alcune sfere sociali, in particolar modo da quelle legate alla famiglia e alla moralità. Quando il regime comunista crollò, la Chiesa ebbe la possibilità di ampliare la propria area di influenza e guadagnare potere politico.

La Chiesa Cattolica fu la principale forza alla base della criminalizzazione dell'aborto, sfruttando la trasformazione politica, economica e sociale dello stato dopo il 1989 per portare avanti una trasformazione morale della società. Il collasso del comunismo causò una delegittimazione e una svalutazione della sua ideologia egualitaria, rimpiazzata dai valori democratici e del neoliberalismo. In questo momento di vuoto valoriale, la Chiesa intensificò gli insegnamenti morali, cui parte significativa era costituita dall'opposizione all'aborto. Il desiderio diffuso della popolazione di superare il vecchio regime giocò a favore di questa strategia (Heinen e Matuchniak-Krasucka, 1995). La Chiesa presentò la promozione dei “nuovi” valori morali come un segnale di progresso e di rottura con il passato, riaffermando la propria posizione fortemente antiabortista per tutti gli anni '80, grazie anche al prestigio dato dall'elezione di un Papa polacco nel 1978: Giovanni Paolo II, adorato dai suoi connazionali. Il sostegno papale si rivelò particolarmente importante per le posizioni *pro-life*. Il Papa visitò il paese otto volte fra il 1979 e il 2002<sup>204</sup> e non a caso almeno tre di queste visite coincisero con momenti di intenso dibattito relativo ai diritti riproduttivi. In aggiunta, il Papa fece una serie di affermazioni che ebbero un forte impatto sui *policymakers*: la Polonia era incaricata della missione di obbedire alla legge morale e di promuoverla nel mondo, specialmente in Europa<sup>205</sup> e la “protezione della vita” era in cima alla lista. Il Papa coniò il concetto di “civiltà della vita”, opposta alla “civiltà della morte” simboleggiata dal regime comunista. Questi concetti di “vita” e “morte” sono da allora stati incorporati nel discorso pubblico sull'aborto.

---

<sup>204</sup>Più precisamente nel 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002.

<sup>205</sup>Un riferimento ai miti fondativi e alle narrative da essi derivate, si veda il capitolo 3 del presente lavoro.

## ***10.2 Le donne sulla scena pubblica e politica***

Durante il periodo fra le due guerre, le donne polacche erano entrate sempre più nella sfera pubblica. Sebbene l'opinione pubblica riguardo alla mobilitazione politica femminile rimase ambivalente, la loro partecipazione alla sfera pubblica crebbe: nel 1918 ottennero il diritto di voto e nel 1921 la Costituzione garantì a uomini e donne eguali diritti (Żarnowska, 2004: 64). Emerse inoltre un movimento per l'emancipazione femminile, che invocava il diritto alla libertà di scelta in campo riproduttivo e il libero accesso a mezzi moderni di contraccezione<sup>206</sup>. L'invasione tedesca del 1939, tuttavia, mise rapidamente fine a questo breve periodo di indipendenza nazionale e all'attività politico-culturale delle donne polacche.

Nell'era comunista, come sopra menzionato, la costruzione dei ruoli di genere incontrò una forte resistenza interna fin dal principio, tramite l'opposizione “noi/loro” già tipica del periodo delle spartizioni e una ripetuta affermazione dell'eccezionalismo polacco, entrambi confluiti in un “atteggiamento anti-statale” (Keinz, 2011). Questa avversione si manifestò fin dall'occupazione sovietica dei territori polacchi fra il 1939 e il 1941 e continuò per il periodo successivo, considerando la costruzione di genere stalinista come “innaturale”. Il modello femminile atletico e lavoratore idealizzato dallo stato sovietico nel periodo postbellico – il “compagno femmina” immortalato sui manifesti di propaganda dalla figura di una lavoratrice bionda alla guida di un trattore mentre compie il suo dovere costruendo un futuro socialista – trasgrediva tutte le norme di genere polacche (Zaborowska, 2011: 28)<sup>207</sup>.

Il periodo detto di “destalinizzazione”, ossia il processo di rinnovamento e liberalizzazione seguito alla morte di Stalin nella seconda metà degli anni '50, comprendente la metodica distruzione del suo culto personale e la revisione e la denuncia delle politiche da lui implementate, segnò uno spostamento significativo nell'aderenza ai provvedimenti di uguaglianza di genere in Polonia con l'emergere di un movimento orientato al rifiuto di queste pratiche “innaturali”, aliene alla società polacca, cattolica e tradizionalmente patriarcale. La retorica del movimento era basata sul principio dell'eccezionalismo polacco, ossia sulla convinzione popolare che la società polacca fosse così avanzata e intrinsecamente buona da non necessitare né politiche per la parità dei sessi né tanto meno il femminismo (Penn, 2005). La destalinizzazione si

---

<sup>206</sup>Faceva parte di questo movimento anche la nota femminista Irena Krzywicka. Per un'analisi della sua profonda e duratura influenza sul movimento per l'emancipazione femminile in Polonia, si veda Hanna Samson, “Być jak Irena Krzywicka”, *Wysokie Obcasy*, 26 dicembre 2013, consultabile a:

[http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1.96856.15125638.Byc\\_jak\\_Irena\\_Krzywicka.html](http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1.96856.15125638.Byc_jak_Irena_Krzywicka.html).

<sup>207</sup>Si veda il poster in Appendice 3, Figura 3.

caratterizzò quindi per la sua retorica sui ruoli sociali “naturalisti” basati sulla “tradizione inventata” di una visione eccezionalista del passato nazionale. Nel discorso politico e pubblico dei tardi anni '50, incluso nei *media*, la costruzione di un socialismo “più umano” dipendeva dal riconoscimento dell'importanza della vita familiare e delle differenze di genere, con l'affermazione che lo stalinismo aveva “corrotto il sistema a tutti i livelli” (Kenney, 1999). Riferimenti ai ruoli pre-socialisti fecero sì che il genere fosse una delle caratteristiche fondamentali alla base della costruzione di un'identità polacca. La Polonia postbellica era sostanzialmente omogenea, e in mancanza di altre differenze interne ci si basò sulle divisioni di genere per coltivare l'identità nazionale (*ibid.*). Lo Stato si fece portatore dell'identificazione delle donne con un'immagine romanticizzata di femminilità basata sulla figura della *Matka Polka*, affermando che «una donna che svolge un lavoro da uomo è una minaccia non solo alla vera femminilità, ma anche alla stessa “polonità”» (Fidelis, 2010: 230).

Il movimento femminista polacco cominciò a svilupparsi verso la fine degli anni '80. Durante il periodo comunista, ovviamente, non era possibile alcun tipo di movimento dal basso che spingesse per il cambiamento sociale: qualunque forma di organizzazione della società civile era controllata dallo Stato. Il primo movimento sociale spontaneo e indipendente fu *Solidarność*, fondato nel 1980, che divenne il primo oppositore dello Stato comunista durante gli anni '80. Nella sua analisi sullo status delle donne all'interno del movimento, Shana Penn riscontrò «un anti-comunismo rivestito di immagini romantiche del XIX secolo» (Penn, 2005: 6). Le donne impegnate nel sindacato, anche in ruoli chiave<sup>208</sup>, sono rimaste anonime, spesso per scelta personale: dedite alla causa della nazione e niente affatto interessate nell'accumulazione di potere personale. Penn attribuisce questo atteggiamento alla storica icona della *Matka Polka*, che non combatte mai per se stessa ma sempre e solo per gli altri. L'autrice afferma inoltre che l'avversione nei confronti di una “invasione” del “territorio maschile” della politica proveniva da una convinzione profondamente radicata relativa ai ruoli e alle caratteristiche naturali di uomini e donne (*ibid.*: 62). Barbara Labuda, uno dei membri chiave della stampa clandestina durante la legge marziale, afferma che le donne accettavano di giocare un ruolo di sostegno perché erano così abituate a questa idea che la davano per scontata (*ibid.*: 67). Lo stretto legame fra *Solidarność* e la Chiesa Cattolica incrementò l'enfasi del movimento per una concezione tradizionale della divisione di genere e la preminenza della famiglia patriarcale. Matynia (2009) sostiene che, contrariamente all'icona “genderizzata” della nazione, sempre femminile,

---

<sup>208</sup>Per esempio, fu un gruppo di donne a fondare l'agenzia di stampa di *Solidarność* durante il periodo di applicazione della legge marziale, per poi pubblicare un bollettino settimanale clandestino e infine avviare, dopo il collasso del comunismo, la *Gazeta Wyborcza*, il quotidiano più popolare nel paese.

l'immagine pubblica del nuovo stato polacco era inequivocabilmente maschile<sup>209</sup>.

Nonostante queste difficoltà, il movimento femminista divenne man mano più influente in Polonia, anche se erano poche le associazioni che si occupassero pubblicamente del tema dell'aborto. Il gruppo più attivo in questo periodo a favore dei diritti riproduttivi era la Federazione per le Donne e la Pianificazione Familiare (*Federacja na rzecz Koniety i Planowania Rodziny*). La Federazione operò attivamente per il cambiamento tramite relazioni sugli effetti della legislazione antiabortista e partecipando alle Commissioni parlamentari che avrebbero formulato la legge sulla “genitorialità consapevole” (si veda capitolo 11.5). Gal e Kligman affermano che «i discorsi sulla donna, la famiglia e la riproduzione erano e continuano ad essere cruciali nella legittimazione delle politiche» (Gal e Kligman, 2000a: 9).

La Chiesa continuò tuttavia ad enfatizzare la maternità e si oppose fortemente all'ideologia straniera del femminismo per la sua enfasi sull'individualismo, «che porta le donne a rifiutare l'identità auto-sacrificantesi della *Matka Polka* a favore di una carriera» (Mishtal, 2012: 164). Nella sua “Lettera alle Donne” del 1995, Papa Giovanni Paolo II enfatizzò infatti questo modello di femminilità tramite il suo concetto di “genio delle donne”, «di quelle *semplici*, che esprimono il loro talento femminile a servizio degli altri nella normalità del quotidiano. È infatti specialmente nel suo donarsi agli altri nella vita di ogni giorno che la donna coglie la vocazione profonda della propria vita». Maria, l'ideale del sacrificio materno, è proclamata «la massima espressione del “genio femminile”». Questo discorso giocò nelle mani dei conservatori, sancendo la loro narrativa di una posizione consacrata per la donna nella sfera domestica. I diritti della donna vennero nuovamente descritti come già ottenuti, insistendo che il modello eccezionalista di femminilità forniva un'identità celebrata e venerata per le donne. Sottolineando invece la natura “altra”, straniera del femminismo, i conservatori cercarono di screditare i suoi argomenti e di convincere il pubblico del fatto che le sue richieste fossero ridondanti rispetto alla realtà sociale polacca «dopo tutto, gli uomini sono così galanti verso le donne, e quindi il tema dell'eguaglianza di genere può essere generato solo artificialmente in Polonia» (Gąciarz, 2011: 78).

---

<sup>209</sup>Matynia si riferisce in particolare ai manifesti di *Solidarność* per la campagna elettorale del 1989, uno dei quali mostrava un'immagine di Gary Cooper nel film “Mezzogiorno di Fuoco”, con un tesserino di *Solidarność* appuntato al petto sopra la stella da sceriffo. Secondo la studiosa, questo simboleggiava che il nuovo stato polacco, fonte di speranza sociale non solo per la nazione, ma per tutta l'area est-europea, era dominato da valori maschili, se non direttamente “machisti”. Si veda l'immagine in Appendice 3, fig. 4.

## 11. Evoluzione della legge sull'aborto in Polonia

In questa parte del lavoro, andremo ad analizzare il percorso legislativo dell'interruzione volontaria di gravidanza in Polonia e il dibattito scatenato attorno ad esso. Presteremo particolare attenzione, da un lato, al linguaggio utilizzato e, dall'altro, alla figura femminile che lo sottende.

### 11.1 Il periodo prebellico

Fino al 1932 in Polonia non esistevano circostanze che giustificassero un aborto legale. Le pene previste variavano a seconda del codice penale dello stato che governava il territorio dopo le spartizioni. Per esempio, secondo il codice penale austriaco del 1852, una donna che ricorreva all'aborto era passibile di un periodo dai sei ai dodici mesi di carcere, mentre il codice penale russo del 1903 puniva gli aborti auto-indotti con la reclusione da uno a tre anni (Szcuka, 2004). Il primo Codice penale polacco (1918) mostrava un approccio ambivalente alla questione dell'aborto. Secondo l'Art. 130, infatti, era considerato un crimine, con una pena fino a 10 anni di lavori forzati se eseguito senza il consenso della donna. In altri casi, invece, incluso l'aborto auto-indotto (Art. 323), era classificato come reato minore, punibile con una pena fino a 3 anni di arresti domiciliari (Plakwicz e Zielińska, 1994).

Un primo dibattito pubblico sulla questione dell'illegalità dell'aborto, che interessava principalmente le donne povere della classe lavoratrice, seguì la discussione sul nuovo codice penale polacco dopo la riaffermazione di una Polonia indipendente nel 1918. L'attività della Commissione per la codificazione del diritto, un organismo creato per rivedere e aggiornare la legislazione esistente e redigere il nuovo codice penale polacco, indipendente dall'eredità delle spartizioni, fu accompagnata dalla discussione pubblica sull'interruzione di gravidanza. Si nota quindi come questo tema ricorra nei momenti di definizione nazionale. Fu nuovamente rilevante la figura di un letterato: voce importante nel dibattito sulla liberalizzazione della legge nella nuova Polonia indipendente fu infatti Tadeusz Boy-śleński, medico e noto scrittore dell'epoca. Nel 1930, pubblicò il libro *Piekło Kobiet* (L'inferno delle donne) in cui espresse la sua forte opposizione al divieto di aborto proposto dalla Commissione per la codificazione del diritto, considerandolo uno dei crimini più severi del diritto penale<sup>210</sup>, poiché non realizzava il suo scopo

---

<sup>210</sup>Tadeusz Boy-śleński, *Piekło Kobiet* (Alfa, 1930), citato in B. Godlewska e A. Solik (a cura di): *Piekło kobiet. Historie współczesne* [L'inferno delle donne. Storie contemporanee], Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, 2001. [http://www.federa.org.pl/publikacje/podrecznik/pieklo\\_kobiet/index.htm](http://www.federa.org.pl/publikacje/podrecznik/pieklo_kobiet/index.htm)

di mettere un fine all'aborto (che le donne avrebbero continuato a cercare illegalmente), ma contribuiva solamente a incrementare le morti e le complicazioni successive alle procedure clandestine. Il suo appoggio alla causa della liberalizzazione contribuì a introdurre (11 luglio 1932) nel codice penale la possibilità di abortire nel caso in cui la gravidanza costituisse un rischio per la salute della donna o fosse il risultato di un atto criminale, specificato come stupro, incesto o attività sessuale prima dell'età del consenso. Se invece l'aborto era effettuato illegalmente, la donna e chiunque l'avesse assistita erano passibili di cinque anni di carcere, sempre se la prima aveva dato il consenso all'operazione (Szcuka, 2004). È interessante notare che ciò rendeva la legge molto più liberale di alcune proposte discusse durante il dibattito ufficiale sull'aborto dei primi anni '90 (Jankowska, 1993). L'interruzione di una gravidanza risultante da un atto criminale doveva essere approvata da un avvocato, mentre se essa metteva a rischio la salute della madre era necessaria la certificazione di due medici. La proposta di legge più liberale che consentiva l'aborto anche per ragioni socio-economiche non ricevette adeguato sostegno e fu quindi stralciata dal testo finale. Tramite questa prima regolamentazione, il tema dell'aborto cominciò a conquistare una posizione pubblica visibile.

L'emendamento al codice penale del 1932 rimase l'unica regolamentazione della pratica di aborto in Polonia fino al 1956, quando venne modificata dal governo comunista (Kolarzowski, 1994). L'aborto era sostanzialmente illegale nella maggioranza dei casi, senza alcuna promozione di metodi di pianificazione familiare né forma di educazione sessuale, espressamente proibita. Nelle aree rurali, tuttavia, la legge veniva spesso ignorata (Titkow, 1999).

## ***11.2 Il periodo comunista***

Il 27 aprile 1956 la legislazione del 1932 fu sostituita dalla “Legge sulle condizioni di interruzione di gravidanza” (*O warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*). Questo nuovo testo, molto più liberale del precedente, ampliava la possibilità di accesso all'interruzione volontaria di gravidanza, permettendo alle donne di sottoporvisi se affermavano di stare affrontando “difficili condizioni di vita” (Krotkiewska, 1959). La legge sull'aborto non fu seguita da alcuna clausola per l'obiezione di coscienza che permettesse a un medico di esimersi per ragioni etiche o religiose, tuttavia la Chiesa Cattolica polacca esortò a più riprese medici e personale ospedaliero a rifiutare di effettuare interruzioni di gravidanza (Fuszara, 2001). Nonostante la disapprovazione dal pulpito e sebbene la legge non autorizzasse esplicitamente

l'aborto “a richiesta”, l'interpretazione liberale della nozione di “condizioni di vita difficili” lo permise nella pratica. Fra il 1956 e il 1959 l'accesso all'aborto legale fu vincolato da un doppio parere, emesso da due medici differenti: uno per certificare l'eventuale complessità delle condizioni di vita della donna e un secondo per effettuare l'intervento, il che costituiva una barriera pratica alla possibilità effettiva del suo ottenimento. Successivamente, questa limitazione fu rimossa dalla misura esecutiva del 1959 (Hadley, 1994). Da allora, l'aborto fu effettuato gratuitamente negli ospedali pubblici (e a pagamento nelle cliniche private) (Nowicka, 2000; Okolski, 1983).

Gli argomenti principali avanzati a favore della liberalizzazione facevano riferimento agli elevati tassi di mortalità causati dagli aborti clandestini. Il cambiamento legislativo fu quindi basato su ragioni sociali e di sicurezza sanitaria (approccio *needs-based*), ma non si faceva alcun riferimento al diritto di scelta o ai diritti delle donne (approccio *rights-based*).

La legge del 1956 si scontrò con una forte resistenza culturale nel Paese, poiché non prendeva in considerazione quello che era visto come il ruolo fondamentale della donna: la maternità. Nella coscienza collettiva, l'aborto per ragioni socio-economiche poteva essere ammesso solo nel caso di grandi famiglie povere: solo le donne che avevano già adempiuto al proprio ruolo materno ottenevano il “permesso” di sottoporsi alla procedura di interruzione di gravidanza (Fidelis, 2010). Questi ostacoli sociali all'accesso all'aborto perpetuarono ulteriormente la convinzione che fosse innaturale per le donne senza figli rifiutare la maternità, dipingendo l'aborto come una trasgressione ai doveri della madre polacca di perpetuare la nazione. Di conseguenza, la legge del 1956 sull'aborto fu nell'immaginario collettivo legata alle “innaturali” donne operaie, immorali e promiscue, niente affatto simili alla “vera donna (e madre) polacca”.<sup>211</sup>

La legge rimase in vigore fino all'inizio degli anni '90, ma non senza vicissitudini (Zielińska, 1990; Heinen e Matuchniak-Krasucka, 1995). Le pressioni delle forze cattoliche condussero nel 1981 il Ministero della Salute a introdurre un cambiamento procedurale: ai medici fu richiesto di fornire al Ministero stesso giustificazioni più dettagliate delle “difficili condizioni di vita” che autorizzavano l'aborto, e alla paziente informazioni più complete ed esaurienti sui possibili rischi

---

<sup>211</sup>Durante il periodo comunista, l'equazione fra “polonità” e cattolicesimo continuò e giocò un ruolo importante nella resistenza all'imposizione delle politiche sovietiche, enfatizzando la struttura mentale di contrapposizione noi/loro in molti polacchi. A differenza degli altri Stati-satellite, la Polonia divenne l'unico Paese all'interno del blocco sovietico in cui la Chiesa possedeva una certa misura di autonomia. La legge sull'aborto del 1956 incontrò immediatamente l'opposizione della Chiesa non solo in quanto crimine morale, ma anche come rifiuto dell'istituzione della famiglia. Lo status della Chiesa quale protettore della “polonità” funzionò in congiunzione con la sua missione di “difesa del prestigio della famiglia”, in parallelo al rifiuto statale dei ruoli di genere sovietici e incoraggiando le donne a ritornare alla loro posizione naturale di madri (Heinen e Portet, 2010: 1009).

di salute a seguito dell'aborto. Medici e personale ospedaliero furono anche sollecitati a informare le pazienti dell'assistenza disponibile per le donne che sceglievano di portare a termine la gravidanza. Tuttavia, la legge in sé non fu mai messa seriamente in discussione dal governo, nonostante la pressione della Chiesa Cattolica e la propaganda statale per un modello familiare “tre più due” negli anni '70 (Jankowska, 1993)<sup>212</sup>. Nonostante questo, anche a causa dell'inadeguata informazione in materia riproduttiva e della scarsa disponibilità di metodi contraccettivi, l'aborto rimase il principale metodo di controllo delle nascite e pianificazione familiare durante il periodo comunista (Hadley, 1996). Ciò contribuì all'espansione del fenomeno su larga scala e a un frequente abuso della procedura abortiva. A sua volta, questa situazione favorì la vittoria successiva dei sostenitori delle posizioni pro-vita in Polonia durante il processo di democratizzazione, che riuscirono a ribaltare la situazione all'estremo opposto.

Già nel maggio del 1989, una proposta di legge per criminalizzare l'interruzione di gravidanza venne sottoposta all'attenzione del parlamento (Nurt, 1989) e da questa data in poi l'accesso all'aborto divenne sempre più difficile, soprattutto negli ospedali pubblici, dove la regola del doppio parere era seguita in maniera ferrea. Per evitare questa procedura, numerose donne si rivolsero a servizi privati o tornarono nuovamente al mercato clandestino, il che portò a una crescita nei tassi registrati di “altri aborti”, categoria sotto cui venivano inseriti quelli spontanei o auto-indotti (Kulczycki, 1995). È necessario quindi distinguere fra la situazione *de jure* e quella *de facto*. In primo luogo, solamente gli aborti eseguiti negli ospedali pubblici dovevano essere obbligatoriamente registrati, mentre quelli effettuati nelle cliniche private non erano sottoposti ad obblighi in questo senso. Anche la registrazione degli aborti spontanei o auto-indotti, che sarebbe dovuta avvenire, secondo la legge, al momento dell'ammissione in ospedale, avveniva solo saltuariamente, non da ultimo per il continuo passaggio dei pazienti fra cliniche pubbliche e private (Okolski, 1988).

Nel frattempo, la controversia etico-morale sull'aborto assunse caratteri politici, coinvolgendo anche la relazione fra Stato e Chiesa. Gli oppositori della criminalizzazione dell'aborto erano sospettati di essere filocomunisti e pubblicamente etichettati come potenziali assassini (Titkov, 1999). In questa campagna si comincia a vedere la manipolazione semantica a favore del movimento *pro-life*, con la sostituzione nel dibattito pubblico di termini neutrali con altri caricati simbolicamente. Il feto diventò “il nascituro”, “il bambino concepito”, “il bambino nel ventre

---

<sup>212</sup>La politica pro-natale che sosteneva il modello “3+2” e introduceva il congedo di maternità e sostegni finanziari alle giovani famiglie era stata introdotta dal governo comunista polacco, allarmato dal costante declino del tasso di natalità.

materno”, o semplicemente “il bambino” e “il figlio” (Heinen e Matuchniak-Krasuska, 1995)<sup>213</sup>. Con la crescente importanza dell'autorità morale e politica di *Solidarność* negli anni '80, il movimento antiabortista non fu più limitato ai pulpiti delle chiese o alle aule del parlamento, ma si sviluppò in una campagna pubblica. Il nascente movimento, affermando nuovamente la natura aliena della legge sovietica nella Polonia cattolica, evidenziò come lo Stato intendesse i doveri delle cittadine diversamente da quelli dei cittadini. La convinzione, risalente all'epoca delle spartizioni, che “la Polonia non morirà finché i polacchi sopravvivranno” si allineò con quella del movimento antiabortista che “l'aborto priva il Paese dei suoi futuri cittadini”. Nell'era post-socialista, il movimento affermò rapidamente una retorica focalizzata su un ritorno allo stato naturale della società polacca denunciando l'aberrazione del dominio sovietico: la cosiddetta “imposizione” della legge del 1956 che liberalizzava l'accesso all'aborto.

### ***11.3 La transizione democratica***

Dal 1989 cominciò una riorganizzazione del sistema, complicata da molti fattori, come la crisi economica, la debole struttura sociale e la forte frammentazione degli interessi. In questo vuoto di potere si inserì la Chiesa Cattolica, forte del prestigio di cui godeva come guardiana della “vera essenza” della Polonia e dell'ampio sostegno da essa goduto fra la popolazione<sup>214</sup>. L'impatto religioso sulla politica polacca fu significativo e influenzò massicciamente la discussione sull'aborto, che si intrecciò con il processo di democratizzazione della Polonia fin dal principio. Inserendosi nel discorso pubblico in un periodo di incertezza generale, stimolò un confronto più ampio su questioni fondamentali quali i valori della Polonia indipendente, la sua legislazione e il ruolo in essa giocato dalla Chiesa Cattolica. Raewyn Connell (1990) e Chandra Talpade Mohanty (2003) suggeriscono di considerare la transizione post-comunista in Polonia come la nascita di un

---

213La “distrazione politica” degli anni '80 e '90 è spesso invocata come spiegazione per la mancata adesione delle donne polacche alla “seconda ondata” di femminismo che costituì la ragione principale per l'attuazione di leggi *women-oriented* negli Stati Uniti e nei Paesi dell'Europa occidentale (Szczuka e Bratkowska, 2011). La letteratura descrive la “seconda ondata di femminismo” come una serie di movimenti e scioperi che attraversò Stati Uniti ed Europa con la domanda di parità in campo legale, lavorativo e – il che è la cosa più rilevante per la presente ricerca – i diritti riproduttivi. La seconda ondata durò per circa 30 anni, dal 1960 alla fine degli anni '80. La Polonia in quel periodo era situata oltre la “cortina di ferro” e i governi comunisti fecero proprio il movimento femminista traducendolo nel loro linguaggio (si veda il poster propagandistico sulla parità di genere nella Repubblica Popolare, Appendice 3, Figura 5. Il testo legge: “La donna nella Repubblica Popolare Polacca ha diritti uguali all'uomo in ogni area della vita connessa allo Stato, politica, economica, sociale e culturale. Art. 66 della proposta di Costituzione della Repubblica Popolare Polacca). Per un approfondimento sullo scarso impatto del movimento femminista in Polonia si rimanda a Wehlan, 1995.

214Nel 1991, per esempio, l'89.9% dei polacchi si definiva come credente o molto credente. Queste cifre sono tanto più importanti se si tiene in considerazione l'influenza politico-culturale comunista.

nuovo “regime di genere” Stato-Chiesa che ha rapidamente messo in atto una serie di restrizioni sui diritti alla salute riproduttiva. La ricerca della Polonia post-comunista per un'immagine unificante della nazione si aggrappò rapidamente alle idee dei ruoli e delle differenze di genere radicati nell'eccezionalismo polacco, incanalati nel dibattito sull'aborto, che andò quindi a operare «non solo come una battaglia per l'egemonia sull'interpretazione della democrazia, ma anche su cosa significhi essere polacco dopo il 1989» (Keinz, 2011: 117). Secondo Małgorzata Fuszara, esso fu la questione che scatenò la differenziazione delle forze politiche allo stadio embrionale in Polonia (Fuszara, 1994). Inoltre, esso mise ripetutamente sotto verifica la forte posizione della Chiesa Cattolica, guadagnata durante il periodo comunista, quando l'istituzione assunse una varietà di funzioni sociali, politiche e comunicative e – ancora più importante – era percepita come il difensore della “Polonità” (Chałubiński, 1994: 92-94).

Tramite l'evocazione di immagini nostalgiche della società, i sostenitori della posizione *pro-life* trovarono una legittimazione storica ai propri argomenti. L'immagine della *Matka Polka* ci permette di osservare come i riferimenti nostalgici al passato nazionale contribuiscono al processo per cui «idee relative alle differenze di genere e alla sessualità sono utilizzate per costruire continuità con il passato, con la natura, con in bene comune» allo scopo di guadagnare autorità (Gal e Kligman, 2000a: 3-15).

Il periodo comunista era stato caratterizzato da scarsissimo dialogo pubblico attorno al tema dell'aborto, poiché una volta liberalizzato non fu più considerato come questione problematica. La maggioranza della popolazione riteneva la legislazione liberale ormai come scontata, ed erano pochi coloro che la mettevano in discussione – quantomeno sulla scena pubblica. Era però chiaro che la Chiesa Cattolica si sarebbe impegnata per rimodellare la legislazione sull'aborto. Già nel marzo del 1989, infatti, a ridosso delle prime elezioni democratiche nel Paese successive alla caduta del comunismo, una prima bozza della legge sulla protezione del nascituro fu pubblicato nella rivista cattolica “*Powiernik Rodzin*” (L'amico [fidato] delle famiglie). Il disegno di legge, preparato dagli esperti dell'Episcopato polacco, era esplicitamente orientato alla protezione del nascituro, proponendo un divieto assoluto di interruzione di gravidanza e la criminalizzazione di tutte le persone coinvolte in procedure abortive. In particolare, la bozza prevedeva il carcere fino a tre anni sia per la donna che si sottoponeva alla procedura o che si auto-induceva un aborto sia per il medico o altre persone che la aiutassero. La proposta divenne un'iniziativa legislativa ufficiale, firmata da 76 deputati, e fu discussa prima al Senato (aprile-maggio 1989), la camera alta del parlamento polacco e, all'epoca, l'unica eletta in maniera completamente democratica

(Jankowska, 1991)<sup>215</sup>. Il disegno di legge fu successivamente passato al *Sejm*, che decise di mettere la questione in agenda. La discussione fu accompagnata da un'ampia copertura mediatica e massicce dimostrazioni nelle principali città polacche, favorendo anche la formazione di organizzazioni femministe indipendenti: *Polskie Stowarzyszenie Feministyczne* (Organizzazione Femminista Polacca), *Pro Femina*, *Demokratyczna Unia Kobiet* (Unione Democratica delle Donne). Tuttavia, a questo livello non si portarono avanti consultazioni per via degli ampi cambiamenti politici: le elezioni parlamentari del 4 giugno 1989 furono vinte da Solidarność, che formò il nuovo parlamento, totalmente indipendente. Con l'apertura data dalla democratizzazione, il primo mandato del parlamento polacco (1989-1991) vide la stesura di ben 11 ulteriori proposte di legge, due delle quali raggiunsero lo stadio di discussione in aula (Nowicka, 2001).

La discussione sull'aborto fu risolledata nel dicembre del 1989 al Senato, dominata dai sostenitori della posizione pro-vita. Nel frattempo (20 aprile 1990) il Ministero della Salute introdusse nuovamente delle regole che limitavano l'accesso all'aborto (al momento però ancora legalmente disponibile per donne che facevano fronte a difficili condizioni di vita). La nuova regolamentazione introdusse l'obbligo di una domanda scritta da parte della donna che voleva accedere a questa possibilità per ragioni socio-economiche. Inoltre, doveva consultare quattro specialisti: due ginecologi, uno psicologo (nominato dall'amministrazione locale) e un avvocato. Una volta terminata questa complicata procedura, la donna poteva ancora vedersi rifiutare l'intervento, nel qual caso doveva fare appello a una speciale commissione del proprio distretto. Il nuovo regolamento limitò considerevolmente l'accesso all'aborto, specialmente nelle aree rurali e nei piccoli paesi, dove era difficile andare incontro all'obbligo di consultazioni intensive. Fu inoltre introdotta la possibilità, per il personale medico, di rifiutarsi di praticare un'interruzione di gravidanza, il che risultò quasi istantaneamente in dichiarazioni anti-abortiste di tre ospedali polacchi. Ciò rifletteva l'atteggiamento *pro-life* del personale medico e sanitario prevalente nel periodo. D'altro canto, il tasso stimato di aborti clandestini conduce alla conclusione che molti dei medici che formalmente rifiutavano la possibilità di abortire, offrivano poi attivamente lo stesso servizio clandestinamente. Questo atteggiamento fu particolarmente importante per sostenere la legislazione restrittiva, poiché in numerosi paesi furono proprio i medici a giocare un ruolo decisivo verso la liberalizzazione delle politiche sull'interruzione di gravidanza (Nowicka, 2007).

La campagna antiabortista divenne parte importante del programma dell'opposizione anticomunista, con il sostegno della gerarchia cattolica – la quale, a sua volta, godeva

---

<sup>215</sup>Il *Sejm*, la camera bassa, fu soggetto durante le prime elezioni a un “contratto” con le forze comuniste: i deputati democraticamente eletti costituivano solo il 35% della sua composizione.

dell'appoggio di Papa Giovanni Paolo II. Fu proprio la visita del Santo Padre a fungere da stimolo per uno dei primi grandi dibattiti pubblici sul tema nel 1990 (un anno prima della visita stessa), sollevato dall'ala ultra-conservatrice del parlamento, che puntava a de-legalizzare l'aborto come gesto di omaggio al Papa. Il 20 luglio del 1990, due Commissioni del Senato approvarono il disegno di legge “per la protezione del nascituro”, preparato da Walerian Piotrowski del Partito Cristiano-democratico dei Lavoratori (*Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy – ChDSP*). La legge proponeva una pena carceraria di otto anni per chiunque “uccidesse un bambino non nato” o assistesse in un aborto. Come si può vedere, il linguaggio utilizzato in questo frangente è lo stesso che ritroveremo nel dibattito del 2007 sul tema. Inizialmente, né considerazioni mediche né atti criminali furono ritenuti ragioni valide per interrompere una gravidanza. La seconda bozza, invece, prevedeva la possibilità, in caso di violenza sessuale o rischi sostanziali di salute e diminuì inoltre la pena da otto a tre anni di carcere. Tuttavia, il disegno di legge fu respinto dalla Commissione del Senato per i diritti umani. Nonostante la sua disapprovazione, fu accettato alla sessione plenaria del Senato del 29 settembre 1990. È interessante notare che sebbene la legge proposta dal senato fosse meno drastica, era anche meno popolare fra la popolazione: nell'aprile del 1989 la proposta del *Sejm* era sostenuta dal 44% della società, mentre il 45% era contrario (11% senza opinione in proposito). Per quanto riguarda la proposta del Senato, invece, nell'ottobre del 1990, il 37% dei polacchi la valutava positivamente, mentre il 51% era contrario (12% dichiara di non avere opinione al riguardo) (Fonte: OBOP 1990). La seconda fase del dibattito sul disegno di legge ebbe luogo nel gennaio del 1991, quando la Legge per la protezione del nascituro fu letta per la prima volta dal *Sejm* che decise di formare una speciale commissione per continuare la discussione al riguardo. Questa commissione consisteva di 46 deputati (metà dei quali donne), di cui meno di venti sostenevano posizioni pro-scelta, ventiquattro erano a favore del movimento pro-vita e due di opinione sconosciuta (Jankowska, 1993). La commissione decise di condurre una consultazione sull'opinione pubblica, consistente nel suggerire a tutti i cittadini di inviare la propria opinione sul tema dal 15 febbraio al 31 marzo. Parrocchie e organizzazioni cattoliche furono ampiamente mobilitate. Come risultato, quasi l'80% delle lettere inviate al parlamento erano a favore della legge. Tuttavia, sondaggi indipendenti suggeriscono che il 60% dei polacchi era contrario (*ibid.*).

Al di fuori del parlamento, nel dicembre del 1991, l'Assemblea Nazionale dei medici propose il nuovo codice etico che proibiva di praticare aborti salvo in caso di violenza sessuale, incesto o seria minaccia alla salute della donna, considerando la pratica altrimenti professionalmente non etica. La pena per la violazione del codice era un'udienza disciplinare e la possibile sospensione

della licenza, anche se era possibile appellarsi (Holc, 2004). Il codice entrò in vigore nel maggio del 1992, introdotto tramite “corsia preferenziale” durante il secondo congresso nazionale dei medici a Bielsko-Biała, sebbene non fosse stato votato dalla maggioranza dei consigli regionali dei medici. Il risultato pratico fu un divieto quasi totale di aborto, anche se la Legge sulla protezione del nascituro non era ancora in vigore. Si stima che quasi il 97% degli aborti in Polonia anteriori al 1992 furono praticati per ragioni socio-economiche e, con il codice, divennero illegali (Nowicka, 1993). Poiché la legislazione in vigore era in contrasto con il codice, l'*ombudsman* nazionale, Tomasz Zieliński, fece appello alla Corte Costituzionale, azione che sollevò severe critiche da parte delle gerarchie ecclesiastiche (Hoff, 1994). Infine, nel marzo del 1993, la Corte decretò la prevalenza della legislazione vigente sul codice etico, che rimase tuttavia un'importante guida per i medici e fonte di sanzioni in caso di aborti “illegittimi” (Chałubiński, 1994).

La nuova situazione fu causa di contestazioni sociali. Nel settembre del 1991 si formò la Federazione polacca per le donne e la pianificazione familiare (*Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny*), nata dalla cooperazione di cinque organizzazioni, fra cui *Pro Femina*, che si opponevano alla possibile introduzione di restrizioni del diritto all'aborto delle donne polacche.

Il 1992 vide la redazione di due ulteriori disegni di legge in tema di interruzione di gravidanza. Il primo, avanzato dall'Unione Cristiana Nazionale (*Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe – ZchN*) e accettato dalla Commissione speciale del parlamento polacco, era intitolato “Sulla tutela giuridica del nascituro” e faceva riferimento, fra le altre cose, all'autorità morale della Chiesa Cattolica, ponendo l'accento sulla santità e l'invulnerabilità della vita umana, in ogni stadio del suo sviluppo. Secondo questa proposta, chiunque fosse implicato nella morte (*sic*) del nascituro era punibile con la reclusione fino a due anni. L'aborto poteva essere ammesso solo qualora fosse necessario per salvare la vita della madre. Il disegno di legge, che vietava anche l'impiego della pillola anticoncezionale, fu firmato da 171 membri del parlamento, circa il 45% del totale. Nuovamente, posizioni *pro-life* sono caratterizzate da un linguaggio drammatico e ideologicamente connotato (“morte”).

Secondo un sondaggio effettuato dall'Ufficio di Ricerca della Cancelleria del Sejm, basato su un campione rappresentativo di 1256 adulti, l'89% degli intervistati ha espresso sostegno per questa proposta (Krynicka *et al.*, 1991)<sup>216</sup>. Come reazione all'estremismo della proposta di legge sulla

---

<sup>216</sup>È interessante notare che, nei documenti emessi da rappresentanti delle posizioni *pro-vita*, questo sondaggio viene definito genericamente come “consultazione pubblica” (*konsultację społeczną*), termine che può essere interpretato a una lettura superficiale come sinonimo di “referendum”, conferendo così maggiore valore agli argomenti sollevati. Si veda ad esempio l'articolo del 2001 di Krzysztof Wiak su “La tutela giuridica del nascituro in Polonia”: [http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk\\_pliki/dokumenty/ochronadzpocz.htm#\\_ftnref](http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/dokumenty/ochronadzpocz.htm#_ftnref)

criminalizzazione dell'aborto, il Gruppo Parlamentare Femminile (*Parlamentarna Grupa Kobiet* – PGK) propose un disegno di legge sul diritto alla genitorialità, che ampliava l'ammissibilità delle ragioni socio-economiche. La proposta conteneva anche temi quali l'educazione sessuale, l'accesso ai metodi di contraccezione e gli esami prenatali. Il disegno di legge fu firmato da 91 membri del parlamento. In aggiunta, al di fuori del parlamento, il nascente movimento *pro-choice* formò un comitato per indire un referendum<sup>217</sup>, sostenendo che l'introduzione di una legislazione così restrittiva dovesse essere seguita da una consultazione pubblica (Nowicka, 1993)<sup>218</sup>. Entro il gennaio del 1993, il comitato riuscì a raccogliere 130.000 firme, rispetto alle 50.000 richieste dalla costituzione per indire un referendum. Tuttavia, il primo ministro Hanna Suchocka e il presidente Lech Wałęsa rifiutarono di convocarlo, invocando come giustificazione i suoi alti costi (Milczarek, 2005). A questo si aggiunse una seconda motivazione, riemersa successivamente anche nel dibattito sull'aborto della primavera del 2007, ossia che era moralmente errato decidere tramite una consultazione pubblica di un argomento così delicato e ambiguo come l'aborto (Fuszara, 1994). Il parlamento polacco decise infine di respingere sia la proposta di passaggio alle urne sia entrambi i disegni di legge (Nowicka, 2001).

L'epoca della democratizzazione, tramite il controverso dibattito sull'aborto, dimostrò non solo che il processo di democratizzazione implicava anche una continuazione della “cittadinanza di genere”, ma anche che la riproduzione costituiva un potente strumento politico atto a coltivare l'identità nazionale post-socialista. I propugnatori delle posizioni antiabortiste facevano riferimento all'autorità morale e culturale della Chiesa Cattolica, rifacendosi alla dicotomia *Polak/Katolik* per definire cosa significasse la cittadinanza per uomini e donne. Emerse rapidamente una retorica incentrata sulla “crisi” demografica del Paese. Rimarcando il continuo declino dei tassi demografici si giocava la carta della narrativa “Polonia/polacchi”, risalente al periodo delle spartizioni. La crisi demografica enfatizzava la responsabilità femminile per la continuazione fisica e morale della nazione, mentre allo stesso tempo additava come responsabile del declino la liberalizzazione dell'aborto e i ruoli innaturali assunti dalle donne durante il governo comunista.

L'enorme eco del dibattito, nonché l'apparente ossessione per il tema, ebbero un effetto molto negativo sulla percezione dell'aborto come scelta personale e autonoma: “la percezione pubblica dell'aborto cambiò e non era più percepito come parte della vita privata di una donna” (KARAT Coalition, 2012: 6). Quest'enfasi sull'accesso all'aborto come questione nazionale si allineava

<sup>217</sup>Per un approfondimento, si rimanda a Milczarek, 2005.

<sup>218</sup>La struttura dell'organizzazione era composta da venti comitati locali e basata politicamente sull'Unione Democratica (*Unia Demokratyczna* – UD, con Barbara Labuda) e Unione dei Lavoratori (*Unia Pracy* – UP, con Zbigniew Bujak).

anche con l'argomento etico-morale del “diritto alla vita” del feto e si rifaceva all'affermazione della Chiesa sul primato della vita umana. Rifacendosi a un'idea della vita che inizia con il concepimento, donna e feto diventarono due entità separate. Stando a questo ragionamento, «l'essere umano è autonomo dall'istante del suo concepimento [...] non è parte del corpo della madre e la madre non ha il diritto di decidere del suo futuro» (Fuszara, 1994: 245). Associando l'aborto con il genocidio e “l'omicidio di innocenti esseri umani”, il movimento antiabortista dipinse se stesso come il protettore del futuro della nazione e “l'emancipazione forzata” come un'imposizione innaturale e pericolosa nei confronti della popolazione, analogamente a quanto era avvenuto durante il periodo comunista per le politiche di parità di genere e la liberalizzazione dell'aborto.

Il collegamento fra democratizzazione e dibattito sull'aborto dimostra come, legando i ruoli tradizionali femminili all'identità nazionale, la riproduzione raggiunse la sfera politica della Polonia post-socialista (Gal e Kligman, 2000a: 21-22). Utilizzando una “tradizione inventata”, la restrizione dell'accesso all'aborto fu strumentale al ritorno degli uomini alla loro “naturale” posizione di *breadwinner*, “mascolinizando” la sfera pubblica. Le donne dovevano ricoprire il ruolo di madri della nazione, “ventri, contenitori che portano i figli della nazione e devono essere protetti dagli invasori”, con gli invasori alternativamente veri o ideali, tedeschi, russi o femministe, gruppi *pro-choice* e l'influenza dell'Europa occidentale (Graff, 2009: 137-138). Nelle parole di Graff, il genere funziona continuamente come “depositario dell'orgoglio nazionale” (*ibid.*). La legge sull'aborto del 1993 finì per diventare il mezzo tramite cui il nuovo governo democratico si distanziò dal suo passato sovietico, affermando un ritorno al proprio stato “normale”.

#### ***11.4 La legge restrittiva del 1993***

All'inizio dell'anno successivo, gli sforzi dell'ala conservatrice trovarono compimento nell'emanazione della Legge del 7 gennaio 1993 sulla pianificazione familiare, la protezione del feto umano e le condizioni per l'interruzione della gravidanza (pubblicata sulla Gazzetta ufficiale polacca nr. 1993.17.78 ed entrata in vigore il 16 marzo dello stesso anno), ad oggi il fondamento legale dei diritti riproduttivi in Polonia. Secondo il testo della legge, l'aborto era consentito solo in condizioni eccezionali: (1) quando la salute o la vita della madre erano a rischio, (2) se gli esami prenatali mostravano danni seri e incurabili al feto, o (3) nel caso in cui la gravidanza fosse

il risultato di un crimine (ma solo se denunciato alla polizia). L'interruzione di gravidanza dovuta a ragioni socio-economiche o di altro tipo era illegale e punibile con la reclusione fino a due anni per il medico – ma non per la madre. In aggiunta, gli aborti potevano essere praticati solamente negli ospedali pubblici e non più anche nelle cliniche private o negli ambulatori. Nel caso di violenza sessuale, l'interruzione di gravidanza deve avvenire entro le prime dodici settimane, mentre per gli altri casi la legge afferma che l'aborto sia possibile “solo fino al momento in cui il feto è capace di vivere indipendentemente fuori dal corpo della madre”, sancito a 23 settimane. Non è fornita alcuna definizione precisa di “rischio per la salute o la vita”, né di “danni seri e incurabili”<sup>219</sup>. In aggiunta, i test prenatali sono possibili solo quando vi sono trascorsi di disordini genetici nella famiglia (Hadley, 1996). Entrambi i casi devono essere certificati da due medici, diversi da quello che effettuerà l'aborto. Se la gravidanza è la conseguenza di un atto criminale, la procedura deve essere approvata da un avvocato. La nuova legge assegnava anche al nascituro il diritto di rivalersi nei confronti della madre per i danni a lui causati prima della nascita<sup>220</sup>. All'Art. 2, la legge obbliga gli organi di governo e di amministrazione territoriale a fornire ai cittadini libero accesso a “metodi e mezzi per la procreazione consapevole”. Eleonora Zielińska sottolinea come non vi sia però alcuna spiegazione o elencazione di questi “metodi e mezzi”, né nel testo della legge né in documenti successivi di implementazione (Zielińska, 2008). È inoltre necessario menzionare che medici e farmacisti possono negare la prescrizione o la vendita di contraccettivi ormonali sulla base dell'obiezione di coscienza, privando così le donne di un diritto garantito costituzionalmente.

Nella pratica, nel periodo immediatamente successivo alla sua entrata in vigore, si ebbe una diminuzione sostanziale delle richieste anche nei casi ammessi dalla legge: stando ai dati ufficiali, la sanità pubblica praticava annualmente meno di 200 aborti<sup>221</sup>. Possiamo supporre che, come negli anni precedenti il governo comunista, le donne fossero state spinte ancora una volta verso

---

219Un Regolamento emesso il 22 gennaio dal Ministero della Salute indica in maniera più precisa che le circostanze che costituiscono una minaccia alla vita o alla salute della donna devono essere identificate da un medico specializzato nella branca della medicina appropriata al tipo di malattia. Il medico si assume la piena responsabilità per le conseguenze dell'aborto sulla salute della donna, anche di quelle successive all'intervento (infezioni, complicazioni, etc.). Entrambe queste specificazioni costituiscono barriere ulteriori all'effettivo accesso all'interruzione di gravidanza, anche nei casi previsti dalla legge, oltre che un disincentivo per il personale medico e sanitario.

220Si veda il testo della legge a

<http://isip.sejm.gov.pl/servlet/Search?todo=file&id=WDU19930170078&type=3&name=D19930078Lj.pdf>

221La bassa cifra è data sia dal cambiamento nella legislazione, sia da altri due fattori in gioco: da un lato lo stigma sociale associato alla pratica successivamente all'introduzione di una regolamentazione restrittiva in merito, dall'altro il ruolo dei medici e ginecologi obiettori di coscienza che avevano promosso posizioni pro-vita fin dagli anni '80, riuscendo a far adottare all'Associazione Generale dei Medici un Codice Etico già nel 1991. Il codice, come la legislazione del 1993, ammetteva l'aborto solo se la gravidanza era il risultato di un crimine o se metteva a repentaglio la vita della madre. Poiché si trovava in contraddizione con la legislazione polacca in vigore nel periodo, la validità del Codice Etico fu messa in discussione dall'*Ombudsman* polacco per i diritti umani.

gli aborti clandestini, dispendiosi e spesso pericolosi. Il successo del movimento antiabortista risultò principalmente dal potere – culturalmente accettato – della Chiesa Cattolica e di *Solidarność*, nonché dalla relativa inesistenza di un movimento femminista pronto a contrastare la legislazione restrittiva.

### ***11.5 Tentativi di liberalizzazione: 1993-1996***

Nel settembre del 1993, dopo le nuove elezioni parlamentari vinte da partiti post-comunisti (Alleanza di Sinistra Democratica – *Sojusz Lewicy Demokratycznej*, SLD e Partito Contadino Polacco – *Polskie Stronnictwo Ludowe*, PSL), la questione dell'aborto emerse nuovamente nel parlamento polacco. La sinistra propose di liberalizzare la legislazione relativa reintroducendo la possibilità di interrompere gravidanze indesiderate per ragioni sociali o economiche. Il *Sejm* approvò questi emendamenti nel gennaio del 1994, ma il tentativo fu vanificato dal presidente Lech Wałęsa che rifiutò di sostenere la proposta e dichiarò apertamente che avrebbe posto il veto alla nuova legislazione se essa fosse passata al Senato. Nel frattempo, i medici emendarono il proprio codice etico, allentando parzialmente le linee guida relative all'aborto e ampliando la possibilità di diagnosi prenatale di anomalie genetiche del feto (Hadley, 1994).

Nel novembre del 1995 si tennero nuove consultazioni elettorali, che portarono all'elezione come presidente di un membro della SLD, Aleksander Kwaśniewski, rimuovendo così un ostacolo alla liberalizzazione della legge sull'aborto. Sei anni dopo la fine del comunismo, il Paese europeo con la più forte opposizione anticomunista e il più debole partito comunista era guidato proprio da un ex comunista. Ciò era dovuto, almeno in parte, alla reazione popolare nei confronti dell'ingerenza della Chiesa Cattolica negli affari pubblici (Ash, 1996). Vedremo più avanti una misurazione dello scontento sociale al riguardo.

Nel 1996, quindi, grazie al *turnover* politico, la legislazione polacca in tema di interruzione di gravidanza fu emendata dal parlamento. La nuova legge fu approvata il 30 agosto e le modifiche erano di natura sia contenutistica sia, più interessante per la presente ricerca, linguistica. L'Articolo 1 del preambolo, che precedentemente stabiliva che la vita umana era protetta dal momento del concepimento, fu modificato nel seguente modo: “Il diritto alla vita è protetto, inclusa la fase prenatale entro i limiti stabiliti dalla legge”<sup>222</sup>. Gli emendamenti includevano la

---

<sup>222</sup>“*Prawo do życia podlega ochronie, w tym również w fazie prenatalnej w granicach określonych w ustawie*”. Legge del 30 agosto 1996 che modifica la Legge sulla pianificazione familiare, la protezione del feto umano e le condizioni di liceità dell'aborto, pubblicato sulla Gazzetta ufficiale polacca il 4 dicembre 1996, <http://www.abc.com.pl/du-akt/-/akt/dz-u-1996-139-646>

rimozione di tutte le menzioni di “non nato”<sup>223</sup> e dei diritti assegnati alla fase prenatale dal codice civile (“[u]n bambino non può far valere tali diritti nei confronti della madre”, relativo soprattutto alla risarcibilità del danno esistenziale)<sup>224</sup>. In aggiunta introduceva, all'Art.4 Par.4, la possibilità di interrompere una gravidanza, entro la dodicesima settimana, in caso di oneri sociali o economici per la donna (“in condizioni di vita gravi o una situazione personale difficile”<sup>225</sup>). Se invece l'aborto avviene successivamente a questo periodo, sia la madre sia il medico sono passibili di condanna a tre anni di carcere). Il concetto di “oneri sociali o economici” era inteso come l'assenza dei mezzi di sussistenza o difficoltà personali. Una donna che volesse interrompere la propria gravidanza per queste ragioni doveva presentare consenso scritto e consultare due medici, altri rispetto al suo ginecologo, almeno tre giorni prima dell'aborto. L'aborto può essere eseguita se la donna intende ancora di interrompere una gravidanza dopo 3 giorni di consultazione. Il medico era tenuto a informarla riguardo all'aiuto disponibile nel caso decidesse di portare a termine la gravidanza l'indicazione di forme disponibili di assistenza a disposizione delle donne in relazione alla gravidanza e dopo il parto. Dopo questa procedura, la decisione della donna di abortire era considerata definitiva. La legge permetteva nuovamente l'esecuzione di aborti nelle cliniche private e prevedeva la fornitura di contraccettivi più economici<sup>226</sup>. Un'altra disposizione importante prevedeva che, in caso di richiesta di aborto perché la gravidanza era il risultato di una violenza o un incesto, non era più necessaria la denuncia scritta alla polizia ma era sufficiente “un ragionevole sospetto”<sup>227</sup>. Infine, la nuova legge permetteva di condurre l'intervento non solo negli ospedali pubblici, ma anche nelle cliniche private.

La legge del 1996 fu particolarmente importante perché non si limitava a liberalizzare l'aborto, né a normalizzarlo assimilandolo ad altre procedure mediche, ma tramite un'azione anche discorsiva e semantica lo incorporò nel concetto di famiglia e riportò l'accento sull'autonomia femminile nella scelta.

### ***11.6 La sentenza della Corte costituzionale***

La nuova legge entrò in vigore il 4 gennaio 1997, ma venne subito contestata dai gruppi

---

223“*wyraz 'poczętego' zastępuje się wyrazami 'w fazie prenatalnej'*”.

224“*Dziecko nie może dochodzić tych roszczeń w stosunku do matki*”. Per un approfondimento si rimanda a François Girard e Wanda Nowicka, 2002.

225“*w ciężkich warunkach życiowych lub trudnej sytuacji osobistej*”.

226Per un approfondimento si veda il documento delle Nazioni Unite “*Abortion Policies. A Global Review. Volume III*”.

227“*zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego*”.

conservatori. Proprio il sindacato *Solidarność* giocò un ruolo fondamentale al riguardo, impugnando la legge di fronte alla Corte Costituzionale. Nel maggio del 1997, un giorno prima della visita di Papa Giovanni Paolo II, la Corte decretò che la legge era incostituzionale, stabilendo la protezione legale del potenziale cittadino, il nascituro, e affermando che «l'aborto in qualunque fase della gravidanza è una procedura che viola il diritto individuale alla vita»<sup>228</sup>. La Corte Costituzionale decretò innanzi tutto che la legge del 1996 esulava dalla sfera di competenza della legislazione ordinaria, poiché ascriveva a questa il tema della protezione della vita nella fase prenatale, violando così la garanzia costituzionale di protezione della vita umana<sup>229</sup>. In particolare, la corte ritenne che la legge “viola[sse] le garanzie costituzionali per la protezione della vita umana in ogni fase del suo sviluppo”<sup>230</sup>, nonché quelle “relative alla protezione della vita e della salute del feto e al suo sviluppo indisturbato”<sup>231</sup>. Nella sentenza di ben 13 pagine, la Corte costituzionale utilizzò ripetutamente un linguaggio ideologicamente connotato. Per esempio, si affermò che: «il legislatore non solo priva il feto dello status di essere umano, ma ribalta completamente la protezione legale del diritto alla vita nella fase prenatale, sia in termini di leggi del diritto civile, sia criminale<sup>232</sup>» e che i cambiamenti apportati dal testo del 1996 alla legislazione precedente «abolirono praticamente il diritto alla vita, diritto proprio di ogni essere umano dal momento in cui la vita inizia» (*praktycznie wykreśla prawo do życia, jako przyrodzone prawo każdej istoty ludzkiej od momentu*). Il bambino concepito fu considerato in diritto di sviluppo non disturbato, con la possibilità di richiedere i danni e “denunciare” la madre per i

---

228Decisione del Tribunale Costituzionale del 28 maggio 1997, nr. K 26/96: “Le norme costituzionali in Polonia non contengono una regola a tutela diretta della vita umana. Ciò non significa, tuttavia, che la vita umana non sia caratterizzata come valore costituzionale [...] La regola di base da cui discende la protezione della vita umana è l'articolo 1 delle norme costituzionali vigenti [...] La vita è un valore che in un paese democratico deve essere costituzionalmente tutelato in ogni sua fase [...] La vita è un valore protetto dalla costituzione e la vita in fase prenatale non può essere differenziata. Non esistono criteri precisi e soddisfacenti che consentono di differenziare a seconda dello stadio particolare della vita umana. Dal concepimento la vita umana è un valore costituzionalmente protetto.” in *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego, Rok 1997*, pp. 173-246, ristampata poi in *East European Case Reporter of Constitutional Law* 6 (1999), pp. 38-129. La decisione della Corte Costituzionale è particolarmente degna di nota, non solo perché si pone in contrasto con l'opinione della maggioranza legislativa (il parlamento), ma anche per l'esplicito riferimento al testo della costituzione. Nel momento in cui il tribunale prese la decisione, infatti, il documento vigente era la cosiddetta “Piccola Costituzione”, un testo adottato ad interim e sostanzialmente privo di riferimenti ai diritti umani garantiti costituzionalmente, incluso il diritto alla vita – tanto meno la vita intesa dal momento del concepimento. In aggiunta a ciò, un nuovo testo costituzionale era già stato ratificato e adottato tramite referendum nazionale, e sarebbe entrato in vigore nell'ottobre dello stesso anno. La nuova Costituzione conteneva, è vero, il riferimento al diritto alla vita, ma le proposte per inserire la clausola che la considerava tale “dal momento del concepimento” erano state espressamente rigettate dagli autori.

229Come sancita dagli articoli 67 e 70 della Costituzione della Repubblica Socialista Polacca del 1952. Questi articoli stabiliscono che la Repubblica protegge le libertà e i diritti dei cittadini, specialmente il diritto alla tutela della salute, e rimasero in forze fino al 1997, quando la costituzione della Repubblica Socialista Polacca fu sostituita dal nuovo testo costituzionale (Zubik, 1997)

230“*że narusza konstytucyjne gwarancje ochrony życia ludzkiego w każdej fazie jego rozwoju*”.

231“*odnoszące się do ochrony zdrowia dziecka poczętego i jego niezakłóconego rozwoju*”.

232“*Ustawodawca nie tylko pozbawił dziecko poczęte statusu człowieka ale nadto w pełni uchylił ochronę prawną prawa do życia w fazie przed urodzeniem zarówno, jeśli chodzi o regulacje prawa cywilnego, jak i karnego*”.

danni ad esso provocati nel caso in cui la sua salute fosse compromessa prima della nascita, come stabilito dalla legge del 1993, poiché la Corte sostenne che «privare un bambino della possibilità di rivalersi contro la madre, limita i suoi diritti in maniera contraria al principio di Stato di diritto democratico e al principio di uguaglianza» (*pozbawiając dziecko możliwości dochodzenia swych roszczeń majątkowych wobec matki, ograniczył jego prawa w sposób sprzeczny z zasadą demokratycznego państwa prawnego i z zasadą równości*). In questo modo, la Corte presentò il feto come un cittadino con pieno diritto, temporaneamente incapace di attualizzare la propria capacità di agente. La Corte si occupò in particolare dell'articolo che ammetteva l'aborto per ragioni socio-economiche, trovandolo errato per via della mancanza di criteri precisi riguardo a cosa costituisse una situazione personale difficile. Nella sentenza, si afferma che la legge del 1996 «legalizza l'aborto senza sufficiente giustificazione riguardo al bisogno di proteggere altri valori, diritti e libertà costituzionalmente riconosciuti, e utilizza criteri vaghi per questa legalizzazione, in violazione delle garanzie costituzionali di protezione della vita umana<sup>233</sup>». La corte sostenne anche che la legge del 1996 minasse la giustizia sociale<sup>234</sup> e che la privazione del nascituro dei suoi diritti abbassasse drasticamente gli standard per la difesa di tutti i diritti umani. La sentenza della corte si chiudeva con la dichiarazione che la legge equivalesse in sostanza all'autorizzazione dell'aborto a richiesta. Secondo la sentenza, infine, il testo della legge del 1996 viola il principio di uguaglianza, poiché differenzia esageratamente la protezione del nascituro rispetto a quella attribuita al bambino già nato: «Il criterio della nascita è arbitrario e non può giustificare in alcun modo una discriminazione di così vasta portata contro il bambino non nato<sup>235</sup>». Possiamo quindi notare tre strategie principali: (1) l'istituzione del feto come soggetto a parte di diritto; (2) la reiterata affermazione di questi diritti (contro un'assenza di menzione dei diritti della madre); (3) la terminologia non neutrale, soprattutto nell'impiego ripetuto delle parole “nascituro” e “bambino” piuttosto che “feto”<sup>236</sup>.

Il risultato fu che al governo vennero dati sei mesi per promulgare una nuova legge che implementasse questa decisione o, in alternativa, scavalcarla con una votazione a maggioranza di due terzi. Durante questo periodo, le disposizioni della legge rimasero in vigore. Il governo, tuttavia, fu incapace di ottenere la maggioranza richiesta prima delle elezioni, che portarono al

---

233“*że legalizuje przerwanie ciąży bez dostatecznego usprawiedliwienia koniecznością ochrony innej wartości, prawa lub wolności konstytucyjnej oraz posługuje się nieokreślonymi kryteriami tej legalizacji, naruszając w ten sposób gwarancje konstytucyjne dla życia ludzkiego*”.

234«Questa scelta viola i principi di giustizia» (*Wybór taki narusza zasady sprawiedliwości*).

235“*Kryterium urodzenia ma charakter arbitralny i nie może uzasadnić w żaden sposób tak daleko idącej dyskryminacji dziecka nienarodzonego*”.

236La semantica riscontrabile nella sentenza K/26/96 della Corte Costituzionale polacca risulta essere molto simile a quella dei comunicati dell'episcopato, come si vedrà nel cap. 14.

potere i gruppi *pro-life*. La decisione del tribunale venne accettata dal nuovo parlamento di centro-destra, formato da una coalizione di circa 30 fra partiti e sindacati conservatori, eletto nel 1997, che reinserì la legislazione restrittiva del 1993 (Morris, 1998).

Già l'anno precedente, il Papa aveva reagito alla liberalizzazione legislativa affermando che «una nazione che uccide i propri figli è una nazione senza futuro»<sup>237</sup>. Insieme alla schiacciante autorità morale del Papa, la sentenza sulla legge del 1996 «provocò la ripresa di una relazione mutualmente rafforzante fra forza morale nazionale e divieto di aborto» (Holc, 2004: 755). Questa relazione fra la Chiesa come autorità morale e lo Stato dipinge sostanzialmente le donne come non degne di fiducia e afferma che sia i bambini ancora non nati sia la nazione stessa sono messi in pericolo se si permette alle donne l'autonomia nelle scelte riproduttive.

L'entrata in vigore della nuova Costituzione nell'aprile del 1997 affermò ulteriormente la posizione “speciale” della Chiesa e della maternità<sup>238</sup>. Il preambolo alla Costituzione enfatizza “la nostra cultura radicata nell'eredità cristiana della Nazione e nei valori umani universali”, ponendo la Cristianità come uno degli elementi fondamentali della nazione. Inoltre, l'articolo 18 è diretto esplicitamente alle donne nel loro ruolo di madri: «Il Matrimonio, ossia l'unione di un uomo e una donna, così come la famiglia, la maternità e la genitorialità, sono posti sotto la protezione e la cura della Repubblica di Polonia». In ultima analisi, la sentenza della Corte Costituzionale e la Costituzione del 1997 segnarono il consolidamento del potere statale sui diritti riproduttivi delle donne e costituì l'ultima occasione in cui la legislazione sull'interruzione di gravidanza subì delle trasformazioni.

L'ultimo testo legislativo sull'aborto in Polonia è l'Atto datato 8 luglio 1999 che modifica il codice penale e la legge sulla professione medica<sup>239</sup>. L'alterazione consiste in sostanza nell'operazione inversa rispetto a quella effettuata precedentemente, ossia nella sostituzione della parola “feto” (*plód*) in questi testi con “nascituro” (*dziecko poczęte*, letteralmente “bambino concepito”). Inoltre, introdusse una pena fino a due anni di reclusione per chiunque causasse danni al corpo del nascituro o alla sua salute. Questa previsione non si applica nel caso in cui i danni occorrono in un tentativo di salvare la vita o la salute della madre o del nascituro stesso (Buczowski, 2015). Le conseguenze pratiche furono, in primo luogo, una forte riluttanza dei medici a effettuare esami prenatali, il che, a sua volta, ne causò una drastica diminuzione nel numero (Nowicka, 2000).

---

237Giovanni Paolo II Giovanni Paolo II, Discorso a Kalisz, 4 giugno 1997.

238Per un approfondimento del ruolo della Chiesa nella stesura del testo costituzionale, si rimanda al cap. 3.4.1.

239Pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale, nr. 64, pos. 729. Il testo è consultabile a:

<http://dokumenty.rcl.gov.pl/DU/rok/1999/wydanie/64/pozycja/729>

### 11.6.1 Opinione pubblica sull'aborto in Polonia negli anni '90

Secondo alcuni studi (Gal e Kligman, 2000a; 2000b), esiste un fondo di verità nell'affermazione del movimento *pro-vita* che l'abolizione dell'aborto corrisponde al volere dell'elettorato. Un parziale sostegno a questa teoria emerge osservando i sondaggi svolti dal CBOS nel 1996 (ben quattro) in tema di aborto<sup>240</sup>. Per esempio il secondo di questi, effettuato pochi giorni prima che la proposta di emendamento fosse discussa dalla Commissione del *Sejm*, mostrava che metà della popolazione era favorevole ad apportare modifiche al testo della legge<sup>241</sup>.

Tab. 13: *Opinioni sugli emendamenti alla legge del 1993*. Fonte: CBOS BS/50/50/1996.

La legge vigente sull'aborto dovrebbe essere modificata?	1994	1996
Si	58	52
No	19	29
Non sa / non risponde	22	19
<i>Tot.</i>	<i>100</i>	<i>100</i>

Erano più favorevoli a una modifica della legge gli uomini (55%) rispetto alle donne (50%) e, per converso, più spesso contrarie le donne (32%) degli uomini (25%), anche se non vi sono grandi differenze in termini di percentuale. La maggior parte degli intervistati (41%) riteneva che l'aborto dovesse essere consentito, ma con alcune eccezioni, mentre negli anni era lievemente calato il sostegno pubblico per la legalizzazione senza restrizioni dell'aborto. Anche il rifiuto totale dell'aborto era diminuito nel tempo, evidenziando quindi una de-radicalizzazione delle posizioni. È interessante notare che dal sondaggio risulta che nel 1996, nonostante le alte percentuali di popolazione a favore di una modifica del testo della legge, ci fu il più alto tasso di sostegno allo spirito della legge (divieto di aborto salvo eccezioni) dal momento della sua entrata in vigore (quasi un quarto della popolazione).

Tab. 13.1: *Opinioni sull'aborto 1990-1996*. Fonte: CBOS BS/50/50/96.

L'aborto dovrebbe essere:	1990	1991	1993	1994	1995	1996
Consentito senza alcuna restrizione	19	22	26	22	18	13
Consentito, ma con restrizioni	34	35	35	37	36	41
Vietato, ma con alcune eccezioni	26	22	21	21	23	29
Totalmente vietato	14	12	11	14	14	10
Non sa/non risponde	7	8	6	6	9	7

240CBOS BS/4/4/96, BS/50/50/96, BS/152/150/96, BS/176/174/96.

241Fonte: CBOS BS/50/50/96, aprile 1996: *Stosunek do prawnej dopuszczalności aborcji i ewentualnej zmiany ustawy* (emendamenti alla legge che regola l'aborto e sue conseguenze).

Tot.	100	100	100	100	100	100
------	-----	-----	-----	-----	-----	-----

A favore di una liberalizzazione della legge erano oltre la metà delle donne intervistate (52%), mentre ben il 42% riteneva che l'aborto dovesse essere proibito (rispetto al 35% degli uomini).

Più era liberale l'atteggiamento degli intervistati nei confronti dell'interruzione di gravidanza e più questi erano a favore di una modifica legislativa: erano a favore più dei quattro quinti dei sostenitori della liberalizzazione totale dell'aborto e tre quarti dei sostenitori della sua ammissibilità con qualche restrizione. Tra coloro che sostenevano invece che l'aborto dovesse essere vietato, salvo alcune eccezioni, oltre la metà (55%) si opponeva al cambiamento della legge, anche se più di un quarto (27%) era favorevole. Gli intervistati che maggiormente esprimevano opinione contraria al cambiamento della legge erano quelli secondo cui l'interruzione di gravidanza sarebbe dovuta essere del tutto proibita (70%). Infine, fra gli intervistati favorevoli all'emendamento della legge, ben oltre la metà (59%) era a favore di una maggiore liberalizzazione dell'aborto e più di un quinto (22%) era favorevole a una sua legalizzazione senza eccezioni.

Tab. 13.2: *Opinioni sulle modifiche legislative in relazione alle convinzioni sull'aborto.* Fonte: CBOS BS/50/50/96.

L'aborto dovrebbe essere:	La legge attuale dovrebbe essere modificata?		
	Sì	No	Non sa / non risponde
Consentito senza alcuna restrizione	88	3	9
Consentito, ma con restrizioni	75	12	14
Vietato, ma con alcune eccezioni	27	55	18
Totalmente vietato	17	70	14
Non sa / non risponde	5	11	83

Le aspettative dei cittadini favorevoli a una modifica legislativa erano quindi più radicali rispetto al progetto presentato in Parlamento. Oltre la metà degli intervistati, tuttavia, era sostanzialmente favorevole al mantenimento dello *status quo*. I risultati del sondaggio indicavano anche l'esistenza di una chiara gerarchia di coscienza sociale relativa all'ammissibilità dell'interruzione di gravidanza. Il consenso era maggiore nel caso in cui fosse in pericolo la vita della madre (88%), inferiore qualora fosse a rischio la sua salute (78%) o se la gravidanza era il risultato di violenza o incesto (75%) e ancora più basso nei casi di gravi malformazioni del feto (65%). Il 50% degli intervistati aveva comunque riconosciuto l'eventuale situazione economica o personale difficile della donna come una ragione valida, a fronte di un 37% contrario a questa ipotesi (un incremento di 3 punti percentuali dal 1992). Già nell'ottobre dello stesso anno, però,

nello studio condotto dopo che il Senato aveva respinto le proposte di emendamento, queste percentuali erano differenti: consideravano accettabile l'interruzione di gravidanza in caso di pericolo per la vita della madre l'85% degli intervistati, in situazioni di pericolo per la sua salute il 75%, in caso di atto criminale il 71%, il 41% per danni irreversibili al feto e il 45% per ragioni socio-economiche<sup>242</sup>.

Nel corso del 1996 si poté osservare una certa fluttuazione nelle opinioni relative all'aborto e alla legislazione destinata alla sua regolamentazione<sup>243</sup>.

Tab. 13.3: *Variazione delle opinioni sull'aborto in Polonia nel 1996*. Fonte: CBOS BS/176/174/96.

<b>L'aborto dovrebbe essere:</b>	Aprile 1996	Ottobre 1996	Novembre 1996
Consentito senza alcuna restrizione	13	15	19
Consentito, ma con restrizioni	41	35	35
Vietato, ma con alcune eccezioni	29	27	24
Totalmente vietato	10	17	15
Non sa / non risponde	7	6	7
Tot.	100	100	100

L'ultimo aspetto interessante evidenziato dai sondaggi del periodo è che l'affermazione dei sostenitori di posizioni più restrittive sull'interruzione di gravidanza secondo cui una liberalizzazione della legge avrebbe portato a un incremento nel numero di aborti in Polonia non aveva risonanza fra il pubblico, che non condivideva l'idea (BS/176/174/96). Inoltre, la maggior parte degli intervistati sosteneva che una legislazione restrittiva in tema di aborto è inefficace, poiché le donne si rivolgono a strutture clandestine illegali o cliniche estere (BS/152/150/96). Fra coloro che erano favorevoli a una modifica della legge, l'3% riteneva che l'attività della chiesa cattolica non beneficiasse la società, il 75% si dichiarava come saltuariamente praticante e il 72% affermava orientamento politico a sinistra. Curiosamente, gli uomini erano lievemente più favorevoli delle donne alla libertà di scelta (rispettivamente 55 e 50%), il che può essere legato alla debolezza del movimento femminista in Polonia nel periodo.

Occorre menzionare che, nell'opinione di Kramer (2007), i sondaggi di opinione sono socialmente giustificati dalla convinzione che una delle sue funzioni sia garantire uno Stato democratico tramite il loro contributo all'apertura e al mantenimento di canali di informazione e

242Fonte: CBOS BS/152/150/96, ottobre 1996: *Stosunek do aborcji wobec liberalizacji przepisów jej dotyczących* (atteggiamenti verso l'aborto nel contesto della liberalizzazione della legge al riguardo).

243Fonte: CBOS BS/176/174/96, novembre 1996: *Nowelizacja ustawy antyaborcyjnej i jej konsekwencje* (opinioni sulla legge che consente l'aborto e i possibili cambiamenti al riguardo).

comunicazione fra la società e le élite politiche, in un'azione di *feedback* e valutazione che viene vista come una garanzia diretta della democrazia. Tuttavia, la stessa formulazione delle domande è costruita, non necessariamente oggettiva né disinteressata. Non solo: anche la restituzione delle indagini non è neutrale. In generale, i sondaggi non sono uno strumento del popolo, tanto più che il CBOS è un'organizzazione statale e quindi parte del funzionamento del governo. È dunque ragionevole attendersi che la dimensione politica sia da esso considerata come l'elemento chiave per definire il dibattito sull'aborto. I sondaggi di opinione costituiscono dunque potenzialmente uno strumento politico, non solo per il metodo con cui si categorizzano e traducono le risposte individuali in una “opinione pubblica”, ma anche per la funzione di mediatore fra politica e pubblico svolta dall'istituzione (in questo caso il CBOS). I sondaggi di opinione, dunque, non si limitano a fotografare l'opinione pubblica, ma creano essi stessi la categoria dell'opinione pubblica, contribuendo al dibattito politico e strutturando l'importanza e il significato della questione dell'aborto nell'arena politica (*ibid.*).

### ***11.7 L'adesione all'Unione Europea e l'eccezione culturale***

I preparativi per l'ingresso nell'Unione europea si svilupparono in parallelo al processo di democratizzazione: il governo polacco inviò la domanda nel 1994 e cominciò i negoziati nel 1998. Il periodo di più intenso dibattito sull'ingresso in UE si ebbe in occasione delle elezioni parlamentari del 2001, in cui gli “euroscettici” promossero l'immagine della Polonia come una nazione morale con valori cattolici. Sull'altro schieramento, gli “euro-entusiasti” facevano appello a ragioni economiche e parlavano dell'ingresso in UE come del ritorno della Polonia “al dovuto posto nel cuore dell'Europa” (Szczerbiak, 2004: 678, 686). Il dibattito attorno all'ingresso nell'Unione Europea, come quello relativo alla legislazione sull'aborto, finì per essere essenzialmente sulla definizione di “polonità” e sul processo di normalizzazione, con partiti e popolo divisi in due fazioni con idee opposte sulla quantità e qualità di influenza europea accettabile nel paese. Una parte sottolineava che la Polonia doveva “unirsi” all'Europa e diventare liberale e *market-oriented*; l'altra sosteneva che la Polonia era sempre stata in Europa e sventolava un particolare ramo di “europeanità” basato su una tradizione di Cattolicesimo e di orientamento verso i valori familiari (Keinz, 2011). La dicotomia *Polak/Katolik* divenne oggetto di contesa per coloro che consideravano l'Unione Europea e l'Europa occidentale come irreligiose e quindi innaturali per la Polonia. La forte opposizione di Papa Giovanni Paolo II all'aborto

continuò per tutto il processo di negoziazione per l'ingresso della Polonia in UE. Nella sua enciclica *Evangelium Vitae* (1995), il Papa oppose la “cultura della morte” alla “cultura della vita”, descrivendo questo contrasto come «uno scontro immane e drammatico tra il male e il bene, la morte e la vita» e ricordò ai cattolici il loro coinvolgimento nella lotta, «con l'ineludibile responsabilità di scegliere incondizionatamente a favore della vita». L'enciclica giocò nuovamente nelle mani dei conservatori e degli euroscettici, che si affrettarono a descrivere l'Europa occidentale e l'Unione Europea come irreligiose e moralmente inferiori se non degenerare per l'approccio relativamente liberale sui temi della sessualità e dell'aborto. I criteri di accesso all'UE furono considerati in diretto contrasto con le tradizioni nazionali religiose e sociali (Girvin, 1996)<sup>244</sup>.

### ***11.8 2001-2005: la mobilitazione pubblica***

Nel settembre del 2001 l'allineamento governativo cambiò nuovamente: una coalizione di partiti di sinistra (Alleanza di Sinistra Democratica – *Sojusz Lewicy Demokratycznej* e Unione dei Lavoratori – *Unia Pracy*) vinse le elezioni parlamentari, ottenendo quasi la metà dei seggi del *Sejm* e la vasta maggioranza del Senato. Nonostante le ripetute promesse in campagna elettorale di liberalizzare la legislazione sull'aborto, dichiarando che questa modifica era uno dei principi del loro programma politico (*Rzeczpospolita*, 20 settembre 2001), dopo la vittoria i leader della coalizione si astennero dal presentare qualunque proposta al riguardo. Il primo ministro Leszek Miller, all'inizio del proprio mandato, affermò che l'attenzione del governo era focalizzata sulla chiusura dei negoziati con la Commissione Europea e l'ingresso della Polonia nell'Unione Europea. La coalizione al governo, dopo aver guadagnato il sostegno dell'Episcopato polacco

---

<sup>244</sup>Radio Maryja e il gruppo mediatico ad essa riferito si fece protettrice dell'identità e della tradizione polacco-cattolica, dipingendola pubblicamente come messa in pericolo dalle influenze occidentali e mettendo in atto una sostenuta campagna contro l'adesione all'Unione Europea, che divenne uno degli argomenti principali discussi nel periodo sulle pagine di *Nasz Dziennik*. Si parlava a questo proposito di “internazionalismo” europeo, paragonandolo a quello propagato dall'URSS. I sacerdoti che si esprimevano a favore dell'ingresso in UE erano accusati di aver “dimenticato le proprie radici”, a causa dell'atmosfera di “internazionalismo comunista” in cui erano cresciuti e che aveva corrotto il loro pensiero. Si sottolineava anche che l'Europa si integra “nello spirito liberale e Massone, e non nello spirito Cristiano”. Anche dopo l'adesione della Polonia all'Unione Europea nel 2004, le influenze liberali provenienti da questa e dall'occidente in generale non smisero di essere fortemente criticate. Estratti dei discorsi di Padre Rydzyk sono consultabili a: <http://rm.radiomaryja.pl.eu.org/wypow.htm>. Sull'opposizione del gruppo di Radio Maryja all'Unione Europea, Ireneusz Krzemiński sottolinea che non solo la religiosità degli utenti di (e partecipanti a) questo gruppo è connessa integralmente ai propri sentimenti nazionali, ma anche che la loro identità nazionale è spesso definita tramite l'opposizione storica alle popolazioni confinanti di religione diversa (Krzemiński, 2009: 127). L'Europa era quindi resa inaccettabile anche dalla forte posizione in essa ricoperta dalla Germania.

relativamente a quest'ultimo tema, decise di non riaprire la discussione politica sulla questione dell'aborto per non perdere l'appoggio della chiesa, che aveva ufficialmente incoraggiato i cattolici a prendere parte nel referendum per l'ingresso in UE (Limanowska, 2002).

Questa decisione fu oggetto di proteste da parte delle organizzazioni femministe durante il *Manifa*, una manifestazione organizzata annualmente nelle principali città polacche. Nel marzo del 2002 il raduno ebbe due slogan: “Mia vita, mia scelta” (*moje życie, mój wybór*) e “Tre volte sì” (*trzy razy tak*, spesso abbreviato in  $3 \times TAK$ ) (Erbel, 2008). In aggiunta, cento famose donne polacche, incluso il premio Nobel per la letteratura Wisława Szymborska e la regista Agnieszka Holland, scrissero una lettera indirizzata al Parlamento Europeo, alla Commissione per la parità, all'Episcopato polacco e al primo ministro Leszek Miller, in cui protestavano contro il supposto “accordo” fra il governo e la Chiesa<sup>245</sup>. Il testimone venne quindi raccolto dal PGK, coordinato dalla professoressa Joanna Senyszyn della SLD, che decise di stendere una proposta di legge per la legalizzazione dell'aborto<sup>246</sup>. La bozza si proponeva anche di sostituire nuovamente il termine “nascituro” con “feto” nei testi legali e definiva concetti come: contraccezione, esami prenatali, interruzione di gravidanza, con lo scopo di ristabilire per loro un uso meno ideologico (*Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny*, 2004). Vi si prevedeva inoltre l'introduzione dell'educazione sessuale e riproduttiva obbligatoria nel curriculum scolastico. Nel novembre del 2004 il progetto fu dichiarato costituzionale dalla commissione legislativa e passò alla camera, ma nel gennaio del 2005 il *Sejm* decise di non discuterla (*Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny*, 2004b e 2005). Il rifiuto della possibilità di modificare la rigida legislazione sull'aborto rifletteva l'idea politica generale che la legge del 1993 fosse un “compromesso sociale” che il governo socialdemocratico non cercò di rinegoziare.

Allo stesso tempo, il governo polacco si oppose alla proposta di risoluzione del Parlamento Europeo sulla salute e i diritti sessuali e riproduttivi del luglio 2002 che al punto 12 «raccomanda che, al fine di salvaguardare la salute e i diritti riproduttivi femminili, l'aborto debba essere legale, sicuro e accessibile a tutti»<sup>247</sup>. Inoltre, durante la fase finale dei negoziati con l'Unione Europea, il governo – come risultato della petizione dell'Episcopato polacco – stava discutendo un'ulteriore clausola al trattato di adesione, simile al Protocollo nr. 35 sull'articolo 40.3.3 della

---

245Fonte: *The Network for East-West Women*.

246La bozza riconosceva il diritto dei cittadini all'autonomia nelle decisioni nel campo della procreazione, prevedeva per le donne il diritto ad abortire (senza alcun requisito specifico) fino alla dodicesima settimana di gravidanza, mentre dopo questo periodo era possibile solo se la gravidanza era il risultato di un crimine, se poneva seri rischi alla vita o alla salute della donna, o se il feto era soggetto a serie malformazioni.

247Consultabile a:

<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A5-2002-0223+0+DOC+XML+V0//IT>

Costituzione irlandese<sup>248</sup>. Questo protocollo proteggeva il rigido divieto di aborto irlandese da qualunque interferenza europea (Adam e Tizzano, 2014), ma era di significato simbolico piuttosto che politico, poiché la legislazione in tema di aborto resta una questione nazionale e non ricade nei poteri legislativi europei. L'UE può emettere raccomandazioni, ma non può imporle agli stati membri. Alla fine il protocollo non fu aggiunto al trattato di adesione polacco (Brzeziecki e Flak, 2003), ma il governo chiese all'UE di escludere la risoluzione del Parlamento sulla salute e i diritti sessuali e riproduttivi dalla lista dei testi da accettare, richiesta che venne però respinta (Laurant, 2007). Nonostante le critiche, l'ingresso della Polonia in UE nel 2004 vide la legge del 1993 intoccata, considerata come “eccezione culturale”<sup>249</sup>. Il richiamo all'eccezione culturale era in linea con la tendenza eccezionalista a considerare la famiglia come l'istituzione che assicura continuità con il passato, soprattutto in momenti di profondi cambiamenti sociali.

Negli anni successivi, il movimento *pro-life* guadagnò un sostegno sempre crescente, favorendo l'ingresso nella coalizione governativa 2005-2007 della Lega delle Famiglie Polacche (*Liga Polskich Rodzin – LPR*). Nel 2007, questo partito introdusse una proposta di emendamento costituzionale per garantire la protezione della vita umana dal momento del concepimento (quindi un effettivo divieto assoluto di aborto) (Nowicka, 2008). L'iniziativa fu respinta, ma nel maggio del 2011 si ebbe un secondo tentativo di vietare completamente l'interruzione volontaria di gravidanza. Anche questa proposta fu respinta, grazie al voto contrario di 5 membri del parlamento. La posizione dei sostenitori del movimento pro-vita in parlamento è riassunta nelle parole di Marcin Libicki, tre volte eletto al *Sejm* e membro del Parlamento Europeo dal 2004 al 2009, che dichiarò in un'intervista: «Non puoi obbligare una donna a rimanere incinta, ma quando lo è, credo, possiamo [obbligarla a partorire]. Dopo il concepimento il bambino ha bisogno di protezione»<sup>250</sup>. Da queste affermazioni traspare una certa oggettivizzazione della donna incinta, intesa durante la gravidanza come “portatrice” del feto.

Un'interessante produzione documentale dei gruppi pro-vita è il materiale pubblicato dalla Fondazione “Voce per la Vita (*Głos dla Życia*) della federazione polacca del movimento *pro-life*. Il documento, del 2009, è intitolato “Come la legge protegge la vita: la via polacca alla legge sul

---

248Protocollo allegato dalle Alte parti contraenti al Trattato sull'Unione Europea e ai Trattati istitutivi delle Comunità europee del febbraio 1992, in cui si afferma che niente di quanto contenuto in questi Trattati influenzerà l'applicazione in Irlanda dell'articolo 40, paragrafo 3, terzo comma della Costituzione irlandese. L'articolo in questione recita: «*The State acknowledges the right to life of the unborn and, with due regard to the equal right to life of the mother, guarantees in its laws to respect, and, as far as practicable, by its laws to defend and vindicate that right*» (Lo Stato riconosce il diritto alla vita del nascituro e, con il dovuto riguardo all'eguale diritto di vita della madre, garantisce nelle sue leggi di rispettare e, per quanto possibile, tramite le sue leggi di difendere tale diritto). Il protocollo è consultabile a [http://europa.eu/pol/pdf/consolidated-treaties\\_it.pdf](http://europa.eu/pol/pdf/consolidated-treaties_it.pdf), p. 321.

249Ossia una deroga al principio del libero mercato, finalizzata a proteggere l'identità e le specificità di una cultura dal rischio di una progressiva convergenza verso un modello culturale unico

250Intervista per *Gazeta Wyborcza*, 23-24 luglio 2011.

diritto alla vita”<sup>251</sup>. In esso, il movimento pro-vita descrive la Polonia come il primo paese che, in condizioni democratiche, ha rifiutato la legislazione che permette l'aborto e l'ha sostituita con una orientata alla vita. Secondo l'argomentazione del movimento pro-vita, questo costituisce un precedente che prova che la legalità dell'aborto non è un requisito di civiltà e auspica la nascita di un nuovo *trend* nella legge sull'interruzione di gravidanza in tutto il mondo. Il documento prosegue tracciando un legame diretto fra la lotta antiabortista e l'autorità della Chiesa Cattolica, particolarmente nella persona di Papa Giovanni Paolo II. Si afferma infatti che il numero di interruzioni volontarie di gravidanza effettuate in Polonia cominciò a calare dall'inizio degli anni '80, grazie all'attività della Chiesa Cattolica sotto la guida papale. Parallelamente, la salute delle donne è migliorata, grazie all'assenza di complicazioni causate dagli interventi. Infine, si dichiara che sebbene sia molto difficile stimare il numero reale di aborti illegali praticati in Polonia, “non c'è prova che questo numero sia alto. Al contrario, l'assenza degli effetti collaterali indotti dall'aborto [...] indica che l'aborto non è veramente un problema sociale”. Quest'argomentazione in particolare delegittima le affermazioni avanzate dalla Federazione per le donne e la pianificazione familiare e dalla branca polacca di *Planned Parenthood*, o in generale dal movimento *pro-choice*, esplicitamente accusato di diffondere informazioni false: “[a]ffermazioni di questo tipo mancano di ogni base sostanziale e sono dirette a disinformare il pubblico, oltre che a minare la legge anti-aborto (*sic*), il suo scopo e la sua utilità”.

### ***11.9 Il governo conservatore e il dibattito del 2007***

Le elezioni del settembre 2004 furono vinte dal partito conservatore Diritto e Giustizia (*Prawo i Sprawiedliwość* – PiS), che dette vita a una coalizione con l'ultra-cattolica e nazionalista Lega delle Famiglie Polacche (*Liga Polskich Rodzin* – LPR) e il partito populista Autodifesa (*Samoobrona*). Tutti dichiararono apertamente la propria posizione pro-vita, tuttavia solo la LPR mise la radicalizzazione della legislazione sull'aborto e la protezione dell'embrione umano in cima alla propria agenda politica. Questo partito iniziò una revisione legislativa del testo del 1993, dichiarando la volontà di creare una legge che introducesse un divieto assoluto di aborto<sup>252</sup>. Nel settembre del 2006 la LPR propose di modificare l'Art. 38 della costituzione introducendo la frase “dal momento del concepimento alla morte naturale” all'affermazione che la Repubblica di

---

251Il testo in inglese del documento è consultabile a:

<http://www.pro-life.pl/wp-content/uploads/2013/12/the-polish-way-to-the-right-to-life-law.pdf>

252Questo atteggiamento era anche ampiamente condiviso dal suo elettorato: il 92% dei polacchi vedeva la LPR come in opposizione totale a qualunque forma di aborto (CBOS 2005 K/129/05).

Polonia protegge la vita dei suoi cittadini. In aggiunta, propose di eliminare le eccezioni esistenti al divieto di aborto, introducendo quindi una proibizione totale. La proposta fu appoggiata formalmente nel novembre del 2006 dall'arcivescovo Józef Michalik, presidente della Conferenza Episcopale polacca, che inviò una lettera di sostegno al portavoce del *Sejm* Marek Jurek. Un altro influente sostenitore della Lega delle Famiglie Polacche fu Tadeusz Rydzyk, il noto sacerdote alla guida di *Radio Maryja*, attorno a cui si radunavano i gruppi ultra-cattolici. Il PiS era a favore dell'inserimento della clausola costituzionale, ma intendeva mantenere le eccezioni previste in cui l'aborto è ammesso. Per rafforzare questa posizione, il presidente Lech Kaczyński affermò pubblicamente che la vita è da proteggersi anche nella fase prenatale e che la legge del 1993 non potrà essere liberalizzata nemmeno in futuro (Szacki, 2006). Opposti a questa iniziativa erano invece i movimenti femministi, i socialisti e il partito di centro Piattaforma Civica (*Platforma Obywatelska* – PO), che godeva di considerevole appoggio da parte della società. Il progetto fu ampiamente discusso sulla *Gazeta Wyborcza* (il più diffuso quotidiano polacco) nel novembre del 2006 e provocò una manifestazione a favore della ri-legalizzazione dell'aborto (*ibid.*).

Tutte queste proposte furono interpretate dai movimenti femministi e pro-scelta come la minaccia di imporre un divieto totale all'interruzione di gravidanza. Fra novembre 2006 e aprile 2007, quando le proposte furono messe ai voti in parlamento, la questione dell'aborto evocò nuovamente l'interesse della società e dei media, che culminò nel marzo del 2007. L'opinione pubblica era galvanizzata dalla sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo nel caso di Alicja Tysiąc, a cui erano stati riconosciuti i danni morali (e corrisposto il risarcimento corrispondente) dopo essersi vista negare un aborto a cui aveva legalmente diritto (si veda il capitolo successivo: 11.9.1).

Le tensioni sociali sull'argomento esplosero il 28 marzo 2007, quando due manifestazioni ebbero luogo a Varsavia, a poca distanza dalla sede del *Sejm*: quella dei sostenitori pro-vita, organizzata dagli ascoltatori di Radio Maryja, e quella del movimento femminista pro-scelta (Dubrowska e Szacki, 2007). La prima era formata da circa 3000 persone, in un fiorire di preghiere, bandiere nazionali e striscioni con scritte come “Lasciate che i nascituri vedano la nostra patria”, “la Polonia non può uccidere i suoi bambini!” e “Una nazione che uccide i suoi figli non sopravviverà!”. Quest'ultimo esempio è particolarmente interessante, perché pare riunire in sé l'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II e la narrativa del periodo delle spartizioni secondo cui “la Polonia non scomparirà finché i polacchi sopravviveranno”<sup>253</sup>. La seconda, più modesta, di

<sup>253</sup>Quest'ultima è stata immortalata anche nell'inno nazionale, la *Mazurek Dąbrowskiego*, anche nota come “canto delle legioni polacche in Italia” (*Pieśń Legionów Polskich we Włoszech*), composta nel 1797 da Józef Wybicki, scrittore e poeta polacco, per la “legione polacca” in Francia guidata da Jan Henryk Dąbrowski. Il suo testo ci permette con un'occhiata di comprendere il ragionamento sottostante al nazionalismo polacco dell'epoca, ossia la

circa 1000 persone, a favore di una liberalizzazione legislativa e con slogan come “Libere donne, libero mondo” (Pasek, 2007)<sup>254</sup>. Il 13 aprile 2007, le modifiche proposte alla costituzione furono discusse nel Sejm, che le respinse (Wroński, 2007)<sup>255</sup>.

Nel giugno del 2011, un comitato legislativo cittadino, fondato e guidato dalla Fondazione Pro-diritto alla vita (*Fundacja Pro-Prawo do życia*), raccolse oltre 500.000 firme a sostegno di una proposta di legge per impedire completamente l'aborto in Polonia. La bozza fu respinta dalla maggioranza dei parlamentari, ma ottenne ugualmente sufficiente supporto per essere inviata a una Commissione del Sejm per emendamenti<sup>256</sup>. PiS e PjN (*Polska Jest Najważniejsza – La Polonia è Più Importante*) espressero il loro accordo con la proposta, mentre Piattaforma Civica, al momento al potere, si divise sull'argomento. Il voto finale del parlamento respinse la proposta.

L'ultimo tentativo per introdurre un divieto assoluto di aborto nel Paese risale a settembre 2015, quando un'altra iniziativa civile fu rifiutata dal Sejm con 206 voti contrari e 178 a favore.

### *11.9.1 I diritti riproduttivi in Polonia nelle sentenze della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*

I limiti all'accesso all'interruzione volontaria di gravidanza in Polonia non sono posti solamente dalla scarsa permissività della legislazione al riguardo, ma anche dalla sua effettiva implementazione negli ospedali e nelle cliniche pubbliche. A questo riguardo, la Corte Europea di Strasburgo ha riscontrato in tre casi esemplari una violazione dei diritti umani sanciti dalla Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo del 1950. I tre casi sono *Tysic contro Polonia* (2007), *R.R. contro Polonia* (2011) e *P. e S. contro Polonia* (2013)<sup>257</sup>. Le donne coinvolte si sono

---

trasposizione della Polonia dalla carta d'Europa al cuore e alla mente dei suoi figli, i polacchi. La prima strofa recita: «*Jeszcze Polska nie zginła, / Kiedy my żyjemy*» [La Polonia non è ancora scomparsa, / Finché viviamo].

254Non ci è dato sapere se i luoghi di ritrovo delle due manifestazioni fossero casuali o voluti per ragioni simboliche. Vale tuttavia la pena ricordarli: il gruppo *pro-life* si radunò attorno alla Chiesa di Sant'Alessandro (XIX secolo), mentre i manifestanti *pro-choice* erano in Piazza della Costituzione, la cui architettura presenta il caratteristico stile stalinista detto “classicismo socialista”.

255A seguito del fallimento di inserire la tutela della vita nella fase prenatale nella costituzione, alcuni membri del PiS lasciarono il partito per formare un gruppo di orientamento nazional-conservatore: la Destra della Repubblica (*Prawica Rzeczypospolitej*).

256Fonte: *Human Rights Watch*, 30 agosto 2011 <https://www.hrw.org/news/2011/08/30/poland-reject-blanket-ban-abortion>

257Tysic, gravemente ipovedente, si vide negare l'accesso all'interruzione di gravidanza, nonostante essa fosse ammissibile secondo la legislazione polacca in quanto ricadeva nella clausola di tutela della salute della madre. Svriati medici confermarono che la gravidanza e il parto avrebbero potuto causare ulteriori danni alla sua vista, ma nessuno di essi certificò la cosa come una ragione per interrompere la gravidanza. Come previsto, dopo il parto la sua vista si deteriorò gravemente per via di emorragie alla retina.

Anche nel caso di R.R. La procedura di interruzione di gravidanza era ammissibile ai sensi della legislazione polacca, poiché il feto era gravemente malformato. Tuttavia, le fu impedito un reale accesso a questo diritto perché i medici e gli ospedali da lei contattati rifiutarono deliberatamente di condurre un test genetico conclusivo

rivolte alla Corte con il sostegno dell'Organizzazione Non Governativa “Centro per i Diritti Riproduttivi” (*Center for Reproductive Rights*). I casi costituiscono un'interessante costruzione del diritto alla salute riproduttiva nelle sentenze della Corte dei Diritti dell'Uomo. Cumulativamente, in esse si riscontra la violazione, da parte della Polonia, degli Artt. 3, 8 e 5 della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, quindi una violazione del diritto al rispetto della vita privata e familiare. Nelle sentenze, la Corte applica implicitamente la nozione di “consenso informato”, che richiede che all'individuo siano date informazioni comprensibili e sufficienti per poter consentire volontariamente a un certo trattamento sanitario. Inoltre, si sancisce il diritto della donna incinta di essere ascoltata personalmente e di veder tenute in considerazione le sue opinioni. Secondo l'Art. 3, invece, è riscontrata una violazione al diritto di libertà da trattamenti inumani e degradanti e quindi una “soglia minima di gravità” (o “livello minimo di severità”) dei fatti contestati. La sentenza *R.R. contro Polonia* è la prima occasione in cui la Corte applica questo concetto a un caso di libertà riproduttiva. Nell'ultimo caso, infine, essendo coinvolta la reclusione della donna interessata in un centro detentivo, la Corte ha riscontrato una violazione, oltre che degli articoli precedenti, anche dell'Art. 5 § 1 (diritto alla libertà). In nessuno dei casi, invece la Corte ha scelto di non pronunciarsi riguardo all'affermazione di discriminazione nei confronti delle donne, in violazione dell'Art. 14.

Questi casi possono essere considerati come un fallimento sistemico / strutturale da parte delle autorità polacche, che non sono riuscite a fornirle il servizio sanitario a cui le cittadine avevano diritto. Il problema nasce sia dai singoli professionisti del settore sanitario, cioè da un atto di interferenza, sia soprattutto da un atteggiamento generale negativo e disapprovante da parte delle autorità quando si tratta di aborto. È il sistema nella sua interezza che ha reso l'aborto, anche quando legalmente disponibile, inottenibile nella pratica. Nella causa *R.R. contro Polonia*, in aggiunta, la Corte ha esplicitamente risposto all'argomento del governo polacco secondo cui il singolo medico ha il diritto di rifiutare alcuni servizi per ragioni di coscienza che «per la Corte, gli Stati sono obbligati a organizzare il servizio sanitario in modo da assicurare che un effettivo

---

prima dello scadere del limite temporale imposto dalla legge.

P., un'adolescente rimasta incinta a seguito di uno stupro, fu umiliata e manipolata nel suo tentativo di ottenere un aborto, sebbene anche in questo caso ammesso secondo la legge. Uno degli ospedali in cui P. si era recata con la madre S. divulgò i suoi dati medici e personali alla stampa e al grande pubblico. In nessuno di questi ospedali vennero fornite informazioni sufficientemente chiare circa la procedura di interruzione di gravidanza. Intrusioni successive da parte i personale ospedaliero, sacerdoti e poliziotti condussero all'intervento dei servizi sociali che rimossero P. dalla custodia di S. e la condussero in un centro minorile. Quando P. riuscì finalmente ad ottenere un aborto grazie all'intervento del Ministero della Salute, avvenne clandestinamente, senza registrarla come paziente e senza fornirle alcuna cura post-operatoria. In aggiunta, la polizia avviò un'indagine nei confronti della ragazza per aver commesso un crimine (rapporti sessuali illeciti), quando emergeva chiaramente dalla documentazione che era in realtà vittima di un abuso sessuale.

I testi delle sentenze sono consultabili a, rispettivamente: <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-79812>, <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-104911> e <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-114098>.

esercizio della libertà di coscienza dei professionisti non impedisca ai pazienti di ottenere accesso ai servizi di cui hanno diritto secondo la legislazione vigente». La libertà di coscienza dei singoli professionisti non dovrebbe quindi mai andare a svantaggio del paziente. Nuovamente la Corte non confina questo giudizio alla salute riproduttiva, rendendo quindi questa affermazione rilevante per tutti i trattamenti eticamente sensibili, come per esempio l'eutanasia.

### *11.9.2 Opinione pubblica attuale sull'aborto in Polonia*

Intervistati dal CBOS nel 2012 riguardo alla loro opinione sull'argomento, la metà circa dei polacchi (49%) sostiene lo *status quo*, affermando che la legge non necessita di alcun cambiamento. Un terzo di essi (34%) è invece a favore di una legge più permissiva e solo pochi (9%) propongono un suo inasprimento. La richiesta di un'ulteriore limitazione si lega solitamente alle persone più coinvolte nella vita religiosa. Quattro quinti degli intervistati credono che l'aborto dovrebbe essere permesso qualora la gravidanza metta in pericolo la vita della madre (81%) oppure sia il risultato di un atto criminale (78%). Sono invece lievemente inferiori le percentuali di coloro a favore dell'aborto nel caso in cui a rischio sia “solo” la salute della madre (71%) o quando vi siano prove mediche che il bambino nascerebbe con handicap (61%). La posizione della società polacca rispetto all'aborto è invece molto meno permissiva se non ci sono rischi diretti alla vita o alla salute di madre e feto – come nel caso di una situazione difficile della madre dal punto di vista finanziario (16%), o personale (13%) o se semplicemente non desidera avere un figlio (14%). Rispetto agli anni precedenti, è calato il gruppo di persone a favore dell'aborto per ragioni attribuibili alla donna – pericolo per la sua vita (di 6 punti percentuale), salute (8 punti percentuale), difficoltà finanziarie (8 punti percentuale) o personali (circa 8 punti percentuale). Gli intervistati favorevoli all'aborto in tutte queste circostanze sono più spesso uomini, con un elevato livello di istruzione, risiedenti in grandi città e di età inferiore ai 55 anni. Le opinioni riguardo all'interruzione di gravidanza nel caso di danni al feto sono invece in qualche modo diversamente distribuite – stranamente, sono più spesso contrari a questa parte della legge le persone comprese nella fascia di età che va dai 18 ai 24 anni (36%). La legalizzazione dell'aborto qualora la donna sia in una posizione materialmente difficile ha maggiore sostegno fra gli intervistati delle grandi città. La possibilità di aborto semplicemente “a richiesta”, inclusa l'eventualità che la donna meramente non voglia un figlio, è accettata soprattutto dalla fascia di popolazione più anziana e gli abitanti delle grandi città. Gli intervistati

non si aspettano che, su questo argomento, i membri del Sejm votino in accordo con la posizione ufficiale dei rispettivi partiti. Trattandosi di una questione etica, gli intervistati sono pressoché universalmente convinti che essi debbano seguire le proprie convinzioni personali (84%) (CBOS BS/160/2012, Dicembre 2012). Il CBOS si è premurato di monitorare l'atteggiamento della società rispetto alla questione dell'interruzione volontaria di gravidanza fin dall'inizio degli anni '90. Le opinioni al riguardo sono chiaramente e fortemente divise; inoltre, sebbene l'arco di tempo considerato sia di appena vent'anni, le generalizzazioni che possiamo ricavarne mostrano un trend interessante: l'opinione pubblica tende ad allinearsi alla legislazione in vigore all'epoca dell'intervista. Nel 1993, anno del primo sondaggio al riguardo e quando ancora la legge relativa all'aborto era relativamente liberale, prevaleva il consenso all'aborto e un'accettazione sociale di questa pratica. Subito dopo l'inasprimento legislativo, però, la percentuale di persone favorevoli all'aborto legale cominciò a diminuire vistosamente. Questo trend può essere interpretato in due modi distinti. Nel primo caso, possiamo immaginare un rapporto causale fra le convinzioni morali dei polacchi e la legislazione. Di nuovo, da un lato è possibile ritenere che l'evoluzione nelle convinzioni morali della popolazione influenzino e si rispecchino nella legislazione promulgata dal Sejm. Dall'altro lato, invece, possiamo ritenere che la normativa correntemente in vigore, con i suoi dettami e divieti, incida su ciò che la popolazione pensa che sia morale, accettabile, decente. Nel secondo caso, il contesto legale può essere al contrario visto come una spinta verso la sottomissione, almeno pubblica, portando gli intervistati a esternare dichiarazioni considerate come socialmente corrette in una forma di spirale del silenzio<sup>258</sup>.

Luc Boltanski, nel suo *La condition fœtale*, riconosce che l'aborto è difficile da legittimare sul piano morale, non solo per coloro che sono contrari alla pratica, ma anche per chi vi ha fatto ricorso. Poiché tutti gli attori sociali fanno riferimento a motivi morali per orientare le proprie azioni, è necessario, secondo l'autore, decifrare le grammatiche sociali a cui essi si appoggiano. In questo senso, la *legittimazione* dell'aborto è intesa sovente come una sua *giustificazione*. L'autore riscontra infatti che la scelta di interrompere la gravidanza è più spesso percepita e narrata in questi termini piuttosto che considerando l'aborto come un bene o un diritto per se. Gli attori sono quindi orientati secondo una logica del “male minore”. La giustificazione più frequentemente fornita è l'assenza di un “progetto genitoriale”. Il progetto, inteso come

---

<sup>258</sup>La teoria della spirale del silenzio, originariamente proposta da Elisabeth Neolle-Neumann nel 1974, postula che gli individui tendono a rimanere in silenzio quando ritengono che le loro opinioni su un determinato argomento sono contrarie a quelle della maggioranza della popolazione, per paura di un isolamento sociale o, nei casi più estremi, di conseguenze negative (come la perdita di status sociale). Il termine “spirale” si riferisce al circolo vizioso per il quale le opinioni di minoranza non vengono mai esternate a causa della paura delle possibili conseguenze. L'argomento oggetto dell'opinione divergente deve avere una chiara componente morale.

l'iscrizione di un avvenimento (la gravidanza) all'interno di una catena di azioni dotata di una temporalità più o meno lunga (Keck, 2006), è la forma attualmente più diffusa di schema su cui si basano gli “accordi” di regolazione dell'aborto (si vedano a questo proposito sia l'introduzione sia le conclusioni della presente terza parte della tesi).

Nonostante questa posizione, le statistiche rivelano che il numero di aborti nel Paese è sensibilmente aumentato negli anni, soprattutto per via dell'aumento nei test prenatali che possono svelare malformazioni del feto. Inoltre, secondo le ONG, in Polonia si effettuano annualmente circa 150.000 aborti clandestini.

Fig. 13: Numero di aborti praticati in Polonia, 2002-2011. Fonte: CBOS, BS/60/2013.



## 12. Le questioni riproduttive e il discorso nazionalista

Abbiamo fino ad ora osservato l'evoluzione della legislazione sull'interruzione volontaria di gravidanza in Polonia, concentrandoci su due influenze principali: il ruolo della Chiesa Cattolica e lo status sociale e giuridico riconosciuto alla donna nel Paese. Abbiamo visto che il movimento femminista è relativamente piccolo e debole e che questo, sommato alla narrativa della *Matka Polka*, culturalmente radicata e riprodotta nel discorso pubblico, da un lato promuove nella

coscienza collettiva della diade donna/madre e dall'altro scoraggia le cittadine polacche dal coinvolgimento nella sfera pubblica. A sua volta, questa assenza dal politico depotenzializza la posizione femminile (e femminista) nella stesura dei testi legislativi che regolamentano la sessualità, come appunto quelli sull'aborto (ma anche quelli relativi alla fecondazione in vitro, all'accessibilità degli anticoncezionali o all'educazione sessuale nelle scuole) e nella loro discussione pubblica. Abbiamo anche constatato che l'influenza della Chiesa Cattolica è vasta e profonda, sia per l'autorità ad essa attribuita a livello sociale come protettrice della nazione e custode dei suoi valori (ruolo che aveva storicamente ricoperto nei periodi di dominazione esterna), sia per l'impressionante radicamento sociale (per un approfondimento del quale si rimanda alle parti precedenti del presente lavoro), sia infine per la sua visibilità pubblica e politica – dai legami con i partiti tradizionalisti e conservatori, fra cui spicca il PiS, all'onnipresenza di Radio Maryja, al fatto che la Messa, o quantomeno la presenza di sacerdoti, accompagna sempre le cerimonie pubbliche e gli eventi nazionali importanti (si veda anche la “guerra delle croci”, cap. 3.4.2)<sup>259</sup>.

La Chiesa Cattolica in Polonia è riuscita a tradurre il suo vasto numero di seguaci e il ruolo conferitole dalla narrativa nazionalista in influenza politica sia diretta sia indiretta. Il rapporto esistente fra la Chiesa e lo Stato in Polonia costituisce quindi un interessante studio di caso / esempio nel campo della regolamentazione statale della sessualità dei cittadini. Inoltre, l'interazione fra queste due istituzioni nel regolamentare la sessualità dei cittadini mostra che il potere non percorre solamente traiettorie *top-down* o *bottom-up*, ma che è piuttosto costantemente negoziato tra istituzioni e individui attraverso la legge, il discorso pubblico e la [formazione della] opinione pubblica.

Nel discorso pubblico della Chiesa Cattolica e dei partiti politici ad essa vicini, emerge una promozione della sessualità “naturale”, che considera sia l'eugenetica sia l'aborto come forme egualmente immorali di intervento<sup>260</sup>. Da un lato, la procreazione è consentita solo all'interno della rigorosa cornice eteronormativa del matrimonio cristiano-malthusiano. Dall'altro, una volta stabilita questa cornice giuridico-religiosa, la procreazione deve essere “naturale”, non manipolata dalla “congiura contro la vita”, che Papa Giovanni Paolo II ha definito nel 1995 come la contraccezione, la sterilizzazione, l'aborto e l'eutanasia.

Come osservato nei capitoli precedenti, tuttavia, ciò che appare essere un sostegno alla

---

<sup>259</sup>Si ricorda per esempio che il presidente Lech Wałęsa cominciava ogni giornata partecipando alla Messa, anche se in viaggio all'estero.

<sup>260</sup>In aggiunta, il concetto di procreazione “naturale” ha permeato anche campi meno controversi, come l'uso dell'anestesia epidurale durante il parto, impiegata oggi in Polonia solo nel 10% dei casi, a fronte di una media del 70% in Europa occidentale (Nowicka, 2007).

sessualità e alla riproduzione “naturale” equivale in realtà alla regolazione della sessualità dei cittadini tramite tre strategie principali che riguardano tre aree specifiche: (1) la legge, una strategia “coercitiva” che comporta divieti e punizioni (come il divieto quasi totale di aborto e le pene per chi aiuta una donna a sottoporsi all'intervento); (2) l'informazione, ossia gli ostacoli all'accesso alla conoscenza (l'assenza di educazione sessuale nel curriculum scolastico, a fronte del patrocinio pubblico di lezioni di religione semi-obbligatorie che scoraggiano la contraccezione); e (3) l'economia, quindi la regolazione del flusso di denaro pubblico (non essendoci alcun finanziamento per la contraccezione, la diagnosi prenatale o la fecondazione in vitro). Questa situazione ha fatto sì che alcuni servizi sanitari diventassero completamente permeabili alle forze del mercato, contribuendo alla mercificazione dei diritti riproduttivi dei cittadini (riguardo all'aborto, le donne polacche si rivolgono nuovamente a strutture clandestine, oppure, se le finanze lo consentono, si recano all'estero per sottoporsi alla procedura: il cosiddetto *abortion tourism*<sup>261</sup>).

Secondo svariati autori, le definizioni di stato/nazione e genere/sexualità sono interconnesse, in quanto entrambe poggiano sulla categoria simbolica dell'Altro (Mayer, 2000), nonché sui rituali di continua attuazione, interpretazione e ripetizione di norme, simboli e forme (Sharp, 1996). Questi legami influenzano la natura duale della cittadinanza femminile; da un lato, infatti, le donne si vedono attribuire la cittadinanza in quanto esseri umani, quindi con eguali diritti e doveri rispetto ai cittadini uomini. Dall'altro lato, però, esistono alcune regole pubbliche che si riferiscono esclusivamente alle donne – come quelle che riguardano le questioni riproduttive (Gawlicz, 2005). Il discorso nazionalista si appropria spesso del diritto di controllare il corpo delle donne in quanto mezzo di riproduzione della nazione (Holc, 2004). In Polonia è stato possibile osservare lo stesso fenomeno in un periodo di trasformazione politica accompagnato dalla ricostruzione della nazione con il ritorno del Paese a una completa indipendenza. In questo caso, i dilemmi connessi alla questione del controllo sulla riproduzione portarono allo scontro fra la Chiesa Cattolica, che appoggiava i partiti conservatori, e i partiti liberali sostenuti dai gruppi femministi (Oleksy, 2004)<sup>262</sup>. Le questioni riproduttive, e in particolare le decisioni riguardanti l'aborto, si sono spostate dal livello della scelta individuale alla sfera pubblica, dove sono regolate

---

261 L'Inghilterra è meta privilegiata: secondo il *British Pregnancy Advisory Service* le donne polacche costituiscono l'80% delle persone che raggiungono il Paese per questa ragione. Nel 2010 l'associazione polacca *pro-choice* *Srom* ha promosso una vera e propria campagna pubblicitaria per il “turismo abortivo” in Inghilterra. I volantini imitavano l'iconica pubblicità Mastercard sui beni “inestimabili”. In essi si vedeva una donna con la scritta *My Choice* sullo stomaco e vari slogan attorno che recitavano: «Biglietto aereo per l'Inghilterra in offerta speciale: 300 *zloty*. Sistemazione: 240 *zloty*. Aborto in una clinica pubblica: 0 *zloty*. Sollievo dopo una procedura eseguita in condizioni decenti – non ha prezzo» (si veda il poster in Appendice 3, Fig. 6).

262 Per un approfondimento dello scontro generalizzato fra chiesa e femminismo nell'ambito delle questioni riproduttive, si rimanda a Daly, 1973.

e controllate dallo Stato. Le politiche sull'interruzione di gravidanza negli stati in via di democratizzazione sono particolarmente vulnerabili alla tentazione da parte delle istituzioni statali di utilizzarle per regolare categorie identitarie (Holc, 2004).

### ***12.1 La “guerra (perduta) del linguaggio”***

Nel dibattito polacco sull'aborto si può individuare quello che Elzbieta Oleksy definisce «il linguaggio provocatorio pro-vita» (Oleksy, 2004: 166), tradizionalista e a volte allarmista, usato come mezzo per guadagnare *agency* e rappresentanza sulle donne, come teorizzato da Daly (1973). Agnieszka Graff elaborò la questione del linguaggio nel dibattito sull'aborto nel suo libro del 2009 *Świat bez Kobiet* (Il mondo senza donne), testo che costituì una pietra miliare del femminismo polacco. In esso, Graff afferma che «abbiamo perso la guerra del linguaggio», dove il plurale “noi” indica chiunque sostenga posizioni pro-scelta e quindi non segua il discorso cattolico/religioso sull'aborto così come si è trasferito nella sfera pubblica. L'autrice sostiene che negli ultimi anni espressioni come “feto” e “gravidanza” sono virtualmente scomparsi dal linguaggio pubblico, sostituiti da “nascituro” e “protezione della vita non ancora nata”. Una donna incinta è chiamata sempre “madre” e ci si riferisce spesso all'interruzione di gravidanza come “uccisione”. Ciò costituisce una trasposizione e diffusione nel discorso pubblico dei cambiamenti semantici avvenuti nei testi legislativi, come sopra menzionato (si veda il capitolo precedente, in particolare 11.5 e 11.6). In questo modo, espressioni che all'inizio degli anni '90 erano riscontrabili principalmente nella stampa cattolica (Kraško, 1994) si trasferirono alla sfera pubblica, acquisendo la guida del discorso e lo status di campo semantico prevalente.

Il discorso dominante nel dibattito pubblico sulle questioni riproduttive è quindi modellato dall'influenza pro-vita, che può essere esemplificata tramite la migrazione dei termini specificatamente utilizzati nel suo paradigma – come appunto “nascituro” – al linguaggio quotidiano. In una costruzione quasi orwelliana, questo linguaggio ostacola la possibilità di parlare dei diritti riproduttivi come diritti umani, perché nel dibattito pubblico il focus del discorso di è scostato dalla donna – se non, appunto, come madre. Termini come “nascituro” o semplicemente “bambino” per indicare il feto sono talmente radicati nel linguaggio quotidiano da passare inosservati e far sì che le persone li utilizzino senza comprendere il loro carattere ideologico (Graff, 2009b).

La questione è stata affrontata anche da un'altra figura di rilievo nel movimento femminista

polacco, Magdalena Środa (Plenipotenziario per la parità di trattamento fra uomini e donne del governo polacco nel biennio 2004—2005). Nel suo recente articolo “*Kobiety, Kościół, Katolicyzm*” (Donne, chiesa, cattolicesimo), afferma che il dibattito sull'aborto e altri problemi inestricabilmente connessi con i diritti riproduttivi e la salute riproduttiva (come la fecondazione in vitro, gli esami prenatali, la contraccezione) è bloccato per via della presenza di una vera e propria barriera linguistica (Środa, 2007). Secondo Środa, l'inserimento e la successiva stabilizzazione del vocabolario *pro-life* nel dibattito pubblico ne vincola l'evoluzione, impedendo qualunque cambiamento a livello di regolamentazione pubblica oltre a quella fornita dalla legge del 1993. Se il soggetto in questione è un bambino, e non un embrione, affermare il diritto di scelta sull'interruzione di gravidanza risulta difficoltoso. In questo modo, i sostenitori delle posizioni pro-scelta diventano “assassini di bambini” e quindi automaticamente delegittimati nel discorso pubblico. Fra le altre conseguenze di questo blocco del discorso sull'opinione pubblica, si può menzionare l'apatia spesso dimostrata dagli strati più ampi della società nei confronti della rivendicazione dei diritti riproduttivi delle donne polacche, che non attrae particolare interesse sociale né riesce a mobilitare ampie fette della popolazione femminile. Una delle ragioni per tale passività può trovarsi nell'approccio mediatico alla questione.

Considerati un “facilitatore di azione e opinione” (Semetko, 2004: 355), i *mass media* offrono un legame fra l'individuo e la società. In questo modo, se il linguaggio proprio del dibattito sull'aborto è cristallizzato nel vocabolario pro-vita, gli individui sono portati ad accettare i termini comunemente impiegati, il che a sua volta può condurre a un'adesione ideologica e a una perdita di interesse alla modifica della condizione dei diritti riproduttivi in Polonia (o a una diretta opposizione ad essa). È possibile applicare in questo caso la teoria della “spirale del silenzio” di Noelle-Neumann. L'autrice sostiene che poiché le opinioni impopolari sono di frequente ignorate dai mezzi di comunicazione, gli individui che le condividono sono spinti a tacerle in pubblico, ed è meno probabile che le esprimano anche nelle conversazioni private, il che rinforza ulteriormente la loro condizione di minoranza e porta a un'insignificanza socialmente costruita (Noelle-Neumann, 1974). Nel caso polacco, se le donne con orientamento *pro-choice* percepiscono lo spostamento del linguaggio del dibattito verso posizioni *pro-life*, è meno probabile che esprimano la propria opinione per evitare di essere marginalizzate o addirittura ostracizzate.

L'altro fattore che influenza la percezione sociale dell'importanza della questione è la frequenza della sua discussione nei media. Come sostiene la teoria dell'*agenda-setting*, gli argomenti più prominenti negli organi di stampa e in generale nei mezzi di comunicazione

pubblica sono anche quelli che divengono i più importanti nell'opinione pubblica (McCombs e Shaw, 1972). Applicando questa teoria al caso polacco, si può vedere come le questioni riproduttive siano trattate diversamente dai vari organi di stampa.

## ***12.2 Scopo della ricerca e metodologia***

Lo scopo di questa parte della ricerca è quello di analizzare il discorso pubblico sulla legislazione relativa ai diritti riproduttivi in Polonia, particolarmente per quanto riguarda l'accesso alle procedure di interruzione di gravidanza e fecondazione in vitro (FIV), e la rappresentazione di questa a mezzo stampa. Desideriamo in particolare verificare l'influenza esercitata dalla Chiesa Cattolica nella costruzione di tale discorso e le strategie retoriche da essa impiegate. L'analisi viene condotta nel paradigma di *Critical Discourse Analysis* (van Dijk, 1993, 1997; Fairclough, 1995) con l'utilizzo di metodi sia quantitativi sia qualitativi. L'analisi critica del discorso viene qui intesa in senso lato come «un paradigma scientifico socialmente impegnato che affronta i problemi sociali» (Fairclough, 1997), e come paradigma generale. In accordo con la vasta maggioranza della letteratura sulla CDA, definiremo il discorso come una rappresentazione della vita sociale (Fairclough, 2001), che è al tempo stesso socialmente costituita e costitutiva (Fairclough, 1992).

Il *corpus* dell'analisi per quanto riguarda la stampa polacca (RC1a, b) è rappresentato da articoli apparsi su cinque pubblicazioni; mentre l'analisi della posizione della Chiesa Cattolica è stata effettuata esaminando le dichiarazioni e i comunicati ufficiali emessi dalla Conferenza Episcopale Polacca (KPE – *Konferencja Episkopatu Polski*), nonché i discorsi dei sacerdoti in occasione di cerimonie simbolicamente importanti (RC2a, b). Più in particolare, relativamente a RC1, il campione analizzato consta di una rivista (*Super Express*) e quattro quotidiani, fra cui quello a più ampia diffusione nel Paese, di orientamento generalmente liberale (*Gazeta Wyborcza*). Gli altri tre quotidiani sono rispettivamente a orientamento di sinistra (*Trybuna*), pro-governativo (*Rzeczpospolita*) e cattolico (*Nasz Dziennik*), quest'ultimo associato politicamente al gruppo mediatico conservatore di Tadeusz Rydzyk (*Radio Maryja*). La selezione è stata effettuata allo scopo di ottenere un campione variato di approcci. Per ognuno dei due temi, sono state individuate delle finestre temporali significative entro le quali concentrare l'analisi della stampa. Al loro interno, l'unità di analisi è data dagli articoli pubblicati riguardanti i temi analizzati (interruzione di gravidanza, riproduzione assistita) e il dibattito pubblico e parlamentare ad essi

collegato. Vista la quantità inferiore, abbiamo invece scelto di esaminare tutta la produzione documentale dell'Episcopato polacco sul tema dell'anno di riferimento (2007 per il dibattito sull'aborto, 2015 per quello sulla fecondazione in vitro).

La principale domanda di ricerca riguarda il modo in cui questi temi sono discorsivamente costruiti. Per mettere in luce altri aspetti caratteristici dei discorsi in questione, abbiamo impiegato l'approccio delle parole chiave (Baker, 2006). Le parole chiave di RC1 e RC2 sono state sottoposte ad un'ulteriore verifica di concordanza qualitativa, allo scopo di verificare l'influenza dell'Episcopato polacco. Ci siamo concentrati particolarmente sui nomi e le espressioni utilizzati per parlare di fecondazione in vitro. L'utilità dell'analisi terminologica nel descrivere i discorsi può essere vista, per esempio, nello studio di Galasiński e Skowronek sulla narrativa tessuta sulla Polonia e i cittadini polacchi nei discorsi pubblici del presidente, primo ministro e primate (Galasiński e Skowronek, 2001). Lo scopo è verificare la modalità di costruzione e presentazione delle procedure di interruzione di gravidanza e di fecondazione in vitro nel discorso della Chiesa Cattolica in Polonia, rappresentata dalla Conferenza Episcopale Polacca, ed evidenziare le sue caratteristiche specifiche in comparazione con altri discorsi. In altre parole, desideriamo osservare l'influenza delle formulazioni dell'Episcopato polacco sulla rappresentazione dei temi a mezzo stampa. Così facendo verificheremo anche l'idea sostenuta da Graff relativa a una “guerra del linguaggio” in corso e quella esposta da Środa secondo cui esiste una barriera nel discorso pubblico sulle questioni riproduttive. Assumendo come corrette queste due idee, si può supporre che il vocabolario tipico del movimento pro-vita predomini nel dibattito pubblico sui diritti riproduttivi, rendendo difficoltosa una liberalizzazione della legislazione relativa e costruendo nella coscienza collettiva polacca un *framework* linguistico di riferimento carico in senso valoriale.

La regolamentazione pubblica delle questioni riproduttive può essere portata avanti in molti modi. Al livello della comunicazione pubblica, si traduce in un potente strumento culturale di riproduzione simbolica. L'analisi critica del discorso, o CDA (*critical discourse analysis*) è un tipo di ricerca analitica del discorso che si focalizza primariamente sul modo in cui il potere sociale, il dominio sociale e culturale e l'ineguaglianza sociale sono interpretati, riprodotti e anche contestati dai documenti testuali e dal discorso nel contesto sociale e politico (Van Dijk, 2008). L'analisi critica del discorso si pone domande sul modo in cui specifiche strutture discorsive (conversazioni, notizie o altro) sono impiegati per la riproduzione del potere sociale e la costruzione dell'ordine sociale.

La presente ricerca è particolarmente focalizzata sull'analisi documentale. Questo metodo

esamina il materiale prodotto da un individuo o un'istituzione e che descrive una specifica realtà sociale. Nelle società moderne, grossa parte della produzione documentale proviene dai mezzi di comunicazione di massa e i documenti così prodotti appartengono alla sfera della vita sociale. Oggetto di specifico interesse per questa parte della ricerca è la stampa che, insieme agli altri *mass-media*, gioca un ruolo attivo nella costruzione delle pratiche sociali. In particolare, la produzione documentale della stampa può riflettere il fatto che il linguaggio utilizzato per descrivere alcuni fenomeni sociali, come l'aborto, sia deliberatamente o inconsciamente plasmato in modo da riflettere posizioni pro-vita. Il processo di analisi dei documenti sociali è definibile come analisi del contenuto. L'analisi qualitativa del contenuto è basata sul concetto di “testo”, inteso non solo di ciò che viene comunicato in maniera diretta, ma anche del contenuto e dei significati nascosti legati ad espressioni apparentemente neutrali, come il già menzionato termine “nascituro”.

L'analisi verrà effettuata identificando in primo luogo i discorsi principali presenti nel dibattito pubblico – sostanzialmente, uno a favore e uno contrario<sup>263</sup>. Evidenzieremo la loro costruzione tramite la terminologia in essi utilizzata, ricercando, all'interno dei *corpus* di riferimento, le parole chiave e i loro collocati principali. Determineremo quindi quale sia il discorso prevalente, verificando la presenza di eventuali predominanze terminologiche e “barriere” nel linguaggio pubblico. Approfondiremo inoltre il discorso della Conferenza Episcopale Polacca, andando a verificare, in primo luogo, la misura della sua influenza sul dibattito pubblico (in tema di rappresentazione e di influsso sul linguaggio impiegato) e, in secondo luogo, la costruzione dell'immagine e della posizione della Chiesa in Polonia.

La metodologia utilizzata è quindi di tipo principalmente qualitativo, ma con un risvolto quantitativo. Quest'ultimo aspetto è dato dalla quantificazione delle parole chiave nel testo<sup>264</sup>. La sua natura qualitativa è invece perché l'analisi è basata sul concetto di testo e messaggio, inteso non solo come ciò che viene trasmesso e comunicato esplicitamente, ma anche come il contenuto e i significati nascosti legati al carico valoriale delle espressioni impiegate, per quanto apparentemente neutrali (come il più volte menzionato termine “nascituro”).

Il primo metodo di analisi è consistito nella ricerca di parole chiave, ossia di oggetti lessicali che mostrano una marcata frequenza nel testo (Scott e Tribble, 2006). Questo per l'affermazione di Phillips che «un'analisi distribuzionale della sostanza testuale, senza riferimento al contesto

---

263Si considera il discorso della Conferenza Episcopale Polacca come archetipo di quello contrario.

264Per un approfondimento dell'aspetto quantitativo dell'analisi del discorso, si rimanda all'eccellente articolo di Schegloff (1993).

semantico, all'organizzazione sintattica o al significato lessicale del testo, rivela l'esistenza di *pattern* globali» (Phillips, 1989: 11). Tramite la ricerca di parole chiave identificheremo così formalmente la macrostruttura del testo, il cui contenuto andremo poi a specificare tramite interpretazione semantica. La combinazione di metodi quantitativi e qualitativi ha portato a rivelare diversi aspetti del discorso in questione.

Prima di poter proseguire, è necessario spiegare alcuni concetti.

## ***12.3 Definizioni***

### *12.3.1 Parole chiave*

In una prima definizione tautologica, Michael Stubbs (2010: 25) riconduce le parole chiave a «parole sociologicamente importanti, che possono essere definite come focali o parole cardine». Più precisamente, si tratta di termini che riflettono una stratificazione di significati politici. Analogamente, Raymond Williams (1983 [1976]) le considera come una lista di di elementi culturalmente significativi, «un vocabolario della cultura e della società». Le parole chiave sono quindi indicatori dei valori culturali di una società: «sono la punta dell'iceberg: indicatori di oggetti lessicali complessi che rappresentano le credenze e valori di una cultura condivisa» (Stubbs, 2010: 23). Paul Baker (2004: 350) collega direttamente le parole chiave al discorso: «le parole chiave indicheranno al ricercatore i concetti importanti in un testo (in relazione ad altri testi), che possono aiutare a evidenziare l'esistenza di discorsi o ideologie integrati». Fra i molteplici significati possibili del termine “discorso”, Baker (2006: 2) impiega un «sistema di dichiarazioni che costruisce un oggetto». John Sinclair (2004: 26) fa coincidere significato culturale e ruolo testuale: «[l]e parole chiave sono parole con uno status speciale, o perché esprimono importanti significati valutativi sociali, o perché giocano un ruolo speciale in un testo [...]. Da un punto di vista linguistico, contribuiscono alla lunga ricerca di un'unità di significato». Sinclair teorizza l'inseparabilità fra forma e significato. Al livello più semplice, infine, Mike Scott (2001: 48) descrive le parole chiave tramite la loro frequenza: «se una parola risulta essere molto più frequente in un testo individuale rispetto a quanto suggerirebbe la sua frequenza in un corpus di riferimento, è probabilmente una “parola chiave”».

Mike Scott e Christopher Tribble (2006: 57) basano il loro approccio all'individuazione di

parole chiave sul riferimento ripetitivo. Se un termine o espressione – come suggeriscono anche Walter Kintsch e Teun A. van Dijk (1978) – o una frase – come teorizzato da Michael Hoey (1991) – occorrono ripetutamente, allora dovrebbero avere più importanza sul testo complessivo, ossia porta il carico concettuale di base nel testo.

### *12.3.2 Collocazione e collocati*

Con il termine “collocazione” si intende una frequente co-occorrenza di parole e forme lessicali, direttamente osservabile nei dati testuali. Saranno quindi denominati “collocati” quei termini che più spesso appaiono riferiti ad altri.

### *12.3.3 Preferenza semantica*

La preferenza semantica è uno dei quattro tipi di relazione tra parole identificato da Sinclair (1996, 1998) ed è data dalla relazione fra un set di collocati (*collocates*) che occorrono frequentemente insieme e condividono proprietà semantiche. Stubbs la definisce come «la relazione, non fra singole parole, ma fra un lemma o forma-parola e un set di parole semanticamente correlate» (Stubbs, 2001: 65). I lemma tendono quindi a co-occorrere principalmente con parole appartenenti ad un ristretto set di categorie semantiche, cioè un particolare oggetto lessicale è frequentemente collocato con una serie di termini appartenenti ad un insieme semantico (Salama, 2011). Il gruppo di parole semanticamente correlate è detto “set lessicale” (Hoey, 1997: 3).

### *12.3.4 Prosodia semantica*

Con l'espressione “prosodia semantica” si intende l'aura di significato, positivo o negativo, che circonda la locuzione, «che il parlante inconsapevolmente attribuisce ad un'unità di significato» (Nigro, 2006: 86). Le definizioni date dagli studiosi sono lievemente meno uniformi rispetto a quella di preferenza semantica. Per Bill Louw la prosodia semantica è «una consistente aura di significato di cui una forma è imbevuta dai suoi collocati», dove per collocati si intendono i termini che solitamente accompagnano quella parola (Louw, 1993: 157). Il concetto di prosodia

semantica è quindi espressione della funzione pragmatica e intenzionale del discorso e «riguarda aspetti della connotazione nell'ambito delle collocazioni lessicali: in particolare si riferisce alla ripetuta, talvolta esclusiva, occorrenza di lessemi che condividono dei tratti semantici e/o pragmatici negativi o positivi con la parola analizzata. Ad esempio in inglese il verbo *commit* è regolarmente seguito da oggetti che hanno in comune elementi negativi (*crime, offense, suicide* e altri): quindi *commit* ha una prosodia semantica negativa» (Nuccorini, 2006: 142). Nelle parole di Alan Partington, la prosodia semantica riguarda «la diffusione di una colorazione connotativa al di là dei confini delle singole parole» (Partington, 1998: 68). Si tratta, in sostanza, di una forma di significato dato alle parole dal loro profilo collocazionale.

La differenza fra questi due aspetti risiede nel fatto che le preferenze semantiche sono più limitate sia per dimensioni sia per categoria semantica, mentre la prosodia semantica agisce solitamente ad un più alto livello di astrazione (Stubbs, 2001).

#### ***12.4 Macro- e micro-livello del discorso***

Il discorso (interazione verbale altri generi di comunicazione) appartiene al micro-livello dell'ordine sociale. Dall'altro canto, il potere e il dominio sono in genere termini che appartengono al livello macro dell'analisi<sup>265</sup>. Nella realtà quotidiana, tuttavia, macro- e micro-livello formano un tutt'uno (*ibid.*). I dibattiti parlamentari o nei salotti dei *talk-show* televisivi, per esempio, sono discorsi che appartengono al micro-livello dell'interazione sociale, ma allo stesso tempo possono anche condizionare il macro-livello, per esempio andando a influenzare la legislazione (discorso in veste testuale) oppure l'opinione pubblica, e quindi la riproduzione delle idee nell'interazione verbale fra singoli individui. Le azioni dei singoli possono quindi essere parte costituente dei processi sociali. Il concetto di discorso impiegato dalla *critical discourse analysis* vede “il linguaggio come pratica sociale” (Fairclough e Wodak, 1997: 258), e considera cruciale il “contesto d'uso della lingua”. Ciò implica un rapporto dialettico tra un particolare evento discorsivo e la situazione, l'istituzione e la struttura sociale che lo incorniciano: l'evento discorsivo è da loro modellato, ma a sua volta le modella. Il discorso è socialmente costitutivo e socialmente condizionato – forma le situazioni, le conoscenze, le identità sociali e relazioni fra individui e gruppi di persone. È costitutivo sia nel senso che aiuta a sostenere e riprodurre lo

---

<sup>265</sup>Questa distinzione è naturalmente un costrutto sociologico a sé stante (Alexander *et al.*, 1987; Knorr-Cetina e Cicourel, 1981).

*status quo* sociale, sia nel senso che contribuisce a trasformarlo. Data la loro incidenza sociale, le pratiche discorsive possono avere grandi effetti ideologici – possono cioè contribuire a produrre e riprodurre le relazioni di potere attraverso la rappresentazione che fanno della realtà.

### ***12.5 Potere sociale come controllo sociale***

Un concetto fondamentale nell'analisi critica del discorso è quello di potere, e più specificamente del potere sociale di determinati gruppi o istituzioni. In questo senso, il potere sociale è definibile in termini di controllo, ossia i gruppi hanno tanto più potere quanto più essi sono in grado di controllare le azioni (e possibilmente le idee) degli altri gruppi e dei loro membri. Questa capacità presuppone un accesso privilegiato a risorse sociali scarse, quali forza, denaro, status, conoscenze, informazioni, o, più rilevante nel caso specifico, varie forme di discorso pubblico e comunicazione<sup>266</sup>. Il potere dei gruppi dominanti può essere integrato in leggi, regole, norme, abitudini, e anche un consenso abbastanza generale e, quindi, assumere la forma di un'egemonia culturale (Gramsci, 1948). Tuttavia esso non è necessariamente esercitato in maniera ovvia, ma può essere disseminato nelle piccole azioni del quotidiano (Essed, 1991). L'analisi critica del discorso si propone quindi di rivelare le strutture di potere e le ideologie nascoste nel discorso quotidiano e che emergono tramite l'uso che si fa del linguaggio (Lakoff, 1987; Lakoff e Johnson, 1980,1999). Le ideologie sono rappresentazioni di aspetti del mondo che contribuiscono a stabilire e mantenere rapporti di potere. Possono essere praticate nelle modalità di interazione (e quindi nei ruoli di genere) e possono costituire parte delle identità. Le ideologie consistono non tanto di espliciti elementi del testo, quanto di «assunti di sottofondo» (Fairclough, 1991: 71), esse «sono radicate in caratteristiche del discorso che sono date per scontate come oggetti di senso comune» (*ibid.*: 64), e raggiungono questo status tramite una lotta discorsiva nelle istituzioni sociali tra posizioni diverse che fa sì che «il tipo di discorso che incarnano sia naturalizzato. Ciò dipende dal potere dei gruppi sociali» (*ibid.*: 76). Il potere è sia il frutto delle risorse specifiche dei singoli attori, sia un elemento e una caratteristica sistemica e costitutiva della società. Nei dialoghi quotidiani, alcune idee sono più frequentemente menzionate di altre. Spesso, persone con diversi background e interessi possono ritrovarsi a pensare allo stesso modo in senso ideologico. Le ideologie dominanti appaiono come “neutrali”, basandosi su narrative

---

<sup>266</sup>Per un approfondimento della nozione di potere, oltre che alla già menzionata produzione di Foucault, si rimanda a Lukes (2005), Wrong (1979) e Carrette (1999 e 2000).

diffuse e in gran parte incontrastate. Le organizzazioni che aspirano al potere cercheranno quindi di influenzare le ideologie dominanti di una società per far sì che si avvicinino il più possibile alla propria (Wodak, 2008). Quando in una società la maggioranza nutre pensieri analoghi su alcune questioni, o addirittura dimentica che esistono alternative allo status quo, si arriva al concetto gramsciano di egemonia.

Riassumendo: (1) l'accesso a specifiche forme discorsive (come i media) costituisce una fonte di potere; (2) la possibilità e la capacità di influenzare “le menti” degli individui – ossia le loro conoscenze e opinioni – ne influenza le azioni. Di conseguenza, quei gruppi che controllano le forme discorsive più diffuse e influenti controlleranno anche le opinioni e le azioni degli altri. Se definiamo il discorso come un evento comunicativo, l'accesso ad esso e il controllo su di esso possono essere definiti sia tramite il contesto sia tramite le strutture stesse del discorso. Il contesto è definito come la struttura mentale di quelle proprietà o della situazione sociale che sono rilevanti per la produzione o comprensione del discorso (Duranti e Goodwin, 1992). Si tratta quindi di una descrizione rappresentativa della situazione in corso: *setting*, azioni, partecipanti e loro opinioni e obiettivi. Il controllo implica influenza su una o più di queste categorie, per esempio decidere il tempo e il luogo della comunicazione o la modalità di partecipazione dei suoi partecipanti. Occorre sottolineare che un elemento cruciale dell'esercizio del potere è il controllo non solo sul contenuto, ma anche sulle strutture del discorso (Wodak, 1986).

Se il dibattito sull'aborto nella Polonia post-comunista può essere visto come l'arena principale di articolazione e contestazione di progetti nazionali in competizione, la stampa è uno dei luoghi più importanti in cui tale dibattito ha luogo: i quotidiani giocano un ruolo fondamentale nella costruzione e nel consolidamento della nazione come “comunità politica immaginata” (Anderson, 1983; Billig, 1995). Le notizie disseminate nella stampa polacca relative al dibattito sull'aborto sono quindi il mezzo principale tramite il quale la nazione polacca è continuamente re-inventata (Kramer, 2005). Una delle caratteristiche distintive dei media polacchi è che i trascorsi comunisti e pre-comunisti influenzano il modo in cui le élite politiche, la Chiesa Cattolica, i giornalisti e la società in generale concepiscono il loro ruolo, il loro potere, le loro funzioni e i loro compiti (Goban-Klas, 1996). Secondo Owen Johnson è il giornalismo polacco stesso ad essere condizionato dal passato, in particolare dall'esperienza storica della sua importanza nel sostenere la nazione polacca durante le spartizioni del XIX secolo (Johnson, 1998). Lo stesso credito, sostiene Goban-Klas, può essere fatto risalire anche al ruolo svolto dalla stampa clandestina, in

particolare quella legata a *Solidarność*, durante l'era del socialismo di stato (Goban-Klas, 1994). Questo ruolo in parte si sposa con quello ascrivito alla Chiesa Cattolica di emanazione della volontà nazionale e con il compito di la cultura e lo spirito della nazione. La stampa cattolica e di destra rappresenta quindi uno dei principali siti (e mezzi) attraverso cui l'ideologia nazionalista è sviluppata e convogliata (Sparks, 1997). Numerosi autori hanno attirato l'attenzione sul ruolo centrale dei mezzi di comunicazione nel dibattito sull'aborto polacco (Kramer, 2005; Zielińska, 2000; Laciak, 1996; Plakwicz e Zielińska, 1994; Jankowska, 1991).

## 13. Tipologie di discorso

Come emerge da quanto detto nei capitoli precedenti, è possibile individuare tre discorsi principali nel dibattito sull'aborto in Polonia. Ognuno di essi sarà considerato secondo due aspetti:

- (a) linguaggio impiegato, in termini di preferenza semantica, prosodia semantica, regolarità;
- (b) messaggio trasmesso.

Andremo ora a definire e specificare le tipologie di discorso che hanno caratterizzato il dibattito relativo al diritto all'aborto in Polonia.

### 13.1 Il discorso *pro-choice*

#### 13.1.1 Linguaggio

*Parole chiave:*

- “feto” (*plód*), “embrione” (*embrion / zarodek*), “zigote” (*zigota*);
- “aborto” (*aborcję*)<sup>267</sup>, “gravidanza” (*cięża*);
- “diritto” (*prawo*), “libertà” (*wolność, swoboda*)<sup>268</sup>, “scelta” (*wybór*), “dignità” (*godność*);

---

<sup>267</sup>La lingua polacca ha due termini diversi per l'aborto indotto, *aborcję*, e quello spontaneo, *poronienie*.

<sup>268</sup>*Wolność* indica la libertà in senso lato, *swoboda* l'assenza di vincoli e restrizioni.

- “donna” (*kobieta*).

*Preferenza semantica:*

- i collocati più frequenti di gravidanza sono “interruzione” e “indesiderata”, che appaiono anche assieme;
- i collocati più frequenti di aborto sono “diritto” e “libertà”, quest'ultimo in entrambe le sue accezioni;
- i collocati più frequenti di scelta sono “diritto” e “libertà”, quest'ultima appare più di frequente nel suo senso più generale;
- anche per “donna” appaiono frequentemente “diritto”, “libertà”, più “dignità”.

*Prosodia semantica:*

- i termini “feto”, “embrione” e “zigote”, essendo lessico appartenente al campo medico, possiedono una connotazione scientifica. Il discorso vuole apparire neutrale, distaccato, obiettivo, non caratterizzato ideologicamente. La scientificità conferisce inoltre un'aura di autorevolezza:
- le espressioni “interruzione di gravidanza” e “gravidanza indesiderata” costituiscono la sfera riproduttiva come oggetto di scelta, opinione e azione;
- le espressioni “diritto di scelta” e “libertà di scelta” e il termine “dignità” appaiono frequentemente in correlazione e sono tutti ed espressi in funzione della donna, spostando quindi su di essa il focus del discorso;
- se vengono impiegate espressioni come “diritto alla vita” sono frequentemente indicate fra virgolette o in corsivo, implicando una connotazione negativa e sollevando dubbi sulla loro legittimità.

### *13.1.2 Messaggio*

Al livello del messaggio, si riportano le conseguenze negative di una regolamentazione restrittiva dell'aborto, così come la necessità di prevenire il ricorso ad esso tramite la diffusione dell'educazione sessuale e della disponibilità di contraccettivi efficaci. Il messaggio si concentra

inoltre sulle azioni compiute dal movimento *pro-choice* e dai suoi sostenitori. Come per il livello del linguaggio, inoltre, la donna è presente: si menzionano i suoi diritti e si ricorda la sua dignità. Il discorso pubblico *pro-choice* si avvale spesso di immagini delle manifestazioni pro-scelta. Il focus è incentrato sul numero di partecipanti. Il messaggio trasmesso è quindi quello della presenza di un numeroso sostegno, in funzione legittimante.

### ***13.2 Il discorso pro-life***

Occorre innanzi tutto sottolineare che esiste una marcata differenza fra la frequenza e l'intensità del linguaggio utilizzato nel quotidiano cattolico *Nasz Dziennik*, che rappresenta l'opzione più radicale, e quello presente in altri articoli pro-vita. Il suo schieramento è già chiaro dall'auto-presentazione ritrovabile sul suo sito web: “*Nasz Dziennik* è un'importante fonte di informazioni sulla Polonia, la Chiesa e il mondo”. Gli argomenti scelti – e l'ordine in cui essi appaiono – non è casuale. Il quotidiano cattolico-conservatore fa parte di una sottocultura politica dei media che costruisce la propria comunicazione basandosi principalmente su leve emotive, sulla retorica del conflitto (per esempio, una delle sue colonne regolari si intitola “Il pensiero è un'arma”) e sulla semplicità linguistica, nonché sull'impiego di affermazioni assolute e unilaterali: “se si è polacchi, si fa questo” (Napierała, 2014). Gli studi di genere sono descritti sulle sue pagine come un tentativo di distruggere la famiglia polacca e la nazione in generale. Ewa Bobrowska e Małgorzata Pasicka, nella loro analisi della pubblicazione, è giunta alla conclusione che il quotidiano è percorso dall'immagine di un nemico allo stesso tempo mitico e nascosto. Secondo le autrici, inoltre, il discorso costruito da *Nasz Dziennik* era caratterizzato da una visione del mondo basata sulla convinzione che l'ordine sociale dipende interamente dall'ordine morale, e che quindi impone alla società un sistema di valori ne risolverebbe ogni problema (Bobrowska e Pasicka, 2008)<sup>269</sup>.

#### ***13.2.1 Linguaggio***

---

<sup>269</sup>La deriva estremista del quotidiano cattolico è esemplificata dal fatto che, mentre definisce l'omosessualità come una “malattia che deve essere curata”, menziona molto di rado la possibilità di una terapia per gli alcolisti. In caso di problemi di alcolismo, il consiglio più frequente è quello di pregare la Vergine Maria.

*Parole chiave:*

- “bambino” (*dziecko*), “nascituro” (*nienarodzonych*), “essere umano” (*człowiek*);
- “concepito” (*poczęte*);
- “madre” (*matka*), “famiglia” (*rodzina*);
- “diritto” (*prawo*):
- “vita” (*życie*);
- “aborto” (*aborcję*).

Nella sua versione più radicale, è presente anche il campo semantico legato alla morte violenta e/o su larga scala: omicidio, assassinio, uccisione, genocidio.

*Preferenza semantica:*

- i collocati più frequenti di bambino sono “innocente”, “concepito”, “non ancora nato”;
- i collocati più frequenti di vita sono “diritto”, “umana”, “concepita”, “inviolabile”, “dignità”, “rispetto”, “difesa”. Gli ultimi quattro termini appaiono spesso assieme a coppie;
- anche per diritto appaiono frequentemente i termini “inviolabile”, “rispetto” e “difesa”. In generale, l'espressione “diritto alla vita” e le due coppie di collocati sopra individuate costituiscono un set lessicale molto utilizzato;
- i collocati più frequenti di aborto sono “cosiddetto” e “crimine”. Nella versione più radicale il termine aborto è spesso sostituito dall'espressione “omicidio / assassinio / uccisione di un bambino”. In questo caso il termine “bambino” è solito accompagnarsi ai collocati di cui sopra.

*Prosodia semantica:*

- i termini “dignità” e “vita”, così come l'espressione “diritto alla vita”, appaiono legati al concetto di “inviolabilità” (intangibilità, intoccabilità), costruendo quindi l'argomento

come non oggetto di discussione. Questo set lessicale ricorre anche nei documenti emessi dalla Conferenza Episcopale polacca nel corso del 2007;

- la [inviolabile dignità della] vita [umana] è legata non solo all'idea di diritto, ma anche di difesa e protezione. Come espresso anche nel comunicato emesso dall'Episcopato polacco prima delle elezioni parlamentari del 2007, costituisce un richiamo e un'incitazione ai credenti perché agiscano in conformità al (e in funzione del) dettato della Chiesa<sup>270</sup>;
- termini ed espressioni come “vita concepita”, “bambino concepito”, “bambino non ancora nato”, “nascituro” attualizzano il potenziale. Mentre nel discorso pro-scelta “feto”, “embrione” e “zigote” sono riferibili a delle cellule, il set lessicale del movimento pro-vita costituisce già nel presente il futuro bambino. A sua volta, questo sostiene l'espressione “uccisione di un bambino [innocente]”;
- il “diritto alla vita”, la “difesa / tutela della vita” “in ogni sua fase / dal concepimento alla morte naturale”, accompagnata dai termini indicati nel punto precedente, costituiscono il feto come un'entità autonoma a livello sia sociale sia legale. Anche queste espressioni ricorrono nei documenti emessi dalla Conferenza Episcopale polacca nel corso del 2007;
- “cosiddetto aborto”, “il crimine dell'aborto” e semplicemente “aborto” fra virgolette mettono in discussione sia la forma sia la sostanza: sia il termine sia la legittimità dell'azione;
- nella versione più radicale, “omicidio”, “assassinio” e “uccisione” non solo implicano una connotazione negativa, ma fanno anche riferimento al sistema penale. In questo modo, l'aborto è equiparato ad azioni indiscutibilmente definibili come crimini;
- sempre in questa, i termini “eugenetica”, “genocidio” e espressioni sull'uccisione di innocenti vanno a toccare la memoria nazionale dei crimini perpetrati sia durante l'invasione nazista sia sotto al dominio sovietico.

### *13.2.2 Messaggio*

---

<sup>270</sup>Lettera pastorale del 3 ottobre 2007 “*Odpowiedzialność za dobro wspólne*” [La responsabilità per il bene comune] (KEP, 2007c). In questo documento i vescovi dell'Episcopato polacco ricordano ai fedeli che «dovrebbero votare per quelle persone i cui atteggiamenti [...] sono vicini, o almeno non contrari, alla fede Cattolica e ai valori e principi morali Cattolici». Il testo del documento, in polacco, è consultabile a: [http://episkopat.pl/dokumenty/listy\\_pasterskie/4486.1.Odpowiedzialnosc\\_za\\_dobro\\_wspolne.html](http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4486.1.Odpowiedzialnosc_za_dobro_wspolne.html)

La narrativa costruita da questo discorso evoca numerosi concetti ad accompagnare e legittimare il paradigma pro-vita: la nazione (in particolare il bene della nazione o la sua tradizione), la legge naturale, la medicina (specialmente tramite commenti sulla cosiddetta sindrome post-abortiva) e, ovviamente, la religione. Il discorso è quindi multi-livello: individuale (il nascituro e i suoi diritti), nazionale-comunitario e sovra-umano (con il riferimento a un livello più alto di verità e giustizia). Il focus del discorso è su questi tre livelli, la donna è presente solo di rado e solitamente come afflitta dalla sindrome post-abortiva (presentata talvolta, nella versione più radicale del discorso, in toni che la equiparano a una punizione divina). Viene inoltre ricordata spesso l'autorità della Chiesa Cattolica, particolarmente nella persona e nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Anche le immagini che accompagnano gli articoli rientranti nel discorso *pro-life* sono incentrate completamente sul nascituro: si impiegano fotografie di feti, neonati e bambini<sup>271</sup>.

### ***13.3 Il discorso pro-status-quo***

Poiché il dibattito sull'aborto è presente da tempo nella realtà polacca, esiste una terza tipologia di discorso pubblico: quella a sostegno della situazione esistente.

#### *13.3.1 Linguaggio*

*Parole chiave:*

- “compromesso” (*kompromis*).

*Preferenza semantica:*

- il compromesso viene definito come “ottimale”, “buono”, “valido”, “efficace”.

---

<sup>271</sup>Il ruolo delle immagini nella rappresentazione dell'aborto è sottolineato da Luc Boltanski (2004), secondo cui il progresso grafico in campo medico (*imaging*) è andato di pari passo con l'incremento nella visibilità sociale del feto (nonché con il suo riconoscimento da parte della legge come soggetto di diritto), in una contrapposizione fra ciò che occorre “guardare in faccia” e ciò riguardo a cui si possono “chiudere gli occhi”, affine all'opposizione bourdieusiana fra l'ufficiale e l'ufficioso.

*Prosodia semantica:*

- valutando la legge del 1993 come “un compromesso”, la si descrive come qualcosa che soddisfa in maggiore o minore misura il totale della cittadinanza. La frequenza e la natura dei collocati sostiene l'idea di un consenso generale attorno alla questione dell'aborto e alla legislazione esistente al riguardo.

### *13.3.2 Messaggio*

A livello del messaggio testuale, vengono citate figure autorevoli che approvano l'idea del mantenimento dello *status-quo*. Il compromesso in sé è descritto come un fatto che gode di ampio appoggio da parte dei cittadini, disinteressati nella riapertura del dibattito sull'argomento. Si impiegano inoltre sondaggi di opinione per sostenere questa ipotesi. Anche la negazione dell'esistenza di un problema relativo al dibattito sull'aborto o la scelta di non trattare questo argomento possono essere considerati come parte del discorso dello status-quo.

Trattandosi in questo caso di analisi documentale effettuata su quotidiani e riviste, si rende necessario aggiungere una quarta categoria discorsiva:

### *13.4 Il discorso neutrale*

Con questo termine intendiamo il discorso pubblico non connotato ideologicamente ma che si limita a presentare il dibattito sull'aborto in modo meramente fattuale e informativo. In questa categoria vanno inseriti gli articoli in cui non è possibile individuare alcuno degli elementi pro-scelta, pro-vita o pro-status-quo sopra menzionati. Si tratta solitamente di brevi trafiletti che informano del voto degli emendamenti in parlamento. Espressioni ideologicamente connotate sono riscontrabili solo tra virgolette, in veste di citazioni dalle proposte di legge o da dichiarazioni di singoli individui coinvolti nel dibattito.

Queste quattro tipologie di discorso costituiscono la chiave di categorizzazione a cui fare risalire gli elementi del *corpus* di analisi (RC1, RC2) e i discorsi in essa prodotti, riprodotti e diffusi. Per discorso intendiamo quindi il set di espressioni utilizzato per descrivere – ed

eventualmente problematizzare – la questione dell'aborto, anche in maniera ideologica<sup>272</sup>.

## **14. Analisi del discorso della Conferenza Episcopale Polacca**

### ***14.1 Analisi dei termini***

#### *14.1.1 Parole chiave*

I termini più ricorrenti nei documenti emessi dalla *KEP* sono:

- valori (*wartości*)
- diritti (*prawa*)
- dignità (*godność*)
- principi (*zasady*)
- verità (*prawda*)

Essi appaiono frequentemente associati e accompagnati l'uno dall'altro. I collocati sono intercambiabili e condivisi.

#### *14.1.2 Preferenza semantica*

- I collocati più frequenti di “valori” sono, in termini di aggettivi, “di origine cristiana”, “religioso-morali”, “cattolici / cristiani”, “immutabili”, “autentici” e “derivanti dalla verità dell'uomo”. Si sottolinea inoltre la loro natura “preziosa”. Per quanto riguarda i verbi, ricorrono spesso “comprendere” e “ispirare”. Fra le parole chiave individuate, questa presenta la costruzione più complessa e sfaccettata.

---

<sup>272</sup>Come per la distinzione fra micro- e macro-livello (vedi sopra), anche la costruzione di queste categorie soffre inevitabilmente di un'arbitrarietà quantomeno parziale, perché influenzata dal background scientifico, culturale e personale di chi conduce la ricerca. Lo stesso vale per l'attribuzione di determinati articoli ad una certa categoria.

- I collocati più frequenti di “diritti” sono, in assoluto, “fondamentali” e “dell'uomo”, espressione che appare spesso in forma compiuta. Nella forma singolare, il diritto si accompagna spesso con il sostantivo “dovere” e l'aggettivo “naturale”. In termini di verbi, il diritto è associato a “comprendere”, “fondare”, “proteggere” e “derivare”.
- I collocati più frequenti di “dignità” sono, oltre alle ovvie specificazioni “umana / dell'uomo”, gli aggettivi “inalienabile”, “intoccabile” e “inviolabile”. La dignità è inoltre significativamente associata ai sostantivi “rispetto”, “difesa” e “garanzia”.
- I collocati più frequenti di “principi” sono “etico-sociali” e “moralì”. In questa seconda formulazione, si parla spesso anche di “responsabilità morale”.
- I collocati più frequenti di “verità” sono l'aggettivo “fondamentale” e i verbi “inscrivere” e “tornare”. Inoltre, la verità è legata ai concetti di natura e cultura.

### *14.1.3 Prosodia semantica*

Valori e diritti appaiono frequentemente insieme, discorsivamente costruiti come un binomio in cui i due termini sono allo stesso livello. Anche diritti e dignità sono spesso co-presenti, in questo caso in rapporto gerarchico per cui la seconda discende dai primi: «la dignità e l'intangibilità della vita umana [...] derivano dal diritto naturale» (KEP, 2007a). Come già accennato, il termine “verità” è legato spesso ai concetti di natura e cultura: «questa verità fondamentale è inscritta nella natura umana e nella cultura umana» (KEP, 2007e). Sebbene per quanto riguarda la frequenza meramente numerica questo termine appaia meno spesso rispetto alle altre parole chiave individuate (è presente soprattutto nella già citata Lettera pastorale), esso costituisce l'idea che sottende e regge tutto il discorso della Conferenza Episcopale polacca.

## *14.2 Identificazione dei discorsi*

Sul tema dell'aborto, il discorso costruito dall'Episcopato polacco ha natura organica e unitaria ed è portato avanti in termini assoluti (anche nel campo dell'azione: “dobbiamo / non devono”, “necessità”). Dalla verità fondamentale deriva il diritto naturale e da questo l'intangibile dignità

della vita umana. Valori e principi sanciscono questa realtà. Le affermazioni sono presentate come insindacabili: la natura umana (immutabile) semplicemente “esiste”, è una realtà ontologica. I valori (anch'essi immutabili) «non sono oggetto di alcuna trattativa», su di essi «non vi può essere alcun compromesso» (KEP, 2007c). Inoltre, «non si possono decidere cose importanti di carattere morale riguardanti l'intangibilità della vita sulla base di un referendum». Nel discorso della Conferenza Episcopale Polacca, la legislazione “eticamente sensibile” è sottratta al normale processo democratico e posta in un'area protetta a parte, basata su regole differenti (si veda più avanti il concetto di securitizzazione nelle conclusioni dell'analisi relativa alla fecondazione in vitro).

L'Episcopato polacco effettua nei propri discorsi relativi all'aborto un'appropriazione di verità, tramite anche il richiamo a Dio (autorità ultima e verità più alta). La Chiesa polacca si pone come difensore della verità e della vita. Il discorso da essa costruito la dipinge da un lato come parte interessata che ha a cuore il bene comune e prende posizione (e intraprende azioni) di conseguenza: «la prolungata crisi della sanità preoccupa l'Episcopato» (KEP, 2007b); i suoi membri «si sentono responsabili per la cultura» (KEP, 2007e) e soprattutto «[i] singoli Episcopati [...] in modo solidale cercano di rendere presenti i valori cristiani nella vita delle loro società» (KEP, 2007a). Dall'altro lato, e anche in virtù del ruolo sopra menzionato, la Chiesa giustifica discorsivamente la propria partecipazione al dibattito pubblico sull'argomento, poiché è a loro affidata «la preoccupazione religiosa, spirituale e morale per i fedeli» (KEP, 2007c). La giustificazione dell'azione pubblica è particolarmente evidente nel Comunicato 342a dell'Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale Polacca. Il documento tratta il progetto per la Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea, ma in esso si fa esplicito riferimento a tre punti chiave, parte dei quali sono stati evidenziati nella trattazione del dibattito relativo alla legge sull'aborto (vedi *supra*): (1) il ruolo della Polonia nell'Europa unita, (2) il diritto all'obiezione di coscienza e, collegato a questo, (3) la clausola di eccezione culturale con cui è stata intesa la legislazione polacca in tema di interruzione di gravidanza al momento dell'ingresso del Paese nell'UE. L'Episcopato «valuta positivamente», «tratta con stima» e «accoglie con soddisfazione» le parti del documento che fanno riferimento ai valori di origine cristiana, ma considera la mancanza del richiamo a Dio nel preambolo una grave mancanza (analogamente a quanto avvenuto all'interno del Paese in occasione del dibattito sul preambolo costituzionale del 1997, vedi capitolo 3.4.1) e ritiene «formulazioni incomplete e in certi casi inaccettabili» relative alla tutela del diritto alla vita e alla dignità sollevino «obiezione e addirittura protesta». Per quanto riguarda il primo punto evidenziato, questo documento è rilevante poiché sottolinea l'unicità della

Polonia e implicitamente sancisce il suo ruolo di guida morale: «tutti i governi dell'Unione Europea hanno accettato la posizione della Polonia [...] che garantisce l'indipendenza della legislazione polacca nelle questioni morali. Esso è non solo espressione del rispetto dei più autentici valori dell'Europa, ma anche della cultura e della legislazione nazionale». Le autorità a sostegno delle posizioni espresse dalla Chiesa Cattolica relativamente all'interruzione volontaria di gravidanza sono quindi: in primo luogo Dio e il diritto naturale, a cui si aggiungono la tradizione e l'accettazione (condivisione) da parte degli altri Stati europei.

Per evidenziare la costruzione del discorso dell'Episcopato polacco sull'aborto, è inoltre rilevante il già menzionato documento del 3 ottobre 2007 (KEP, 2007c), emesso prima delle elezioni parlamentari. Esso contiene una chiara indicazione di voto, ma soprattutto collega la questione dell'interruzione di gravidanza alla sopravvivenza e al benessere nazionale. Il discorso pubblico, anche durante la campagna elettorale, era dominato dal dibattito sull'aborto e la posizione dei partiti relativamente alla questione costituiva quindi una forte componente della loro identificazione: i partiti cattolico-conservatori sostenevano argomenti *pro-life* e quelli più liberali e di sinistra discorsi *pro-choice*. Parlando di “voto responsabile”, la Conferenza Episcopale esplicitamente suggerisce di votare per i primi: «notiamo [...] che i programmi di alcuni partiti politici e la loro pratica di impegno politico sono più vicini alla visione cristiana dell'uomo e della società, e che i programmi degli altri partiti sono distanti dalla dottrina della Chiesa, o anche in opposizione». Da questa scelta responsabile deriva il benessere nazionale: «la selezione di tali candidati dà una migliore possibilità di di uno sviluppo integrale e solidale del nostro Paese». Infine, anche questo documento, come gli altri contiene termini assoluti, a cui aggiunge un richiamo all'azione per le persone di buona volontà: «la Polonia chiama oggi soprattutto le persone di coscienza».

## 15. Analisi della rappresentazione a mezzo stampa

Andremo ora a vedere più in dettaglio la costruzione del discorso pubblico sull'aborto nei media polacchi<sup>273</sup>. Analizzeremo cinque fra quotidiani e riviste polacchi pubblicati fra il 2 e il 20 aprile 2007<sup>274</sup>. Questa finestra temporale è stata scelta allo scopo di inquadrare un momento critico nel dibattito sull'aborto del periodo e la sua rappresentazione a mezzo stampa. La data

---

<sup>273</sup>Parte dell'analisi è rintracciabile nei capitoli precedenti.

<sup>274</sup>Il 1 aprile 2007, domenica, non c'è stata distribuzione di quotidiani.

critica è data dal 13 aprile 2007, quando il *Sejm* discusse cinque proposte di emendamento costituzionale, infine respinte (si veda il capitolo 11.9). L'obiettivo è verificare in che misura questa azione politica ha attratto l'attenzione della stampa e cosa ne è risultato in tema di articoli pubblicati nel periodo immediatamente precedente e successivo al voto.

Tab. 14: *Elementi di RC1a e loro diffusione nel 2007*. Fonte: <http://www.teleskop.org.pl>

Nome	Nr. medio di copie	Tipo di pubblicazione / orientamento
Gazeta Wyborcza	576.153	Liberale
Rzeczpospolita	232.140	Pro-governo
Nasz Dziennik	150.000* <sup>275</sup>	Cattolico
Trybuna	66.910	Socialista
Super Express	304.330	Rivista

Nel periodo esaminato, l'argomento è stato ampiamente coperto dalla stampa, ma con frequenza diversa fra gli elementi del *corpus*. I dettagli sono riportati nella tabella seguente:

Tab. 15: *Presenza o meno dell'unità di analisi in RC1a*.

Nome	Presenza unità di analisi (articoli)	Assenza unità di analisi (copie)
Gazeta Wyborcza	18	2
Rzeczpospolita	10	5
Trybuna	3	8
Nasz Dziennik	47	0
Super Express	2	10

Il numero di articoli pubblicati sul tema dell'aborto e l'assiduità della loro comparsa riflette l'importanza ad essa assegnata da ciascun quotidiano. Il maggiore interesse sull'argomento è stata espressa da *Nasz Dziennik*, che gli dedica il più alto numero di articoli e lo fa con grande continuità (presenza quotidiana, anche multipla). Ciò può essere interpretato come un segnale dell'importanza del possibile emendamento costituzionale per i lettori cattolici di questo quotidiano (come suggerisce la teoria di *agenda-setting*). Secondo è il quotidiani con l'approccio politico meno radicale: la *Gazeta Wyborcza*. Nella rivista esaminata, invece, l'argomento è passato quasi inosservato. Allo stesso modo, il quotidiano di orientamento socialista, *Trybuna*, ha a malapena trattato il tema.

<sup>275</sup>Il *Teleskop* non fornisce dati riguardo alla diffusione di questo quotidiano nel 2007. Altre fonti la stimano a questa cifra (Piskala e Potkai, 2007: 116).

## *Gazeta Wyborcza*

*Gazeta Wyborcza*, quotidiano a orientamento liberale di considerevole diffusione e prestigio, dedica all'argomento dell'aborto diciotto articoli (non appaiono solo nelle edizioni del 3 e del 5 aprile). In questi prevale il discorso *pro-choice* a livello sia del linguaggio sia del messaggio.

Svariati articoli evidenziano le conseguenze negative della legislazione repressiva in vigore, in particolare per quanto riguarda la probabile diffusione degli aborti clandestini (Bratkowska e Graff, 12 aprile 2007<sup>276</sup>; Ostałowska, 14 aprile 2007). L'accusa è esplicita: «Vogliono proteggere la vita a tutti i costi, anche a scapito delle madri». Relativamente ai sostenitori della posizione *pro-life*, si parla negativamente di “ricatto morale” e “falsa pietà”. Inoltre, si pone di frequente fra virgolette l'espressione “vita concepita”, implicando quindi una messa in dubbio della sua validità e accettabilità. Gli articoli che trattano le proposte di emendamento costituzionale le caratterizzano come immature, non necessarie né sufficientemente ragionate e preparate (Siedlecka, 13 aprile 2007). Vi sono poi due articoli smaccatamente accusatori, datati 7 e 14 aprile, che parlano di ipocrisia (Michnik, 2007a, 7 aprile) e definiscono lo Stato come «ideologico e ipocrita, che rivendica di decidere ciò che è vero e morale» (Michnik, 2007b, 14 aprile). Il 7 aprile, un contributo di Anna Bikont sostiene i diritti delle donne ed evidenzia la discriminazione effettiva in Polonia.

Quattro articoli su diciotto possono invece essere classificati come *pro-life*, principalmente per il linguaggio utilizzato. Uno di questi in particolare, datato 14 aprile, commenta causticamente sulle foto di feti morti pubblicati il giorno prima da *Nasz Dziennik* (Wojciechowski, 2007, 14 aprile). Nonostante la condanna da parte dell'autore dell'articolo, che descrive l'impiego delle fotografie come «un uso strumentale della dignità umana», il testo è percorso da termini come “esseri umani” e “persone concrete” per indicare i feti stessi. Questo caso costituisce quindi un chiaro esempio del fatto che linguaggio e messaggio non necessariamente coincidono, nonché dell'importanza della terminologia utilizzata per connotare ideologicamente e valorialmente un argomento.

Se prendiamo in considerazione una struttura discorsiva più ampia, emergono due altre tipologie di articoli che rientrano nel discorso pro-vita, pur esulando dal campione strettamente inteso. Il primo è costituito dall'articolo del 3 aprile sulla preghiera per la rapida beatificazione di 276“*Odbezpieczona konstytucja*” [Sbloccare la costituzione]. Il termine *Odbezpieczać* può essere tradotto anche come “armare”, nel senso di togliere la sicura a un'arma da fuoco.

Giovanni Paolo II (Bielecki, 2007), che ricorda a più riprese il suo insegnamento, compresa la tutela della vita. A questo si aggiungono le lettere dei lettori selezionate in data 14 aprile che, riferendosi in termini negativi al caso Tysiąg contro Polonia, favoriscono la costruzione di un *framework* di discorso antiabortista.

Il discorso a favore dello *status-quo* è rappresentato da tre articoli. In tutti si sostiene l'idea del compromesso, sostenuto in due casi dall'appoggio dell'autorità: l'ex presidente Kwaśniewski («ciò che abbiamo creato, per quanto riguarda la protezione della vita, è un buon compromesso», Milewicz, 2007, 2 aprile) e alcuni rappresentanti della Chiesa Cattolica («la Chiesa vede la legge vigente come un ragionevole compromesso che non dovrebbe essere distrutto», Czech, 2007, 13 aprile). Il 14 aprile, la bocciatura degli emendamenti costituzionali è salutata come una vittoria. L'enfasi non è però posta sulla salvaguardia dei diritti delle donne (il che collocherebbe questo articolo all'interno del discorso pro-scelta), ma sul mantenimento della situazione esistente, descritta come “buona” e “funzionale” (Wroński, 2007, 14 aprile).

I restanti articoli, infine, sono qualificabili come “neutrali”, molti dei quali riguardano la spaccatura all'interno del PiS a seguito del voto. Occorre tuttavia notare che ogniqualvolta si menziona l'uscita di Marek Jurek dal partito, si utilizza riferendosi a lui l'espressione “il mancato inserimento nella costituzione del principio della tutela della vita dal concepimento [...] una grande sconfitta”. Anche se gli articoli si configurano come neutrali, parte del linguaggio in essi utilizzato è ideologicamente caricato e la sua ripetizione continua fa sì che il pubblico si familiarizzi con esso.

### *Rzeczpospolita*

*Rzeczpospolita* concede al tema un'attenzione inferiore rispetto alla *Gazeta*, avendo pubblicato dieci articoli al riguardo in sei dei venti giorni considerati, oltre a due lettere connesse all'argomento. Il discorso predominante in questo quotidiano è quello *pro-life*, categoria discorsiva in cui rientrano cinque dei dieci articoli, a fronte di uno solo che può configurarsi pienamente come *pro-choice*.<sup>277</sup>

La collocazione nel discorso *pro-life* è data sia dal linguaggio impiegato sia dal messaggio trasmesso, o dalla scelta dell'informazione che il quotidiano ha deciso di pubblicare.

---

<sup>277</sup>Non è possibile risalire ai nomi per esteso degli autori degli articoli citati, che saranno quindi inseriti nei riferimenti bibliografici solo tramite le iniziali.

L'espressione “difesa / tutela della vita” viene diffusamente utilizzata: si parla per esempio di «voto sulla difesa della vita» (A.G., 2007b, 10 aprile) o si afferma che il partito Diritto e Giustizia «ha perso la guerra a protezione della vita» e «voleva salvare la vita» (A.G., B.W. e A.S., 2007a e 2007b, entrambi 14 aprile). In un articolo datato 11 aprile, il movimento *pro-life* è rappresentato come occupantesi di diritti umani (A.G., 2007c). Infine, il 12 aprile *Rzeczpopolita* ha pubblicato un articolo sull'apertura della vendita, negli Stati Uniti della contraccezione di emergenza anche in alcuni grandi supermercati. In esso si descrive la contraccezione post-coitale (pdg) come “pillola abortiva” e non si parla di gruppi “pro-scelta”, ma “pro-aborto” (P.Z., 2007). Il messaggio trasmesso è quello di una liberalizzazione sfrenata dell'accesso all'interruzione di gravidanza, implicando la necessità di un controllo. Al livello della selezione dell'informazione da trasmettere, in due occasioni (10 e 11 aprile) il quotidiano ha riportato l'organizzazione di manifestazioni pro-vita, senza però menzionare quelle pro-scelta che hanno avuto luogo contemporaneamente. Nel secondo di questi articoli, si sottolinea la protesta alla liberalizzazione, senza riportare l'opinione dei gruppi ad essa favorevoli.

Anche in questo caso occorre menzionare alcuni articoli “collaterali” che possono essere fatti rientrare nella categoria *pro-life*. Questi non fanno strettamente parte del campione considerato, poiché non riguardano direttamente il dibattito in corso in parlamento sulla modifica legislativa e costituzionale, ma, come è avvenuto per la *Gazeta*, contribuiscono a formare una trama coerente di discorso pro-vita. Il 4 aprile sono state pubblicate due lettere di lettori relative al caso Tysiàc contro Polonia. Entrambe attaccano senza pietà la donna, il movimento *pro-choice* e Wanda Nowicka, colpevole di avere scritto proprio sulle pagine di *Rzeczpopolita* un articolo a sostegno della sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e di critica nei confronti della legislazione polacca. Sia il 6 sia l'11 aprile sono apparsi due articoli (per un totale di quattro) sulla conciliazione fra maternità e lavoro, che menzionavano gli incentivi disponibili e i diritti della madre. Infine, il 7 aprile è stato lanciato un attacco ad alcune organizzazioni che si occupano di diritti umani, descritte come «qualcosa di stupido». Quest'ultimo articolo pone nella stessa frase, fianco a fianco, il movimento pro-scelta con le persone che indossavano pubblicamente una maglietta recante la scritta “non ho pianto per il Papa” (R.A., 2007, 7 aprile).

Al discorso espressamente *pro-choice* può essere invece ascritto un solo articolo, pubblicato l'8 aprile, in cui si afferma che la legge restrittiva colpisce particolarmente le donne e le famiglie più povere e che contribuisce ad alimentare il mercato clandestino di aborti. Anche in questo caso, però, esiste un articolo “collaterale” a sostegno di questa posizione: una recensione datata 11 aprile in cui si denuncia l'eccessivo legame fra Chiesa e politica (P.K., 2007). L'articolo parla

in realtà dell'Italia, ma il riferimento non appare casuale.

A difesa dello *status-quo* si possono identificare tre articoli, nei quali viene sottolineata l'importanza del compromesso, descritto come “ottimale” (Semka, 2007, 14 aprile), e del suo “importante valore” (posizione rafforzata citando l'autorità dell'ex presidente Aleksander Kwaśniewski, A.G., 2007a, 2 aprile). Nel primo di questi due articoli si definisce anche il gruppo parlamentare a favore di un divieto totale di aborto come “coalizione di coscienza”, virgolettato nel testo, a detrimento della sua legittimazione. Anche il pezzo del 3 aprile rientra nel discorso a sostegno della situazione esistente, poiché oltre ad evidenziare il compromesso presenta in maniera bilanciata entrambi i fronti del dibattito: allo stesso tempo vi si dichiara che posizione Cattolica è morale e merita rispetto, ma la si definisce anche come “assolutista”. Ciononostante, il linguaggio utilizzato mostra una marcata influenza pro-vita: espressioni come “difesa della vita” ed “essere umano innocente” ricorrono più volte nel testo (R.B., 2007, 3 aprile).

I restanti articoli pertinenti nel periodo analizzato possono essere etichettati come neutrali, poiché si limitano a presentare brevemente i fatti (soprattutto la spaccatura avvenuta nel PiS dopo il voto) senza aggiungere particolari connotazioni ideologiche.

### *Nasz Dziennik*

Il quotidiano *Nasz Dziennik* si posiziona sul più radicale estremo pro-vita dello spettro del dibattito, come ci si poteva aspettare data la sua affiliazione cattolica (il quotidiano fa parte del gruppo mediatico guidato da Padre Tadeusz Rydzyk, che comprende anche l'emittente radiofonica Radio Maryja<sup>278</sup>). Nella finestra temporale considerata, articoli sul tema appaiono con cadenza quotidiana, anche più volte in uno stesso numero. La maggiore frequenza si è avuta il 13 aprile, giorno delle votazioni. Come nota anche Paulina Napierała (2014), sia Radio Maryja sia *Nasz Dziennik* utilizzano una terminologia fortemente connotata, per esempio “infanticidio” anziché “aborto” e “rifiuto di uccidere un bambino” invece di “rifiuto di praticare un aborto”. Il carico valoriale del linguaggio impiegato è particolarmente elevato: l'aborto è quasi sempre definito “omicidio”, “assassinio”, fino ad arrivare a “genocidio”. È un “male” e un “peccato”: «L'aborto e l'eutanasia sono un male mostruoso» [*Aborcja i eutanazja są potwornym złem*] (13 aprile). Date queste premesse, ne consegue che non esista alcuna condizione a giustificazione dell'aborto.

<sup>278</sup>Del gruppo fanno parte anche la stazione televisiva *Trwam* (“Persisto”), la Fondazione *Nasza Przyszłość* (“Il nostro futuro”), la Fondazione *Lux Veritatis* e la *Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej* (Scuola Superiore di Cultura Sociale e Mediatica) di Toruń.

Anche il caso, previsto dalla legge, di gravidanza risultate da una violenza sessuale, non viene considerato una motivazione accettabile; al contrario, lo stesso feto è presentato come una vittima, al pari della madre: «un bambino a cui si è nuociuto tramite concepimento per violenza non può essere punito con la morte» (5 aprile). Gli argomenti utilizzati per condannare l'aborto sono spesso sostenuti dall'autorità dei vescovi o di Giovanni Paolo II, ma anche di medici – soprattutto psicologi che mettono in guardia contro la sindrome post-abortiva, presentata come l'inevitabile conseguenza “dell'omicidio di un bambino nel ventre della madre”. Per esempio, in data 13 aprile il quotidiano ha pubblicato un'intervista con una ginecologa che ha praticato aborti dal 1978 al 1986. L'intervistata non solo ha avallato la sindrome post-abortiva, ma l'ha attribuita anche ai medici – o quanto meno a quelli di coscienza: «Poi sono stata molto male. Sapevo che non ho fatto nascere molte persone» [*Wtedy było mi bardzo źle. Wiedziałam, że przeze mnie nie urodziło się wielu ludzi*] (Skopinska, 2007, 13 aprile). A sostegno della teoria, nel periodo considerato il quotidiano ha riportato più volte racconti di aborti spontanei e del dolore ad essi collegato. La pratica abortiva, per quanto riguarda i medici, è attribuita a motivazioni venali: «Se qualcosa può essere fatto “legalmente”, ci sono persone senza cuore e senza coscienza, soprattutto tra i miei colleghi ginecologi. [...] so che i miei colleghi spesso hanno scelto questo modo per fare soldi in materia di aborto» [*Jeśli można coś zrobić "legalnie", to znajdują się ludzie bez serca i bez sumienia, zwłaszcza wśród moich kolegów ginekologów. [...] moi koledzy niejednokrotnie wybrali tę drogę, by zarabiać na aborcji pieniądze*] (*ibid.*). È interessante notare il legame tracciato sulle pagine di *Nasz Dziennik* fra il risultato del dibattito parlamentare in tema di interruzione di gravidanza e il futuro della nazione, nonché, più in generale fra l'essere un sostenitore pro-vita e l'essere polacchi: «Non si può costruire la Quarta Repubblica senza la protezione della vita, non si può costruire la Quarta Repubblica, senza affidamento sulla civiltà della vita, non si può costruire una civiltà della vita senza la protezione della vita dal concepimento fino alla morte naturale» [*Nie można zbudować IV RP bez ochrony życia, nie można zbudować IV RP bez oparcia się o cywilizację życia, nie można zbudować cywilizacji życia bez ochrony tego życia od poczęcia do naturalnej śmierci*] (Stawarska, 2007b, 14 aprile). Si enfatizza la missione moralizzatrice del Paese: «la civiltà della vita non è un'utopia, ma un grande compito per il polacco, per l'Europa, per il mondo nel ventunesimo secolo» [*cywilizacja życia to nie jest utopia, ale wielkie zadanie dla Polski, dla Europy, dla świata w XXI wieku*] (*ibid.*). Argomenti nazionalisti analoghi sono utilizzati di frequente nel campione considerato, dove il movimento pro-scelta è rappresentato come una minaccia all'identità polacca. Il discorso è costruito anche in termini di scontro – un *clash of civilizations* fra la “civiltà della vita” e la

“civiltà della morte” «Abbiamo perso una battaglia, ma vinceremo la guerra» [*Przeegraliśmy bitwę, ale wygramy wojnę*] (Stawarska, 2007b, 14 aprile). L'enfasi posta sulla contrapposizione fra due visioni del mondo porta con sé la strategia di “risveglio delle coscienze”, che richiama la popolazione a impegnarsi per la difesa dei “veri valori polacchi”: ci si rivolge «a tutte le persone di buona volontà: i cattolici, tutti i cristiani e credenti di altre religioni, come pure non credenti» [*do wszystkich ludzi dobrej woli: do katolików, wszystkich chrześcijan i wyznawców innych religii, a także do niewierzących*] (4 aprile). Questo discorso comporta anche l'impiego di termini assoluti: così è o non è. Tale rappresentazione in termini assoluti è caratteristica di tutto il discorso costruito da *Nasz Dziennik* nel periodo considerato (ma anche al di fuori di esso) ed è esemplificata nel titolo del 13 aprile «In materia di vita umana non può esserci un compromesso» [*W sprawach życia bez kompromisu*]. La relativa moralità della legislazione attuale in materia di interruzione di gravidanza (ritenuta tuttavia non sufficiente, perché “in materia di tutela della vita non è possibile alcun compromesso” è enfatizzata tramite il paragone con la liberalizzazione in merito tipica del periodo comunista: «A quel tempo, l'aborto era un trattamento di rango inferiore rispetto alla rimozione dell'appendice» [*W tych czasach zabieg przerywania ciąży był zabiegiem niższej rangi niż usunięcie wyrostka robaczkowego*] (Skopinska, 2007, 13 aprile). In diretto collegamento con la strategia di “risveglio delle coscienze”, il quotidiano svolge anche un'azione pro-attiva incitando i lettori a raccogliere firme a sostegno degli emendamenti costituzionali e segnalando le future manifestazioni antiabortiste. I raduni pubblici a sostegno di una liberalizzazione della legge sull'aborto sono definiti “contromanifestazioni”, “scarsi di numero” (o addirittura “miserabili” nel numero) a fronte delle “massicce” adesioni alle “Marce per la vita” (*Marszu dla Życia*). Soprattutto, queste manifestazioni sono dipinte come “seminatori di odio”: «pien[e] di manifestazioni eclatanti di odio verso la religione cristiana e la Chiesa» [*obfitowała w jaskrawe przejawy nienawiści wobec religii chrześcijańskiej i Kościoła*] (Nowak, 2007, 4 aprile). Un articolo particolarmente interessante ai fini della presente ricerca, poiché pone l'attenzione sugli aspetti linguistici del dibattito, è apparso sulle pagine del quotidiano cattolico il 13 aprile. In esso si mette in guardia contro terminologie apparentemente innocenti e si afferma che un bambino è tale indipendentemente dal nome attribuitogli: «La parola “aborto” suona abbastanza innocente, e, a prima vista, non la associamo con il più grande male dell'uomo. Per molte persone si tratta semplicemente di una procedura come tante altre. Tuttavia, nella sostanza, l'aborto è qualcosa di molto peggio» [*Wyraz “aborcja” brzmi dość niewinnie i na pierwszy rzut oka nie kojarzy się nam z największym złem człowieka. Dla wielu ludzi jest to po prostu zabieg jak wiele innych. Tymczasem w istocie swjej aborcja jest czymś o wiele gorszym*] (Błoch, 2007).

Come per i quotidiani precedentemente considerati, anche nel caso di *Nasz Dziennik* la costruzione del discorso è sostenuta da articoli “accessori”, che, pur non rientrando nel campione strettamente inteso, contribuiscono a formare la narrativa. In particolare, un articolo del 3 aprile consolida la legittimazione del movimento pro-vita enfatizzando le sue azioni contro la pedo-pornografia (Stawarska, 2007a).

### *Trybuna*

Avendo collocato il quotidiano ultra-cattolico *Nasz Dziennik* sull'estremo *pro-life* dello spettro del dibattito relativo all'interruzione di gravidanza, ci si aspetterebbe di trovare sull'estremo opposto il quotidiano di sinistra *Trybuna*. Sorprendentemente, invece, questa pubblicazione quasi non esprime alcun interesse esplicito nella questione, trattandola solo tre volte nel periodo considerato. Di queste, due sole possono essere considerate come appartenenti al discorso *pro-choice*. Il terzo articolo è di natura meramente fattuale-informativa e come tale può essere collocato nella categoria del discorso neutrale.

### *Super Express*

Anche la rivista esaminata, *Super Express*, condivide questa mancanza di interesse nell'argomento, con solo due menzioni dell'argomento al termine dei lavori parlamentari. Di questi due articoli, uno rientra nel discorso neutrale, limitandosi ad informare il pubblico della fine delle discussioni sugli emendamenti costituzionali, mentre l'altro può essere considerato come a favore dello *status-quo*, in quanto riporta la frase dell'arcivescovo Tadeusz Pieronek «[la legge del 1993] non va toccata».

## **16. Il dibattito sulla fecondazione in vitro**

La tecnologia di fecondazione in vitro (FIV o IVF – *in vitro fertilization*) è impiegata in Polonia da oltre di 25 anni. Il primo bambino concepito in Polonia tramite riproduzione assistita è nato nel 1987, due anni prima del crollo del comunismo. Da allora, la procedura ha ottenuto una

diffusione relativamente vasta (dipendente, ovviamente, dalla disponibilità economica dei soggetti) e un discreto sostegno da parte della società. Tuttavia, ciò è avvenuto in assenza di una regolamentazione precisa da parte dello Stato. Analogamente a quanto avvenuto per le condizioni di liceità dell'interruzione volontaria di gravidanza, la fecondazione in vitro ha rappresentato una questione controversa nel dibattito pubblico, implicando anche decisioni sul ruolo della Chiesa cattolica in Polonia, nonché sulla posizione simbolica del Paese tra la trasformazione culturale ed economica in direzione occidentale da un lato e la sua tradizione nazionale cattolica dall'altro. La discussione sugli aspetti morali, giuridici ed economici della fecondazione assistita si è particolarmente accesa nel 2007, favorita dal dibattito in corso relativo alla legge sull'aborto. Un crescente coro di voci cattoliche chiese enfaticamente che procedura fosse vietata.

Negli anni seguenti sono state sollevate avanzate proposte di legge, fra cui le principali furono sei. Due di esse provenivano da rappresentanti del partito di governo, Piattaforma Civica, due dall'opposizione a destra, una da quella a sinistra e una era frutto di un'iniziativa civile indipendente, che verranno visti più in dettaglio nelle pagine successive. Nessuna di queste proposte fu adottata, nonostante i ripetuti tentativi da parte del governo di introdurre una regolamentazione della FIV.

## **17. Evoluzione della legislazione sulla FIV in Polonia**

### ***17.1 Le preoccupazioni della Chiesa Cattolica nelle proposte conservatrici***

La dimensione morale della fecondazione assistita e le considerazioni della Chiesa hanno fortemente influenzato alcune delle iniziative legislative. I disegni di legge presentati da Bolesław Piecha e Teresa Wargocka, entrambi rappresentanti del PiS, suggerivano un divieto totale per le procedure di fecondazione assistita; il primo, sostenuto anche dalla Chiesa Cattolica, prevedeva anche pene detentive per chi vi ricorreva<sup>279</sup>.

Secondo il disegno di legge presentato da Piecha, non solo la distruzione di un embrione (art. 14), ma qualsiasi tipo di creazione di embrioni al di fuori del corpo di una donna devono essere

---

<sup>279</sup>“Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego” (disegno di legge sulla protezione del genoma umano e dell'embrione), Druk 3466, 18 giugno 2009. “Projekt ustawy o zakazie zapłodnienia pozaustrojowego i manipulacji ludzka informacja genetyczna” (disegno di legge sul divieto di fecondazione in vitro e manipolazione del materiale genetico umano), Druk 3471, 17 febbraio 2010.

proibito e penalizzati con la reclusione fino a due anni (artt. 14 e 53). La distruzione di un embrione è stata sancita da tre mesi a cinque anni di reclusione (art. 52). Era inoltre prevista la clausola di obiezione di coscienza per i medici, senza essere però accompagnata dal parallelo dovere di rinviare il paziente a un altro specialista. La giustificazione addotta da Piecha era che anche l'obbligo di rinvio ad un altro specialista per poter assicurare la fruizione della procedura avrebbe violato i diritti del medico costretto a fornire informazioni su procedure mediche in contraddizione con la propria coscienza, moralmente inaccettabile (art. 57). Infine, la proposta di legge forniva anche una procedura di “salvataggio” per gli embrioni già creati tramite impianto nel corpo della madre biologica (art. 21) o, in circostanze eccezionali, adozione (art. 22). Piecha non negò il suo appoggio per la Chiesa. Il parlamentare, che apparteneva ad una organizzazione pro-life, giustificava il divieto proposto nel suo progetto con riferimento alla “immoralità” della procedura<sup>280</sup> e facendo riferimento al patrimonio cristiano della nazione, i cui standard morali devono applicarsi anche in una società pluralista (art. 38). Anche il progetto proposto da Wargocka era volto a vietare la procedura di fecondazione assistita, penalizzando sia la creazione sia la distruzione di un embrione con la reclusione fino a rispettivamente due e cinque anni (artt. 4, 56 e 57). Questo progetto non prevedeva alcuna disposizione di “salvataggio” degli embrioni creati, ma introduceva la clausola dell'obiezione di coscienza (art. 19). Infine, l'iniziativa civica indipendente, “*Contra In Vitro*”, si allineava a queste proposte, concentrandosi principalmente sulla penalizzazione della procedura<sup>281</sup>. Tutte e tre le proposte conservatrici sono state inviate alla commissione parlamentare straordinaria istituita per il loro esame. Dopo essere state restituite per emendamenti, sono state nuovamente sottoposte all'attenzione del parlamento, ma nessuna è stata adottata<sup>282</sup>.

## ***17.2 Le proposte moderate e il tentativo di bilanciamento dei diritti***

Le preoccupazioni sollevate dalla Chiesa Cattolica possono essere rinvenute anche nei disegni

---

280 Si veda ad esempio l'articolo di Anna Skibniewska “Zamach na in vitro” (Attacco a in vitro), *Tygodnik Przegląd*, 21 giugno 2009, p. 24, consultabile a: <http://www.tygodnikprzeglad.pl/zamach-na-vitro/>

281 “Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny” (proposta di legge a emendamento del Codice Penale), Druk 2249, 15 giugno 2009. L'iniziativa civica “*Contra in vitro*” è stata sostenuta da 160.000 cittadini. Secondo gli autori l'iniziativa è stata motivata dalla natura “peccaminosa” e “immorale” della fecondazione artificiale. La proposta è stata respinta dal Parlamento il 10 settembre 2009 con 244 voti a 162. Una versione emendata del progetto è stata nuovamente votata il 6 maggio 2010 e respinta con 232 voti a 179. Maggiori dettagli sull'iniziativa “*Contra in vitro*” e sul suo programma d'azione è disponibile sul sito [www.contrainvitro.pl](http://www.contrainvitro.pl).

282 *Sprawozdanie Stenograficzne z 76 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej* (minute della 76<sup>a</sup> sessione del Sejm della Repubblica di Polonia), 22 ottobre 2010, pp. 226-227.

di legge presentati dal centro, sebbene questi siano più moderati rispetto a quelli avanzati dalla destra. In particolare, si è cercato in essi di bilanciare la protezione dell'embrione e il diritto delle coppie di avere figli sostenuto da buona parte della società civile.

Il progetto proposto da Jaroslaw Gowin, pur essendo sostanzialmente favorevole alla FIV, abbracciava in parte le obiezioni della Chiesa, permettendo la procedura solo alle coppie sposate e concentrandosi sulla protezione degli embrioni<sup>283</sup>. L'articolo 21 permetteva infatti la creazione di un solo embrione, o eccezionalmente di due, ma solo a condizione del loro impianto simultaneo. In aggiunta, l'articolo 20 ne proibiva il congelamento. Come nel progetto avanzato da Piecha, era prevista la reclusione da tre mesi a cinque anni per chiunque distruggesse un embrione umano (art. 53). Analogamente, nel disegno di legge era inserita la clausola dell'obiezione di coscienza per medici, farmacisti e infermiere (rispettivamente artt. 65, 63 e 64), senza obbligo di rinvio del paziente a un altro specialista. Questa disposizione in particolare fu ampiamente criticata dagli schieramenti politici di sinistra e dalle associazioni in difesa dei diritti delle donne. L'altro disegno di legge, proposto da un deputato di Piattaforma Civica, Kidawa-Blonska, prevedeva disposizioni più liberali, ammettendo la procedura di FIV anche per coppie non sposate (ma solo eterosessuali, art. 19<sup>284</sup>). La protezione dell'embrione era ancora cruciale, ma, contrariamente alla proposta di Gowin, solo di quegli embrioni capaci di svilupparsi autonomamente in maniera sana. Era inoltre prevista la diagnosi pre-impianto per escludere quelle malattie genetiche che avrebbero successivamente permesso alla madre, secondo la legge vigente, di sottoporsi ad un aborto (artt. 9 e 11).

### ***17.3 La proposta liberale e il primato dell'autonomia nelle scelte riproduttive***

Il progetto presentato da Marek Balicki, socialdemocratico, non contiene disposizione che prestino particolare attenzione alle preoccupazioni espresse dall'Episcopato, seguendo invece i requisiti delle direttive europee in materia<sup>285</sup>. La FIV è consentita a prescindere dallo stato

---

283Projekt ustawy o ochronie genomu i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej I zmianie innych ustaw (Disegno di legge sulla protezione del genoma e dell'embrione umano e sul Consiglio Polacco di Bioetica ed emendamenti di altre leggi), Druk 3467, 28 agosto 2009.

284Projekt ustawy o prawach i wolnosciach czlowieka w dziedzinie zastosowan biologii i medycyny oraz o utworzeniu Polskiej Rady Bioetycznej (Disegno di legge sui diritti umani e le libertà in biologia e medicina e sulla creazione del Consiglio Polacco di Bioetica), Druk 3468, 28 agosto 2009.

285Projekt ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu tkanek, komorek i narzadow (Disegno a emendamento della legge sull'acquisizione, l'immagazzinamento e il trapianto di cellule, tessuti e

matrimoniale della coppia; sono invece vietati la clonazione umana, il commercio di embrioni e i test per la selezione del test del nascituro (art. 1).

Come possiamo vedere, la maggior parte delle proposte legislative sono provenute da elementi conservatori e hanno riprodotto, almeno in parte, le argomentazioni della Chiesa Cattolica. È possibile affermare quindi che il tema abbia molta più risonanza in questi ambienti, piuttosto che in quelli più liberali, quantomeno a livello politico. Occorre inoltre ribadire che un'elevata percentuale della popolazione si dichiara favorevole all'impiego delle tecniche di riproduzione assistita e che durante il dibattito ebbero luogo numerose manifestazioni contro i disegni di legge più restrittivi. Ciò suggerisce che le voci per i diritti delle donne nelle scelte riproduttive non sono sufficientemente rappresentate nei seggi parlamentari<sup>286</sup>.

Nel dibattito parlamentare sono stati di frequente emarginati gli aspetti tecnico-legali delle proposte, concentrandosi invece sulle idee relative all'inizio della vita umana (animazione immediata vs. animazione ritardata) (Godzecka, 2012)<sup>287</sup>. In altre parole, nel dialogo non si è fatto riferimento, per esempio, ai diritti costituzionali, ma piuttosto a concezioni di natura etico-morale. Gli stessi proponenti dei disegni di legge hanno sottolineato più volte lo sfondo – religioso o meno – delle loro bozze e la sua importanza per la comprensione della vita umana. Per esempio, Piecha ha sottolineato l'autorevolezza dell'opinione dei Vescovi sul tema, mentre

---

organi umani), Druk 2707, 28 agosto 2009.

286La partecipazione femminile al governo in Polonia, a livello sia locale sia nazionale, è inferiore al 30%. Solo tre dei partiti nazionali hanno volontariamente introdotto un sistema di quote per la selezione dei propri candidati. Nel parlamento, la legge prevede una quota minima solo nella camera bassa, ma non al Senato. Di conseguenza, il *Sejm* conta il 24% di parlamentari di sesso femminile, mentre al Senato questa percentuale scende al 13% (fonte: QuotaProject, <http://www.quotaproject.org/uid/countryview.cfm?CountryCode=PL>). Il rapporto-ombra del 2014 sull'implementazione della Convenzione contro ogni forma di discriminazione delle donne preparato dalla ONG KARAT per il Comitato CEDAW delle Nazioni Unite parla anche di una spiccata sottorappresentazione delle donne nelle campagne elettorali, secondo la quale ai candidati di sesso femminile è concesso molto meno tempo sui media rispetto a quelli di sesso maschile. In aggiunta, il loro contributo tende ad essere limitato a temi considerati “appropriati”, come l'istruzione (*Alternative Report on the implementation of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, Poland 2014*, [http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/POL/INT\\_CEDAW\\_NGO\\_POL\\_18378\\_E.pdf](http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/POL/INT_CEDAW_NGO_POL_18378_E.pdf)). È utile a questo proposito applicare il concetto sociodinamico di “massa critica”. Nel caso specifico, per favorire l'adozione di legislazioni più sensibili all'autodeterminazione femminile nei diritti riproduttivi, sarebbe necessaria la presenza di una “consistente minoranza” di donne sui banchi del parlamento.

287Kidawa-Blonska, per esempio, ha giustificato il suo disegno di legge con la necessità di limitare al massimo i pericoli per l'embrione data la mancanza di un accordo sul momento di inizio della vita umana (*Sprawozdanie Stenograficzne z 76 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej* [Minute della 76ª sessione del *Sejm* della Repubblica di Polonia], 22 ottobre 2010, pp. 231-233).

Wargocka ha evidenziato le radici religiose della dignità umana<sup>288</sup>. Balicki, per contro, ha enfatizzato la laicità dello Stato polacco<sup>289</sup>. Possiamo quindi rilevare che, anche sui banchi del parlamento, il dibattito sulla fecondazione in vitro si è incentrato meno sugli aspetti legali e giuridici della questione e più su quelli morali e religiosi, con una forte influenza da parte delle posizioni espresse dalla Chiesa Cattolica. Nella maggioranza dei disegni di legge orientati a impedire o penalizzare la procedura di fecondazione in vitro, infatti, l'idea di morale era basata sulla morale cattolica, presentata come sinonimo della morale nazionale. Il problema centrale del discorso sulla legislazione polacca sulla FIV è risultato essere la monopolizzazione e politicizzazione del discorso da parte della comunità religiosa.

La controversia sugli aspetti morali, legali ed economici della fecondazione in vitro è entrata in una fase particolarmente accesa nel tardo 2007, per essere poi ripresa nel 2015. Molti punti chiave del discorso pubblico costruito dalla posizione cattolica sono una rivisitazione del dibattito sull'aborto precedentemente esaminato, facendo appello a macro-questioni di vita e di morte (Chelstowska, 2011).

## **18. Gli attori in gioco**

### ***18.1 Voci fuori dal parlamento***

Anche al di fuori delle mura parlamentari, l'approccio scientifico al dibattito sulla fecondazione in vitro in Polonia è stato sostanzialmente scarso, limitandosi sostanzialmente alla discussione promossa dall'Associazione Polacca di Bioetica (*Polskiego Towarzystwa Bioetycznego*) dal 14 al 24 marzo del 2009. Conseguentemente, anche gli articoli di natura più specialistica sono stati relativamente rari, soprattutto per quanto riguarda l'analisi delle proposte da un punto di vista legale. Di questi, il più critico e liberale non si riferisce allo status giuridico dell'embrione, ma si limita ad attaccare le disposizioni che limitano l'accesso alla procedura, definendole “una concezione arretrata del modello familiare” (Łuków, 2009). Leszek Bosek, professore presso la Facoltà di Giurisprudenza e Amministrazione all'Università di Varsavia e presidente dell'ufficio della procura generale polacca ha invece analizzato le proposte discusse

---

<sup>288</sup>*Ibid.*, pp. 226-227 e 234.

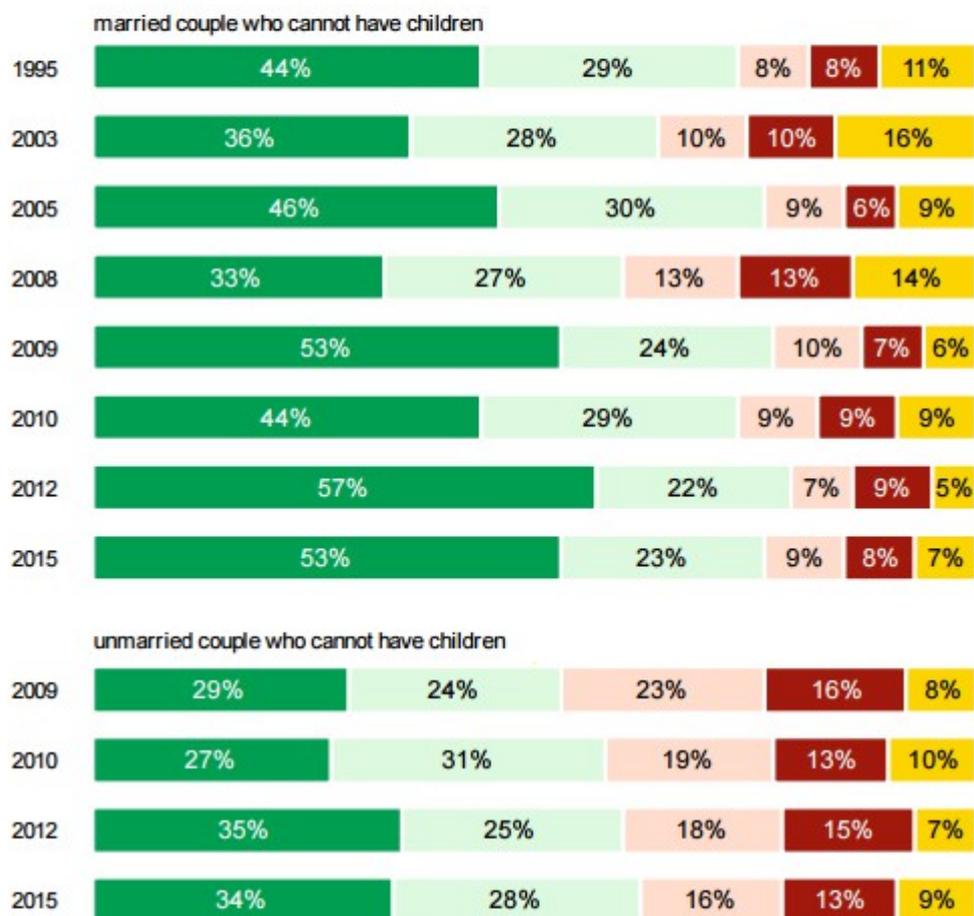
<sup>289</sup>*Ibid.*, pp. 240-241.

sotto il profilo costituzionale. Anche per quelle più restrittive, egli non ha riscontrato motivi sufficienti per una violazione dei diritti costituzionalmente sanciti. Al contrario, a suo parere le limitazioni alla FIV rispettano gli artt. 18, 30 e 38 della Costituzione (rispettivamente: tutela del matrimonio e della famiglia, tutela della dignità umana e tutela della vita umana). Nel suo articolo Bosek sostiene che, in mancanza di un modello normativo dominante, è corretto concentrarsi principalmente sulla difesa della vita dell'embrione (Bosek, 2009). D'accordo con questa posizione, Joanna Haberko, professoressa all'università Adam Mickiewicz, ha valutato come “meritevole” la proposta di Gowin (Haberko, 2009).

## ***18.2 L'opinione pubblica***

Nonostante il solco profondo che divide i parlamentari, i cittadini sono discretamente omogenei e costanti nelle loro opinioni e sostanzialmente favorevoli alla procedura di riproduzione assistita. Nel 2015 oltre la metà dei polacchi (53%) era favorevole all'uso della fecondazione assistita per le coppie sposate, a cui si aggiunge un ulteriore 23% di “moderatamente d'accordo”. Queste percentuali risultano in lieve calo rispetto al 2012, quando si erano attestate rispettivamente al 57% e 22%). Il livello di accettazione sociale della fecondazione in vitro ha mostrato negli ultimi 20 anni variazioni relativamente minori: la stragrande maggioranza dei polacchi han sostenuto l'accesso alla fecondazione in vitro, soprattutto per le coppie sposate che non possono avere figli, ma anche per le coppie infertili non sposate. Una percentuale nettamente inferiore di intervistati invece è a favore di questa opzione per donne single senza un partner fisso.

Fig. 14: *Evoluzione dell'opinione sulla fecondazione in vitro*. Fonte: CBOS, K/096/15.



### 18.3 La Chiesa e la lotta discorsiva contro la FIV

Nonostante la procedura di FIV fosse sostenuta nel 2009 da ben il 77% della popolazione, la Chiesa dette il via a un continuo attacco contro la sua legalità<sup>290</sup>. Già nel dicembre del 2008, mentre era in preparazione il primo progetto “*Contra In Vitro*”, la Conferenza Episcopale Polacca emise un comunicato ufficiale che incoraggiava i membri del parlamento a introdurre un divieto assoluto in materia di FIV<sup>291</sup>. Il comunicato si riferiva alla procedura come “malvagia”, per via della distruzione di embrioni, oltre che per il fatto che il metodo è manipolativo e sottopone l'essere umano a una “produzione di massa”.

Durante il dibattito legislativo questi comunicati sono stati ripetutamente emessi, sempre con

<sup>290</sup>Fonte: CBOS, BS/96/2010, luglio 2010. Secondo il sondaggio il sostegno per la fecondazione artificiale è calato dal 77% nel 2009 al 73% nel 2010.

<sup>291</sup>“*Oświadczenie Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych w porozumieniu z Prezydium Konferencji Episkopatu Polski*” [Dichiarazione del gruppo di esperti sulle questioni bioetiche della Conferenza dell'Episcopato polacco], 22 dicembre 2008, par. 5.

parole di condanna per la procedura. Nel marzo del 2010:

l'opposizione della chiesa cattolica contro il metodo in vitro deriva dalla fede cristiana, che è la guida per prendere ogni decisione. Dio creò un uomo e una donna per creare la vita nell'atto di amore coniugale e solo tramite essi. Durante la procedura in vitro si viola la dignità umana, poiché il concepimento non avviene nell'atto d'amore, ma come risultato di una procedura tecnica sperimentale. La procedura somiglia alla "produzione di esseri umani"<sup>292</sup>.

In questo comunicato il gruppo di esperti dell'Episcopato giustificò la necessità di tale divieto facendo riferimento all'idea cattolica di diritto naturale. Inoltre, si sollevò lo spauracchio della manipolazione genetica e della sperimentazione sugli embrioni, che sarà presente per tutto il resto della disputa. Questa percezione della natura della FIV era già stata presentata in numerosi documenti ufficiali emessi dal Vaticano, come per esempio la già menzionata Enciclica *Evangelium Vitae*; tuttavia, gli esperti dell'Episcopato polacco espressero in questo caso una convinzione più estrema, ossia che l'affermazione che un embrione non sia ancora un essere umano non è basata su dati scientifici ed è anzi equivalente a un'ideologia<sup>293</sup>.

Nel maggio del 2010, quando la proposta del movimento "Contra In Vitro" fu respinta per la seconda volta in Parlamento, il gruppo di esperti della KEP su questioni familiari condannò pubblicamente tutti i parlamentari che avevano votato contro di essa, paragonandoli ad assassini di bambini e rifiutando loro la possibilità di partecipare alla Santa Comunione:

occorre ricordare che tutti coloro che uccidono [una vita concepita], quelli che partecipano attivamente a uccidere o a formare leggi contro la vita concepita – e tale è la vita degli embrioni che sono danneggiati in alte percentuali nella procedura in vitro – si mettono apertamente contro l'insegnamento della chiesa cattolica e non possono partecipare alla santa comunione finché non modificano la propria posizione.

Questa affermazione condusse inizialmente ad una tensione all'interno della stessa Chiesa polacca, poiché alcuni sacerdoti e vescovi della Conferenza Episcopale non erano d'accordo con l'affermazione, suggerendo di appellarsi invece alla coscienza dei credenti (Wisniewska, 2010)<sup>294</sup>.

---

292 "Oświadczenie Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych w porozumieniu z Prezydium Konferencji Episkopatu Polski" [Dichiarazione del gruppo di esperti sulle questioni bioetiche della Conferenza dell'Episcopato polacco in cooperazione con l'Assemblea Generale dell'Episcopato polacco], 24 marzo 2010, paragrafi 4 e 5.

293 *Ibid.*, par. 5.

294 Padre Longchamps de Berier, che più degli altri aveva espresso questo parere liberale, fu ampiamente criticato dai media cattolici (principalmente facenti capo al gruppo d'informazione di Tadeusz Rydzyk) per "essersi immischiato nella coscienza dei credenti" (*Nasz Dziennik*, 29 maggio 2010, riportato su fronda.pl). Il sacerdote ritirò infine la sua dichiarazione, sottolineando invece che la Chiesa si oppone fermamente la procedura (*Super Express*, 22 ottobre 2010).

Le tensioni politiche attorno ai diritti riproduttivi e alle tecniche di fecondazione assistita sono gradualmente montate e anche la stampa non cattolica si è concentrata sulla moralità della procedura, discutendo ampiamente gli argomenti della Chiesa Cattolica, come “il diritto di uccidere i bambini non ancora nati”<sup>295</sup>. Di conseguenza, come per la legislazione sull'aborto, la discussione pubblica è stata influenzata da queste argomentazioni ed è diventato ancora una volta polarizzato in una lotta tra “valori cattolici” e “valori liberali e di sinistra”.

## 19. Analisi del discorso pubblico sulla FIV

Precedenti studi sulle tecniche di riproduzione assistita in Polonia dimostrano che il dibattito attuale avviene all'ombra della passata “guerra all'aborto” (Kulawik, 2011; Gozdecka, 2012). Questo riguarda sia i principali attori sociali, sia i tipi di argomenti usati e le immagini evocate nelle discussioni. Inoltre, la controversia sull'aborto ha condotto alla creazione di un paradigma egemonico di “morale pubblica” che ostacola i tentativi di dibattere dilemmi bioetici in termini legali, piuttosto che emotivo-religiosi (Kulawik, 2011: 59). Questa stessa difficoltà è riscontrabile nella discussione sulla fecondazione in vitro.

Nel dibattito pubblico in Polonia sulla fecondazione assistita sono presenti due principali discorsi: quello favorevole alla procedura e quello ad essa contrario. Analogamente a quanto avvenuto nella controversia relativa all'interruzione volontaria di gravidanza, le argomentazioni nel primo caso vertono principalmente sul diritto alla salute riproduttiva, ma anche sul “diritto alla famiglia” e ad avere figli. Nel secondo caso, invece, si fa riferimento al diritto naturale e si solleva nuovamente la questione della protezione dell'embrione, ossia della protezione della vita dal momento del concepimento. Gli oppositori della FIV utilizzano principalmente due set lessicali: il primo è medico scientifico, impiegato allo scopo di sottolineare la “innaturalità” della procedura. Il secondo è invece morale-valoriale e implica sia un giudizio sotto questi aspetti sia il richiamo a una verità assoluta. Nel primo set lessicale si possono trovare termini come “ovuli” o “embrione”, mentre nel secondo si impiegano espressioni quali “la vita umana nella fase prenatale”, “i bambini concepiti” o più semplicemente “bambini” e “figli”. Anche i verbi impiegati in relazione a questi sostantivi sono diversi: “impianto”, “trasferimento” e “fecondazione” nel primo caso; “nascita” nel secondo. La versione più estrema di questo discorso paragona la

---

<sup>295</sup>Una relazione dettagliata del dibattito sulla fecondazione artificiale in Polonia è consultabile sul sito internet del quotidiano *Gazeta Wyborcza*: <[wyborcza.pl/0,87494.html](http://wyborcza.pl/0,87494.html)>. Si rimanda anche per approfondimenti alla produzione di Magdalena Radkowska-Walkowicz (2012, 2013).

distruzione di embrioni all'omicidio (“uccisione”, “assassinio”), termine che caratterizza anche la crioconservazione degli embrioni di riserva e la selezione pre-impianto, definita anche “aborto selettivo”. Questa stessa versione afferma anche che, poiché nella fecondazione assistita si producono più embrioni di quanti ne possano essere effettivamente impiantati, ogni procedura comporta un “olocausto dei bambini”.

Anche nel discorso a favore della FIV – e in generale della riproduzione assistita – ricorrono i termini “famiglia” e “figli”, associati da un lato con i diritti (“diritto alla famiglia”) e dall'altro con i desideri (“speranza”, “sogno”). Parimenti, anche nel discorso a favore delle fecondazione in vitro si impiega la terminologia medico-scientifica, in questo caso per conferire autorevolezza alla procedura e porla come la soluzione – medica – a una patologia. In sostanza, i set lessicali ricorrenti dei due discorsi considerati sono per molti punti analoghi, ma sono diverse sia le preferenze sia le prosodie semantiche, conducendo a un uso opposto degli stessi lessemi. Il discorso a favore impiega termini medici a scopo di legittimazione (la prosodia semantica riporta alla scienza, alla conoscenza, all'autorità) e termini affettivo-familiari con funzione di normalizzazione (presentare la FIV come una normale cura); il discorso contrario utilizza termini medici con uno scopo di de-naturalizzazione e termini affettivo-familiari come contrasto.

## ***19.1 Il discorso favorevole alla FIV***

### *19.1.1 Linguaggio*

*Parole chiave:*

- “sterilità” (*bezplodność*), “infertilità” (*nieplodność*);
- “famiglia” (*rodzina*), “figli” (*dzieci*);
- “trattamento” (*leczenie*);
- “diritto” (*prawo*).

*Preferenza semantica:*

- i collocati più frequenti di “sterilità” sono “problema” (*problem*), “trattamento” (*leczenie*)

e “lotta” (*walka / walczyć*);

- i collocati più frequenti di “infertilità” sono “cura” / “curare” (*lekarstwo / leczy*), “malattia” (*choroba*), che spesso appare come “malattia sociale” (*choroba społeczną*) e nuovamente “lotta”;
- i termini “figli” e “famiglia” appaiono sovente insieme, associati ancora una volta a “lotta”, ma anche a “gioia” (*radość*); “desiderio” (*pragnienie*), “speranza” (*nadzieja*) e “sogno” (*marzenie*);
- i collocati più frequenti di “trattamento” sono “metodo” (*metody*), “cura” e “processo”, inteso come processo di guarigione (*procesie leczenia*).

#### *Prosodia semantica:*

- “malattia”, “cura” e “trattamento” situano l’infertilità nel campo medico, una medicina familiare e quotidiana anziché specialistica e distaccata;
- “problema” e “malattia sociale” pongono l’attenzione sulla condivisibilità di questa situazione, sul suo essere comune, un problema di tutti;
- “cura” e “processo di guarigione” la qualificano come non definitiva, ma superabile;
- “figli” e “famiglia”, con i loro collocati, sostengono la tesi del “diritto alla famiglia” e la connotano come una condizione per la felicità a cui tutti aspirano, come una tensione naturale – irrisolta nel caso di coppie sterili.

#### *19.1.2 Messaggio*

Al livello del messaggio possiamo individuare due strategie retoriche principali. La prima consiste in una normalizzazione della procedura di fecondazione in vitro: il discorso è focalizzato sul fatto che l’infertilità è un problema comune e la descrive come una malattia sociale (“*niepłodność jest chorobą społeczną*”, *Gazeta Wyborcza*, 2 dicembre 2015); si menziona a più riprese l’elevato numero di coppie che al momento usufruiscono di procedure di riproduzione assistita in Polonia. La seconda è invece una sua epicizzazione e drammatizzazione: si parla di cercare invano di concepire: “*bezsukutecznie stara się o dziecko i nie ma na nie szans bez in vitro*” (si cerca senza successo di concepire e non c’è alcuna possibilità senza in vitro, *Gazeta Wyborcza*, 20 novembre 2015) e si sottolinea la necessità di aiuto e sostegno legale e finanziario da parte

dello stato e la solidarietà morale dei connazionali, grazie alla loro sensibilità. Emerge una forma di parificazione del cittadino: le coppie sterili desiderano una famiglia come ogni altra coppia (“*Ludzie nieplodni wiedzą, że chcą być rodzicami*”, le persone infertili sanno che vogliono essere genitori, *Gazeta Wyborcza*, 2 dicembre 2015), e come ogni altra coppia sono contribuenti; hanno quindi diritto alla famiglia (come tutti gli altri) e all'aiuto del servizio sanitario nazionale.

## ***19.2 Il discorso contrario alla FIV***

### *19.2.1 Linguaggio*

*Parole chiave:*

- “embrioni” (*zarodki*), “ovociti” (*oocyty*), “cellule” (*komórka*), “cellule staminali” (*komórki macierzyste*);
- “tecnica” (*technika*), “impianto” (*implantacja*), “trasferimento” (*przeniesienie*);
- “modificazione genetica” (*modyfikacja genetyczna*), “geni” (*geny*), “eugenetica” (*eugenika*);
- “congelare” / “congelamento” (*zamrażać / zamrażanie*);
- “morte” (sost.) / “morti” (agg.) (*śmierć / którzy zginęli*);
- “aborto” (*aborcja*), “omicidio” (*zabójstwo*), “delitto” (*przestępstwo*), “genocidio” (*ludobójstwo*);
- “coraggio” (*odwaga*), “verità” (*prawda*);
- uomo / essere umano (*człowiek*);
- vita (*życie*).

*Preferenza semantica:*

- i collocati più frequenti di aborto sono “cosiddetto” (*tzw / tak zwane*), “legale” (*prawny*) e “legalizzato” (*zalegalizowany*);
- il termine “coraggio” appare spesso accanto a imperativi categorici legati all'azione: “è necessario” (*trzeba*), “dobbiamo” (*musimy*);

- la “verità” ha collocati che la qualificano come indiscutibile: “assoluta” (*absolutna*), “inscritta nella natura umana” (*wpisana w naturę ludzką*), “viene a galla” (*zawsze wychodzi na jaw*). Il verbo utilizzato con questo termine è sempre “è”;
- i collocati più frequenti di “essere umano” riguardano il suo pericolo: “tutela” (*ochrona*), “difesa” (*obrona*), “protezione” (*zabezpieczenie*);
- ciò è legato ai collocati ricorren
- ti per il termine “vita”: “manipolare” (*manipulować*), “distruggere” (*zniszczyć*), ma anche “proteggere” (*chronić*);
- il tutto può essere ricondotto ai termini “geni” e “genetica” e ai loro collocati più frequenti: “modificazione dei geni” (*modyfikacja genetyczna*), “metodo eugenetico” (*metoda eugenika*).

#### *Prosodia semantica:*

Il termine con maggiori connotazioni è in questo caso “aborto”. Il collocato più frequente risulta essere “cosiddetto”, che enfatizza la sua equiparazione all'omicidio. Il collegamento all'aborto riporta in gioco tutta la terminologia utilizzata in quel dibattito, soprattutto la narrativa collegata alla dignità della vita umana. Quest'ultima espressione, infatti, con la sua “superiore dignità”, appare spesso accanto alla “verità assoluta”, in un richiamo a Dio, sottolineando che la manipolazione della vita è un'usurpazione del suo potere. La narrativa sottostante è quindi di peccato, accompagnata da un risveglio delle coscienze: “questa procedura non dovrebbe essere legale: è omicidio e usurpazione del potere creatore divino. Le persone di buona volontà sono chiamate a fare qualcosa”. La scelta di richiamare il dibattito sull'interruzione di gravidanza costituisce una strategia di influenza sul pubblico: dall'introduzione della legge nel 1993, il supporto per il divieto di aborto, salvo alcune situazioni eccezionali, è stato in costante aumento. Come osservano Heinen e Portet (2009), l'influenza della Chiesa su tale aumento è stato notevole e ha portato alla situazione in cui la maggior parte della società sostiene l'attuale status quo giuridico. Il sostegno pubblico alla fecondazione in vitro è invece elevato e risulta sostanzialmente invariato negli anni. Si cerca quindi di sovrapporre una narrativa vincente (la strage degli innocenti) a una situazione in cui non c'è sufficiente *leverage* sull'opinione pubblica.

### 19.2.2 Messaggio

La prima caratteristica che emerge nel discorso dei gruppi contrari alla fecondazione in vitro è la costruzione del dibattito parlamentare come una vera e propria lotta, in cui essi si appropriano della parte dei paladini: sono i difensori della vita. Nonostante il procedimento parlamentare avesse lo scopo di regolamentare la procedura di procreazione assistita, già ampiamente praticata nel Paese, il discorso contrario utilizza principalmente il verbo “legalizzare”, come se in precedenza non fosse legale (*“legalizująca procedurę in vitro”*, *Nasz Dziennik*, 13 luglio 2015). Il ricorso frequente ai termini “eugenetica” e “manipolazione genetica” non solo dipingono la FIV come una procedura aliena, ma la costruiscono anche come pericolosa o potenzialmente tale. A questo proposito è esemplare un articolo apparso sul quotidiano *Rzeczpospolita* il 1 dicembre 2015, in cui si descriveva un procedimento sperimentale di correzione genetica: “si utilizza anche il termine 'bisturi genetico', ma in realtà è più simile al taglia & incolla del computer” (*“używa się nawet określenia ‘genetyczny skalpel’, jednak w rzeczywistości bardziej przypomina komputerowe wytnij – wklej”*). Questa frase da un lato deumanizza la procedura di fecondazione assistita e dall'altro solleva la paura che la manipolazione genetica diventi un evento quotidiano. Viene inoltre applicata una strategia di “risveglio delle coscienze”, o “chiamata alle armi”, secondo la quale tutti i veri cattolici, le persone di buona volontà e coloro che hanno a cuore il benessere dell'umanità devono adoperarsi per contrastare questa minaccia: un cattolico che non risponde al male diventa responsabile per la sua diffusione (*“że katolik, który nie reaguje na zło, staje się odpowiedzialny za jego rozprzestrzenianie”*, *Nasz Dziennik*, 13 luglio 2015). Il discorso contro la FIV, analogamente ai comunicati dell'Episcopato polacco, favorisce l'adozione e descrive quindi il ricorso alla riproduzione assistita come frutto di un capriccio egoista piuttosto che di una reale necessità (*“Jest to jednak prostu egoistyczna zachcianka, a nie konieczność”*, *Rzeczpospolita*, 3 dicembre 2015). I genitori che decidono di avere figli tramite la fecondazione in vitro sono presentati come egoisti che danno più importanza ai propri geni piuttosto che alla carità (l'adozione). Infine, l'ultima strategia di delegittimazione si collega alla possibilità di adozione per costruire una famiglia e afferma che, poiché l'infertilità non è una malattia mortale, finanziare i trattamenti in vitro tramite il servizio sanitario nazionale costituisce un'offesa a chi soffre di “vere” malattie.

## 20. Analisi del discorso della Conferenza Episcopale Polacca

La prima lettera aperta ai politici e al pubblico emessa dalla Conferenza Episcopale polacca nel 2007 ha dato il tono al dibattito. Gli autori descrivono la fecondazione in vitro come un “aborto sofisticato” (*jest to rodzaj wyrafinowanej aborcji*) e le motivazioni del futuro genitore come “cattiveria” (*niegodziwości*), oltre a sostenere che tutte le procedure di riproduzioni assistita sono immorali, dannose per i singoli individui, e l'intera società e in sostanza inammissibili (*niedopuszczalności metody “in vitro”*)<sup>296</sup>. Successivamente, tali opinioni sono state espresse nei documenti emessi dalla Conferenza Episcopale polacca, nei sermoni e in articoli e testimonianze su giornali cattolici e non. Come per l'analisi precedente, abbiamo analizzato i testi per verificare la presenza di parole chiave (termini ricorrenti) e alla ricerca di regolarità nei collocati. Il *corpus* dell'analisi consiste di 20 documenti emessi nel corso del 2015, che possono essere suddivisi in due macro-tipologie principali a seconda del contenuto; si hanno infatti sia documenti espressamente relativi alla tematica affrontata (IVF), sia documenti diretti al governo o a membri della compagine governativa, relativi al processo politico-elettorale ma che contengono un riferimento del primo tipo.

Come già detto nella parte metodologica, abbiamo scelto di esaminare tutta la produzione documentale della Conferenza Episcopale Polacca. Relativamente alla rappresentazione a mezzo stampa, invece, sono state selezionate due finestre temporali all'interno delle quali identificare il *corpus*: T1 e T2. T1 corrisponde al periodo di dibattito parlamentare, prima che il Presidente apponesse la sua firma alla legge, mentre T2 è relativo al periodo di entrata in vigore della stessa.

T1 = 5-22 luglio 2015

T2 = 20 novembre - 7 dicembre 2015

### 20.1 Analisi dei termini

#### 20.1.1 Parole chiave

Nei documenti dell'Episcopato polacco sono presenti due macro-temi contrapposti: IVF e famiglia [naturale], assieme ai gruppi che li sostengono rispettivamente. Vi è una grande varietà di espressione per descrivere il primo, data dall'impiego di numerosi modi diversi di individuare e

---

<sup>296</sup>Lettera del Consiglio per la Famiglia della Conferenza Episcopale polacca, 8 dicembre 2007 (KEP, 2007e).

definire la fecondazione artificiale, solitamente tramite la giustapposizione di termini tecnici e “sterili”:

- sostantivi: metodo (*metody*), procedura (*procedury*), tecnica (*techniki*), pratica (*praktyki*);
- aggettivi: artificiale (*sztucznego*), extra-sistemico (*ekstra systematyczny*), in vitro (*in vitro*).

Nel campo relativo alla FIV, oltre alle combinazioni di termini sopra indicate, le altre parole chiave sono le seguenti:

- embrioni (*embrionów*);
- cellule (*komórek / komórki*), cellule staminali (*macierzystych*);
- fecondazione (*zapłodnienia*);
- uccisione (*zabicie*), morte (*śmierć*);
- obiettivo (*celu*);

alcune delle quali comportano un giudizio morale e valoriale esplicito:

- immorale (*niemoralny*);
- peccato (*grzechem*).

Il discorso costruito dalla Chiesa Cattolica polacca attorno alla riproduzione assistita si concentra sugli aspetti procedurali e biologici (embrione, cellula, staminale, fecondazione, metodo), in contrasto con il discorso da essa tessuto attorno alla riproduzione naturale:

- vita (*życia*);
- famiglia (*rodziny / rodzinie*);
- essere umano (*człowieka / człowiek*);
- bambino (*dziecko*);
- benessere (*dobro / dobrobytu*);
- Dio (*Boga / Bóg*);
- amore (*miłość*);

a cui si aggiunge un'espressione spesso presente:

- deve essere (*trzeba*).

In questo secondo tema ci si focalizza quindi su valori positivi (famiglia, vita, amore), aggiungendo inoltre un carattere religioso (Dio) e sostenendo il discorso con una sua inevitabilità ontologica (deve essere).

In aggiunta alla costruzione di queste due macro-figure, le parole chiave del discorso costruito dall'Episcopato polacco sono:

- diritto / legge (*prawa*);
- uomo / essere umano (*człowieka*);
- morale (*morał / moralność*);
- dignità (*godność*);
- valori (*wartości*);
- coscienza (*świadomość*);
- verità (*prawda*).

Nella contrapposizione fra i due campi, il ruolo della Chiesa Cattolica e del “buon cristiano” è dato dalle parole chiave

- preoccupato / preoccupazione (*zaniepokojony / zaniepokojenie*);
- responsabile / responsabilità [morale] (*odpowiedzialny / [moralna] odpowiedzialność*);

e dalle espressioni, derivanti dal concetto di responsabilità,

- nostro dovere (*naszym obowiązkiem*);
- mobilitazione in difesa (*mobilizacja w obronie*).

Il discorso è costruito in termini assoluti: analogamente al “deve essere” nella definizione della

famiglia, ricorrono per la FIV espressioni in formulazione negativa come

- non può (*nie mogę / nie może*) / non è possibile (*nie jest możliwe*);

in contrasto con quelle che caratterizzano invece la costruzione discorsiva del gruppo a suo sostegno:

- compromessi politici (*kompromisy polityczne*);
- motivi utilitaristici (*powody utylitarne*);
- calcoli di partito (*następujące / obliczenia partię*);
- dispute ideologiche (*spory ideologiczne*);
- diversi e contrapposti interessi (*różnych i przeciwstawnych interesów*).

### 20.1.2 Preferenza semantica:

- i collocati più frequenti di *diritto* sono “vita” (diritto alla vita), “naturale” e “umano”;
- i collocati più frequenti di *vita* sono “umana”, “naturale” e “diritto”, oltre alla tutela e al campo semantico ad essa relativo (protezione / protetto / proteggere):
- i collocati più frequenti di *morale* sono “rispetto”, “responsabilità” e “innammissibilità”.

La narrativa così costruita è quindi basata su tre passi fondamentali successivi:

- 1) Emissione di un giudizio morale, tramite l'impiego di termini come “peccato”, “scandalo”, “dannoso”, “assurda”, “preoccupazioni”, “immorale”, “inaccettabile” ed espressioni quali “sconfitta etica”, “ingiustizia irreparabile”, “metodi malvagi”, “cattive leggi”. Il voto a favore del progetto di legge “in vitro” è “contro la dignità umana” (*przeciw godności człowieka przez*), chi ha votato a favore “deve essere riconciliato con Dio e la comunità della Chiesa” (*powinien pojednać się z Bogiem i wspólnotą Kościoła*), esprimendo “dolore per il peccato commesso” (*wyrazić żal za popełniony grzech*), scopo del processo legislativo su questo argomento è “violare la dignità della vita umana” (*naruszającego godność życia ludzkiego*) (KEP, 2015m).
- 2) Identificazione di una minaccia nell'oggetto giudicato negativamente, che emerge dall'uso

di termini come “attacco”, “minaccia”, “problema”, “danni / dannoso” e dall'espressione “conseguenze negative”. «Questo porta a un tentativo molto malvagio di oggettivazione degli embrioni umani chiamandoli “cellula” che apre la strada alla distruzione di massa di esseri umani non ancora nati» (*Dochodzi do wielce niegodziwej próby uprzedmiotowienia ludzkich zarodków i nazywania ich „grupą komórek” oraz otwarcia drogi do masowego niszczenia poczętych istot ludzkich*) (KEP, 2015i).

- 3) Evidenziamento del ruolo della Chiesa e dei cattolici: “[nostro] dovere”, “responsabilità”, “audace / coraggioso”, “rettitudine / onestà”, “mobilitazione in difesa”. Questo discorso è legato alla tradizione nazionale: «La nostra Patria ha bisogno oggi di una famiglia forte, perché è la base per lo sviluppo della società e il fondamento della prosperità dei polacchi. Auguriamo tenacia e coraggio nel promuovere i valori della vita e della famiglia (*Nasza Ojczyzna potrzebuje dziś silnej rodziny, bo ona jest podstawą rozwoju społeczeństwa i podstawą dobrobytu Polaków. Życzymy wytrwałości i odwagi w promowaniu wartości życia i rodziny*)» (KEP, 2015c).

## ***20.2 Identificazione dei discorsi***

La narrativa prevalente sopra identificata si articola, nei documenti emessi dall'Episcopato tramite cinque discorsi, o strategie, principali: (1) la deumanizzazione della procedura di fecondazione in vitro; (2) l'accentuazione degli aspetti morali sottostanti il dibattito; (3) il risveglio delle coscienze: la dichiarazione che è in corso una situazione (potenzialmente) pericolosa ed è quindi necessario agire; (4) l'assegnazione agli esseri umani di un posto speciale nella Creazione, come conseguenza del quale devono essere trattati con particolare dignità; (5) l'appropriazione di verità: “le nostre affermazioni sono giuste”.

La strategia di deumanizzazione è riscontrabile principalmente nei termini impiegati per descrivere la fecondazione assistita:

- procedura (*procedura*) – preferenza semantica per azioni sintetizzate in maniera altamente formalizzata, ufficiale e allo stesso tempo distante dal linguaggio quotidiano dei ricettori del messaggio;
- artificiale (*sztuczny*) – preferenza semantica per oggetti inanimati (chiara opposizione con

“naturale”);

- fecondazione (*zapłodnienie*) – preferenza semantica per terminologie e nozioni biomediche;
- riproduzione (*reprodukcja*) – appartenenza polisemica: 10 collocati ricorrenti, tutti relativi alla copia di un'opera d'arte. Solo occasionalmente il termine viene espressamente legato alla procreazione umana;
- propagazione (*rozwód*) – preferenza semantica per oggetti non-umani (animali o inanimati). Questo termine presenta due collocati prevalenti:
  - *gospodarski*, che può tradursi con famiglia, intesa anche come nucleo domestico, oppure con fattoria / cortile;
  - *hodowla*, allevamento.

La FIV è descritta come tecnica e medica: «la fecondazione extracorporea in vitro» (*pozaustrojowego zapłodnienia in vitro*; KEP, 2015d, 2015p) e “innaturale”: «ha poco in comune con la legge naturale» (*ma niewiele wspólnego z prawem naturalnym*; KEP, 2015g). Ciò in particolare contrasto con il concepimento risultante dall'attività sessuale inscritta all'interno del matrimonio: «Un uomo non dovrebbe venire al mondo a seguito di trattamenti biotecnologici, ma come frutto dell'amore dei coniugi - il padre e la madre (*Człowiek nie powinien przychodzić na świat w wyniku zabiegów biotechnologicznych, lecz jako owoc miłości małżonków – ojca i matki*)» (KEP, 2015d)<sup>297</sup>. Nel discorso di deumanizzazione, le parole chiave risultano essere: in vitro (*in vitro*), embrioni (*embrionów*), cellule (*komórek*), [cellula] staminale (*macierzystych*) e tecniche (*techniki*). In esso si configura una contrapposizione tra persone e oggetti – tra il bambino nella famiglia e quello “nato in provetta” (KEP, 2015l).

L'accentuazione degli aspetti morali che sottendono la controversia implica ovviamente la costruzione di imperativi etici categorici: «Speriamo in una chiara distinzione nello spazio di interazione tra verità e falsità e tra bene e male (*Mamy nadzieję na jasne rozróżnienia w przestrzeni ich oddziaływania między prawdą a fałszem oraz między dobrem a złem*)» (KEP,

---

<sup>297</sup>Questo discorso è in linea con l'approccio dato dall'Istruzione *Dignitas Personae* della Congregazione per la Dottrina della Fede, in cui si legge (par. 17): «Tra le tecniche recenti di fecondazione artificiale ha progressivamente assunto un particolare rilievo l'*Intra Cytoplasmic Sperm Injection*» La nota prosegue: «L'*Intra Cytoplasmic Sperm Injection (ICSI)*, simile pressoché in tutto ad altre forme della fecondazione *in vitro*, si differenzia da esse, perché la fecondazione non avviene spontaneamente in provetta, bensì mediante l'iniezione nel citoplasma dell'ovocita di un singolo spermatozoo precedentemente selezionato o, talora, mediante l'iniezione di elementi immaturi della linea germinale maschile». E poi ancora: «Come la fecondazione *in vitro*, della quale costituisce una variante, l'ICSI è una tecnica intrinsecamente illecita: essa opera una *completa dissociazione tra la procreazione e l'atto coniugale*». L'enfasi è presente nel testo originale.

2015a). In questo discorso la fecondazione assistita è presentata come una procedura che solleva obiezioni morali: «non ogni concepimento può essere considerato moralmente ammissibile (*nie każdy sposób jego poczęcia może być uznany za moralnie dopuszczalny*)» (KEP, 2015p) o, più direttamente «inammissibilità morale (*moralną niedopuszczalność*)» (KEP, 2015i). Questa strategia viene portata avanti anche tramite una giustapposizione con azioni eticamente dubbie: «L'ammissione a questa procedura in situazioni di concubinato e per le coppie in coabitazione – senza alcun obbligo formale – non garantisce la crescita in una famiglia stabile (*Dopuszczenie do tej procedury związków konkubenckich i innych par pozostających we wspólnym pożyciu – bez żadnych zobowiązań formalnych – nie gwarantuje wzrastania w stabilnej rodzinie*)» (KEP, 2015d).

L'accentuazione degli aspetti etici della controversia costituisce anche una legittimazione dell'intervento della Chiesa, poiché alcune cose devono essere dette per dovere morale e in loro funzione occorre agire: «è nostro preciso dovere anche contrastare la cultura anticristiana, negando il diritto alla vita dal concepimento alla morte naturale [...] è un momento di mobilitazione speciale in difesa di questi valori fondamentali (*naszym obowiązkiem jest także zdecydowane przeciwstawianie się antychrześcijańskiej kulturze, negującej prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci [...] jest chwilą szczególnej mobilizacji w obronie tych podstawowych wartości*)» (KEP, 2015e). Il “dovere” più volte ripetuto costituisce una delle parole chiave di questo discorso, insieme a “valori”. FIV e aborto sono inoltre spesso presentati come un binomio, accompagnati dalle “innaturali” ideologie di genere”: «l'introduzione della vendita libera delle pillole abortive “del giorno dopo”, dannose per la salute delle donne; la proposta di adottare una legge sulla fecondazione in vitro, che non rispetta la vita dei bambini concepiti e, soprattutto, il tentativo di introdurre nella vita sociale polacca un programma di cambiamenti culturali e di civiltà sulla base di ideologie di genere (*wprowadzenie do wolnej sprzedaży wczesnoporonnej i szkodliwej dla zdrowia kobiet pigułki “dzień po”, propozycja przyjęcia ustawy dotyczącej zapłodnienia pozaustrojowego in vitro nie szanującej życia dzieci poczętych, a przede wszystkim usiłowanie wprowadzania do polskiego życia społecznego programowych zmian kulturowo-cywilizacyjnych, opartych na ideologii gender*)» (KEP, 2015e)

Questa strategia discorsiva pone la Chiesa in tre posizioni privilegiate: (1) quale “amministratore dei valori” (Graff, 2010; Zawadzka, 2010); (2) come il soggetto che ha a cuore gli aspetti etici dei temi discussi, in contrapposizione ad altri gruppi; (3) come avente diritto di emettere giudizi morali universali.

Anche la strategia di risveglio delle coscienze implica una legittimazione della posizione e

dell'azione della Chiesa Cattolica. Il discorso che la sottende è che è in corso una situazione pericolosa o potenzialmente tale, il che rende necessaria una qualche forma di intervento. Nei discorsi di questo tipo, la FIV viene presentata sottolineando le sue pericolose conseguenze, come patologie della madre o del bambino, l'uccisione – anche in massa – di esseri umani o la sperimentazione su di essi, oppure una minaccia più generale al benessere nazionale: «queste misure determineranno un ulteriore degrado sociale (*tymi środkami przyniesie dalszą degradację społeczną*)» (KEP, 2015d). Fra le parole chiave di questo discorso spiccano “vita” e “famiglia”, entrambe costruite come in pericolo: «una seria minaccia per il futuro delle famiglie polacche (*poważnym zagrożeniem dla przyszłości polskich rodzin*)» (KEP, 2015b). Anche in questo caso emerge il “dovere”, insieme all'agire: devono essere intraprese quelle azioni associate con situazione di pericolo, ossia protezione o difesa di qualcosa. Nuovamente, ciò è espresso in termini che non ammettono discussione: «la vita umana deve essere assolutamente protetta (*trzeba jednoznacznie bronić życia ludzkiego*)» (KEP, 2015h).

Dichiarare l'esistenza di una situazione di pericolo (a) gioca un ruolo importante nel legittimare azioni controverse (si veda più avanti il concetto di securitizzazione) e (b) pone la Chiesa come protettore della nazione nei momenti di emergenza e minaccia.

Il quarto discorso individuato è quello che conferisce una posizione straordinaria all'essere umano, considerandolo eccezionale e dotato di speciale dignità. Secondo questa narrativa, la fecondazione in vitro ha conseguenze pericolose non solo per la salute, ma anche per la dignità umana, che deve essere protetta: «difendere la vita di ogni essere umano dal concepimento alla morte naturale (*obrony życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci*)» (KEP, 2015o). In questa costruzione discorsiva rientra anche un'operazione di oggettivazione della posizione della Chiesa: le obiezioni alla FIV non sono un problema religioso, ma scientifico (*Czy to jest problem religijny? – Nie, nie. To nie jest problem religijny [...] To jest problem naukowy*) (KEP, 2015n).

Scopo principale di questo discorso è quello di implementare una *ingratiating action*, ossia costruire una buona immagine della Chiesa, incrementando così l'accettazione sociale della sua azione. È però necessario specificare che il discorso relativo alla dignità umana è presente in tutta la dottrina cattolica sin dal Concilio Vaticano II e quindi non strumentale *per se*, sebbene utilizzato strumentalmente in questa occasione.

Infine, l'ultima strategia discorsiva dell'Episcopato polacco è quella che più esplicitamente legittima la sua partecipazione nel dibattito sulla regolamentazione della FIV. In essa la riproduzione assistita è costruita come oggetto di obiezione che dovrebbe essere legalmente

vietato: «tutti i parlamentari che hanno a cuore la protezione dei diritti umani dovrebbero intraprendere un'azione che mira al divieto assoluto di questo metodo» (*wszyscy posłowie zatroskani o ochronę praw człowieka powinni podjąć działania zmierzające do całkowitego zakazu tej metody*)» (KEP, 215f). In questo discorso la parola più ricorrente è “legge / diritto” e appare frequentemente il concetto di diritto costituzionale alla vita. Tramite questo discorso, la Chiesa pone le sue affermazioni e richieste come legali, o suggerisce che tali dovrebbero essere (rese).

Porre l'opinione espressa dalla Chiesa come basata sulla legge nazionale influenza il livello di accettazione sociale dell'opinione stessa. Si parla inoltre di una “legalizzazione” della procedura di fecondazione in vitro (KEP, 2015h), affermando quindi implicitamente che essa è illegale, quando in realtà è semplicemente non regolamentata.

Tutte queste strategie discorsive hanno l'obiettivo di legittimare, da un lato, l'opposizione della Chiesa Cattolica alla FIV e, dall'altro, il suo intervento nel dibattito legislativo. Ciò è tanto più importante visto che secondo un sondaggio del 2013, la maggioranza dei polacchi è contraria all'influenza della Chiesa sulla politica, sia tramite l'espressione di opinione sulle leggi (55%) sia soprattutto istruendo le persone su come votare (82% ). Anche le persone più religiose, come quelle che partecipano alla Messa più volte la settimana, sono contrarie al suggerimento di voto (lo è il 54% degli intervistati). Le opinioni espresse pubblicamente dalla Chiesa relativamente a questioni morali e di comportamento sono invece più accettate (è d'accordo il 61% degli intervistati)<sup>298</sup>.

Il discorso pro-vita della Chiesa Cattolica polacca si manifesta anche nei discorsi pubblici di sacerdoti e rappresentanti del clero. Sebbene il presente lavoro sia concentrato sull'analisi documentale, è interessante considerare almeno uno di questi, riportato per esteso dal quotidiano cattolico *Nasz Dziennik*. Si tratta dell'omelia pronunciata dal Metropolita di Szczecin-Kamien, Mons. Andrew Dzięgi, durante la Messa celebrata per i partecipanti al XXIV pellegrinaggio organizzato da Radio Maryja a Jasna Góra il 12 luglio 2015. Oltre a trattare esplicitamente il tema della fecondazione in vitro, ponendo la necessità di difendere la vita e la dignità dei non ancora nati, in esso si fa riferimento alla storia e al patrimonio culturale della nazione e si richiamano i miti fondativi, come individuati da Anthony D. Smith (1999) e presentati nella prima parte del presente lavoro (si veda il capitolo 1.5.4), oltre che specifiche narrative nazionali.

---

<sup>298</sup>Fonte: CBOS BS/170/2013, dicembre 2013, *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*.

In primo luogo, si sottolinea il ruolo della religione nella costruzione identitaria della Polonia: «ci rendiamo conto che quando si parla di noi come nazione, abbiamo bisogno di un altro criterio – non solo sociale, culturale, economico o politico, né tanto meno il criterio del linguaggio. Ci rivolgiamo al criterio spirituale». Questa realtà è presentata come radicata nella storia polacca, in un chiaro riferimento alla “fede dei padri”, delle cui generazioni, come per della storia stessa, «possiamo essere fieri». Citando Giovanni Paolo II e richiamandosi implicitamente al Messianesimo, Mons. Dzięgi afferma che «senza Cristo è impossibile comprendere pienamente la storia polacca, Cristo stesso co-ha scritto la nostra storia, Cristo stesso ha vissuto con noi». Il discorso prosegue quindi riferendosi ai miti fondativi di Smith: si ricorda l'introduzione del Cristianesimo nelle terre slave da parte dei Santi Cirillo e Metodio e si richiama la conversione di Mieszko I, che viene descritto come «forse la figura più grande della politica polacca dell'intero millennio» (mito di origine e ascendenza). Vi è poi un richiamo alla Polonia come *Terra Felix* durante il periodo della confederazione polacco-lituana, per via della sua monarchia elettiva e del potere di *Liberum Veto* della nobiltà<sup>299</sup> (*Szlachta*). Come allora il sovrano doveva ascoltare tutti [i nobili] e il *Sejm* per funzionare doveva prestare orecchio a tutte le voci in esso presenti, anche i governanti attuali dovrebbero agire analogamente per garantire il funzionamento del Paese (mito di eroismo). Il cammino della Polonia è strettamente legato alla sua religiosità: «è stato dimostrato a tutti noi cosa accade nella storia della nazione quando è fedele a Dio e cosa succede quando si allontana da Dio, dalla verità, dalla giustizia e soprattutto dall'amore». La narrazione sottesa è che mentre un tempo (all'epoca di Mieszko I) la nazione era fedelmente cattolica, felice e rigogliosa, questa sua caratteristica si è corrotta nel tempo, causando la sua caduta (miti di declino). Per completare la tipologia smithiana di miti fondativi, infine, prendendo come esempio il movimento di *Solidarność*, Mons. Dzięgi dichiara che il movimento ha risvegliato la coscienza di cosa significhi essere polacchi, «come si cresce con la nostra storia in questa generazione, e come possiamo andare incontro a un nuovo giorno e un nuovo domani. Nulla è cambiato dal 1979 [ad oggi] in materia spirituale». Per potersi riconoscere come nazione, la Polonia deve riscoprire e coltivare le sue radici cristiane. Si esprime un orientamento teleologico della storia del Paese, soprattutto nel senso della sua caratteristica religiosità: «nulla è cambiato nell'anima polacca oggi, e speriamo che nulla cambi [in essa] nelle generazioni successive, fino alla fine, fino alla fine dell'esistenza del mondo. Così sarà se continuiamo a porgere fedeltà a Dio e alla nostra storia, principi e valori». Questa omelia rientra nel discorso pro-vita poiché sottolinea i

<sup>299</sup>Durante il periodo del granducato polacco-lituano, la *Szlachta* aveva raggiunto una supremazia quasi totale nella gestione della cosa pubblica, inaudita per le sue controparti occidentali. Non solo eleggeva il sovrano, ma il meccanismo di funzionamento del Parlamento era basato in sostanza sull'unanimità, in quanto una sola voce dissenziente poteva bloccare di fatto i lavori.

valori cristiani che sottendono la morale nazionale, rafforzando il binomio *Polak / Katolik*, e rendono quindi impensabile per un “vero polacco” non difendere la dignità della vita umana dal momento del concepimento, opponendosi quindi sia all'aborto sia alla procedura di fecondazione assistita. I valori cattolici polacchi sono importanti non solo per la nazione, ma per l'Europa nel suo complesso. Mons. Dzięgi riprende quindi il tema del ruolo della Polonia in Europa, ponendola non troppo velatamente come guida morale e spirituale degli altri Paesi. Nuovamente citando Giovanni Paolo II, il sacerdote afferma che «l'Europa respira a due polmoni» e prosegue: «l'Europa occidentale respira con un polmone occidentale: il fascino delle istituzioni giuridiche, il fascino delle regole del vivere sociale. Senza porsi il problema di distinguere ciò che è giusto e ciò che non lo è. Sembra loro che se qualcosa è scritto nella legge, nelle convenzioni, nei regolamenti, allora non c'è discussione: deve [per forza] essere buono. E questo non è vero». L'Europa ha smarrito la bussola morale, ed è compito della Polonia (poiché «sappiamo che siamo nel cuore dell'Europa») «dire di no agli autori della malvagità nella vita pubblica, sociale, economica [...] Facciamo questo per essere da esempio alle altre nazioni, senza vergogna e senza complessi»<sup>300</sup>.

## 21. Analisi della rappresentazione a mezzo stampa

Anche per l'esame della costruzione discorsiva nel dibattito pubblico relativo alla FIV sono state analizzate le testate viste nel capitolo precedente.

Tab. 16: *Elementi di RC1b e loro diffusione nel 2015.*

Nome	Numero medio di copie	Tipo di pubblicazione / orientamento
Gazeta Wyborcza	174 770	Liberale
Rzeczpospolita	57 061	Pro-governo
Nasz Dziennik	150 000	Cattolico
Trybuna	~60 000	Socialista
Super Express	164 776	Rivista

Tab. 17: *Presenza o meno dell'unità di analisi in RC1b.*

Nome	Presenza	Assenza	Presenza	Assenza
	unità di analisi T1 (articoli)	unità di analisi T1 (copie)	unità di analisi T2 (articoli)	unità di analisi T2 (copie)
Gazeta Wyborcza	44	0	24	0
Rzeczpospolita	20	0	43	0

<sup>300</sup>Fonte: *Nasz Dziennik: Po Panu Bogu najbardziej kocham Polskę*, 17 luglio 2015.

<http://www.naszdziennik.pl/wiara-kosciol-w-polsce/140607-po-panu-bogu-najbardziej-kocham-polske.html>

Trybuna	0	-	0	-
Nasz Dziennik	89	0	20	0
Super Express	9	11	4	15

### *Nasz Dziennik*

Nel periodo considerato, il quotidiano cattolico *Nasz Dziennik* ha pubblicato un totale di ben 109 articoli sul tema della fecondazione in vitro, con l'apparizione sulle sue pagine di più servizi al riguardo ogni giorno. 17 di questi sono di natura neutrale-funzionale, ossia si tratta di semplici trafiletti che danno notizia, per esempio, del passaggio della legge da una camera all'altra. I restanti 92 articoli rientrano tutti nel discorso contrario. *Nasz Dziennik* ha cercato a gran voce di delegittimare le tecniche di riproduzione assistita, affermando a più riprese che «in vitro non è una cura» (*że in vitro nie leczy*, 2 dicembre). A questo scopo, la procedura in vitro è stata retoricamente costruita come negativa sotto svariati aspetti. In primo luogo, la FIV è presentata come profondamente immorale (*“głęboko nieetyczny”*, 8 luglio), contraria alle leggi di Dio, al diritto naturale e alla tradizione cristiana del Paese «è una negazione della dottrina di Dio e della Chiesa» (*jest zaprzeczeniem nauki Bożej i kościelnej*, 8 luglio). Secondariamente, la fecondazione assistita è artificiale, contrapposta alla famiglia nata “naturalmente”. Si tratta anzi di “una bomba mirata alla famiglia” (*jest bombą wymierzoną w rodzinę*, 23 luglio). Oltre ad essere artificiale è anche non efficace, poiché non solo non garantisce la fecondazione, ma incrementa anche le possibilità di neonati malati o disabili: «tra i bambini concepiti in vitro ne nascono vivi circa il 5-10%. Si tratta di un processo di morte e disabilità. Questi bambini [...] sono soggetti a una serie di malformazioni congenite (*spośród poczętych in vitro dzieci żywych rodzi się ok. 5-10 proc. Jest to procedura śmierci i kalectwa. Te dzieci [...] są obarczone wieloma wadami wrodzonymi*, 8 luglio)<sup>301</sup>. Secondo le pagine di *Nasz Dziennik*, la FIV in realtà non è una possibile soluzione alla sterilità, ma un'invenzione delle case farmaceutiche a scopo di lucro: «in vitro non è un trattamento per l'infertilità. È il metodo delle grandi aziende per fare profitti» (*in vitro nie jest metodą leczenia niepłodności. To jest metoda nabijająca zyski wielkim koncernom*, 8 luglio). Inoltre, la fecondazione in vitro è sostanzialmente illegale, poiché «con la scusa di trattamento

<sup>301</sup>Secondo Elżbieta Korolczuk (2013), sottolineare che i bambini nati tramite fecondazione in vitro sono fisicamente e psichicamente carenti riflette il timore che il crescente utilizzo delle tecniche di riproduzione assistita metterà in pericolo il corpo sano della nazione, definito in termini di una comunità omogenea organizzata secondo linee etniche e religiose. Korolczuk riscontra analogie tra le strategie retoriche utilizzate nella campagna anti-fecondazione in vitro e il discorso antisemita caratteristico dei circoli di estrema destra in Polonia. Proprio come gli ebrei, i bambini nati tramite FIV sono pericolosi, perché rappresentano una genetica “altra” e indeboliscono il corpo della nazione polacca, mettendo in pericolo il suo benessere e la sua sopravvivenza.

dell'infertilità, essa abbassa gli standard di protezione della salute umana e della vita in Polonia, [inoltre] essa viola le garanzie costituzionali per la protezione della vita umana» (*pod pozorem leczenia niepłodności obniża ona standardy ochrony zdrowia i życia ludzkiego w Polsce [&] narusza ona konstytucyjne gwarancje ochrony ludzkiego życia*, 23 luglio). Si tratta di una «discriminazione basata sul metodo di concepimento» (*dyskryminacją ze względu na sposób poczęcia*, 10 luglio): «questo disegno di legge crea infatti una categoria di “subumani”, differenziando irragionevolmente le persone nate tramite in vitro rispetto a quelle concepite naturalmente» (*Ta ustawa kreuje w gruncie rzeczy kategorię „podludzi”, w nieuzasadniony sposób różnicując status prawny osób powołanych do życia in vitro w porównaniu z osobami poczętymi naturalnie*, 10 luglio). Proponendo questa legge, il governo si vende ai grandi gruppi anziché tutelare i propri cittadini: «non è la prima volta che gli interessi economici si sono rivelati più importanti delle garanzie costituzionali dei diritti fondamentali (*nie pierwszy raz ekonomiczne interesy grup biznesowych okazały się istotniejsze niż konstytucyjne gwarancje praw podstawowych*, 10 luglio). La narrativa della violazione dei diritti umani è sostenuta dall'assimilazione della selezione degli embrioni soprannumerari con pratiche eugenetiche «la distruzione degli embrioni umani cosiddetti soprannumerari e la loro selezione eugenetica sono inaccettabili in un mondo che vuole rispettare i diritti umani autentici» (*szczenie tzw. nadliczbowych ludzkich embrionów czy ich eugeniczna selekcja są rozwiązaniami nie do przyjęcia w świecie, który chce szanować autentyczne prawa człowieka*, 23 luglio). Il linguaggio impiegato in questo discorso è particolarmente drammatico: «alcuni di loro [gli embrioni, N.d.A.] sono stati condannati a un congelamento eterno. Questo perché non sono stati riconosciuti dal laboratorio come degni di vivere» (*część z nich skazuje się na wieczne zamrożenie. Dzieje się tak tylko dlatego, że nie zostały uznane przez laboranta za godne życia*, 23 luglio). Queste sono «decisioni che negano la dignità e il valore della vita umana» (*decyzji, które zaprzeczają godności i wartości życia ludzkiego*, 23 luglio). Il termine “umano” (*człowiek*) appare con frequenza molto elevata in numerosi articoli del quotidiano, associato soprattutto a “diritto” e “dignità”. Altro vocabolo particolarmente ricorrente è “aborto”, con i collocati prevalenti individuati nel capitolo 19.2 (soprattutto “cosiddetto”). Negli articoli sulla FIV vi sono infatti ripetuti richiami al dibattito sull'interruzione volontaria di gravidanza. Per esempio, un servizio del 2 dicembre è disseminato di espressioni come “aborto 'legale” e embrioni / bambini “legalmente giustiziati così”. Ciò porta a una “chiamata alle armi” per i buoni cristiani, che devono agire in difesa della legge divina e della dignità umana, senza indietreggiare: «noi dobbiamo andare avanti coraggiosamente con la tradizione e la fede. Ora è necessario [...]

cominciare a difendere con coraggio la fede della Chiesa, la famiglia e l'uomo. [...] non possiamo rimanere in silenzio, non possiamo avere paura» (*a my musimy trwać dzielnie przy tradycji i wierze. Oraz trzeba [...] zacząć odważnie bronić wiary, Kościoła, rodziny i człowieka. [...] to nie możemy milczeć. Już nie możemy się bać*, 23 luglio). Infine, la proposta di legge di Piattaforma Civica sulla riproduzione assistita è descritta come una strategia per ottenere voti in vista delle elezioni. Si parla anche di un atto di forza nei confronti dei parlamentari insicuri sugli aspetti etici: un ricatto con cui si minacciava l'esclusione dalle liste elettorali per coloro che non avessero votato a favore del disegno di legge (non si menziona invece la prospettiva, sollevata dalla Conferenza Episcopale polacca, di scomunicare i parlamentari che avessero votato a favore). Si parla a questo proposito di “disciplina di partito”, affermando che costituisce «un ritorno all'era comunista» (*że byłby to powrót do PRL*, 1 dicembre). I politici che accettano questo compromesso, «preferiscono gli interessi di parte alla dignità dell'uomo» (*przychodzi przedkładać partyjne interesy nad godność człowieka*, 10 luglio).

### *Trybuna*

Nel periodo considerato, il quotidiano *Trybuna* non ha pubblicato nessun articolo specificatamente sul tema. Analogamente a quanto avvenuto in occasione del dibattito sulla legislazione relativa all'aborto nel 2007 (si veda, più sopra, il capitolo 15.4), quindi, mentre ci si sarebbe aspettati un certo numero di servizi a sostegno del discorso pro-FIV, questo supporto manca. In maniera ancora più marcata di quanto visto in precedenza, per di più, va a mancare totalmente, come se il tema non costituisse oggetto di interesse. Alcuni articoli che menzionavano la fecondazione in vitro sono apparsi in giorni vicini alle finestre temporali considerate, ma la riproduzione assistita vi appariva solamente come una voce nel programma dei partiti politici.

### *Gazeta Wyborcza*

Nei periodi che abbiamo scelto di analizzare, la *Gazeta Wyborcza* ha pubblicato un totale di 68 articoli sul tema della fecondazione in vitro. La maggioranza di questi (57) presenta un discorso favorevole alla procedura. Solo un servizio si configura come contrario, principalmente per le persone intervistate e i pareri riportati – ma non direttamente espressi (23 novembre 2015). In

esso non sono sollevate questioni etiche, quanto piuttosto problemi di budget: il problema principale indicato relativamente alla procedura di riproduzione assistita riguarda il finanziamento del programma tramite fondi pubblici. I restanti dieci articoli sono di natura neutrale..

La narrativa principale portata avanti da questo quotidiano pone l'infertilità come malattia sociale e sottolinea la necessità di amore, empatia e sensibilità sociale (5 dicembre 2015). Dal punto di vista finanziario, sottolinea che anche le persone sterili sono contribuenti e hanno quindi diritto alla salute e alla giustizia nella distribuzione dei fondi pubblici. «L'infertilità è una malattia, come da definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, e la lotta per essere un genitore non è un capriccio. Le persone sterili sono contribuenti come tutte le altre» (*Nieplodność zgodnie z definicją Światowej Organizacji Zdrowia jest chorobą, a walka o bycie rodzicem nie jest kaprysem, jednak z ekonomicznego punktu widzenia ważniejsze jest to, że osoby nieplodne są takimi samymi podatnikami jak każdy*, 2 dicembre). La procedura di fecondazione assistita «è uno dei modi di affrontare i problemi demografici e l'invecchiamento della popolazione. È un peccato che il PiS non prenda esempio dai paesi sviluppati e tagli fuori i polacchi dalle conquiste della medicina moderna» (*est jedną z metod radzenia sobie z problemami demograficznymi i starzejącym się społeczeństwem. Szkoda, że PiS nie bierze przykładu z krajów rozwiniętych i odcina Polaków od osiągnięć współczesnej medycyny*, 2 dicembre 2015). Il discorso a favore della FIV presente sulla *Gazeta Wyborcza* è comunque ricco di termini tecnici e medici, soprattutto “embrione”, più spesso riscontrabili nel discorso contrario.

### *Rzeczpopolita*

Anche il quotidiano pro-governativo *Rzeczpopolita* ha dato ampia copertura al tema nei due periodi considerati, pubblicando un totale di 63 articoli. Solo una minoranza di questi (10) può essere qualificata come favorevoli alla procedura, sottolineando il diritto alla famiglia e la lotta in questo senso delle persone sterili. Sono 41 invece gli articoli contrari alla riproduzione assistita.

Il discorso contrario alla FIV sulle pagine di *Rzeczpopolita* si articola su tre strategie principali. La prima accomuna la fecondazione in vitro alla manipolazione genetica, o pone quanto meno quest'ultima come la diretta conseguenza della prima. Il tutto è definito come «irresponsabile. In questo modo interferiamo nell'evoluzione [...] non conosciamo gli effetti finali di tali modifiche del genoma sulla salute» (*nieodpowiedzialność. W ten sposób ingerujemy*

w ewolucję [...] nie znamy też ostatecznych skutków zdrowotnych takich modyfikacji genomu), cosa che scatena una “grande preoccupazione” nei ricercatori “in tutto il mondo” (5 dicembre). La tentazione, si dice, sarà quella di “creare bambini”. La seconda sostiene che il finanziamento pubblico al programma di riproduzione assistita sia male perché «non ci sono soldi per il trattamento di malattie molto gravi o finanziamento di farmaci per malati cronici» (*brakuje pieniędzy na leczenie naprawdę ciężkich chorób albo dofinansowanie leków dla osób przewlekle chorych*) e quindi «solleva gravi preoccupazioni etiche» (*i tak budzących poważne wątpliwości etyczne*) (2 dicembre). Anziché finanziare il programma di riproduzione assistita, si dovrebbero garantire gratuitamente i farmaci necessari per gli anziani (1 dicembre). Per questo, i genitori che decidono di avere figli tramite procedura di fecondazione in vitro sono descritti come egoisti perché anziché desiderare una famiglia, per formare la quale potrebbero ricorrere all'adozione, vogliono «diffondere i loro geni» (*chcą mieć dzieci i jednocześnie propagować swoje geny*) (3 dicembre). In termini di frivolezza medica, la FIV è paragonata alla mastoplastica. La terza strategia accusa le aziende ospedaliere di operare per scopo di lucro, spingendo le coppie sterili a sottoporsi alla procedura di fecondazione in vitro – che non è l'unico metodo per combattere l'infertilità (1 dicembre).

I restanti 12 articoli rientrano nel discorso neutrale, limitandosi a riportare le notizie senza aggiungere connotazioni. È necessario inoltre menzionare un articolo accessorio, non direttamente collegato al dibattito in corso, ma comunque utile per la costruzione del discorso contrario. Il servizio parla di IVF in Svezia, dove la legge permette il congelamento di embrioni e la donazione di ovuli, consente la procedura a coppie sposate o conviventi (eterosessuali o donne omosessuali) e ne copre i costi tramite servizio sanitario nazionale. Il testo dipinge situazioni negative – coppie separate che si danno battaglia per gli embrioni, donne che chiedono gli alimenti per il mantenimento dei figli ai donatori di sperma – e ne prevede di “sempre più complesse” (22 novembre).

### *Super Express*

Nei due periodi considerati, *Super Express* ha pubblicato un totale di 13 articoli sull'argomento. Il discorso prevalente in questa rivista è quello contrario alla fecondazione in vitro, a cui è possibile ascrivere 10 degli articoli. Solo tre possono essere invece considerati favorevoli, mentre uno è di carattere neutrale. Il discorso favorevole è concentrato dopo l'entrata

in vigore della legge – e l'annuncio da parte del nuovo governo guidato dal partito Diritto e Giustizia che la copertura del programma di riproduzione assistita tramite fondi pubblici sarebbe stata drasticamente ridotta. In esso viene ribadito che «la decisione del ministero priverà molti polacchi della possibilità di avere figli» (*to pozbawienie przez ministerstwo Polakom szans na posiadanie dzieci*) (*Super Express*, 7 dicembre 2015), poiché grazie al programma sono potuti nascere molti bambini. Il discorso favorevole presenta l'infertilità come una malattia sociale (2 dicembre 2015) e dichiara che i tagli governativi ai finanziamenti hanno ucciso i sogni di numerose famiglie. Il discorso contrario alla FIV si articola su due aspetti principali: l'artificialità e immoralità della procedura («la fecondazione in vitro è un metodo malvagio e immorale, che porta all'eugenetica» – *że in vitro to metoda niegodziwa i nieetyczna, prowadząca do eugeniki*, *Super Express*, 7 dicembre 2015) e il suo costo per i contribuenti. Termini ricorrenti sono “soldi pubblici” e “coscienze”. La reazione all'approvazione della legge a regolamentazione della FIV da parte del Senato è stata drastica, con titoli che la paragonavano all'apertura delle porte dell'inferno (“*Tę ustawą otwieramy piekielne wrota!*”, *Super Express*, 9 luglio 2015). L'influenza della terminologia ereditata dal dibattito sull'aborto è evidente in un articolo del 18 luglio in cui si lamenta che «i bambini non ancora nati [...] subito dopo il concepimento [sono] privati del loro diritto allo sviluppo, alla nascita e alla vita dignitosa. In questo modo vengono trattati non come persone ma come oggetti di cui si può disporre liberamente» (*dzieciom nienarodzonym [...] właśnie tuż po poczęciu odbiera się prawo do rozwoju, narodzin i godnego życia. W ten sposób traktuje się je nie jako osoby ludzkie, ale jako przedmioty, którymi można dowolnie dysponować*). La rivista *Super Express* si colloca nel discorso contrario alla fecondazione in vitro non solo per il numero di articoli di questo tenore o per il linguaggio da essa utilizzato, ma anche per la selezione dei temi e delle testimonianze. Le sue pagine danno infatti la precedenza a sostenitori entusiasti del metodo alternativo NaPro Technology, favorito sia dalla Chiesa Cattolica sia dai partiti ad essa legati, “basato sull'osservazione del corpo anziché sulla chirurgia” (intervista a Małgorzata Kożuchowska, noto personaggio pubblico, 3 dicembre 2015, che sottolinea la naturalità di questo metodo in opposizione all'invasività e artificialità della FIV). È stato riportato per intero il discorso pronunciato da Jarosław Kaczyński in occasione del pellegrinaggio al monastero di Jasna Góra organizzato da Radio Maryja (12 luglio 2015), ampiamente ostile alla fecondazione assistita, ma non figurano dichiarazioni da parte dei suoi sostenitori. Analogamente, dopo la votazione al Senato, è stato intervistato un parlamentare fortemente contrario, ma non uno a favore. È stato invece dato notevole risalto alla notizia di un parlamentare favorevole alla riproduzione assistita che, dopo il dibattito al *Sejm*, ha insultato pubblicamente sia gli avversari

sia alcuni cardinali – a sostegno della narrativa della mancanza di rispetto. Anche l'accostamento delle notizie è significativo. Nel numero del 18 luglio, il pezzo sulla lettera dell'Arcivescovo Gadecki al Presidente in attesa della firma della legge sulla fecondazione in vitro è accanto a quello sul contadino che gestiva da casa un fiorente commercio di contraccettivi post-coitali (pdg). Questa seconda notizia è ricca di termini quali “crimine” e “atto criminale”, oltre a sottolineare più volte il “notevole reddito” da lui percepito grazie a questa attività (un richiamo alla teoria, più volte espressa da parlamentari contrari alla legge e riportata sulle pagine del quotidiano cattolico *Nasz Dziennik*, dell'inganno messo in atto dalle grandi case farmaceutiche che promettono una finta cura all'infertilità). Merita di essere menzionato infine un ultimo articolo che, pur non trattando direttamente il dibattito relativo alla legge sulla fecondazione in vitro, risulta significativo nella costruzione della narrativa contraria. Il servizio titola “Caitlin Jenner (66) sogna un bambino. Avrà figli con se stessa!” (*Caitlyn Jenner (66) marzy o dziecku. Będzie mieć dzieci sama ze sobą!*, 8 luglio). Tralasciando il fatto che si tratta di un luminoso esempio di *trash* giornalistico, questo articolo richiama il tema della manipolazione genetica e fomenta le paure sfruttando il collaudato ritornello che afferma “se permettiamo X, non ci sarà un limite alle perversioni”. Nella versione online della rivista, questo articolo ha “in vitro” fra le *tag* per ben due volte, rendendolo uno dei primi risultati di ricerca.

## **22. Parte terza: conclusioni**

### ***22.1 Linguaggio pubblico***

La Chiesa Cattolica in Polonia non costituisce una comunità di linguaggio a sé stante: il linguaggio impiegato dall'Episcopato polacco relativamente all'aborto e alla fecondazione in vitro ha pervaso il discorso pubblico sia al livello della terminologia sia a quello del messaggio. Sovrapponendosi alle narrative preesistenti, questo linguaggio assume la forma di identità sociale ed è utilizzato per indicare appartenenza<sup>302</sup>. Il linguaggio non è semplicemente un mezzo di comunicazione, né un mero portatore di contenuto (latente o manifesto). Il linguaggio stesso è contenuto, un indicatore «di obiettivi sociali e delle macro-arene valoriali di interazione che tipizzano ogni comunità di linguaggio» (Fishman, 1972: 4). Dal campione analizzato emerge

---

<sup>302</sup>Per un approfondimento del tema, si veda George Yule, *The Study of Language*, 2014.

quindi un trasferimento terminologico che fa sì che il discorso *pro-life* costituisca nel discorso pubblico il campo semantico prevalente. Il termine “nascituro” è diventato di uso quasi quotidiano, mentre la parola “feto” sta lentamente sparendo. Quando viene impiegata, lo si fa comunque frequentemente all'interno del discorso pro-vita, specificando che il feto è una persona. Anche “bambino non ancora nato”, o semplicemente “bambino”, figurano spesso negli articoli che trattano il dibattito sull'aborto, nonché in alcuni più genericamente connessi con la maternità pubblicati in questo stesso periodo. Ciò suggerisce una migrazione del linguaggio *pro-life* dalla sfera della discussione sull'interruzione di gravidanza alle definizioni sociali di concetti più generali, anche se espressioni più fortemente connotate come “diritto alla vita” sono ancora limitate a questo discorso.

## ***22.2 Diffusione dei discorsi***

Dall'analisi del materiale raccolto, emerge in primo luogo che la trattazione del tema è altamente asimmetrica. Il quotidiano più liberale e “a sinistra”, *Trybuna*, affronta entrambi gli argomenti di rado e non dimostra particolare interesse al riguardo. Ciò è vero anche per quanto riguarda la rivista considerata, *Super Express*, relativamente all'interruzione di gravidanza. Per contro, l'ultra-cattolico *Nasz Dziennik* li trattano come i temi più importanti. Ciò influenza inevitabilmente la tipologia di linguaggio prevalentemente utilizzata nel discorso pubblico. In entrambi i *corpora* di analisi si ha una presenza molto più marcata della semantica pro-vita. Nel caso di *Nasz Dziennik*, questa è inoltre decisamente trasparente, comportando ad esempio l'uso dei termini “innocente” ed “essere umano” per indicare i nascituri, o la descrizione della pdg come “abortiva”

Relativamente al dibattito sull'aborto, nel quotidiano *Rzeczpospolita* il discorso *pro-life* è espresso principalmente tramite una selezione dei temi, particolarmente descrivendo le azioni organizzate dai gruppi pro-vita a sostegno dell'emendamento costituzionale e ignorando o non riportando le parallele manifestazioni opposte. Nella *Gazeta Wyborcza*, nonostante la maggior parte degli articoli su questo argomento appartenga al discorso pro-scelta, è ugualmente possibile rintracciare alcuni aspetti della semantica pro-vita, specialmente nella rappresentazione della posizione della Chiesa Cattolica.

È interessante notare inoltre che sia nella *Gazeta Wyborcza* sia in *Rzeczpospolita*, la legge del 1993 è considerata un compromesso sociale che dovrebbe essere mantenuto, come si può

desumere dalla mancanza di sostegno scritto per la riapertura delle discussioni sull'aborto. Anche questo aspetto può essere interpretato come risultante da una cristallizzazione semantica, poiché il testo della legge utilizza espressioni non-neutre come “nascituro” e ha disposizioni molto restrittive (si veda il capitolo 11.4). Anche se il compromesso è criticato dai sostenitori più accaniti di entrambi gli schieramenti (*pro-life* e *pro-choice*), esso viene comunque descritto come un valore che gode del sostegno della società polacca. Questa affermazione può trovare conferma nei risultati del sondaggio OBOP del 2007 (si veda il capitolo 11.6.1). A sua volta, ciò può costituire un argomento a sostegno della teoria della “guerra perduta sul linguaggio”: la limitazione ai diritti riproduttivi in Polonia è stata più volte rimarcata da numerose ONG<sup>303</sup>, oltre che dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo. Se l'opinione pubblica definisce questa situazione come “compromesso”, è ragionevole supporre un'influenza sul linguaggio. Il set lessicale caratteristico del discorso *pro-life*, utilizzato anche nel testo della legge del 1993 (che all'epoca causò contestazione sociale), nel 2007 è ampiamente impiegato dalla stampa e nel discorso pubblico e la legge stessa ha acquisito lo status “ottimale” di compromesso sociale, ostacolando fortemente quindi eventuali futuri tentativi di una sua liberalizzazione. Sia la “barriera discorsiva” teorizzata da Magdalena Środa sia la “guerra” evocata da Agnieszka Graff sono riscontrabili nel campione in esame.

## ***22.2 Esclusione dal discorso pubblico***

Dall'analisi svolta, emerge che il problema centrale del dibattito sulla fecondazione assistita in Polonia è il suo essere condotto sotto forma di opposizione binaria piuttosto che di una discussione inclusiva (Godzecka, 2012). La controversia è inoltre focalizzata principalmente sugli aspetti morali della questione, anziché su quelli più strettamente giuridici. Le posizioni espresse dalla Chiesa Cattolica sono fortemente presenti e influenti, mentre i gruppi a difesa dei diritti delle donne sono assenti o inascoltati. Ciò configura una forma di esclusione dal processo di deliberazione politica. Iris Marion Young sostiene che l'emarginazione è la causa più frequente di ingiustizia, particolarmente pericolosa quando un intero gruppo è espulso dalla partecipazione alla vita e alle decisioni sociali (Young, 1990: 53)<sup>304</sup>.

---

303Si vedano i “rapporti ombra” per la Commissione CEDAW: quello del 2006, presentato dalle associazioni Pro Femina Association, The PSF Women's Center Foundation, Women's Rights Center, La Strada Foundation e redatto da Magdalena Pocheć and Wanda Nowicka e quelli del 2012 e 2014, presentati dalla Coalizione KARAT.

304Young distingue fra esclusione interna ed esterna. Una delle forme di quest'ultima si verifica quando attori socialmente potenti sono in grado di dominare il dibattito pubblico, escludendo altri attori e portando a risultati in

Le condizioni per un equo processo deliberativo sono state teorizzate da Habermas, che pone l'azione comunicativa alla base della deliberazione sociale (Habermas, 1996). Nella Teoria dell'agire comunicativo (1997 [1981]) Habermas mette a punto una teoria pragmatica del linguaggio che prende in considerazione il rapporto fra il linguaggio e il soggetto che ne fa uso e studia le condizioni alla base di ogni possibile comunicazione linguistica volta all'intesa per l'azione nello (e la gestione dello) spazio pubblico. Il soggetto pubblico è strutturato in termini linguistici, o, in altre parole, la comunità linguistica è intesa come luogo in cui, e attraverso cui, la coscienza si costituisce. Partendo dal presupposto che l'opinione pubblica è elemento fondamentale della legittimazione di ogni Stato democratico, Habermas afferma che questa partecipazione sociale dipende dalla struttura comunicativa esistente. Per opinione pubblica, o sfera pubblica, egli intende quella zona della vita sociale in cui vengono dibattute questioni di interesse collettivo tramite il metodo dell'argomentazione razionale. La razionalità discorsiva, ossia l'organizzazione sociale basata sul sistema comunicativo che favorisce la formazione di una volontà collettiva e la sua partecipazione al processo democratico. La razionalità discorsiva sostiene e sostanzia l'agire sociale, che a sua volta è un'interazione basata su regole fondate sulla comunicazione linguistica<sup>305</sup>. Habermas postula un discorso pubblico condotto in condizioni di ampia e attiva partecipazione e in una cultura politica egualitaria (Habermas, 1997a). Per Habermas, chiunque partecipi ad un'argomentazione razionale sensata presuppone implicitamente alcune pretese universali di validità. Se una di queste pretese non è soddisfatta, l'intesa tra gli interlocutori non può avere luogo e viene quindi a mancare la possibilità di una “discussione razionale” (*Diskurs*). «Nelle argomentazioni i soggetti partecipanti devono partire dal fatto che in linea di principio tutti gli interessati partecipano come liberi ed eguali ad una ricerca cooperativa della verità, nella quale può essere ammessa solo la costrizione dell'argomento migliore» (Habermas, 1990: 62). Il concetto di “bene comune” deve essere scoperto discorsivamente: la verifica della validità delle affermazioni si configura come il risultato di un discorso condotto in maniera collettiva. Il principio di giustificazione è l'universalizzabilità (principio U):

---

cui cittadini con pieni diritti non hanno formalmente accesso alle sedi e alle procedure attraverso cui potrebbero influenzare le decisioni (per esempio, la Commissione Bioetica Episcopale polacca, nonostante la sua influenza sul processo decisionale relativo alla fecondazione assistita, è composta esclusivamente da uomini). Anche se formalmente inclusi nella discussione, i gruppi che sostengono visioni e posizioni di minoranza possono essere esclusi internamente se il gruppo più potente ignora o respinge le loro affermazioni o le tratta paternalisticamente (Godecka, 2012). A sua volta, questo fenomeno, sommato alla “spirale del silenzio”, fa sì che le posizioni di minoranza siano sempre meno espresse – ed ascoltate.

305La razionalità discorsiva è contrapposta alla razionalità tecnologica, forma latente strumentalizzata dal potere politico.

Nell'etica del discorso [vi è] una “regola” dell'argomentazione morale che si basa su due punti chiave: *a)* possono avere pretesa di validità soltanto le norme che potrebbero incontrare il consenso di tutti gli interessati che partecipano ad un discorso pratico; *b)* i risultati e le conseguenze secondarie che probabilmente derivano dall'osservanza da parte di tutti delle norme devono poter essere accettati senza costrizione da tutti. [Il secondo principio] deve dimostrare la validità delle norme nelle situazioni empiriche concrete e specifiche in cui dovrebbero essere applicate e quale fra le norme che hanno superato il vaglio dell'universalizzazione sia la più adeguata nel contesto specifico (Colozzi, 2004: 87).

L'intesa sulla universalizzabilità degli interessi emerge «come “risultato” di un “discorso pubblico” condotto intersoggettivamente» (Habermas, 1990: 67). Il principio U proposto da Habermas prevede che:

Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascun (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale (Habermas, 1989: 74 e 76).

Come sottolinea Joshua Cohen (1989), questo processo implica due aspetti: (1) la necessità di libera espressione e (2) il fatto che l'interesse collettivo deve emergere dal processo deliberativo e non può essere determinato preventivamente (Cohen, 1989). Entrambe queste condizioni paiono mancare nel dibattito pubblico sulla legislazione “eticamente sensibile” in Polonia. Pur non essendoci ufficialmente vincoli all'espressione delle opinioni, lo spazio pubblico mostra una doppia limitazione relativamente al discorso: dal lato della partecipazione, le donne e i movimenti femministi sono scarsamente rappresentati; da quello del linguaggio, si riscontra la già menzionata “barriera” data dalla diffusione della terminologia *pro-life*, che costituisce il campo semantico prevalente impiegato nel discorso pubblico sul tema. Per quanto riguarda il concetto di interesse collettivo, esso non è il risultato di un negoziato, poiché la controversia risulta polarizzata su due posizioni antagoniste: da un lato la Chiesa e i politici cattolici (la morale cattolica), dall'altro il femminismo liberale ( il diritto all'autonomia delle donne) (Fuszara, 2005).

In aggiunta, la dichiarazione del Consiglio dell'Episcopato polacco sul rifiuto della comunione ai parlamentari che avessero votato a favore della legge sulla fecondazione in vitro conferma il

ruolo della Chiesa Cattolica in Polonia come forza politica extra-parlamentare non vincolata dal consenso. La minimizzazione delle voci discordi, come nel caso di Padre Longchamps de Berier (si veda nota 294), si configura come una forma di esclusione interna secondo il paradigma di Young.

### ***22.3 L'onnipresente questione dell'aborto e i valori della "polonità"***

Il dibattito sulla riproduzione assistita in Polonia si appoggia ampiamente a quello del 2007 relativo all'interruzione volontaria di gravidanza. Comparare ed equiparare FIV ed aborto è la principale strategia degli avversari della fecondazione in vitro, la cui procedura è infatti descritta come una forma sofisticata di interruzione di gravidanza. L'arcivescovo Józef Michalik, un attore importante sulla scena politica polacca, ha pubblicamente paragonato la FIV all'aborto e entrambi all'omicidio: «L'uccisione di un innocente è un crimine e non può mai essere giustificata. Sia l'aborto sia l'eliminazione di una vita concepita in provetta sono omicidio» (*Bioetyka katolicka*, 13 dicembre). Il discorso pubblico sulle questioni riproduttive in Polonia va al di là delle singole procedure di aborto o fecondazione assistita: esso rappresenta un discorso in codice contenente le preoccupazioni fondamentali della società polacca, fra cui il ruolo e la forma dello Stato, la funzione della Chiesa e della religione, la collocazione del Paese sullo scacchiere europeo<sup>306</sup>. In questo discorso, si ripropongono le narrative nazionali e i miti fondativi del Paese; inoltre, permettendo l'accesso alla procedura di fecondazione assistita alle sole coppie sposate, si perpetuano sia una visione tradizionale della famiglia, comprendente la maternità come appartenente esclusivamente al matrimonio, sia la figura iconica tradizionale della *Matka Polka* (Godzeka, 2012). Come osserva Linell Secomb (1995: 32), questo approccio esclude le gravidanze "improprie", consentendo solo quelle "corrette" all'interno di una concezione di "polonità" intesa come fedeltà alla dottrina Cattolica (Obirek, 2009). Famiglia e riproduzione diventano centrali per la religione politicizzata e i discorsi su sesso e nazione si intersecano e costruiscono a vicenda (Yuval-Davis, 1997). Se consideriamo la teoria delle dimensioni culturali di Hofstede (2001, si veda la nota 187), possiamo infatti notare che la Polonia ha un punteggio basso (38) in termini di orientamento di lungo periodo. Questa dimensione descrive la necessità sentita da una società di mantenere collegamenti con il proprio passato mentre affronta le sfide del presente e del futuro. Diverse società danno diverse priorità a questi due obiettivi esistenziali.

---

<sup>306</sup>Oltre ai capitoli precedenti, si vedano Zielińska 2004 e Gal e Kligman, 2000.

Il basso punteggio polacco relativamente a questa dimensione indica un orientamento più normativo che pragmatico, un elevato interesse sociale per la definizione di una verità assoluta, un grande rispetto per le tradizioni.

## ***22.4 La securitizzazione dei diritti riproduttivi***

Il Cattolicesimo in Polonia presenta alcune caratteristiche delle religioni nazionalizzate e politicizzate, nella sua attenzione per la riproduzione della nazione<sup>307</sup>. Le dichiarazioni e i comunicati rilasciati dall'Episcopato polacco contenevano un set lessicale emotivamente connotato, ricco di parole legate a ciò che Roger Friedland ha definito “l'ordine della creazione” (Friedland, 2001: 134). In aggiunta, questi testi costruivano discorsivamente una situazione di minaccia imminente, tramite frequenti riferimenti a “pratiche eugenetiche”, “modificazioni genetiche” e “la creazione artificiale della vita”. Questa formulazione è poi percolata nel dibattito pubblico, politico e giuridico: i disegni di legge di parlamentari come Piecka e Wargocka contenevano espressioni analoghe.

Dipingendo la situazione come un attacco a valori e principi sacri, la Chiesa si colloca in una posizione di “difensore” degli stessi, giustificando quindi la propria ingerenza / azione politica (Wald *et al.*, 2005). Sul tema della riproduzione assistita, una regolamentazione permissiva costituisce – ed è spesso presentata come – un attacco all'ordine naturale delle cose e della creazione. Di conseguenza la religione diventa una forza politica che combatte per ciò che percepisce come la protezione di valori fondamentali, della morale comune e – non da ultimo – dell'identità nazionale (*ibid.*). In questo senso, possiamo affermare che le gerarchie ecclesiastiche compiano sui diritti riproduttivi un'azione di *securitizzazione*.

Il concetto di securitizzazione (*securitization*), nato dall'elaborazione dei *critical security studies* da parte della Scuola di Copenaghen, considera la sicurezza come una pratica. Nelle parole di Ole Wæver, uno dei suoi principali teorizzatori:

La sicurezza è una pratica, una modalità specifica di inquadrare un argomento. Il discorso della

---

<sup>307</sup>La religione politicizzata e nazionalizzata (l'apparire di questioni o gruppi religiosi nell'arena politica) non è da confondersi con la religione politica, un concetto utilizzato – non senza dissensi – nella teoria politologica per descrivere le qualità di regimi autoritari, dittatoriali o direttamente teocratici e la loro capacità di operare in modi che ricordano forme di vita religiosa. Secondo Burrin, la religione politica pone la propria attenzione su un doppio diniego: da un lato dell'ideale liberale e dall'altro dell'esistenza di sfere separate di vita sociale. L'obiettivo della religione politica è infatti di includere ogni aspetto della società all'interno della politica (Burrin, 1997). Per un approfondimento, si rimanda a Hobsbawm (2013) e Gentile (2001).

sicurezza è caratterizzato dalla drammatizzazione di una questione come avente priorità assoluta. Qualcosa è presentato come una minaccia esistenziale: se non affrontiamo questo, tutto il resto sarà irrilevante (perché non saremo qui, o non saremo liberi di gestire le sfide future a modo nostro). Ed etichettando l'argomento come una questione di sicurezza, l'attore afferma il proprio diritto di gestirlo tramite mezzi straordinari (Wæver, 1996: 106).

La securitizzazione integra una realtà percepita in un framework di sicurezza e costruisce allo stesso tempo la realtà sociale in termini di sicurezza (Buzan *et al.*; 1998; Buzan, 1997, 2004; Wæver, 1995, 2000, 2006; Wæver *et al.*, 2007). Buzan, Wæver e de Wilde concettualizzano la securitizzazione come un atto discorsivo (*speech act*), implicando che dire qualcosa è equivalente a fare qualcosa (Austin, 2005: 40)<sup>308</sup>. In un discorso securitizzante un attore designa una minaccia a uno specifico oggetto di riferimento e dichiara la presenza di una minaccia esistenziale nei suoi confronti (Buzan *et al.*, 1998: 25; Wæver, 2000: 251). Una volta che un argomento è securitizzato è separato dal processo negoziale del normale funzionamento politico e riceve una priorità maggiore rispetto ad altri temi (Williams, 2003: 5). La securitizzazione è dunque quel processo tramite il quale attori pubblici dotati di potere e visibilità (elementi governativi, élite culturali, etc.) costruiscono un argomento come una questione di sicurezza, permettendo nel nome di questa sicurezza l'impiego di mezzi gestionali che esulano dalla normale prassi (per esempio, l'assunzione di decisioni al di fuori dal normale processo deliberativo). Gli argomenti securitizzati non sono necessariamente questioni realmente essenziali per l'oggettiva sopravvivenza dello Stato. Piuttosto, essi rappresentano il successo dell'operazione di securitizzazione, ossia della costruzione della questione come un problema esistenziale. Wæver prosegue: «La “sicurezza” è quindi una pratica *auto-referenziale*, non una questione di misurazione della serietà di varie minacce [...]. È “auto-referenziale” perché è *in* questa pratica che il tema diventa una questione di sicurezza» (Wæver, 1996: 107, corsivo nell'originale). È l'enunciazione stessa ad essere l'atto: parlando si compie qualcosa. La securitizzazione ha successo quando la costruzione della “minaccia esistenziale” è socialmente accettata e in questa condizione di minaccia esistenziale la sopravvivenza diviene cruciale (Ciută, 2004; Hintermeier, 2008). La securitizzazione di un tema garantisce anche la sua prioritizzazione, conferendo inoltre una particolare legittimazione a coloro che gestiscono la politica in questione (Hansen, 2006: 35)<sup>309</sup>.

---

308Un atto discorsivo è un'unità sociolinguistica, un frammento di discorso socialmente riconoscibile e ricorrente (Fishman, 1972: 33). Gli atti discorsivi sono solitamente parte di più ampi eventi discorsivi (*speech events*).

309Alcuni studiosi sostengono che quando lo stato di emergenza diventa la norma, la securitizzazione può anche funzionare come tecnica di *governance* (Shapiro, 2005: 21).

## Riflessioni conclusive

Il presente lavoro ha affrontato il tema dell'influenza della Chiesa Cattolica in Polonia nella stesura della legislazione nazionale relativa ai diritti riproduttivi (quindi all'interruzione volontaria di gravidanza e alla fecondazione assistita) e nella costruzione del discorso pubblico ad essa riferito. Il tema cardinale della ricerca ha riguardato la costruzione discorsiva di entrambi i temi, ossia il modo in cui sono nominati, etichettati ed espressi nel discorso pubblico. Abbiamo cercato di analizzare questo aspetto nella terza parte della tesi, tramite l'applicazione della metodologia di *Critical Discourse Analysis*. Allo scopo di fornire un sufficiente substrato a questa analisi, nella prima parte del presente lavoro abbiamo presentato un percorso storico e di revisione della letteratura che ha inquadrato e motivato gli stretti rapporti esistenti fra Stato, Chiesa e identità in Polonia. Stabilita la costruzione storica della diade *Polak / Katolik*, nella seconda parte della tesi abbiamo dapprima definito i concetti di secolarizzazione e de-secolarizzazione, per poi sistematizzare il concetto di religiosità da noi impiegato. Quindi, attraverso l'analisi di dati provenienti sia dalla *World Values Survey* sia dal *Centrum Badania Opinii Społecznej*, abbiamo misurato il livello di religiosità e l'impatto della religione sulla vita quotidiana, sui comportamenti e sulle scelte morali della popolazione.

La Chiesa Cattolica è un attore politico fondamentale in Polonia, con un'ampia influenza a livello sociale che si riflette sia sulla legislazione sia nel discorso pubblico. Come abbiamo visto nella prima parte della tesi, il suo radicamento nel Paese è dovuto anche all'importante ruolo da essa storicamente ricoperto nella costruzione dell'identità nazionale. Nei periodi di assenza di autonomia, la pratica religiosa costituiva spesso la principale e più accessibile modalità di auto-espressione e di differenziazione dall'*altro* al potere. Fin dal 1830, dopo il fallimento della Rivoluzione di Novembre, la retorica politica cominciò a tingersi di immagini e terminologie religiose, anche grazie al contributo degli intellettuali romantici facenti parte della *Wielka Emigracja*. La Polonia fu descritta e intesa sia come il “Cristo delle Nazioni” (*Polska Chrystusem narodów*), sia come il difensore di tutte le popolazioni cattoliche, il “Baluardo della Cristianità” (*Antemurale Christianitatis*). La diade costitutiva *Polak / Katolik* si rafforzò negli anni, ponendo la Chiesa Cattolica come il custode dell'essenza della “polonità”. Il consolidamento fu favorito anche dal ruolo giocato da *Solidarność* nella disgregazione del potere comunista nel Paese, nonché dall'elezione di Karol Wojtyła al seggio pontificio e dai numerosi

viaggi del Papa in patria<sup>310</sup>. Oltre ad alimentare la narrativa nazionale, questi avvenimenti cementarono il ruolo sociale e politico della Chiesa nel Paese.

Dal 1989 la Polonia è caratterizzata da politiche economiche molto liberali che si accompagnano però ad altre fortemente rigorose in materia di norme sociali, in particolare relativamente ai diritti riproduttivi. In quest'ultimo campo, considerazioni religiose e influenze da parte del clero sono particolarmente presenti, specialmente per quanto riguarda la fecondazione assistita, l'interruzione di gravidanza e, in alcuni casi, la contraccezione (Godzecka, 2009)<sup>311</sup>. Questo perché la legislazione sui diritti riproduttivi va a toccare alcuni dei principi fondamentali della religione cattolica, in particolare il ruolo di Dio nel processo della creazione umana e quello della famiglia nella riproduzione, conducendo a ciò che Matthew Nisbet (2005) chiama una “competizione fra visioni del mondo”. La Chiesa orienta il suo discorso sulla protezione di valori e convinzioni, appellandosi al sostegno della popolazione e trasformandosi in una comunità politicizzata (Wald *et al.*, 1988)<sup>312</sup>.

Il ruolo del ritualismo e della religiosità nella vita pubblica è particolarmente diffuso e radicato. Crocifissi e ritratti di Giovanni Paolo II ornano le pareti di numerosi edifici pubblici. Molti politici affermano apertamente la loro affiliazione con la Chiesa Cattolica e si dichiarano sostenitori dei “valori nazionali” e della “cultura nazionale”, che vedono minacciati dal “liberalismo imperante” (Piwowarski, 2007: 17), affermazioni che confermano il ruolo della Chiesa come depositaria della “polonità”. Nonostante le profonde trasformazioni avvenute nella vita socio-economica del Paese dopo la dissoluzione dell'URSS, la fede costituisce ancora un importante elemento di auto-identificazione per la popolazione, da un punto di vista sia individuale sia nazionale. Un'indagine del *Centrum Badania Opinii Społecznej* del marzo del 2011 mostra infatti che i polacchi indicano la religione al primo posto fra gli elementi costitutivi

---

310Mart Bax (1987: 1) interpreta le visite di Papa Giovanni Paolo II in Polonia come «una sorta di confronto tra due potenze rivali: l'una spirituale e l'altra temporale». Secondo l'autore, durante questi pellegrinaggi era implementata una contrapposizione tramite atti pubblici e simbolici. Da un lato, il Papa era sempre strettamente e attentamente sorvegliato. Lo Stato Socialista, guidato da Wojciech Jaruzelski, ha ostentato un'apparente superiorità tramite un'imponente messa in mostra di forze militari e di polizia per il mantenimento dell'ordine pubblico. Dall'altro, Giovanni Paolo II, alla presenza delle autorità polacche, abbracciò una vedova il cui marito era stato incarcerato durante le manifestazioni a Danzica ed era poi morto in carcere, piangendo abbondantemente con lei. Una forma più spettacolare ed efficace di protesta da parte di qualcuno che manca di qualsiasi effettivo controllo sui mezzi di violenza fisica è pressoché impossibile da concepire.

311Dorota Godzecka (2012) considera la chiesa cattolica in Polonia come un'organizzazione semi-politica che esercita un impatto notevole sul processo di deliberazione democratica.

312Questa politicizzazione dei valori morali, notano Wald e coautori, è particolarmente significativa laddove l'identità religiosa è più omogenea (mentre in società diversificate le risorse culturali possono essere altrettanto diverse). In caso di politicizzazione della religione in società omogenee, emerge un altro elemento nel discorso religioso in materia di moralità e valori: l'equazione fra identità religiosa e identità nazionale. Come puntualizza Stanislaw Obirek (2009), tale nazionalizzazione della religione è più frequente nelle nazioni con popolazioni prevalentemente cattoliche.

dell'identità nazionale, seguita dal patriottismo e dalla dedizione alla famiglia. La religione (e la religiosità) sono identificate principalmente con la struttura della Chiesa: i nuovi movimenti religiosi hanno preso scarsamente piede nel Paese, il cui approccio alla religione resta quindi di natura prevalentemente “tradizionale”. Il ruolo della Chiesa Cattolica in Polonia, radicato nella tradizione, va a soddisfare, in parte, esigenze identitarie individuali e sociali. Ciò a sua volta va a definire le pratiche religiose della popolazione, percepite come il compimento di particolari requisiti di ruolo (Luckmann, 1967). Come abbiamo visto nella seconda parte della tesi, sebbene l'affiliazione sia maggiore per alcune categorie socio-demografiche (donne, anziani, individui con livello di istruzione inferiore, abitanti di piccoli centri urbani e zone rurali), le differenze sono modeste e le correlazioni sovente non significative.

Il tasso di aderenza alle pratiche religiose non si è modificato in maniera significativa nel corso dell'ultimo ventennio, particolarmente per quanto riguarda le celebrazioni religiose legate ai riti di passaggio – battesimi, prime comunioni, matrimoni e funerali. È tuttavia necessario sottolineare che almeno alcune di queste (principalmente matrimoni e prime comunioni) hanno subito un processo di commercializzazione, che contribuisce in parte a de-sacralizzarle (Stetkiewicz, 2013). A ciò si aggiunge l'incremento nella percentuale di intervistati che si dichiarano “cattolici a proprio modo”, a fronte di quelli che affermano di seguire gli insegnamenti della Chiesa (CBOS, 2005; 2011). Nella seconda parte della tesi abbiamo anche preso in considerazione il livello di “integrazione normativa”, ossia di interiorizzazione, da parte dei fedeli, dei dettami e precetti stabiliti dalla dottrina. Abbiamo scelto di analizzare a questo proposito l'atteggiamento relativo a cinque temi: omosessualità, divorzio, eutanasia, aborto e rapporti sessuali prematrimoniali. Abbiamo visto che per alcuni di questi – omosessualità, eutanasia e aborto – le posizioni della società sono allineate con quelle della Chiesa Cattolica: circa un intervistato su otto li rifiuta completamente (rispettivamente 42.5% nei primi due casi e 43.8% nel terzo). La distribuzione nei gruppi socio-demografici risulta abbastanza regolare. I restanti due temi, che vanno a toccare più direttamente la vita quotidiana, provocano invece un atteggiamento più permissivo. In particolare, l'attività sessuale prematrimoniale è il caso nel quale si può riscontrare la maggiore discrepanza fra norme religiose e pratica effettiva: è considerata giustificabile da oltre la metà della popolazione (55.1%) e quasi un quarto (23.6%) in particolare la trova sempre giustificabile. Per quanto riguarda il divorzio, la percentuale di persone che lo considera giustificabile o non giustificabile è quasi equivalente (rispettivamente 35.7% e 33.2%).

Una possibile causa di questo cambiamento può essere ascritta al fatto che la Chiesa Cattolica

svolge il ruolo sopra definito in maniera eccessivamente routinizzata. Di conseguenza, anche se la natura sacra delle norme dottrinali continua ad essere riconosciuta da parte della popolazione, aumentano i sintomi del loro mancato rispetto, particolarmente da parte dei membri più giovani della società. La separazione della coscienza individuale dalle forme istituzionali e dottrinali della fede mostra la permeabilità della società polacca alla soggettivizzazione, diversificazione e privatizzazione della religiosità, che tuttavia non è sufficiente a far rientrare il caso polacco nei modelli proposti dalla teoria della secolarizzazione. A questo proposito, alcuni studi sostengono che la maggioranza dei polacchi dia per scontata la propria aderenza al cattolicesimo senza rendersi conto delle possibili contraddizioni fra la dottrina cattolica e le loro opinioni o azioni quotidiane (Błęszyńska e Szopski, 2010). La religiosità polacca è quindi descrivibile come focalizzata principalmente su due dimensioni: pratica religiosa come forma sociale (religiosità pubblica) e fede dichiarata (Stark e Glock, 1968). In questo senso, anche l'affermazione di fede può essere considerato come un atto pubblico, un'azione connettiva del tessuto sociale che va a costruire l'identità nazionale: la fede della nazione.

Il binomio *Polak / Katolik* è allo stesso tempo una realtà e uno stereotipo. Gli stereotipi sono un elemento inseparabile della coscienza sociale, tramite cui gli individui percepiscono e giudicano se stessi e il proprio gruppo (*in-group*) e vanno quindi a influenzare la quotidianità in termini sia di azioni sia di percezione (Mikulová, 2013). La Chiesa Cattolica, con la sua diffusa influenza, è spesso data per scontata in Polonia e considerata come il normale stato delle cose. Questa normalità è tuttavia un costrutto arbitrario, che agisce come strumento di regolazione del potere. L'arbitrarietà della normalità, nel caso della Chiesa Cattolica in Polonia, è nascosta nel suo ruolo storico, come già qui ricordato e come emerge dalla prima parte del presente lavoro (capitolo 3). Per quanto ciò possa apparire una “ovvietà culturale”, per usare il termine habermasiano, si tratta in realtà di una situazione che va a strutturare la società a cui si riferisce attribuendole idee, visioni, pregiudizi e strutture socio-psicologiche con cui elaborare la realtà. In altre parole, il ruolo storico della Chiesa Cattolica in Polonia e la diffusa e profonda religiosità del Paese costituiscono il *framework* dello spazio sociale in cui si articola il discorso pubblico. Gli organi di comunicazione agiscono all'interno di questo discorso, presentando dati specifici come assoluti (si pensi al linguaggio utilizzato nei documenti di restituzione dei sondaggi CBOS, vedi ad esempio la nota 151) che a loro volta, tramite l'interazione sociale, diventano una realtà per i membri stessi della società che partecipano a queste interazioni.

Vi sono, tuttavia, aree per cui l'intervento della Chiesa Cattolica nella sfera politica solleva forti obiezioni nella popolazione, soprattutto per quanto riguarda i suggerimenti relativi al voto

elettorale. Per spiegare la situazione della Chiesa in Polonia in questo campo può essere utile il concetto di conseguenze inattese dell'azione sociale mirata di Robert K. Merton (1936). Merton ritiene che un'analisi non corretta possa portare a credere erroneamente che alcuni fenomeni o cause che hanno funzionato in passato siano applicabili alla situazione attuale, errore che può generare effetti indesiderati<sup>313</sup>. Pare che la Chiesa polacca abbia commesso un simile errore quando ha trascurato i cambiamenti in corso nel Paese durante gli ultimi due decenni, a seguito della trasformazione, dell'ingresso nell'Unione Europea, e della globalizzazione economica e culturale, che hanno condotto anche al parziale rifiuto o alla rielaborazione in chiave personale di gerarchie di valori tradizionali.

La partecipazione della Chiesa Cattolica nell'arena politica in Polonia è particolarmente evidente nell'influenza esercitata dalle gerarchie ecclesiastiche sulla legislazione legata alle questioni riproduttive. La Chiesa Cattolica in Polonia si configura come forza politica extra-parlamentare non vincolata dal consenso, come dimostrato anche dalla dichiarazione del Consiglio dell'Episcopato polacco sul rifiuto della comunione ai parlamentari che avessero votato a favore della legge sulla fecondazione in vitro.

I dibattiti sul tema sono incentrati principalmente sull'aspetto etico-morale della questione, piuttosto che su quello tecnico-giuridico, sulle sue ricadute sanitarie o sui suoi effetti sociali. Quando si affronta il tema dei diritti, comunque secondario rispetto a quello morale, il discorso è focalizzato principalmente sui diritti del nascituro, a qualunque stadio di sviluppo, considerato come soggetto di diritto a se stante, indipendente dalla madre, mentre per contro la donna è raramente presente nel discorso pubblico, specialmente in quanto portatrice di diritti. In entrambi i casi esaminati – regolamentazione dell'aborto e della fecondazione in vitro – il diritto alla vita dell'embrione ha prevalso nella discussione sul diritto alla salute riproduttiva, all'autonomia e alla vita privata della donna. I progressi in campo medico (tecnologie in vitro, diagnostica prenatale, etc.) hanno profondamente influenzato la definizione di essere vivente, modificando così il concetto stesso di soggetto sociale. Con il trasferimento del feto nel discorso pubblico, favorito dagli sviluppi nell'*imaging* medicale, la donna sperimenta una forma di alienazione al momento del concepimento: essa è allo stesso tempo se stessa e *altro* da se stessa (Boltanski, 2004).

Dall'analisi del materiale raccolto, emerge che il discorso pubblico sulla regolamentazione dei diritti riproduttivi in Polonia è caratterizzato da parzialità – sia il blocco del discorso menzionato

---

<sup>313</sup>Le conseguenze inattese (o impreviste) di un'azione possono essere di tre tipi: (1) beneficio (positivo, anche noto come fortuna o serendipità); (2) inconveniente (negativo); (3) perverso (quando si ottiene l'effetto contrario a quanto si intendeva originariamente, o quando un'azione peggiora nei fatti il problema che mirava a risolvere, che Merton chiama anche *backfire*).

da Magdalena Środa, sia la “guerra” di cui parla Agnieszka Graff sono riscontrabili nel campione in esame. Il discorso *pro-life* (categoria in cui è possibile fare rientrare posizioni contrarie sia all'aborto sia alla FIV, dipinta spesso come “una forma di aborto legalizzato”) è prevalente nella rappresentazione del dibattito a mezzo stampa, in termini sia di linguaggio sia di messaggio. Il termine “nascituro” si è trasferito dal vocabolario pro-vita a quello quotidiano, così come Anche “bambino non ancora nato”, o semplicemente “bambino” (il termine “feto”, dal canto suo, sta lentamente sparendo). Ciò indica anche una migrazione della semantica pro-vita dalla sfera della discussione sull'interruzione di gravidanza alle definizioni sociali di concetti più generali. La parzialità è inoltre spesso riscontrabile nella selezione sulle informazioni trasmesse: il discorso *pro-life* è espresso anche tramite la descrizione delle azioni organizzate dai gruppi pro-vita, mentre si ignorano manifestazioni pro-scelta parallele. Non stupisce che il quotidiano cattolico *Nasz Dziennik* tratti entrambi gli argomenti come uno dei temi principali, dedicando loro più articoli al giorno, caratterizzati da una semantica pro-vita molto più marcata rispetto agli altri quotidiani analizzati, nonché decisamente trasparente (ad esempio l'uso dei termini “innocente” ed “essere umano” per indicare i nascituri, o la descrizione della pdg come “abortiva”). Desta invece in parte sorpresa il fatto che il quotidiano più liberale e “a sinistra”, *Trybuna*, affronti entrambi gli argomenti solo di rado, non dimostrando particolare interesse al riguardo. La stampa di sinistra mostra quindi un ruolo meno incisivo nel prendere posizione sul tema dell'aborto. Ciò non costituisce in realtà una peculiarità del caso polacco, ma indica più in generale la difficoltà che i sistemi sociali occidentali hanno nel trasformare in diritto e in logica di emancipazione (temi tradizionalmente legati alla sinistra progressista) una decisione che contraddice l'unicità dell'essere umano come clausola del contratto sociale. Da ciò deriva l'imbarazzo delle culture laiche rispetto al tema e la sua non-trattazione nel discorso pubblico. Pur essendo posizione opposte, *pro-choice* e *pro-life* condividono il fine ultimo della rimozione dell'aborto dal discorso pubblico (Boltanski, 2004); i primi tramite la sua sdrammatizzazione e normalizzazione, assimilandolo a qualunque altra procedura medica, i secondi penalizzandolo completamente e rendendolo quindi impossibile. Entrambe le posizioni sono definite da Luc Boltanski come “ideologie”, costruzioni astratte che mirano a mascherare, mantenendone solamente la polarizzazione, una contraddizione concretamente esistente nella pratica quotidiana degli individui: quella fra l'unicità dell'individuo e la sua rimpiazzabilità (nelle parole dell'autore, la contrapposizione tra “feto tumorale” e “feto autentico”). Il primo gruppo supera l'*empasse* data da questa contraddizione derubricando l'aborto a un diritto civile-individuale, il secondo

sovrapponendo la morale al diritto e facendo dipendere il secondo dalla prima<sup>314</sup>. È in questa contraddizione fra principi cristiani e laici che si colloca il caso polacco.

Relativamente alla questione dell'aborto, con le posizioni pro-vita e pro-scelta e l'approccio *needs-* o *rights-based*, ci troviamo di fronte a un problema strategico. Da un lato, c'è un orientamento pragmatico – quello che poggia sui bisogni – che fornisce all'interruzione di gravidanza una giustificazione *ex-post*: una proibizione totale non la elimina realmente, ma spinge gli attori verso rischiose pratiche clandestine, conducendo quindi a un incremento dell'illegalità e a una minaccia per la salute della nazione. Dall'altro, c'è invece il criterio che fa riferimento ai diritti [umani]. Questo secondo approccio presenta difficoltà intrinseche, perché comporta e implica la definizione di cosa sia “umano” e quindi l'introduzione di una linea di confine fra i due stati (come un criterio per l'identificazione del momento dell'animazione). A sua volta, ciò apre ad altri pensieri e ad altre possibilità, come quella di selezione delle caratteristiche feto (tema che ricorre anche nel caso della FIV) e, portando quest'ultima all'estremo, di eugenetica ( per l'appunto il fantasma sollevato dai detrattori della riproduzione assistita). Di questi due discorsi, quindi, l'unico forte e in qualche modo moralmente accettabile è il primo. Nel caso polacco, tuttavia, il movimento pro-scelta non può appropriarsene, poiché a causa dei trascorsi storici nazionali ciò li qualificherebbe come comunisti, con il bagaglio valoriale negativo che ne deriva. Sulla scelta strategica agisce quindi un processo di *path dependence*: l'approccio basato sui diritti è percorso precluso. Il movimento *pro-choice* deve quindi seguire il criterio dei diritti umani, che li pone in scacco sia per la tensione irrisolta fra i diritti della madre e quelli del bambino, sia per la difficoltà sopra menzionata di giustificare ciò che afferma in sostanza la sostituibilità dell'essere umano.

Relativamente alla IVG, è inoltre interessante notare che la legge del 1993 è spesso presentata nel discorso pubblico come un soddisfacente compromesso sociale da difendere. Ciò costituisce

---

314Di fronte a questa contraddizione inconciliabile, l'ideologia si rende necessaria al funzionamento dei rapporti sociali, favorendo la produzione di una forma di giustificazione. I due principi, secondo l'autore, non possono apparire contemporaneamente in una società, che ne evidenzia invece alternativamente l'uno o l'altro. Fra questi due modelli puri di risoluzione del conflitto c'è spazio per un ampio insieme di “accordi”, nel senso di costruzioni teoriche e pratiche che permettono di risolvere provvisoriamente le contraddizioni, tenendole insieme senza tensioni eccessive. Boltanski individua tre accordi principali succedutisi in Europa: “l'accordo spirituale con il Creatore”, “l'accordo domestico con la parentela” e l'accordo socialmente utile con lo Stato industriale. Il primo configura ogni bambino concepito come sancito, “confermato” da Dio, il che conduce a una totale ed assoluta proibizione dell'aborto. È su questo tipo di accordo che si articola la grammatica pro-vita portata avanti dall'Episcopato polacco. La seconda tipologia di accordo, inserendo i nati nel quadro della famiglia e della fedeltà, esclude automaticamente dalla legittimazione i bambini frutto di relazioni extraconiugali. L'ultimo, infine, applica una selezione basata sulla qualità biologica istituzionalizzata, permettendo di interrompere la gravidanza in caso di malformazioni del feto o ricadute sulla salute del soggetto. Si tratta del principio alla base della legislazione attualmente in vigore in Polonia.

un'ulteriore conferma dello spostamento linguistico in corso verso un vocabolario pro-vita, che si va costantemente affermando come campo semantico prevalente. Non solo, infatti, la legge ha disposizioni molto restrittive (si veda il capitolo 11.4), ma il testo utilizza espressioni connotate valorialmente (non-neutrali) come appunto “nascituro”. Sebbene il compromesso sia criticato dai sostenitori più accaniti di entrambi gli schieramenti (*pro-life* e *pro-choice*), esso viene comunque descritto come un valore che gode del sostegno della società polacca. Questa affermazione può trovare conferma nei risultati del sondaggio OBOP del 2007 (si veda il capitolo 11.9.2). Poiché la limitazione ai diritti riproduttivi in Polonia è stata più volte rimarcata da numerose ONG, oltre che dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, la sua descrizione e considerazione pubblica come “compromesso” costituisce un argomento a sostegno della teoria della “guerra perduta sul linguaggio”. Il set lessicale caratteristico del discorso *pro-life*, utilizzato anche nel testo della legge del 1993 (che all'epoca causò contestazione sociale), nel 2007 è ampiamente impiegato dalla stampa e nel discorso pubblico e la legge stessa ha acquisito lo status “ottimale” di compromesso sociale, ostacolando fortemente quindi eventuali futuri tentativi di una sua liberalizzazione.

Per quanto riguarda la legislazione sulla fecondazione assistita, dall'analisi svolta emerge che il problema centrale del dibattito ad essa riferito è il suo essere condotto sotto forma di opposizione binaria piuttosto che di una discussione inclusiva (Godzecka, 2012). Inoltre, questa contrapposizione è asimmetrica: le posizioni espresse dalla Chiesa Cattolica sono fortemente presenti e influenti, mentre i gruppi a difesa dei diritti delle donne sono assenti o inascoltati. Ciò configura una forma di esclusione dal processo di deliberazione politica. Young (1990: 53) sostiene che l'emarginazione è la causa più frequente di ingiustizia, particolarmente pericolosa quando un intero gruppo è espulso dalla partecipazione alla vita e alle decisioni sociali. Una forma di esclusione interna secondo il paradigma di Young è riscontrabile anche nella Chiesa Cattolica, tramite la minimizzazione delle voci discordi in tema di diritti riproduttivi, come nel caso di Padre Longchamps de Berier (si veda la nota 294). Pur non essendoci ufficialmente vincoli all'espressione delle opinioni, lo spazio pubblico mostra una doppia limitazione relativamente al discorso: dal lato della partecipazione, le donne e i movimenti femministi sono scarsamente rappresentati; da quello del linguaggio, si riscontra una “barriera” data dalla diffusione della terminologia *pro-life*. L'interesse collettivo non è il risultato di un negoziato, poiché la controversia risulta polarizzata su due posizioni antagoniste: da un lato la Chiesa e i politici cattolici (la morale cattolica), dall'altro il femminismo liberale (il diritto all'autonomia delle donne) (Fuszara, 2005).

Il dibattito sulla riproduzione assistita in Polonia si appoggia ampiamente a quello del 2007 relativo all'interruzione volontaria di gravidanza. La principale strategia degli avversari della fecondazione in vitro consiste infatti nell'equiparazione delle due procedure (entrambe eguagliate all'omicidio nella versione più radicale del discorso *pro-life*). La situazione sull'aborto in Polonia è frequentemente presentata nel discorso pubblico come lo *status quo* ed è sul suo metro che viene misurata la FIV. Anche la strutturazione retorica è particolarmente simile. In entrambi i casi, abbondano i riferimenti al passato della nazione, alla sua natura e cultura, al cuore della "polonità". Il dibattito polacco sulla fecondazione in vitro va dunque al di là della procedura in sé. Come si è visto nei capitoli precedenti, nel dibattito sull'aborto si riflettevano le preoccupazioni fondamentali della società polacca, compresa la forma dello Stato, i suoi fondamenti e la sua relazione con la Chiesa da un lato e la società civile dall'altro. Lo stesso si applica al discorso sulla fecondazione in vitro, che solleva discussioni sul futuro nazionale, sulla "missione moralizzatrice" della Polonia in Europa e sulla corruzione della "vera natura" (cattolica) del Paese.

Non solo nel discorso pubblico appaiono numerosi riferimenti alle narrative nazionali (e nazionaliste) legate ai miti fondativi, ma limitando l'accesso alla procedura di fecondazione assistita alle sole coppie sposate, si perpetuano lo stereotipo della maternità come appartenente esclusivamente al matrimonio e la figura della *Matka Polka* (Godzeka, 2012). Come osserva Linell Secomb (1995: 32), questo approccio esclude le gravidanze "improprie", consentendo solo quelle "corrette". Questa gravidanza "corretta" ha uno stretto legame con la "polonità", intesa come la fedeltà al Cattolicesimo (Obirek, 2009) che vede nella figura della *Matka Polka* l'emblema della femminilità. La donna, seguendo questo ideale, deve «accettare tutto ciò che la vita le porta» (Kwiatkowska, 1998: 132) inclusa l'infertilità. Eguagliare la religione con la nazione e controllare i mezzi e i metodi di riproduzione ha lo scopo di riprodurre non solo la "giusta" femminilità, ma anche la "giusta" polonità (Fletcher, 2005). Famiglia e riproduzione diventano centrali per la religione politicizzata e i discorsi su sessualità e nazione si intersecano e costruiscono a vicenda (Yuval-Davis, 1997). Sovrapponendosi alle narrative preesistenti, il linguaggio delineato dal discorso pro-vita assume la forma di identità sociale ed è utilizzato per indicare appartenenza<sup>315</sup>. Il linguaggio non è semplicemente un mezzo di comunicazione, né un mero portatore di contenuto (latente o manifesto). Il linguaggio stesso è contenuto, un indicatore «di obiettivi sociali e delle macro-arene valoriali di interazione che tipizzano ogni comunità di linguaggio» (Fishman, 1972: 4).

---

<sup>315</sup>Per un approfondimento del tema, si veda George Yule, *The Study of Language*, 2014.

Il Cattolicesimo in Polonia presenta in parte caratteristiche delle religioni nazionalizzate e politicizzate, anche per via della sua attenzione per la riproduzione della nazione<sup>316</sup>. I comunicati dell'Episcopato polacco qui esaminati contengono un set lessicale emotivamente connotato, ricco di parole legate a ciò che Friedland (2001: 134) definisce “l'ordine della creazione”. Non solo: questi testi andavano anche a costruire discorsivamente una situazione di minaccia imminente, tramite frequenti riferimenti a “pratiche eugenetiche”, “modificazioni genetiche” e “la creazione artificiale della vita”. Questa formulazione è poi percolata nel dibattito pubblico, politico e giuridico: i disegni di legge di provenienza dall'ala più conservatrice del Parlamento contenevano espressioni analoghe.

Dipingendo la situazione come un attacco a valori e principi sacri, la Chiesa si colloca in una posizione di “difensore” degli stessi, giustificando quindi la propria partecipazione nell'arena politica (Wald *et al.*, 2005). Una regolamentazione permissiva in tema della riproduzione assistita è spesso presentata come un attacco all'ordine naturale delle cose e della Creazione. Di conseguenza la religione diventa una forza politica che combatte per ciò che percepisce come la protezione di valori fondamentali, della morale comune e – non da ultimo – dell'identità nazionale (*ibid.*). In questo senso, si può affermare che le gerarchie ecclesiastiche compiano sui diritti riproduttivi un'azione di *securitizzazione*. La securitizzazione (*securitization*) consiste in un atto discorsivo (*speech act*) tramite il quale un attore dichiara la presenza di una minaccia esistenziale nei confronti di uno specifico oggetto di riferimento (Buzan *et al.*, 1998; Waever, 2000). La securitizzazione comporta la separazione dell'argomento dal processo negoziale del normale funzionamento politico e la sua prioritizzazione rispetto ad altri temi (Williams, 2003). La securitizzazione è dunque quel processo tramite il quale attori pubblici dotati di potere e visibilità (elementi governativi, élite culturali, etc.) costruiscono un argomento come una questione di sicurezza, permettendo nel nome di questa sicurezza l'impiego di mezzi gestionali che esulano dalla normale prassi (per esempio, l'assunzione di decisioni al di fuori dal normale processo deliberativo). L'assegnazione di una priorità maggiore al tema securitizzato è individuabile, nel caso polacco, sia dall'ampia copertura delle questioni riproduttive da parte dei quotidiani più “schierati” ideologicamente (come per esempio l'ultra-cattolico *Nasz Dziennik*), sia più in generale nell'apparente “ossessione” per il tema da parte delle élite, che sentono ciclicamente la necessità di risollevarne la questione. La separazione dell'argomento securitizzato dal normale processo di negoziazione è individuabile, per esempio, in affermazioni come «non si possono decidere cose importanti di carattere morale riguardanti l'intangibilità della vita sulla

---

<sup>316</sup>Con il concetto di “religione politicizzata” si intende l'apparire di questioni o gruppi religiosi nell'arena politica.

base di un referendum» (KEP, 2007c). L'operazione di securitizzazione ha successo quando la costruzione della “minaccia esistenziale” è socialmente accettata (Ciută, 2004; Hintermeier, 2008).

A livello sociale, dall'introduzione della legge del 1993, il supporto per un divieto di aborto, salvo in alcune situazioni eccezionali, è stato in costante aumento. Come Heinen e Portet osservano, l'influenza della Chiesa su tale aumento è stato notevole e ha portato alla situazione in cui la maggior parte della società sostiene l'attuale *status quo* giuridico (Heinen e Portet, 2009). La prevalenza nel discorso pubblico di voci contrarie alla procedura può essere interpretato come un fenomeno di “spirale del silenzio” (Neolle-Neumann, 1974, 1993), per il quale le opinioni discordi alla situazione esistente non vengono esternate, mentre si dichiarano solo quelle ritenute come socialmente corrette. La situazione con la fecondazione in vitro è invece diversa e ad oggi la diminuzione del sostegno è minima.

L'influenza della Chiesa Cattolica sulle politiche riproduttive è dunque duplice. Da un lato, si ha il suo *endorsement* ad alcuni partiti, che godono del suo appoggio e prestigio: «Prima delle elezioni parlamentari, vorremmo ricordarvi ancora una volta che la Chiesa non ha una rappresentanza politica, e quindi nessun partito politico avrebbe il diritto di parlare a nome della Chiesa, o di fare affidamento sul suo sostegno. Notiamo, tuttavia, che i programmi di alcuni partiti politici e la loro pratica di impegno politico sono più vicini alla visione cristiana dell'uomo e della società, e dei programmi degli altri partiti sono distanti dalla dottrina della Chiesa, o anche in opposizione ad essa. Quindi, il voto responsabile alle elezioni richiede un buona discernimento dei candidati e dei programmi» (KEP, 2007c). Sempre in quest'ambito, vi sono quelle azioni che configurano la Chiesa Cattolica polacca come una forza politica extra-parlamentare, quali ad esempio la già menzionata minaccia di scomunica per i parlamentari che avessero votato a favore del disegno di legge sulla FIV. Dall'altro, si ha un'influenza discorsivo-cognitiva: la Chiesa contribuisce fortemente a plasmare il discorso pubblico e il vocabolario in esso prevalente. Influenzando il modo in cui si parla di un determinato tema, si va ad agire anche sul modo in cui questo argomento viene percepito e concettualizzato dalla società, poiché il linguaggio conferisce alla società interpretazione ed in esso è possibile ritrovare elementi che la connotano.

Dopo le nuove elezioni nel novembre del 2015, con il ritorno al governo del PiS, il finanziamento pubblico per la FIV è stato drasticamente ridotto. La retorica destinava questi

fondi a varie forme di sostegno alle famiglie, tuttavia è troppo presto per verificare la veridicità di queste affermazioni. È però possibile effettuare una rapida analisi della situazione delle politiche familiari in Polonia, per valutare l'estensione dell'influenza della Chiesa Cattolica sul tema, ossia se a un forte potere “in negativo” nel campo dei diritti riproduttivi<sup>317</sup> corrisponda un effettivo peso nell'elaborazione e implementazione di politiche sociali favorevoli alla famiglia – e a un modello familiare “tradizionale”. Una delle ipotesi più comuni relative allo sviluppo delle politiche familiari post-comuniste riguarda infatti l'influenza della Chiesa Cattolica in Polonia. In questo paese, si dice, la Chiesa combatte per ricostituire il *male breadwinner model*. Saxonberg (2014), tuttavia, non trova indicazioni che la Chiesa sia stata di particolare influenza in altre aree delle politiche familiari post-comuniste. Se così fosse, dovremmo aspettarci una genderizzazione esplicita, con presenza elevata di politiche che incoraggino la divisione dei ruoli. Per esempio, ci si aspetterebbe di trovare lunghi sussidi di congedo parentale, sufficientemente elevati da incoraggiare le madri a rimanere a casa, ma pagati forfettariamente per scoraggiare i padri dal condividere il periodo di congedo. Invece, il sostegno per le madri *stay-at-home* in Polonia è minimale e i sussidi legati al congedo parentale sono basati sul reddito<sup>318</sup>. Il tempo di congedo è anche molto breve, limitandosi a 4 mesi, e gli assegni per figli a carico non sono sufficienti per contribuire significativamente al mantenimento familiare e non incoraggiano quindi le donne a restare a casa al termine del congedo di maternità. I politici intervistati da Saxonberg non hanno dichiarato una particolare influenza della Chiesa sulle politiche familiari. La Chiesa ha esercitato pressioni per questioni a lei direttamente legate, come l'insegnamento della religione nelle scuole, ma non per temi di più ampio respiro come le politiche sociali. È però interessante notare che le testimonianze al riguardo mostrano ugualmente una forte genderizzazione dei ruoli: le donne vanno sì a lavorare, ma si occupano *anche* della casa. Joanna Kluzik-Rostkowska, ex vice-ministro per gli affari familiari, dichiara:

Vedi, non è il problema della Chiesa. Tutti quelli che vengono in Polonia da altri paesi chiedono la stessa cosa: “Qual'è il potere della Chiesa?” [...] In Polonia – perché eravamo un paese abbastanza povero sotto il regime comunista – per una famiglia polacca ordinaria, il padre andava a lavorare e anche la madre, perché avevano bisogno del denaro per prendersi cura dei figli. Quindi le madri non potevano diventare casalinghe come nel resto d'Europa. E, sai, adesso

---

317Per un approfondimento, oltre alla terza parte del presente lavoro, si vedano anche Gagner, 1993; Bystydzienski, 2001; Kocourkova, 2002; Saxonberg e Szelewa, 2007.

318L'ex Ministro del Lavoro e degli Affari Sociali polacco, Antoni Rajkiewicz, motivò la scelta di rendere il congedo parentale dipendente dal reddito come segue: poiché la Polonia ha una minore disponibilità di strutture per l'infanzia, un elevato numero di donne avrebbero utilizzato il congedo di maternità esteso, portando ad alti costi per lo Stato.

è normale per me, per mia figlia, per mia madre e mia nonna avere sia una sfera privata sia una sfera lavorativa. È normale andare a lavorare e prendersi cura dei figli a casa. Non abbiamo avuto bisogno di cambiare la nostra mentalità, sai. È normale per le donne polacche [...] prendersi cura dei figli, della casa e andare a lavorare. E la Chiesa non c'entra.

Anche l'esame della discussione sul congedo di maternità fra il 2000 e il 2005 mostra che la Chiesa ha solo una limitata influenza sulle politiche sociali e familiari. Nel 1999, il governo a guida Azione Elettorale Solidarność (*Akcja Wyborcza Solidarność* – AWS) riformò il congedo di maternità nella direzione sostenuta dalla Chiesa, aumentandolo a 26 settimane rispetto alle precedenti 16 (39 in caso di parti gemellari). Di queste, le prime 16 erano obbligatorie, e se la madre decideva di tornare a lavorare dopo questo periodo, il padre poteva prendere le restanti 10 settimane di congedo<sup>319</sup>. Nel 2001, con l'avvento al potere dei socialdemocratici, il congedo parentale fu riportato a 16 settimane, di cui le prime 14 obbligatorie, adducendo la motivazione delle precarie condizioni economiche del paese, che non poteva permettersi misure così generose. Le 2 settimane restanti dopo il periodo obbligatorio potevano comunque essere sfruttate dai padri se le madri decidevano di riprendere a lavorare. Questo esempio mostra in primo luogo che l'influenza della Chiesa fu presente solo inizialmente, nella prima forma della politica familiare e, in secondo luogo, che il suo operato fu comunque più degenderizzante rispetto alle politiche successive. Ciò non significa, tuttavia, che la Chiesa sia stata completamente passiva. La stampa Cattolica criticò fortemente la proposta di ridurre il congedo parentale. Quando, nel 2005, i partiti cattolico-conservatori sconfissero i socialdemocratici, proposero nuovamente un'estensione del congedo parentale (il PiS proponeva un allungamento graduale fino a ritornare alle 26 settimane della legislazione precedente, proposta sostenuta anche da LPR). A prima vista ciò può apparire come un'influenza della Chiesa sulle politiche familiari per renderle più allineate alla divisione di genere. Tuttavia, allo stesso tempo LPR propose una serie di misure che rendeva più semplice per le donne rientrare nel mercato del lavoro, come per esempio la tutela dell'impiego per 2 anni e 6 mesi dopo il rientro dal congedo di maternità. Questo avrebbe contrastato la pratica per cui i datori di lavoro rispettano la legge conservando il posto di lavoro della neo-madre, per poi però licenziarla un breve periodo dopo il suo rientro. Inoltre, nella proposta di LPR i padri avrebbero potuto utilizzare le settimane rimanenti di congedo parentale se la madre fosse rientrata al lavoro prima del suo termine. Quindi, il partito più esplicitamente cattolico in questo caso ha anche proposto le misure di politica familiare più degenderizzanti.

---

<sup>319</sup>Questa parte della misura fu introdotta nel 2001 dal governo a guida cattolico-conservatrice. La degenderizzazione della legislazione legata al congedo parentale è nei paesi dell'est Europa frequentemente connessa con governi a guida conservatrice.

L'applicazione delle politiche familiari sulla situazione reale favorisce però una certa genderizzazione dei ruoli. La scuola materna (*przedskole*) in Polonia è opzionale per i bambini di 3 e 4 anni e obbligatoria per quelli di 5 anni (l'ultimo anno di scuola materna viene considerato come preparatorio per l'ingresso a scuola, il cosiddetto “anno zero”). L'ammontare della retta mensile è determinato dall'amministrazione locale<sup>320</sup>. Pasti e attività extracurricolari sono a carico dei genitori. Le scuole materne pubbliche sono relativamente costose in Polonia: nel 2000 la retta mensile corrispondeva a circa il 19% del salario medio mensile di una donna (Balcerzak-Paradowska, 2003: 217). In aggiunta, esse sono meno disponibili e diffuse rispetto ad altri paesi dell'Europa centrale. Conseguentemente, le famiglie devono rivolgersi a un istituto privato, opzione ancora più dispendiosa, oppure occuparsi in prima persona dei figli fino a che questi non compiono 5 anni. Questa situazione sostiene implicitamente il modello del *male breadwinner*, scoraggiando le donne a rientrare nel mercato del lavoro per occuparsi dei bambini fino al momento dell'istruzione obbligatoria<sup>321</sup>.

### ***Limiti della ricerca e prospettive future***

La presente ricerca presenta due limiti principali. Il primo è dato dal campione scelto per l'analisi della rappresentazione a mezzo stampa. Sebbene si sia tentato di fornire una tipologia il più variegata possibile di orientamenti e pubblicazioni, è possibile ampliarlo, aggiungendo per esempio quotidiani cattolici più moderati rispetto a *Nasz Dziennik*. Si può anche arricchire il campione analizzato per quanto riguarda la Chiesa Cattolica, considerando anche testi di omelie o interviste a figure di spicco nelle gerarchie ecclesiastiche. Un secondo limite è dato dalla specificità della tematica scelta e alla peculiarità del paese considerato, la Polonia, con la sua storia caratteristica, che se da un lato costituisce appunto un esemplare perfetto per uno studio di caso, dall'altro potrebbe però limitare la generalizzabilità dei risultati ottenuti.

Per questo, un primo possibile sviluppo della ricerca è quello di verificare se i meccanismi riscontrati sono tipici del Paese o se sono ritrovabili anche in altre realtà e altri Paesi (come per esempio l'Italia, o gli Stati della “*Bible Belt*” statunitense). Restando invece all'interno del campo delineato nel presente lavoro, è possibile verificare la presenza del vocabolario *pro-life* come campo semantico prevalente non solo nel discorso pubblico “istituzionale”, ma anche in quello

---

<sup>320</sup>Più specificatamente, le amministrazioni locali determinano sia la tariffa oraria, sia il numero di ore giornaliere (con un minimo di 5) per le quali la frequentazione della scuola materna è gratuita.

<sup>321</sup>L'argomento delle politiche familiari è stata fino a poco fa relativamente negletta dai movimenti per i diritti delle donne in Polonia, poiché la questione dei diritti riproduttivi ha occupato tutto lo spazio pubblico.

quotidiano, messo in atto dalla società nel suo insieme (ossia nel linguaggio utilizzato dagli individui) tramite *focus group* tematici, analogamente a quanto Rudolf De Cillia, Martin Reisigl e Ruth Wodak hanno fatto per la sistematizzazione della costruzione discorsiva dell'identità nazionale austriaca e della figura dell'*homo austriacus* (De Cillia *et al.*, 1999). Infine, al termine del mandato governativo del PiS, sarà possibile valutare se il legame tra questo e la Chiesa Cattolica ha condotto a una reale influenza sull'allocazione di risorse a favore delle politiche di sostegno alla famiglia.

## Appendice 1: Tabelle

Tab. 3.2: *Importanza della religione secondo le fasce d'età.*

	<b>% totale</b>	<b>&lt;29</b>	<b>30-49</b>	<b>&gt;50</b>
Molto importante	45,7	31,4	41,2	54,8
Abbastanza importante	33,9	36,6	37,7	30,3
Poco importante	15,1	24,6	14,1	11,7
Per nulla importante	4,8	6,6	6,6	2,8
Non risponde	0,1	0,3	0	0,1
Non so	0,4	0,5	0,4	0,3
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>

Tab. 3.3: *Importanza della religione secondo il sesso.*

	<b>% totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
Molto importante	45,7	37,8	52,6
Abbastanza importante	33	35,1	32,9
Poco importante	15,1	20,2	10,7
Per nulla importante	4,8	6,6	3,2
Non risponde	0,1	0	0,2
Non so	0,4	0,3	0,4
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>

Tab. 3.4: *Importanza della religione secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	<b>% totale</b>	<b>&lt; 2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt; 500.000</b>
Molto importante	45.7%	58.0%	42.7%	50.0%	44.2%	40.9%	32.3%	39.4%	29.4%
Abbastanza importante	33.9%	28.5%	40.3%	28.1%	45.5%	37.6%	42.2%	33.0%	39.6%
Poco importante	15.1%	10.7%	13.4%	9.3%	10.2%	18.6%	18.1%	21.2%	19.4%
Per nulla importante	4.8%	2.6%	3.6%	12.6%	-	1.6%	7.4%	5.5%	10.7%
Non risponde	0.1%	-	-	-	-	-	-	0.8%	-
Non so	0.4%	0.2%	-	-	-	1.3%	-	-	0.9%
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>

Tab. 3.5: *Importanza della religione secondo il livello di istruzione<sup>322</sup>.*

	<b>% Totale</b>	<b>Nessuna educazione</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist.tecnico</b>	<b>Secondaria / ist.tecnico</b>
--	-----------------	---------------------------	----------------------------	--------------------------	---------------------------------	---------------------------------

<sup>322</sup>Il sistema scolastico in Polonia distingue fra scuola secondaria a indirizzo tecnico-lavorativo e scuola secondaria preparatoria per un percorso universitario. Per comodità di lettura, si è scelto di accomunarle alle scuole superiori italiane più simili, ossia rispettivamente istituti tecnici e licei.

		<b>formale</b>			<b>incompleta</b>	<b>completa</b>
Molto importante	45.7%	100.0%	74.6%	67.2%	52.8%	42.9%
Abbastanza importante	33.9%	-	25.4%	22.0%	33.4%	33.0%
Poco importante	15.1%	-	-	6.8%	10.0%	20.1%
Per nulla importante	4.8%	-	-	4.0%	3.3%	3.6%
Non risponde	0.1%	-	-	-	-	0.4%
Non so	0.4%	-	-	-	0.6%	-
(N)	(966)	(1)	(14)	(157)	(257)	(198)

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
Molto importante	33.7%	34.6%	26.2%	29.8%	-
Abbastanza importante	32.3%	39.3%	39.9%	43.6%	22.9%
Poco importante	27.8%	19.0%	27.2%	17.9%	47.2%
Per nulla importante	6.2%	6.3%	6.7%	7.5%	29.9%
Non risponde	-	0.7%	-	-	-
Non so	-	-	-	1.2%	-
(N)	(34)	(87)	(44)	(172)	(3)

Tab. 3.6: *Importanza della religione: correlazioni e regressioni.*

	<i>Imp. religione</i>	<i>Età</i>	<i>Sesso</i>	<i>Educazione</i>	<i>Residenza</i>
<i>Imp. religione</i>	1.0000				
<i>Età</i>	-0.0320	1.0000			
<i>Sesso</i>	-0.0439	0.0661	1.0000		
<i>Educazione</i>	0.4627	-0.0331	0.0527	1.0000	
<i>Residenza</i>	0.4617	0.0524	0.0343	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.2431

<i>Imp. religione</i>	<i>Coeff.</i>	<i>Err. Std.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>[95% Intervallo Conf.]</i>	
<i>Età</i>	-.0028973	.0011409	-2.54	0.011	-.0051341	-.0006604
<i>Sesso</i>	-.1951235	.0434658	-4.49	0.000	-.2803404	-.1099066
<i>Istruzione</i>	.1029809	.007947	12.96	0.000	.0874004	.1185615
<i>Residenza</i>	.0955772	.0060395	15.83	0.000	.0837365	.107418
<i>_cons</i>	1.295235	.0927693	13.96	0.000	1.113357	1.477114

Tab. 4.2: *Auto-descrizione della religiosità individuale secondo le fasce d'età.*

	<b>Totale</b>	<b>&lt;29</b>	<b>30-49</b>	<b>&gt;50</b>
--	---------------	---------------	--------------	---------------

Religioso/a	86.2%	81.1%	83.2%	90.4%
Non religioso/a	6.6%	8.1%	8.6%	4.6%
Ateo/a	4.7%	7.6%	4.3%	3.7%
Non risponde	0.8%	0.8%	1.4%	0.3%
Non so	1.8%	2.4%	2.6%	0.9%
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>

Tab. 4.3: Auto-descrizione della religiosità individuale secondo il sesso.

	<b>% Totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
Religioso/a	86,2	82,6	89,4
Non religioso/a	6,6	8	5,3
Ateo/a	4,7	5,9	3,6
Non risponde	0,8	1,4	0,2
Non so	1,8	1,8	2,2
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>

Tab. 4.4: Auto-descrizione della religiosità individuale secondo la dimensione del luogo di residenza.

	<b>Totale</b>	<b>&lt; 2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt; 500.000</b>
Religioso/a	86.2%	91.3%	96.3%	85.6%	97.8%	84.4%	85.7%	80.2%	74.2%
Non religioso/a	6.6%	4.6%	-	7.0%	2.2%	9.0%	1.4%	10.9%	11.9%
Ateo/a	4.7%	2.9%	1.8%	4.7%	-	3.2%	7.6%	5.2%	10.8%
Non risponde	0.8%	0.1%	-	-	-	2.7%	-	1.4%	1.4%
Non so	1.8%	1.1%	1.9%	2.7%	-	0.7%	5.3%	2.4%	1.6%
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>

Tab. 4.5: Auto-descrizione della religiosità individuale secondo il livello di istruzione.

	<b>Totale</b>	<b>Nessuna educazione formale</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist.tecnico incompleta</b>	<b>Secondaria / ist.tecnico completa</b>
Religioso/a	86.2%	100.0%	100.0%	91.8%	93.7%	84.6%
Non religioso/a	6.6%	-	-	3.6%	3.2%	5.9%
Ateo/a	4.7%	-	-	3.9%	2.5%	3.8%
Non risponde	0.8%	-	-	0.3%	0.4%	2.1%
Non so	1.8%	-	-	0.4%	0.2%	3.6%
<b>(N)</b>	<b>(966)</b>	<b>(1)</b>	<b>(14)</b>	<b>(157)</b>	<b>(257)</b>	<b>(198)</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
Religioso/a	73.8%	82.8%	80.3%	76.5%	70.1%
Non religioso/a	9.2%	7.2%	9.4%	14.2%	-
Ateo/a	6.9%	8.6%	7.0%	6.8%	29.9%

Non risponde	5.5%	-	-	-	-
Non so	4.6%	1.4%	3.3%	2.5%	-
<b>(N)</b>	<b>(34)</b>	<b>(87)</b>	<b>(44)</b>	<b>(172)</b>	<b>(3)</b>

Tab. 4.6: Auto-descrizione della religiosità individuale: correlazioni e regressioni.

	Religiosità	Età	Sesso	Istruzione	Residenza
Religiosità	1.0000				
Età	0.0823	1.0000			
Sesso	0.0111	0.0661	1.0000		
Istruzione	0.8708	-0.0331	0.0527	1.0000	
Residenza	0.8073	0.0524	0.0343	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.8023

Religiosità	Coeff.	Err. Std.	t	P>t	[95% Intervallo Conf.]	
Età	.0113868	.0009027	12.61	0.000	.009617	.0131565
Sesso	-.1671503	.0304603	-5.49	0.000	-.2268692	-.1074315
Istruzione	.3662116	.0064316	56.94	0.000	.3536021	.378821
Residenza	.1504009	.0056293	26.72	0.000	.1393643	.1614375
_cons	-1.534175	.0626117	-24.50	0.000	-1.656928	-1.411422

Tab. 5.2: Frequentazione della Messa secondo l'età.

	% totale	< 29	30-49	>50
Più di una volta la settimana	4,4	1.2%	1.5%	7.8%
Una volta la settimana	46,0	40.2%	43.7%	50.0%
Una volta al mese	16,8	19.5%	18.5%	14.5%
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	15,2	23.6%	15.6%	11.3%
Una volta l'anno	4,0	3.3%	5.0%	3.7%
Meno di una volta l'anno	4,2	4.3%	4.7%	4.0%
Mai, quasi mai	7,3	5.1%	9.2%	6.9%
Non risponde	0,7	0.3%	1.2%	0.5%
Non so	1,4	2.6%	0.7%	1.3%
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>

Tab. 5.3: Frequentazione della Messa secondo il sesso.

	% totale	Uomo	Donna
Più di una volta la settimana	4,4	2.9%	5.8%
Una volta la settimana	46	36.4%	54.4%
Una volta al mese	16,8	18.4%	15.4%
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	15,2	18.9%	12.0%
Una volta l'anno	4,0	5.3%	2.8%
Meno di una volta l'anno	4,2	5.8%	2.8%
Mai, quasi mai	7,3	9.3%	5.4%
Non risponde	0,7	1.3%	0.1%

Non so	1,4	1.7%	1.2%
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>

Tab. 5.4: *Frequenzazione della Messa secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	% totale	< 2.000	2.000- 5.000	5.000- 10.000	10.000- 20.000	20.000- 50.000	50.000- 100.000	100.000- 500.000	> 500.000
Più di una volta la settimana	4.4	4.4%	-	12.5%	-	4.7%	2.3%	7.4%	2.6%
Una volta la settimana	46.0	53.4%	61.9%	44.8%	42.1%	46.2%	47.4%	36.8%	29.5%
Una volta al mese	16,8	20.2%	14.7%	16.8%	12.4%	11.8%	9.2%	17.3%	16.9%
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	15,2	10.3%	14.9%	10.9%	29.4%	21.3%	18.8%	17.3%	17.9%
Una volta l'anno	4.0	4.2%	-	-	8.4%	3.1%	2.4%	5.1%	5.3%
Meno di una volta l'anno	4,2	2.7%	-	-	-	3.6%	5.7%	5.4%	10.6%
Mai, quasi mai	7,3	3.6%	6.5%	9.8%	7.7%	9.3%	6.0%	8.8%	15.2%
Non risponde	0,7	0.5%	2.0%	2.6%	-	-	-	0.7%	1.4%
Non so	1.4	0.7%	-	2.7%	-	-	8.1%	1.2%	0.7%
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>

Tab. 5.5: *Frequenzazione della Messa secondo il livello di istruzione.*

	Totale	Nessuna educazione formale	Primaria incompleta	Primaria completa	Secondaria / ist. tecnico incompleta	Secondaria / ist. tecnico completa
Più di una volta la settimana	4.4%	-	11.6%	8.9%	3.7%	5.2%
Una volta la settimana	46.0%	-	21.6%	46.9%	51.1%	43.5%
Una volta al mese	16.8%	-	33.0%	16.1%	17.8%	17.1%
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	15.2%	-	10.0%	14.1%	10.3%	18.5%
Una volta l'anno	4.0%	100.0%	10.0%	2.7%	4.9%	4.6%
Meno di una volta l'anno	4.2%	-	4.4%	3.9%	3.4%	3.4%
Mai, quasi mai	7.3%	-	9.4%	4.9%	6.6%	6.7%
Non risponde	0.7%	-	-	0.3%	1.0%	0.9%
Non so	1.4%	-	-	2.3%	1.3%	-
<b>(N)</b>	<b>(966)</b>	<b>(1)</b>	<b>(14)</b>	<b>(157)</b>	<b>(257)</b>	<b>(198)</b>

	Secondaria / liceo incompleta	Secondaria / liceo completa	Università incompleta	Università completa	Non risponde
Più di una volta la settimana	5.8%	1.5%	-	2.1%	22.9%
Una volta la settimana	52.9%	46.3%	33.6%	44.9%	-
Una volta al mese	6.3%	17.4%	20.6%	15.3%	-
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	14.7%	19.9%	26.8%	15.2%	-
Una volta l'anno	-	2.7%	2.0%	3.6%	47.2%
Meno di una volta l'anno	4.0%	4.3%	3.3%	7.2%	-

Mai, quasi mai	11.7%	6.1%	9.0%	9.9%	29.9%
Non risponde	-	-	1.5%	0.5%	-
Non so	4.6%	1.8%	3.2%	1.3%	-
<b>(N)</b>	<b>(34)</b>	<b>(87)</b>	<b>(44)</b>	<b>(172)</b>	<b>(3)</b>

Tab. 5.6: *Frequentazione della Messa: correlazioni e regressioni.*

	Freq. Rel.	Età	Sesso	Istruzione	Residenza
Freq. Rel.	1.0000				
Età	0.0446	1.0000			
Sesso	-0.0473	0.0661	1.0000		
Istruzione	0.7628	0.0524	0.0343	1.0000	
Residenza	0.7869	-0.0331	0.0527	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.6790

Freq. Rel.	Coeff.	Err. Std.	t	P>t	[95% Intervallo Conf.]	
Età	.0094207	.0018905	4.98	0.000	.0057143	0.131271
Sesso	-.5996272	.0607499	-9.87	0.000	-.7187304	-.480524
Residenza	.2907225	0.134448	21.62	0.000	.2643632	.3170817
Istruzione	.4470342	.0140229	31.88	0.000	.4195416	.4745269
_cons	.250963	.1318568	1.9	0.057	-.0075488	.5094749

R<sup>2</sup> = 0.7921

Freq. Rel.	Coeff.	Err. Std.	t	P>t	[95% Intervallo Conf.]	
Religiosità	1.17592	0.367535	31.99	0.000	1.103863	1.247978
Età	-.0039692	.0015491	-2.56	0.010	-.0070062	-.0009322
Sesso	-.4030717	.0488253	-8.26	0.000	-.498796	-.3073473
Istruzione	.0163986	.0192711	0.85	0.395	-.0213833	.0541805
Residenza	.113863	.012549	9.07	0.000	.0892601	.1384658
_cons	2.05503	.1177408	17.45	0.000	1.824194	2.285867

R<sup>2</sup> = 0.7067

Freq. Rel.	Coeff.	Err. Std.	t	P>t	[95% Intervallo Conf.]	
Imp. Rel.	.4215643	.02054	20.52	0.000	.3812946	.461834
Età	.0106421	.0018083	5.89	0.000	.0070968	.0141874
Sesso	-.51737	.0573889	-9.02	0.000	-.6298839	-.4048562
Istruzione	.4036211	.0135875	29.71	0.000	.3769822	.4302601
Residenza	.2504305	.0124765	20.07	0.000	.2259697	.274893
_cons	-.295062	.1222872	-2.41	0.016	-.5348122	-.0553118

Tab. 6.2: *Frequenza della preghiera secondo l'età.*

	% totale	%< 29	%30-49	%>50
Più volte al giorno	13,4	4,4	6,8	21,6
Una volta al giorno	33,5	19,9	34,7	38,7
Più volte la settimana	16,3	23,6	17,4	12,5
Solo durante la messa	12,2	18,0	12,2	9,7

Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	3,6	4,8	3,6	3,1
Una volta l'anno	1,9	2,0	2,6	1,4
Meno di una volta l'anno	2,9	5,7	2,4	2,0
Quasi mai, mai	8,3	11,9	9,4	6,0
Non risponde	3,1	3,6	3,9	2,3
Non so	4,7	6,3	6,8	2,6
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>

Tab. 6.3: *Frequenza della preghiera secondo il sesso.*

	<b>% Totale</b>	<b>% Uomo</b>	<b>% Donna</b>
Più volte al giorno	13,4	7,0	19,0
Una volta al giorno	33,5	26,2	40,0
Più volte la settimana	16,3	17,1	15,6
Solo durante la messa	12,2	15,2	9,6
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	3,6	5,4	2,0
Una volta l'anno	1,9	2,2	1,6
Meno di una volta l'anno	2,9	4,5	1,5
Quasi mai, mai	8,3	12,1	4,9
Non risponde	3,1	4,1	2,2
Non so	4,7	6,0	3,5
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>

Tab. 6.4: *Frequenza della preghiera secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	<b>% totale</b>	<b>&lt; 2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt; 500.000</b>
Più volte al giorno	13,4	14,3	12,0	20,5	9,7	17,6	8,1	12,2	11,3
Una volta al giorno	33,5	38,1	34,9	31,1	38,7	33,4	28,0	29,3	28,0
Più volte la settimana	16,3	18,4	18,4	20,4	14,9	12,8	12,3	18,4	11,9
Solo durante la messa	12,2	9,0	16,5	8,6	16,2	9,6	21,0	15,6	12,8
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	3,6	2,7	5,9	2,2	9,1	6,3	3,0	4,7	1,8
Una volta l'anno	1,9	0,6	-	-	-	1,8	-	4,1	6,0
Meno di una volta l'anno	2,9	2,6	4,3	-	3,6	3,3	3,8	2,8	3,2
Quasi mai, mai	8,3	5,2	3,6	7,4	2,2	8,8	10,7	10,1	16,5
Non risponde	3,1	3,4	4,4	7,1	-	1,5	3,3	2,5	3,2
Non so	4,7	5,6	-	2,7	5,6	4,8	9,9	0,4	5,2
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>

Tab. 6.5: *Frequenza della preghiera secondo il livello di istruzione.*

	<b>Totale</b>	<b>Nessuna educazione</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico</b>
--	---------------	---------------------------	----------------------------	--------------------------	----------------------------------	----------------------------------

		<b>formale</b>			<b>incompleta</b>	<b>completa</b>
Più volte al giorno	13.4%	100.0%	42.5%	24.3%	12.2%	12.0%
Una volta al giorno	33.5%	-	47.1%	46.2%	33.9%	32.6%
Più volte la settimana	16.3%	-	6.0%	10.5%	17.0%	12.9%
Solo durante la messa	12.2%	-	-	4.1%	14.3%	14.6%
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	3.6%	-	-	1.7%	4.5%	4.5%
Una volta l'anno	1.9%	-	-	0.4%	2.9%	1.8%
Meno di una volta l'anno	2.9%	-	-	2.1%	1.9%	4.2%
Quasi mai, mai	8.3%	-	4.4%	7.2%	5.7%	8.2%
Non risponde	3.1%	-	-	1.4%	3.8%	4.6%
Non so	4.7%	-	-	2.1%	3.8%	4.6%
<b>(N)</b>	<b>(966)</b>	<b>(1)</b>	<b>(14)</b>	<b>(157)</b>	<b>(257)</b>	<b>(198)</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
Più volte al giorno	18.4%	7.7%	5.3%	8.5%	-
Una volta al giorno	34.5%	35.1%	25.0%	23.1%	-
Più volte la settimana	18.6%	15.5%	20.5%	24.5%	-
Solo durante la messa	11.7%	11.6%	13.7%	14.9%	-
Solo in occasioni speciali (Natale, Pasqua)	-	4.7%	1.7%	4.0%	-
Una volta l'anno	-	2.5%	7.5%	0.6%	-
Meno di una volta l'anno	2.9%	5.1%	-	3.4%	22.9%
Quasi mai, mai	6.2%	13.0%	8.9%	11.3%	29.9%
Non risponde	-	1.9%	3.9%	3.3%	-
Non so	7.7%	2.8%	13.4%	6.4%	47.2%
<b>(N)</b>	<b>(34)</b>	<b>(87)</b>	<b>(44)</b>	<b>(172)</b>	<b>(3)</b>

Tab. 6.6: *Frequenza della preghiera: correlazioni e regressioni.*

	<i>Freq. Preg.</i>	<i>Età</i>	<i>Sesso</i>	<i>Istruzione</i>	<i>Residenza</i>
<i>Freq. Preg.</i>	1.0000				
<i>Età</i>	0.0246	1.0000			
<i>Sesso</i>	-0.0092	0.0661	1.0000		
<i>Residenza</i>	0.2520	0.0524	0.0343	1.0000	
<i>Istruzione</i>	0.3316	-0.0331	0.0527	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.1128

<i>Freq. Preg.</i>	<i>Coeff.</i>	<i>Err. Std.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>[95% Intervallo Conf.]</i>	
<i>Età</i>	.0074578	.0027339	2.73	0.006	.0020979	.0128178
<i>Sesso</i>	-.1864606	.0924499	-2.02	0.044	-.3677132	-.005208
<i>Istruzione</i>	.3041428	.0232271	13.09	0.000	.258649	.3496807
<i>Residenza</i>	-.0333968	.0219218	-1.52	0.128	-.0763756	.0095819
<i>_cons</i>	-3.0066	.1867566	-16.10	0.000	-3.372746	-2.640454

R<sup>2</sup> = 0.1163

<i>Freq. Rel.</i>	<i>Coeff.</i>	<i>Err. Std.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>[95% Intervallo Conf.]</i>	
<i>Religiosità</i>	.1938251	.0579747	1.83	0.001	.0801628	.3074874
<i>Età</i>	.0052508	.0028617	1.83	0.067	-.0003597	.0108613
<i>Sesso</i>	-.1540627	.0919937	-1.67	0.094	-.3344208	.0262955
<i>Istruzione</i>	.2331618	.0335195	6.96	0.000	.1674451	.2988785
<i>Residenza</i>	-.0625483	.0233253	-2.68	0.007	-.1082787	-.0168179
<i>_cons</i>	-2.709238	.2219287	-12.21	0.000	-3.144341	-2.274136

R<sup>2</sup> = 0.1185

<i>Freq. Preg.</i>	<i>Coeff.</i>	<i>Err. Std.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>[95% Intervallo Conf.]</i>	
<i>Imp. Rel.</i>	.1786009	.028124	6.35	0.000	.1234625	.2337393
<i>Età</i>	.0079753	.0027198	2.93	0.003	.0026429	.0133077
<i>Sesso</i>	-.1516113	.0915601	-1.66	0.098	-.3311196	.0278969
<i>Istruzione</i>	.2857503	.0231507	12.34	0.000	.2403623	.3311384
<i>Residenza</i>	-.050467	.0218187	-2.31	0.021	-.0932437	-.0076904
<i>_cons</i>	-3.23793	.1823088	-17.76	0.000	-3.595356	-2.880505

Tab. 8.2: *Opinione sull'omosessualità secondo l'età.*

	<b>% totale</b>	<b>&lt;29</b>	<b>30-49</b>	<b>&gt;50</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	35.3	32.5	52.1
2	5.9	8.9	7.2	3.8
3	5.1	6.5	5.9	3.9
4	3.3	7.1	1.4	2.9
5	12.2	13.6	14.4	10.2
6	3.6	4.2	3.6	3.4
7	3.1	4.9	4.4	1.5
8	3.5	3.8	4.5	2.7
9	1.6	1.5	2.9	0.8
10 = Sempre giustificabile	8.9	7.8	12.8	6.8
Non risponde	0.7	1.2	0.3	0.8
Non so	9.6	5.1	10.3	11.0
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>
<i>Media</i>	3.55	3.75	4.29	2.97
<i>Deviazione standard</i>	3.1	2.95	3.34	2.9
<b>N</b>	<b>867</b>	<b>188</b>	<b>272</b>	<b>407</b>

Tab. 8.3: *Opinione sull'omosessualità secondo il sesso.*

	<b>% totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	49	36.7
2	5.9	6.7	5.2
3	5.1	5.4	4.8
4	3.3	2.9	3.7
5	12.2	11.1	13.2

6	3.6	2.2	4.9
7	3.1	3.0	3.3
8	3.5	3.3	3.7
9	1.6	1.2	2.0
10 = Sempre giustificabile	8.9	6.8	10.7
Non risponde	0.7	0.7	0.7
Non so	9.6	7.8	11.2
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>
<i>Media</i>	3.55	3.1	3.96
<i>Deviazione standard</i>	3.1	2.91	3.22
<b>N</b>	<b>867</b>	<b>415</b>	<b>452</b>

Tab. 8.4: Opinione sull'omosessualità secondo la dimensione del luogo di residenza.

	<b>Tot.</b>	<b>&lt;2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt;500.000</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	51.9	41.4	45.3	48.6	39.1	36.2	36.1	27.0
2	5.9	6.1	10.1	6.7	7.6	6.3	8.5	5.1	2.3
3	5.1	5.2	6.4	2.4	3.2	2.8	4.0	8.0	4.7
4	3.3	3.1	4.5	4.1	3.6	2.5	3.3	3.8	3.5
5	12.2	9.6	9.1	19.5	15.8	14.0	17.6	16.5	8.1
6	3.6	3.1	3.7	1.9	-	4.7	5.4	3.8	4.2
7	3.1	2.2	5.6	-	3.8	1.0	5.0	3.4	6.2
8	3.5	4.3	2.1	4.8	-	4.9	-	2.4	4.4
9	1.6	0.5	-	-	-	3.0	-	2.8	4.7
10 = Sempre giustificabile	8.9	4.3	-	2.0	5.7	12.3	10.2	9.8	23.2
Non risponde	0.7	1.0	1.7	-	3.0	0.5	-	0.5	-
Non so	9.6	8.8	15.3	13.4	8.6	8.9	9.9	7.7	11.7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41.0</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>
<i>Media</i>	3.55	2.83	2.69	2.88	2.84	4.02	3.72	3.9	5.41
<i>Deviazione standard</i>	3.1	2.69	2.19	2.45	2.68	3.37	3.01	3.1	3.68
<b>N</b>	<b>867</b>	<b>347</b>	<b>34</b>	<b>31</b>	<b>25</b>	<b>101</b>	<b>80</b>	<b>139</b>	<b>112</b>

Tab. 8.5: Opinione sull'omosessualità secondo il livello di istruzione.

	<b>Totale</b>	<b>Nessuna educazione formale</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico incompleta</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico completa</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	-	82.5	57.2	56.2	39.3
2	5.9	-	-	7.2	6.8	9.6

3	5.1	-	6.0	5.1	4.6	4.9
4	3.3	-	-	3.2	1.8	4.3
5	12.2	-	-	8.5	10.6	13.4
6	3.6	-	-	0.7	2.0	5.3
7	3.1	-	-	1.6	3.2	2.4
8	3.5	-	-	1.8	2.1	4.0
9	1.6	-	-	0.4	-	0.5
10 = Sempre giustificabile	8.9	-	-	4.8	2.0	8.9
Non risponde	0.7	-	-	-	0.9	0.7
Non so	9.6	100	11.6	9.7	9.9	6.8
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>1</b>	<b>14</b>	<b>157</b>	<b>257</b>	<b>198</b>
<i>Media</i>	<i>3.55</i>	-	<i>1.13</i>	<i>2.46</i>	<i>2.40</i>	<i>3.58</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>3.1</i>	-	<i>0.52</i>	<i>2.52</i>	<i>2.28</i>	<i>3.01</i>
<b>N</b>	<b>867</b>	-	<b>12</b>	<b>141</b>	<b>229</b>	<b>183</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
1 = Mai giustificabile	41.5	34.4	14.1	21.4	-
2	4.5	2.4	3.4	2.5	-
3	9.6	3.9	11.2	4.1	-
4	4.1	4.7	6.4	3.2	-
5	7.9	15.9	13.6	16.6	-
6	3.7	8.8	2.6	4.8	-
7	1.6	2.5	7.5	5.2	-
8	-	3.8	12.1	5.1	-
9	-	2.8	4.7	5.5	-
10 = Sempre giustificabile	16.2	13.9	15.1	17.1	77.1
Non risponde	-	-	1.9	1.0	22.9
Non so	10.8	6.9	7.4	13.4	-
<b>(N)</b>	<b>34</b>	<b>87</b>	<b>44</b>	<b>172</b>	<b>3</b>
<i>Media</i>	<i>3.71</i>	<i>4.45</i>	<i>5.59</i>	<i>5.39</i>	<i>10</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>3.43</i>	<i>3.31</i>	<i>3.14</i>	<i>3.36</i>	-
<b>N</b>	<b>30</b>	<b>81</b>	<b>40</b>	<b>147</b>	<b>2</b>

Tab. 8.6: *Opinione sull'omosessualità: correlazioni e regressioni.*

	<i>Giust. omosessualità</i>	<i>Età</i>	<i>Sesso</i>	<i>Residenza</i>	<i>Istruzione</i>
<i>Giust. omosessualità</i>	1				
<i>Età</i>	-0.2030	1			
<i>Sesso</i>	0.0717	0.0661	1		
<i>Residenza</i>	0.2489	0.0524	0.0343	1	

<i>Istruzione</i>	0.2640	-0.0331	0.0527	0.7979	1
-------------------	--------	---------	--------	--------	---

R<sup>2</sup> = 0.1208

	<i>Coef.</i>	<i>Std. Err.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>95% conf. Interval</i>	
<i>Età</i>	-.034162	.002366	-14.47	0.000	-.0387901	-.0295339
<i>Sesso</i>	.4092405	.0822054	4.98	0.000	.2480727	.5704082
<i>Residenza</i>	.1028603	.0182799	5.63	0.000	.0670216	.1386989
<i>Istruzione</i>	.096193	.0198206	4.85	0.000	.0573338	.1350522
<i>_cons</i>	3.052595	.1650461	18.50	0.000	2.729014	3.376176

	<i>Giust. omosessualità</i>	<i>Imp. Rel.</i>	<i>Religiosità</i>	<i>Freq. Messa</i>	<i>Freq. Preg.</i>
<i>Giust. omosessualità</i>	1				
<i>Importanza religione</i>	0.1941	1			
<i>Religiosità</i>	0.1923	0.5063	1		
<i>Frequenza Messa</i>	0.2376	0.5073	0.8836	1	
<i>Frequenza preghiera</i>	0.1519	0.2164	0.3158	0.3314	1

R<sup>2</sup> = 0.0699

	<i>Coef.</i>	<i>Std. Err.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>95% conf. Interval</i>	
<i>Imp. Rel.</i>	.1659646	.031808	5.22	0.000	.1036033	.2283258
<i>Religiosità</i>	-.1272043	.046688	-2.72	0.006	-.2187385	-.0356702
<i>Freq. Messa</i>	.2062517	.0332559	6.20	0.000	.1410517	.2714516
<i>Freq. Preg.</i>	.0723095	.0168742	4.29	0.000	.0392268	.1053922
<i>_cons</i>	2.185224	.0828343	26.38	0.000	2.022824	2.347625

Tab. 9.2: *Opinione sul divorzio secondo l'età.*

	<b>% Totale</b>	<b>&lt;29</b>	<b>30-49</b>	<b>&gt;50</b>
1 = Mai giustificabile	16.1	14.2	10.3	20.8
2	4.6	6.9	3.8	4.0
3	7.1	7.8	6.6	8.1
4	5.4	7.4	4.8	4.9
5	25.8	20.4	34.1	22.6
6	11.5	9.4	14.2	10.7
7	7.3	10.7	6.4	6.5
8	7.7	13.2	5.5	6.7
9	3.1	3.3	3.4	2.9
10 = Sempre giustificabile	6.1	4.3	5.5	7.4
Non risponde	0.4	1.1	-	0.4
Non so	4.9	3.4	5.4	5.2
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>
<i>Media</i>	<i>4.94</i>	<i>5.09</i>	<i>5.15</i>	<i>4.74</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.61</i>	<i>2.61</i>	<i>2.32</i>	<i>2.78</i>
<b>N</b>	<b>915</b>	<b>191</b>	<b>287</b>	<b>4.36</b>

Tab. 9.3: *Opinione sul divorzio secondo il sesso.*

	<b>% Totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
1 = Mai giustificabile	16.1	17.1	15.3
2	4.6	4.6	4.5
3	7.1	7.1	7.2
4	5.4	4.1	6.5
5	25.8	29.5	22.4
6	11.5	12.9	10.3
7	7.3	5.3	9.1
8	7.7	6.8	8.4
9	3.1	2.4	3.7
10 = Sempre giustificabile	6.1	5.7	6.5
Non risponde	0.4	0.6	0.3
Non so	4.9	3.8	5.8
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>
<i>Media</i>	<i>4.94</i>	<i>4.81</i>	<i>5.06</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.61</i>	<i>2.55</i>	<i>2.66</i>
<b>N</b>	<b>915</b>	<b>433</b>	<b>482</b>

Tab. 9.4: *Opinione sul divorzio secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	<b>% Totale</b>	<b>&lt;2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt;500.000</b>
1 = Mai giustificabile	16.1	19.2	25.6	18.5	13.1	12.7	16.1	16.1	6.7
2	4.6	4.9	4.2	5.4	2.5	0.6	7.7	5.3	4.3
3	7.1	8.4	1.4	7.8	12.8	12.4	1.9	6.3	3.8
4	5.4	6.7	2.1	7.9	-	4.2	4.8	4.6	5.5
5	25.8	25.1	32.5	18.1	29.7	28.9	23.9	26.6	24.5
6	11.5	12.1	8.2	11.4	17.7	14.9	11.8	5.5	13.5
7	7.3	4.0	7.8	12.0	6.2	7.4	15.9	7.6	9.9
8	7.7	7.8	5.4	5.8	3.6	7.1	2.8	10.1	10.5
9	3.1	3.1	1.6	-	2.2	2.1	3.6	3.1	5.2
10 = Sempre giustificabile	6.1	3.9	1.8	5.5	3.1	7.4	4.5	12.1	7.9
Non risponde	0.4	0.9	-	-	-	0.5	-	-	-
Non so	4.9	3.9	9.5	7.6	9.1	1.7	7.1	2.8	8.3
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>
<i>Media</i>	<i>4.94</i>	<i>4.58</i>	<i>4.28</i>	<i>4.64</i>	<i>4.78</i>	<i>5.15</i>	<i>4.92</i>	<i>5.28</i>	<i>5.79</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.61</i>	<i>2.56</i>	<i>2.53</i>	<i>2.63</i>	<i>2.31</i>	<i>2.46</i>	<i>2.58</i>	<i>2.89</i>	<i>2.43</i>
<b>N</b>	<b>915</b>	<b>366</b>	<b>37</b>	<b>33</b>	<b>25</b>	<b>109</b>	<b>82</b>	<b>147</b>	<b>116</b>

Tab: 9.5: Opinione sul divorzio secondo il livello di istruzione.

	<b>Totale</b>	<b>Nessuna educazione formale</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico incompleta</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico completa</b>
1 = Mai giustificabile	16.1	-	73.1	22.9	22.9	11.8
2	4.6	-	-	5.6	5.8	6.0
3	7.1	-	11.6	8.6	9.3	6.3
4	5.4	100	-	4.6	4.5	6.6
5	25.8	-	-	27.8	28.6	24.9
6	11.5	-	-	11.6	8.5	15.3
7	7.3	-	-	2.0	5.1	9.3
8	7.7	-	6	6.7	4.0	7.9
9	3.1	-	-	-	2.5	2.7
10 = Sempre giustificabile	6.1	-	-	3.2	4.6	6.7
Non risponde	0.4	-	-	-	0.5	-
Non so	4.9	-	9.4	7.1	3.8	2.5
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>1</b>	<b>14</b>	<b>157</b>	<b>257</b>	<b>198</b>
<i>Media</i>	<i>4.94</i>	<i>4</i>	<i>1.72</i>	<i>4.16</i>	<i>4.28</i>	<i>5.18</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.61</i>	<i>0</i>	<i>1.87</i>	<i>2.44</i>	<i>2.57</i>	<i>2.50</i>
<b>N</b>	<b>915</b>	<b>1</b>	<b>12</b>	<b>145</b>	<b>246</b>	<b>193</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
1 = Mai giustificabile	16.6	13.0	5.4	4.7	-
2	-	4.5	1.6	2.3	-
3	4.5	4.6	5.5	5.6	-
4	10.0	4.9	9.9	4.3	-
5	14.2	18.4	23.0	29.3	47.2
6	19.0	13.9	12.4	9.9	-
7	10.6	6.3	15.1	11.8	-
8	2.4	12.5	9.2	12.2	-
9	6.1	4.6	6.4	5.5	-
10 = Sempre giustificabile	7.6	12.2	2.1	8.3	29.9
Non risponde	-	-	3.0	0.5	22.9
Non so	9.0	5.0	6.5	5.6	-
<b>(N)</b>	<b>34</b>	<b>87</b>	<b>44</b>	<b>172</b>	<b>3</b>
<i>Media</i>	<i>5.26</i>	<i>5.67</i>	<i>5.65</i>	<i>5.98</i>	<i>6.94</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.73</i>	<i>2.85</i>	<i>2.14</i>	<i>2.30</i>	<i>3.47</i>
<b>N</b>	<b>31</b>	<b>83</b>	<b>40</b>	<b>161</b>	<b>2</b>

Tab. 9.6: *Opinione sul divorzio: correlazioni e regressioni.*

	<i>Giust. divorzio</i>	<i>Età</i>	<i>Sesso</i>	<i>Residenza</i>	<i>Istruzione</i>
<i>Giust. divorzio</i>	1.0000				
<i>Età</i>	-0.1478	1.0000			
<i>Sesso</i>	0.0368	0.0661	1.0000		
<i>Residenza</i>	0.1771	0.0524	0.0343	1.0000	
<i>Istruzione</i>	0.1731	-0.0331	0.0527	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.1208

	<i>Coef.</i>	<i>Std. Err.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>95% conf. Interval</i>	
<i>Età</i>	-.0261567	.0025766	-10.15	0.000	-.0312083	-.0211051
<i>Sesso</i>	.2281116	.0879119	2.59	0.009	.0557559	.40004673
<i>Residenza</i>	.0993057	.0187235	5.30	0.000	.0625974	.136014
<i>Istruzione</i>	.0397612	.0200938	1.98	0.048	.0003663	.079156
<i>_cons</i>	4.861364	.1814749	26.79	0.000	4.505574	5.217155

	<i>Giust. divorzio</i>	<i>Imp. Rel.</i>	<i>Religiosità</i>	<i>Freq. Messa</i>	<i>Freq. Preg.</i>
<i>Giustificabilità divorzio</i>	1.0000				
<i>Importanza religione</i>	0.1848	1.0000			
<i>Religiosità</i>	0.1183	0.5063	1.0000		
<i>Frequenza Messa</i>	0.1858	0.5463	0.8836	1.0000	
<i>Frequenza preghiera</i>	0.1187	0.2164	0.3158	0.3314	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.0589

	<i>Coef.</i>	<i>Std. Err.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>95% conf. Interval</i>	
<i>Imp. Rel.</i>	.2333333	.0350487	6.66	0.000	.1646186	.3020479
<i>Religiosità</i>	-.3066877	.0454308	-6.75	0.000	-.3957572	-.2176183
<i>Freq. Messa</i>	.2578898	.031395	8.21	0.000	.1963384	.3194412
<i>Freq. Preg.</i>	.0602708	.0147438	4.09	0.000	.0313648	.0891768
<i>_cons</i>	3.746196	.0841443	44.52	0.000	3.581227	3.911165

Tab. 10.1: *Opinione sui rapporti prematrimoniali secondo l'età.*

	<b>% Tot ale</b>	<b>&lt;29</b>	<b>30- 49</b>	<b>&gt;50</b>
1 = Mai giustificabile	9.6	5.9	5.1	14.1
2	3.3	3.7	2.9	3.4
3	4.5	4.6	3.3	5.1
4	2.9	4.2	1.8	3.0
5	17.5	16.5	22.4	14.8
6	6.1	5.1	5.2	7.1
7	7.4	7.0	8.0	7.1
8	10.5	14.3	9.5	9.6
9	7.5	12.3	6.1	6.3
10 = Sempre giustificabile	23.6	22.5	29.3	20.3
Non risponde	0.4	1.1	-	0.4

Non so	6.7	2.8	6.3	8.7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>
<i>Media</i>	<i>6.51</i>	<i>6.83</i>	<i>6.96</i>	<i>6.06</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>3.0</i>	<i>2.8</i>	<i>2.77</i>	<i>3.16</i>
<b>N</b>	<b>897</b>	<b>192</b>	<b>284</b>	<b>420</b>

Tab. 10.2: *Opinione sui rapporti prematrimoniali secondo il sesso.*

	<b>% Totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
1 = Mai giustificabile	9.6	7.2	11.7
2	3.3	2.7	3.8
3	4.5	4.8	4.2
4	2.9	2.9	2.8
5	17.5	18.9	16.4
6	6.1	5.3	6.7
7	7.4	7.7	7.1
8	10.5	9.0	11.9
9	7.5	7.9	7.1
10 = Sempre giustificabile	23.6	27.5	20.2
Non risponde	0.4	0.6	0.3
Non so	6.7	5.5	7.8
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>
<i>Media</i>	<i>6.51</i>	<i>6.78</i>	<i>6.26</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>3.0</i>	<i>2.91</i>	<i>3.05</i>
<b>N</b>	<b>897</b>	<b>425</b>	<b>472</b>

Tab. 10.3: *Opinione sui rapporti prematrimoniali secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	<b>% Totale</b>	<b>&lt;2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt;500.000</b>
1 = Mai giustificabile	9.6	14.1	5.1	8.0	2.8	8.8	3.9	9.7	4.0
2	3.3	3.5	3.2	11.8	12.4	1.5	1.2	3.9	0.6
3	4.5	5.2	-	2.4	-	5.2	2.8	4.9	5.2
4	2.9	2.5	-	5.9	8.2	1.6	1.6	5.5	2.0
5	17.5	17.7	21.8	8.6	24.7	22.2	23.5	16.9	9.2
6	6.1	7.4	11.1	4.6	-	6.4	7.3	4.1	3.3
7	7.4	5.2	12.1	9.4	5.3	9.8	10.9	7.5	7.3
8	10.5	9.9	10.5	6.3	14.9	10.2	7.3	6.8	19.7
9	7.5	7.9	11.0	1.9	2.2	7.2	7.4	7.7	7.9
10 = Sempre giustificabile	23.6	20.7	17.0	19.6	20.3	18.4	19.6	30.3	35.8
Non	0.4	0.9	-	-	-	0.5	-	-	-

risponde									
Non so	6.7	4.8	8.2	21.5	9.2	8.2	14.7	2.9	5.1
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>
Media	6.51	6.09	6.81	5.88	6.2	6.38	6.78	6.61	7.71
Deviazione e standard	3.0	3.14	2.52	3.27	2.9	2.81	2.53	3.12	2.58
<b>N</b>	<b>897</b>	<b>362</b>	<b>37</b>	<b>28</b>	<b>25</b>	<b>101</b>	<b>75</b>	<b>147</b>	<b>120</b>

Tab. 10.4: Opinione sui rapporti prematrimoniali secondo il livello di istruzione.

	<b>Totale</b>	<b>Nessuna educazione formale</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico incompleta</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico completa</b>
1 = Mai giustificabile	9.6	-	82.5	15.7	11.5	8.2
2	3.3	-	-	3.8	3.8	5.3
3	4.5	-	-	6.8	5.6	5.0
4	2.9	100	-	1.8	3.2	2.7
5	17.5	-	-	11.4	22.8	17.8
6	6.1	-	-	4.7	5.5	9.8
7	7.4	-	-	10.1	4.2	7.3
8	10.5	-	-	7.6	8.2	10.6
9	7.5	-	6.0	6.6	5.2	7.0
10 = Sempre giustificabile	23.6	-	-	19.1	23.7	21.5
Non risponde	0.4	-	-	-	0.5	-
Non so	6.7	-	11.6	12.6	5.9	4.8
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>1</b>	<b>14</b>	<b>157</b>	<b>257</b>	<b>198</b>
Media	6.51	4	1.54	5.92	6.13	6.37
Deviazione standard	3.0	0	2.09	3.28	3.10	2.92
<b>N</b>	<b>897</b>	<b>1</b>	<b>12</b>	<b>137</b>	<b>240</b>	<b>189</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
1 = Mai giustificabile	12.2	1.2	1.7	3.1	-
2	2.9	1.9	-	1.6	-
3	6.6	2.7	1.6	1.7	-
4	1.6	5.9	8.5	0.9	-
5	13.3	18.7	8.6	19.2	-
6	7.4	7.8	3.6	4.1	-
7	10.6	9.7	3.0	9.7	-
8	8.8	11.8	17.2	15.7	-
9	6.1	7.8	19.3	9.5	-
10 = Sempre giustificabile	26.4	28.5	24.2	28.1	77.1

Non risponde	-	-	3.0	0.5	22.9
Non so	4.0	4.1	9.3	5.8	-
<b>(N)</b>	<b>34</b>	<b>87</b>	<b>44</b>	<b>172</b>	<b>3</b>
Media	6.44	7.23	7.75	7.43	10
Deviazione standard	3.17	2.44	2.34	2.45	-
<b>N</b>	<b>33</b>	<b>84</b>	<b>39</b>	<b>161</b>	<b>2</b>

Tab. 10.5: Opinione sui rapporti prematrimoniali: correlazioni e regressioni.

	Giust. Sesso prem.	Età	Sesso	Residenza	Istruzione
Giust. Sesso prem.	1.0000				
Età	0.0207	1.0000			
Sesso	0.0066	0.0661	1.0000		
Residenza	0.2486	0.0524	0.0343	1.0000	
Istruzione	0.3405	-0.0331	0.0527	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.1190

	Coef.	Std. Err.	t	P>t	95% conf. Interval	
Età	.0102245	.0038513	2.65	0.008	.0026738	.0177752
Sesso	-.133041	.1334062	-1.00	0.319	-.3945912	.1285077
Residenza	-.0796816	.0316553	-2.52	0.012	-.1417434	-.0176197
Istruzione	.4801809	.0339561	14.14	0.000	.4136083	.5467534
_cons	-2.749418	.2605614	-10.55	0.000	-3.260262	-2.238575

	Giust. Sesso prem.	Imp. Rel.	Religiosità	Freq. Messa	Freq. Preg.
Giust. Sesso prem.	1.0000				
Importanza religione	0.2025	1.0000			
Religiosità	0.3008	0.5063	1.0000		
Frequenza Messa	0.3074	0.5473	0.8836	1.0000	
Frequenza preghiera	0.9060	0.2164	0.3158	0.3314	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.8213

	Coef.	Std. Err.	t	P>t	95% conf. Interval	
Imp. Rel.	.0075646	.0167778	0.45	0.652	-.253291	.0404584
Religiosità	.0810498	.0399514	2.03	0.043	.0027232	.1593765
Freq. Messa	-.0366012	.0283156	76.05	0.196	-.0921154	.0189129
Freq. Preg.	1.316092	.0173049	76.05	0.000	1.282165	1.350019
_cons	1.54391	.0787327	19.61	0.000	1.389551	1.69827

Tab. 11.2: Opinione sull'eutanasia secondo l'età.

	% Totale	<29	30-49	>50
1 = Mai giustificabile	42.5	34.0	40.8	49.6
2	7.0	8.3	7.0	6.2
3	6.6	6.8	8.2	5.1
4	2.5	4.5	1.7	2.0

5	14.2	18.1	15.8	10.1
6	3.0	4.6	2.6	2.4
7	4.4	5.9	5.4	2.6
8	4.2	3.9	5.6	3.0
9	2.3	4.0	2.2	1.4
10 = Sempre giustificabile	4.6	5.0	4.2	4.8
Non risponde	0.1	-	-	0.2
Non so	8.5	5.0	6.4	12.6
<b>(N)</b>	<b>1000</b>	<b>248</b>	<b>363</b>	<b>389</b>
<i>Media</i>	3.36	3.84	3.48	2.9
<i>Deviazione standard</i>	2.84	2.86	2.83	2.77
<b>N</b>	<b>914</b>	<b>235</b>	<b>340</b>	<b>339</b>

Tab. 11.3: *Opinione sull'eutanasia secondo il sesso.*

	<b>% Totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	43.8	41.4
2	7.0	5.2	8.7
3	6.6	7.2	6.1
4	2.5	2.3	2.7
5	14.2	12.9	15.4
6	3.0	3.4	2.6
7	4.4	4.1	4.7
8	4.2	4.6	3.8
9	2.3	2.5	2.2
10 = Sempre giustificabile	4.6	5.6	3.7
Non risponde	0.1	-	0.2
Non so	8.5	8.4	8.5
<b>(N)</b>	<b>1000</b>	<b>476</b>	<b>524</b>
<i>Media</i>	3.36	3.42	3.30
<i>Deviazione standard</i>	2.84	2.94	2.74
<b>N</b>	<b>914</b>	<b>436</b>	<b>479</b>

Tab. 11.4: *Opinione sull'eutanasia secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	<b>% Totale</b>	<b>&lt;2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt;500.000</b>	<b>Non risponde</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	52.9	51.7	49.7	35.9	35.9	35.5	35.3	29.5	37.3
2	7.0	6.6	4.1	3.2	1.7	6.6	8.9	8.6	9.5	-
3	6.6	7.3	10.7	6.2	7.4	11.5	4.2	5.2	2.4	-
4	2.5	2.0	-	3.9	-	2.8	2.5	4.6	2.3	-
5	14.2	10.3	9.3	10.6	24.9	18.4	13.8	15.6	19.3	37.2
6	3.0	3.1	1.6	5.0	1.8	2.6	3.5	2.5	4.4	-

7	4.4	3.4	4.0	2.8	3.7	1.9	6.0	5.3	8.1	-
8	4.2	2.2	2.8	5.1	7.5	6.3	5.4	5.7	4.4	-
9	2.3	1.6	2.0	3.7	5.1	2.2	6.2	2.4	0.8	-
10 = Sempre giustificabile	4.6	2.2	8.7	2.9	4.6	4.4	3.7	6.5	7.6	25.5
Non risponde	0.1	-	-	-	-	-	1.0	-	-1	-
Non so	8.5	8.5	5.1	6.9	7.4	7.3	9.4	8.3	11.6	-
<b>(N)</b>	<b>1000</b>	<b>360</b>	<b>63</b>	<b>31</b>	<b>45</b>	<b>103</b>	<b>84</b>	<b>192</b>	<b>118</b>	<b>2</b>
<i>Media</i>	3.36	2.66	3.20	3.18	4.04	3.56	3.83	3.80	4.11	4.78
<i>Deviazione e standard</i>	2.84	2.46	3.09	2.87	3.00	2.77	3.03	2.98	2.98	4.57
<b>N</b>	<b>914</b>	<b>329</b>	<b>60</b>	<b>29</b>	<b>42</b>	<b>96</b>	<b>76</b>	<b>176</b>	<b>105</b>	<b>2</b>

Tab. 11.5: Opinione sull'eutanasia secondo il livello di istruzione.

	<b>% Totale</b>	<b>Nessuna educazione formale</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico incompleta</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico completa</b>
1 = Mai giustificabile	42.5	100	59.2	50.4	40.5	50.5
2	7.0	-	3.5	7.4	5.5	4.0
3	6.6	-	7.3	6.4	8.2	13.9
4	2.5	-	-	1.8	1.9	-
5	14.2	-	5.6	8.8	16.1	9.8
6	3.0	-	-	2.0	3.9	2.6
7	4.4	-	-	2.8	3.7	6.0
8	4.2	-	-	2.4	4.8	2.0
9	2.3	-	-	1.9	2.0	-
10 = Sempre giustificabile	4.6	-	-	6.5	5.2	11.4
Non risponde	0.1	-	-	-	0.3	-
Non so	8.5	-	24.5	9.6	8.1	-
<b>(N)</b>	<b>1000</b>	<b>2</b>	<b>33</b>	<b>194</b>	<b>291</b>	<b>32</b>
<i>Media</i>	3.36	1	1.53	2.97	3.50	3.36
<i>Deviazione standard</i>	2.84	-	1.18	2.90	2.86	3.14
<b>N</b>	<b>914</b>	<b>2</b>	<b>25</b>	<b>175</b>	<b>267</b>	<b>32</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>
1 = Mai giustificabile	45.9	30.8	38.9	28.1
2	7.5	9.1	11.0	4.5
3	5.0	6.4	5.0	3.3
4	2.5	3.8	4.5	5.5

5	14.5	17.1	14.5	26.3
6	3.1	4.7	2.2	-
7	4.8	6.1	8.0	5.1
8	3.0	8.6	2.6	8.0
9	2.4	2.7	3.1	7.6
10 = Sempre giustificabile	2.6	5.3	1.7	3.1
Non risponde	-	-	-	-
Non so	8.7	5.5	8.5	8.6
<b>(N)</b>	<b>185</b>	<b>135</b>	<b>88</b>	<b>39</b>
<i>Media</i>	<i>3.10</i>	<i>4.08</i>	<i>3.30</i>	<i>4.37</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.67</i>	<i>2.93</i>	<i>2.64</i>	<i>2.93</i>
<b>N</b>	<b>169</b>	<b>128</b>	<b>81</b>	<b>35</b>

Tab. 11.6: *Opinione sull'eutanasia: correlazioni e regressioni.*

	<i>Giust. Eutanasia</i>	<i>Età</i>	<i>Sesso</i>	<i>Residenza</i>	<i>Istruzione</i>
<i>Giust. Eutanasia</i>	1.0000				
<i>Età</i>	-0.1196	1.0000			
<i>Sesso</i>	-0.0338	0.0661	1.0000		
<i>Residenza</i>	-0.1147	0.0524	0.0343	1.0000	
<i>Istruzione</i>	-0.1921	-0.0331	0.0527	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.0595

	<i>Coef.</i>	<i>Std. Err.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>95% conf. Interval</i>	
<i>Età</i>	-.0289587	.0033139	-8.74	0.000	-.0354558	-.0224616
<i>Sesso</i>	-.0990283	.1142158	-0.87	0.386	-.322954	.1248975
<i>Residenza</i>	.1202651	.0219642	4.82	0.000	.0713216	.1692087
<i>Istruzione</i>	-.2940449	.0261352	-11.25	0.000	-.3452843	-.2428055
<i>_cons</i>	2.813069	.2324639	12.10	0.000	2.357312	3.268826

	<i>Giust. Eutanasia</i>	<i>Imp. Rel.</i>	<i>Religiosità</i>	<i>Freq. Messa</i>	<i>Freq. Preg.</i>
<i>Giust. Eutanasia</i>	1.0000				
<i>Importanza religione</i>	-0.0701	1.0000			
<i>Religiosità</i>	-0.1802	0.5063	1.0000		
<i>Frequenza Messa</i>	-0.1416	0.5473	0.8836	1.0000	
<i>Frequenza preghiera</i>	-0.6954	0.2164	0.3158	0.3314	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.5011

	<i>Coef.</i>	<i>Std. Err.</i>	<i>t</i>	<i>P&gt;t</i>	<i>95% conf. Interval</i>	
<i>Imp. Rel.</i>	.1276516	.0357996	3.57	0.000	.0574646	.1978385
<i>Religiosità</i>	-.3083138	.0460746	-6.69	0.000	-.3986453	-.2179823
<i>Freq. Serv.</i>	.2521096	.0330928	7.62	0.000	.1872295	.3169897
<i>Freq. Preg.</i>	-.8539852	.0123577	-69.11	0.000	-.8782131	-.8297573
<i>_cons</i>	-1.620046	.0734737	-22.05	0.000	-1.764095	-1.475997

Tab. 12.2: *Opinione sull'aborto secondo l'età.*

	<b>% Totale</b>	<b>&lt;29</b>	<b>30-49</b>	<b>&gt;50</b>
1 = Mai giustificabile	43.8	496	37.0	45.8
2	9.1	11.2	10.8	7.1
3	7.6	6.0	10.0	6.7
4	3.7	4.6	3.5	3.4
5	14.0	9.2	14.8	15.6
6	5.6	3.8	7.3	5.2
7	3.7	4.8	4.0	3.1
8	3.3	4.3	1.8	3.8
9	1.2	-	2.4	0.9
10 = Sempre giustificabile	2.8	3.3	3.3	2.2
Non risponde	0.5	1.1	0.2	0.4
Non so	4.7	2.2	4.7	5.8
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>200</b>	<b>304</b>	<b>462</b>
<i>Media</i>	3.1	2.87	3.35	3.04
<i>Deviazione standard</i>	2.55	2.56	2.59	2.51
<b>N</b>	<b>916</b>	<b>194</b>	<b>289</b>	<b>433</b>

Tab. 12.3: *Opinione sull'aborto secondo il sesso.*

	<b>% Totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
1 = Mai giustificabile	43.8	39.0	48.1
2	9.1	8.8	9.4
3	7.6	9.1	6.2
4	3.7	4.1	3.3
5	14.0	16.2	12.1
6	5.6	6.5	4.8
7	3.7	3.8	3.6
8	3.3	3.3	3.3
9	1.2	0.7	1.6
10 = Sempre giustificabile	2.8	3.1	2.5
Non risponde	0.5	0.6	0.4
Non so	4.7	4.7	4.7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>
<i>Media</i>	3.1	3.29	2.94
<i>Deviazione standard</i>	2.55	2.53	2.55
<b>N</b>	<b>916</b>	<b>429</b>	<b>487</b>

Tab. 12.4: *Opinione sull'aborto secondo la dimensione del luogo di residenza.*

	<b>% Totale</b>	<b>&lt;2.000</b>	<b>2.000-5.000</b>	<b>5.000-10.000</b>	<b>10.000-20.000</b>	<b>20.000-50.000</b>	<b>50.000-100.000</b>	<b>100.000-500.000</b>	<b>&gt;500.000</b>
1 = Mai giustificabile	43.8	50.6	47.5	47.1	48.9	42.7	38.3	38.4	31.2
2	9.1	7.3	5.6	8.8	16.8	8.6	13.3	9.6	11.1

3	7.6	6.6	2.1	2.4	-	10.2	6.2	14.7	5.5
4	3.7	4.8	-	3.0	-	1.5	3.7	3.2	5.0
5	14.0	10.0	26.1	21.7	11.3	16.2	14.8	15.7	16.4
6	5.6	5.6	5.6	4.5	-	9.0	4.3	3.7	7.1
7	3.7	3.8	8.2	1.9	2.4	1.0	1.8	4.4	5.9
8	3.3	2.9	-	2.7	9.1	1.6	5.4	3.0	4.8
9	1.2	0.8	-	-	2.2	2.7	1.0	1.0	2.1
10 = Sempre giustificabile	2.8	2.3	1.8	2.0	3.1	1.9	2.5	3.8	4.4
Non risponde	0.5	1.1	-	-	-	0.5	-	-	-
Non so	4.7	4.2	3.2	5.8	6.1	4.1	8.7	2.5	6.3
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>385</b>	<b>41</b>	<b>35</b>	<b>28</b>	<b>111</b>	<b>88</b>	<b>151</b>	<b>127</b>
<i>Media</i>	<i>3.10</i>	<i>2.83</i>	<i>3.14</i>	<i>2.92</i>	<i>2.98</i>	<i>3.09</i>	<i>3.15</i>	<i>3.25</i>	<i>3.82</i>
<i>Deviazione e standard</i>	<i>2.55</i>	<i>2.47</i>	<i>2.45</i>	<i>2.40</i>	<i>2.89</i>	<i>2.47</i>	<i>2.56</i>	<i>2.53</i>	<i>2.78</i>
<b>N</b>	<b>916</b>	<b>364</b>	<b>39</b>	<b>33</b>	<b>26</b>	<b>106</b>	<b>81</b>	<b>148</b>	<b>119</b>

Tab. 12.5: Opinione sull'aborto secondo il livello di istruzione.

	<b>% Totale</b>	<b>Nessuna educazione formale</b>	<b>Primaria incompleta</b>	<b>Primaria completa</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico incompleta</b>	<b>Secondaria / ist. tecnico completa</b>
1 = Mai giustificabile	43.8	100	82.5	51.9	50.5	46.0
2	9.1	-	11.6	7.3	8.5	10.1
3	7.6	-	6.0	6.0	8.4	4.8
4	3.7	-	-	2.0	2.7	5.4
5	14.0	-	-	11.8	13.3	12.9
6	5.6	-	-	5.7	4.7	7.8
7	3.7	-	-	1.6	3.4	2.8
8	3.3	-	-	1.5	2.5	2.0
9	1.2	-	-	-	0.9	2.0
10 = Sempre giustificabile	2.8	-	-	2.7	1.6	4.1
Non risponde	0.5	-	-	-	0.5	-
Non so	4.7	-	-	9.5	3.0	2.1
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>1</b>	<b>14</b>	<b>157</b>	<b>257</b>	<b>198</b>
<i>Media</i>	<i>3.10</i>	<i>1</i>	<i>1.23</i>	<i>2.61</i>	<i>2.76</i>	<i>3.15</i>
<i>Deviazione standard</i>	<i>2.55</i>	<i>-</i>	<i>0.57</i>	<i>2.35</i>	<i>2.35</i>	<i>2.66</i>
<b>N</b>	<b>916</b>	<b>1</b>	<b>14</b>	<b>142</b>	<b>248</b>	<b>194</b>

	<b>Secondaria / liceo incompleta</b>	<b>Secondaria / liceo completa</b>	<b>Università incompleta</b>	<b>Università completa</b>	<b>Non risponde</b>
--	--	--	----------------------------------	--------------------------------	---------------------

1 = Mai giustificabile	50.6	44.4	28.5	23.6	-
2	3.6	5.8	9.0	13.4	-
3	13.3	7.3	9.9	9.7	-
4	6.0	3.0	9.0	3.5	-
5	9.6	13.6	13.9	20.3	47.2
6	10.1	8.7	3.9	2.7	-
7	-	1.1	8.7	8.4	-
8	-	8.5	9.7	4.3	-
9	-	0.8	1.4	2.4	
10 = Sempre giustificabile	3.8	2.3	-	3.7	29.9
Non risponde	-	0.8	3.0	0.5	22.9
Non so	3.0	3.8	3.0	7.6	-
<b>(N)</b>	<b>34</b>	<b>87</b>	<b>44</b>	<b>172</b>	<b>3</b>
Media	2.77	3.30	3.79	3.94	6.94
Deviazione standard	2.36	2.68	2.55	2.66	3.47
<b>N</b>	<b>33</b>	<b>83</b>	<b>42</b>	<b>158</b>	<b>2</b>

Tab. 12.6: Opinione sull'aborto: correlazioni e regressioni.

	Giust. Aborto	Età	Sesso	Residenza	Istruzione
Giust. Aborto	1.0000				
Età	-0.1085	1.0000			
Sesso	-0.0139	0.0661	1.0000		
Residenza	0.0729	0.0524	0.0343	1.0000	
Istruzione	0.0297	-0.0331	0.0527	0.7979	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.0218

	Coef.	Std. Err.	t	P>t	95% conf. Interval	
Età	-.0188051	.0023927	-7.86	0.000	-.0234961	-.0141142
Sesso	-.0328826	.0837518	-0.39	0.695	-.1970822	.131317
Residenza	.1054317	.0179999	5.86	0.000	.070142	.1407214
Istruzione	-.0731091	.0193914	-3.77	0.000	-.111127	-.0350912
_cons	3.951176	.171571	23.03	0.000	3.614803	4.28755

	Giust. Aborto	Imp. Rel.	Religiosità	Freq. Messa	Freq. Preg.
Giust. Aborto	1.0000				
Importanza religione	0.1461	1.0000			
Religiosità	-0.0042	0.5063	1.0000		
Frequenza Messa	0.0899	0.5473	0.8836	1.0000	
Frequenza preghiera	0.0239	0.2164	0.3158	0.3314	1.0000

R<sup>2</sup> = 0.0560

	Coef.	Std. Err.	t	P>t	95% conf. Interval	
Imp. Rel.	.2692363	.0354077	7.60	0.000	.1998177	.3386549

<i>Religiosità</i>	-.4980336	.0440627	-11.30	0.000	-.5844207	-.4116465
<i>Freq. Messa</i>	.2893458	.0311039	9.30	0.000	.2283652	.3503265
<i>Freq. Preg.</i>	-.0020633	.0145375	-0.14	0.887	-.0305648	.0264381
<i>_cons</i>	2.28407	.0788179	28.98	0.000	2.129544	2.438597

Tab. 13: Opinione sulla realizzazione data dal lavoro domestico. Quanto sei d'accordo con l'affermazione "essere una casalinga è tanto realizzante quanto lavorare" (Fonte: *WVS* 2010-2014).

	<b>Nr. casi</b>	<b>% Totale</b>
Molto d'accordo	61	6.3
Abbastanza d'accordo	330	34.2
Poco d'accordo	423	43.8
Per nulla d'accordo	73	7.6
Non risponde	2	0.2
Non so	76	7.9
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>

Tab. 13.1: Opinione sulla realizzazione data dal lavoro domestico secondo il sesso (Fonte: *WVS* 2010-2014).

	<b>% totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
Molto d'accordo	6.3	6.5	6.2
Abbastanza d'accordo	34.2	37.6	31.2
Poco d'accordo	43.8	40.8	46.4
Per nulla d'accordo	7.6	5.7	9.3
Non risponde	0.2	0	0.4
Non so	7.9	9.5	6.5
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>

Tab. 13.2: Opinione sulla realizzazione data dal lavoro domestico 1989-2014 (Fonte: *WVS* 2010-2014).

	<b>% totale</b>	<b>1989-1993</b>	<b>1994-1998</b>	<b>1999-2004</b>	<b>2005-2009</b>	<b>2010-2014</b>
Molto d'accordo	14	25	14	16	12	6
Abbastanza d'accordo	40	34	37	39	46	34
Poco d'accordo	33	31	32	32	30	44
Per nulla d'accordo	5	3	8	4	5	8
Non risponde	-	-	-	-	-	-
Non so	8	7	9	9	7	8
<b>(N)</b>	<b>6.675</b>	<b>982</b>	<b>1.153</b>	<b>1.095</b>	<b>2.479</b>	<b>966</b>

Tab. 14: Opinione sulle madri lavoratrici. Quanto sei d'accordo con l'affermazione "quando le madri lavorano, i figli ne soffrono". (Fonte: *WVS* 2010-2014).

	<b>Nr. casi</b>	<b>% Totale</b>
Molto d'accordo	172	17.8
Abbastanza d'accordo	395	40.9

Poco d'accordo	328	33.9
Per nulla d'accordo	30	3.1
Non so	42	4.3
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>100</b>

Tab. 14.1: Opinione sulle madri lavoratrici secondo il sesso. (Fonte: *WVS* 2010-2014).

	<b>% totale</b>	<b>Uomo</b>	<b>Donna</b>
Molto d'accordo	17.8	18.8	16.9
Abbastanza d'accordo	40.9	43.6	38.5
Poco d'accordo	33.9	30.9	36.6
Per nulla d'accordo	3.1	1.7	4.4
Non so	4.3	5	3.7
<b>(N)</b>	<b>966</b>	<b>453</b>	<b>513</b>

## Appendice 2: Grafici

Fig. 1: Denominazioni religiose in Polonia (Fonte: *WVS 2010-2014*).

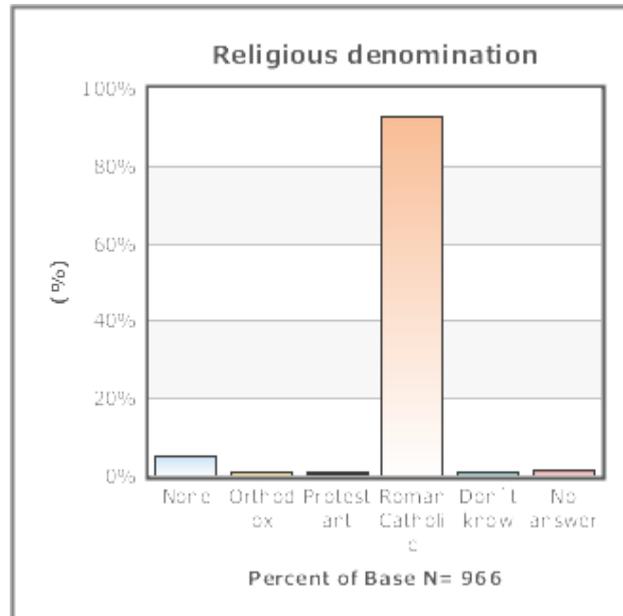


Fig. 2: Importanza della religione nella vita (Fonte: *WVS 2010-2014*).

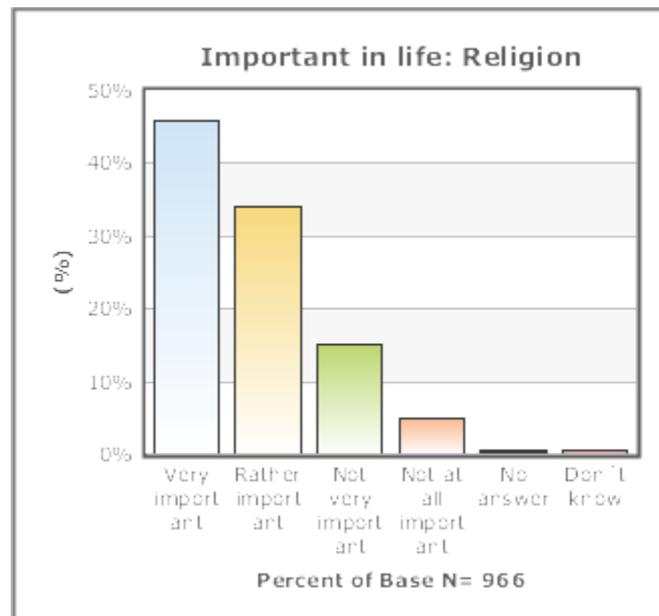


Fig. 3: Auto-descrizione della religiosità individuale (Fonte: *WVS 2010-2014*).

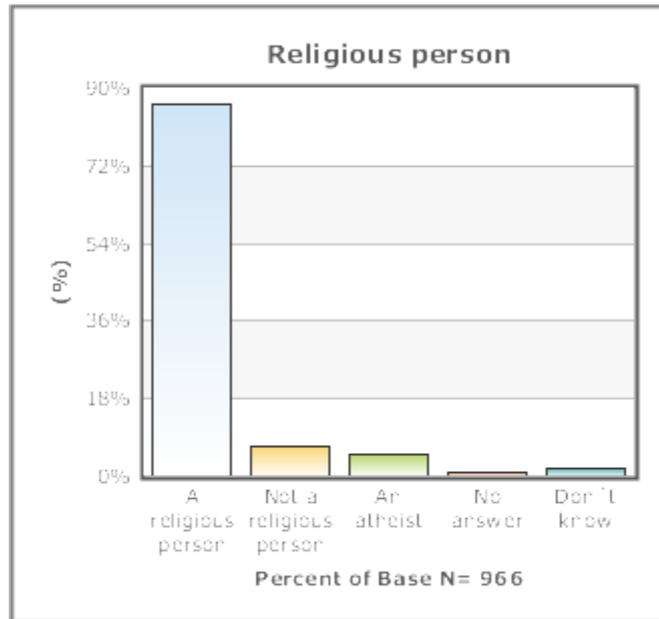


Fig. 4: Assiduità di frequentazione della Messa (Fonte: *WVS 2012*).

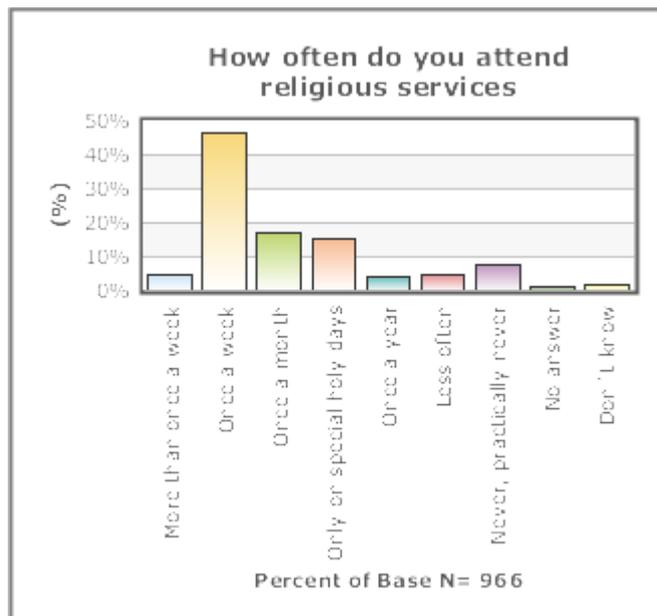


Fig. 5: Assiduità della preghiera (Fonte: *WVS 2010-2014*).

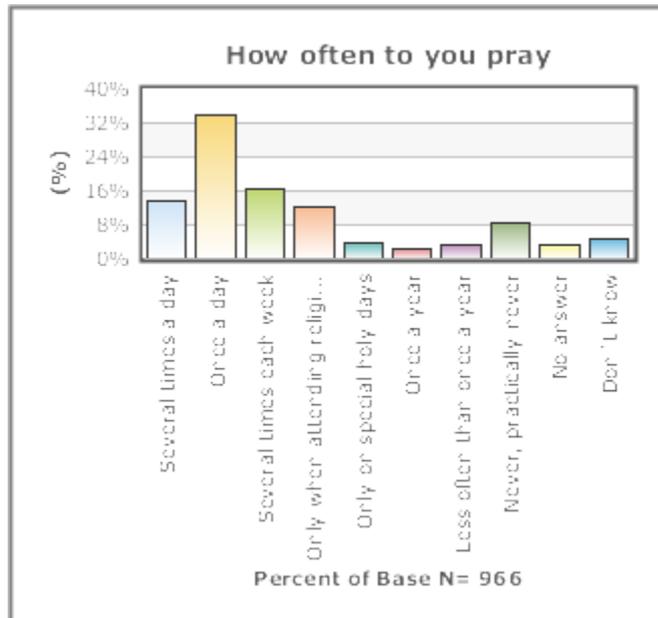


Fig. 6: Opinione sull'omosessualità (Fonte: *WVS 2010-2014*).

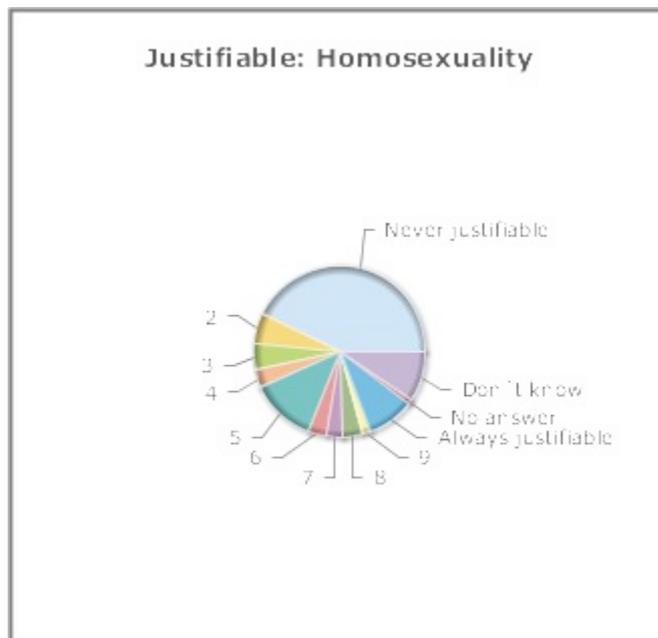


Fig. 6.1: Opinione sull'omosessualità, 1989-2014 (Fonte: *WVS 2010-2014*).

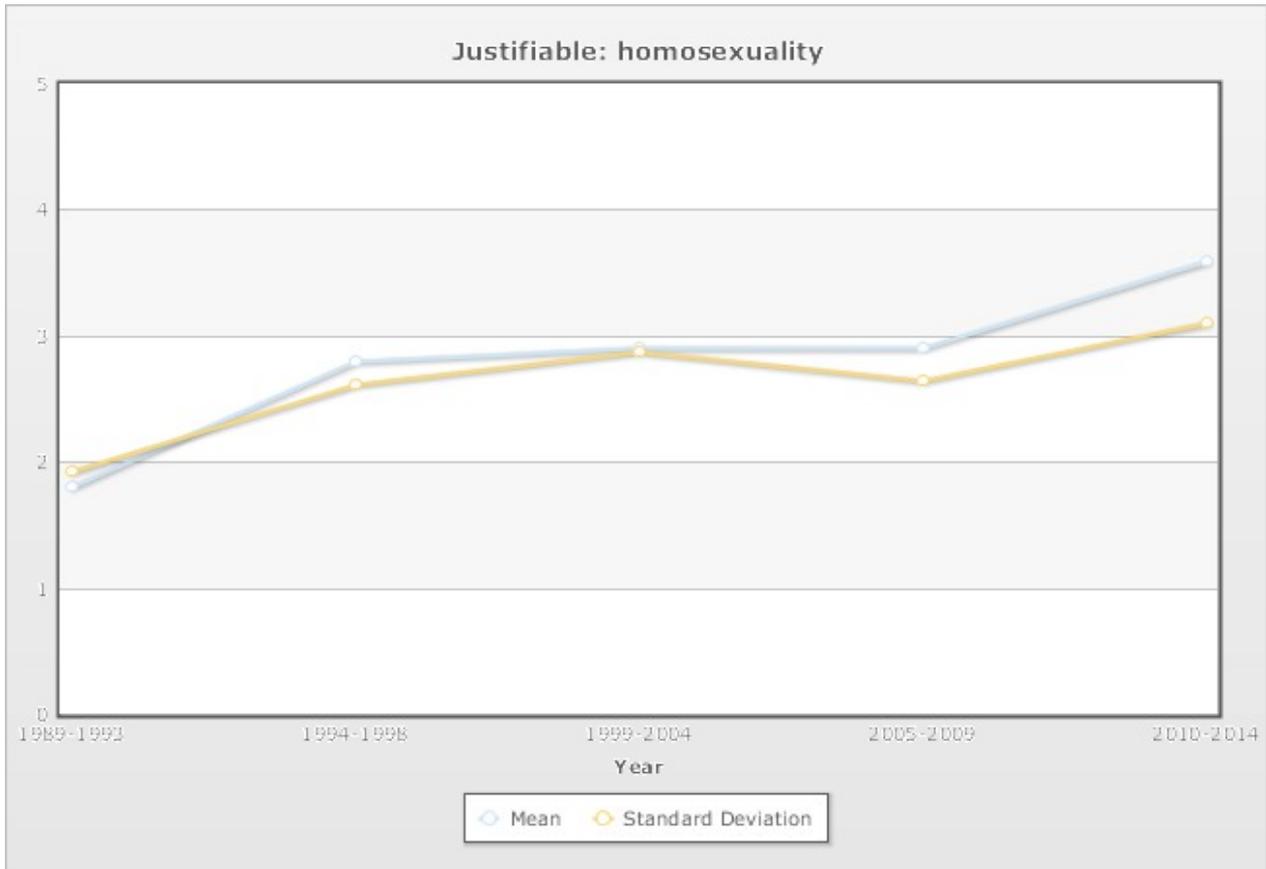


Fig. 7: Opinione sul divorzio (Fonte: *WVS 2010-2014*).

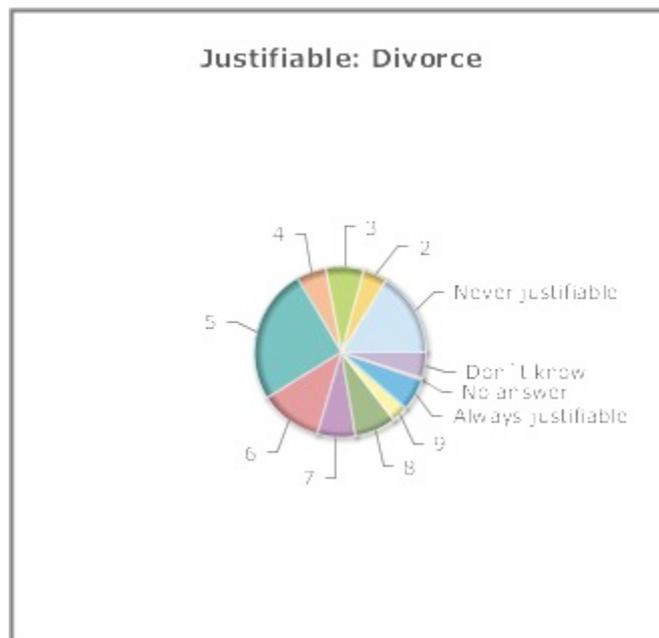
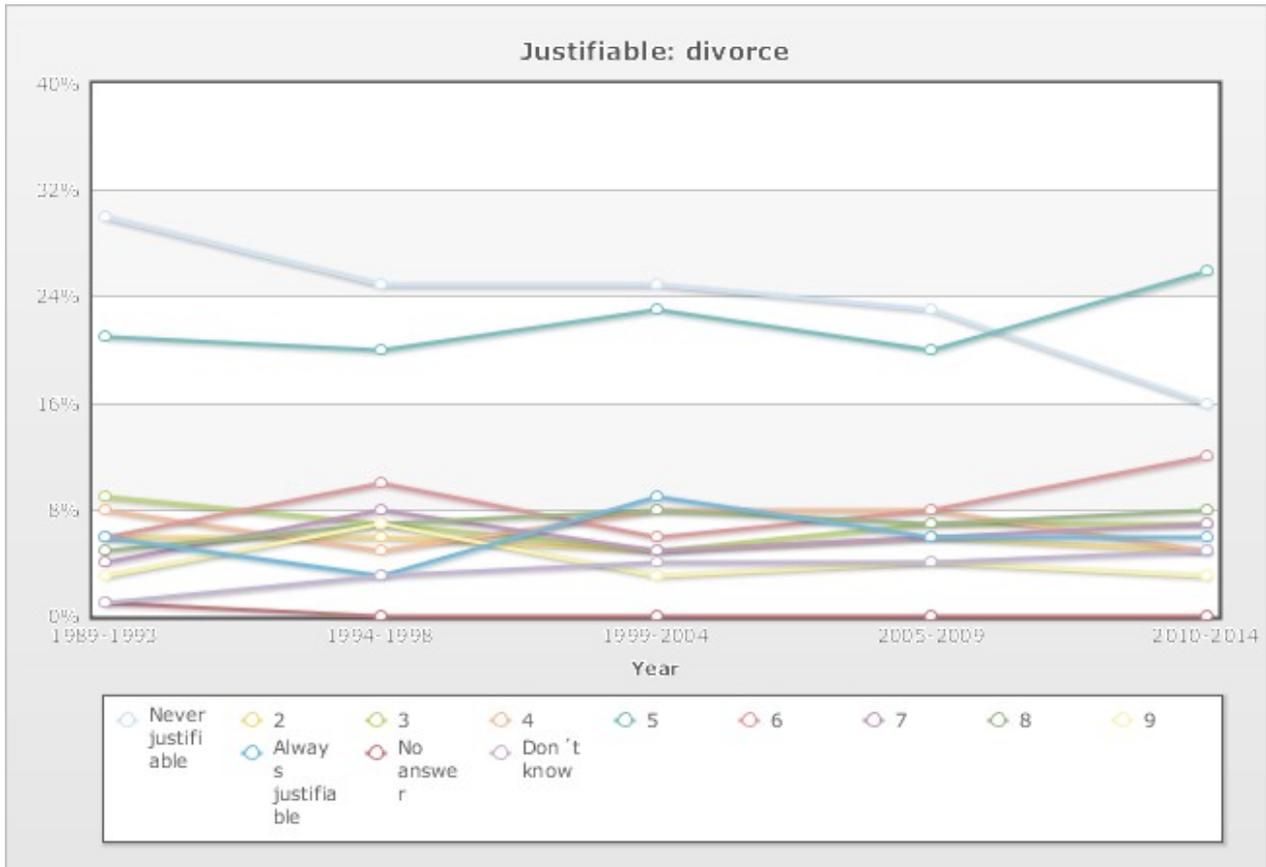


Fig. 7.1: Opinione sul divorzio, 1989-2014 (Fonte: WVS 2010-2014).



Tab. 8: Opinione sui rapporti prematrimoniali (Fonte: WVS 2010-2014).

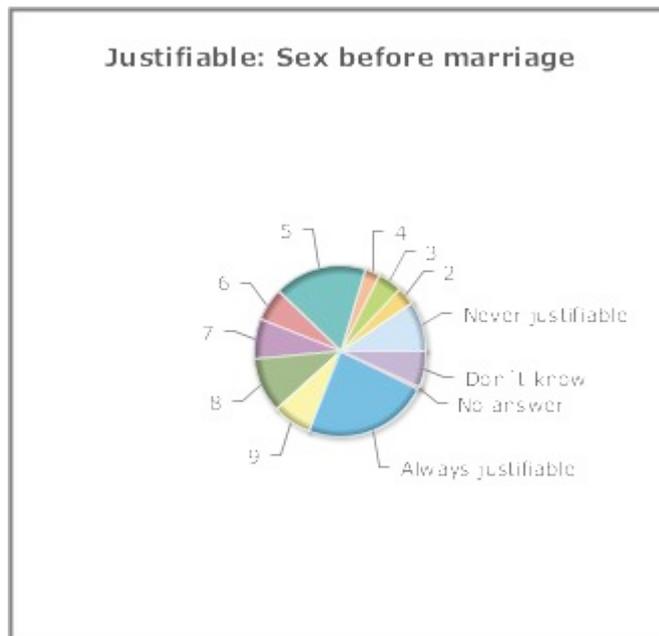


Fig. 9: Opinione sull'eutanasia (Fonte: WVS 2005-2009).

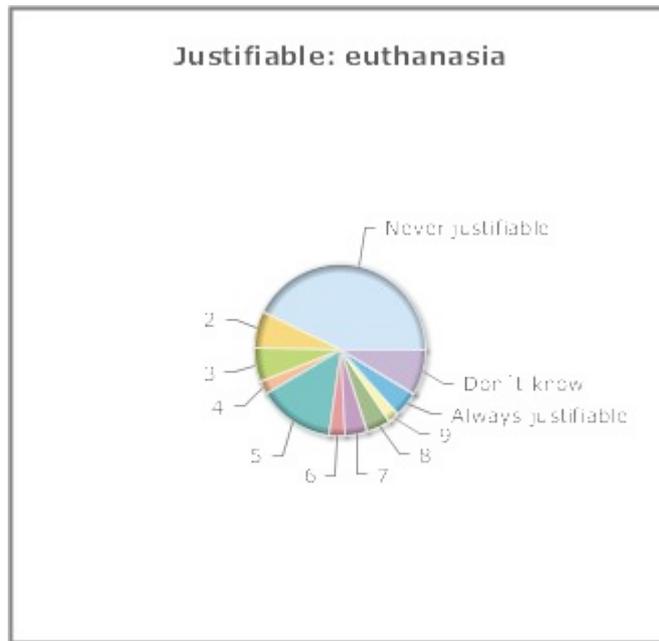


Fig. 9.1: Opinione sull'eutanasia, 1989-2009 (Fonte: WVS 2005-2009).

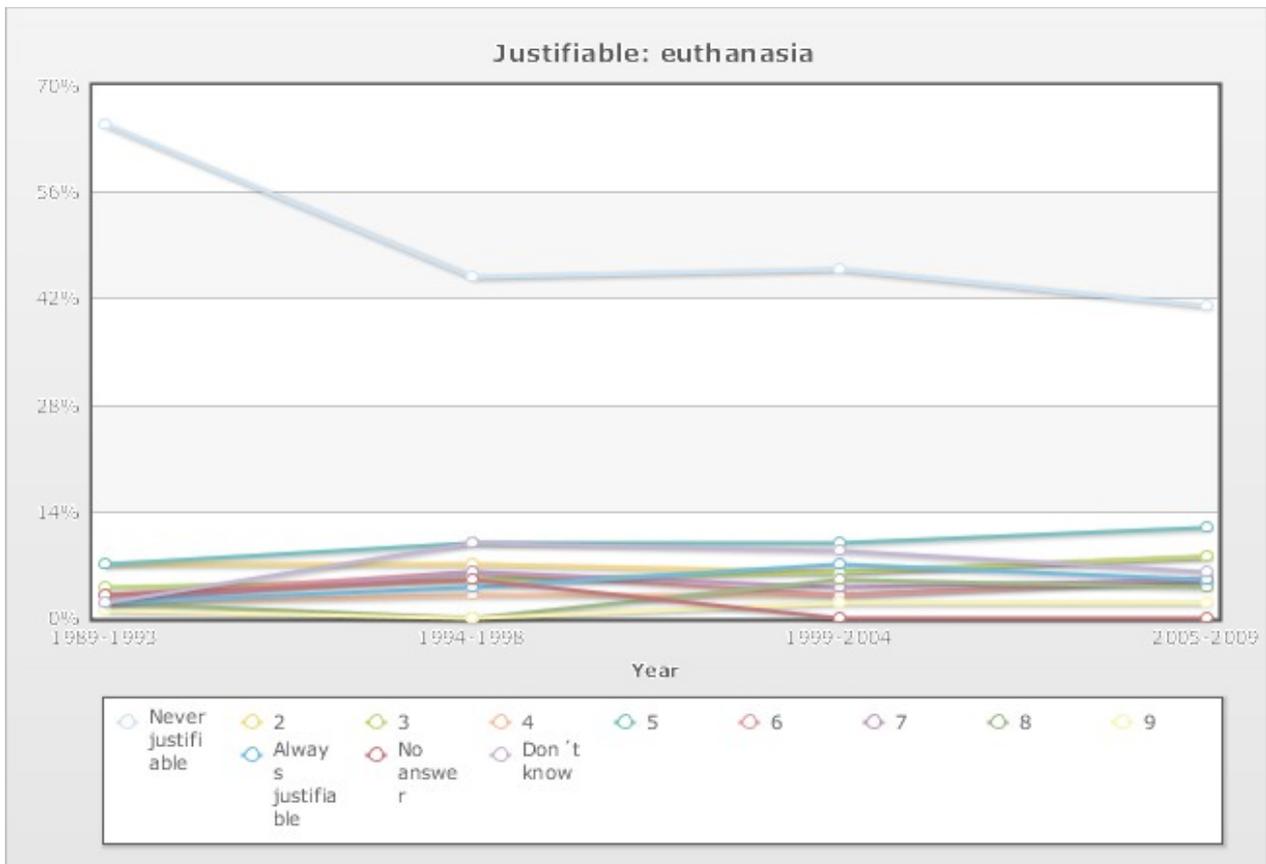


Fig. 10: Opinione sull'aborto (Fonte: WVS 2010-2014).

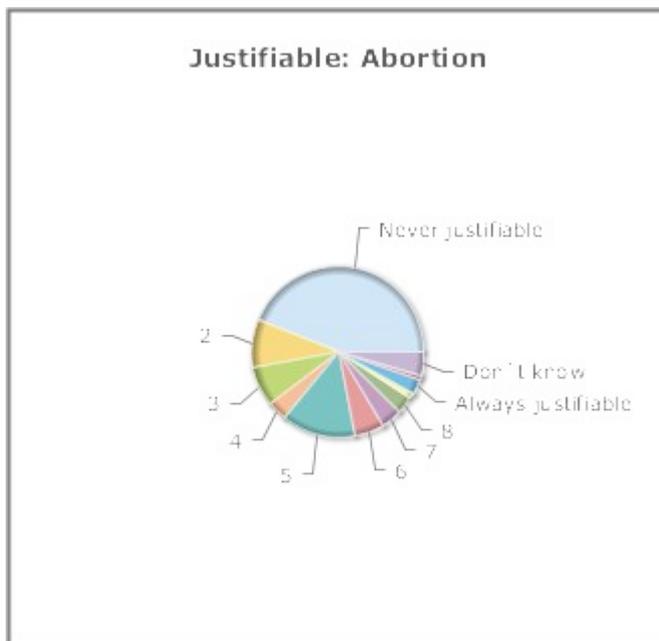


Fig. 10.1: Opinione sull'aborto, 1989-2014 (Fonte: WVS 2010-2014).

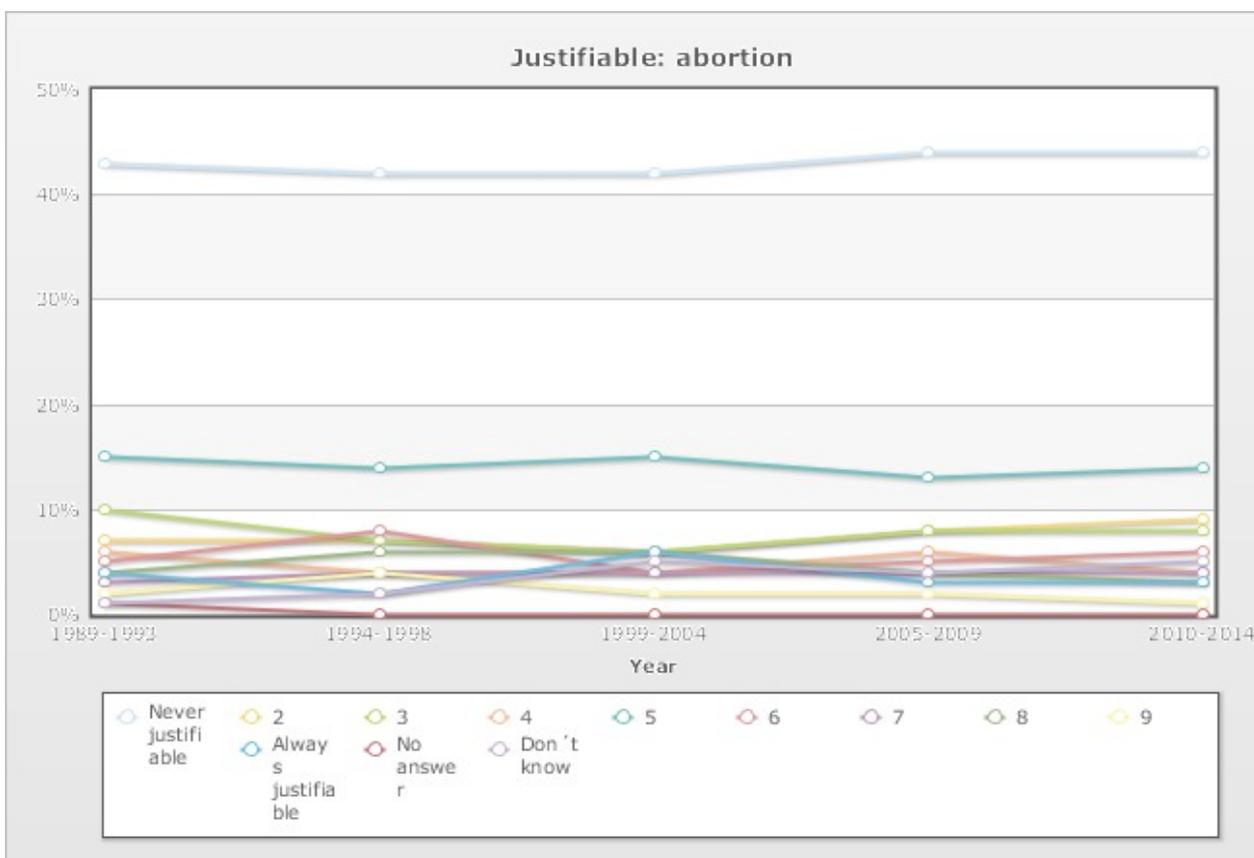


Fig. 11: Opinione sulla realizzazione data dal lavoro domestico (Fonte: *WVS* 2010-2014).

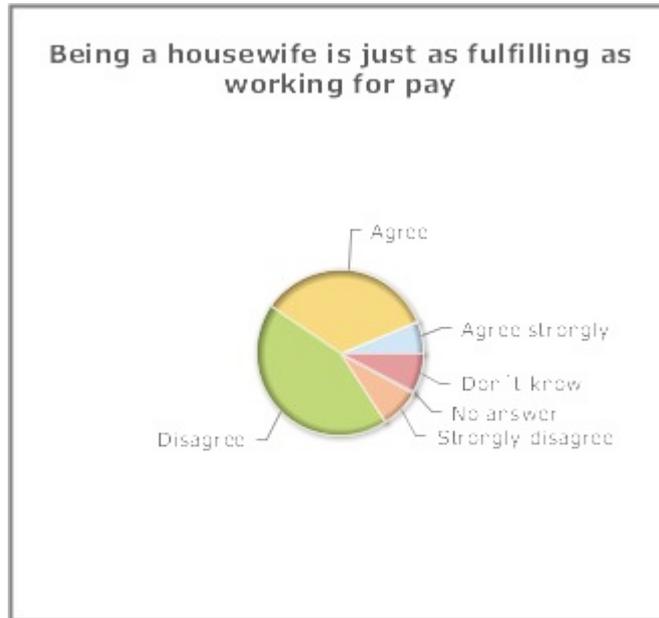


Fig. 11.1: Opinione sulla realizzazione data dal lavoro domestico, 1989-2014 (Fonte: *WVS* 2010-2014).

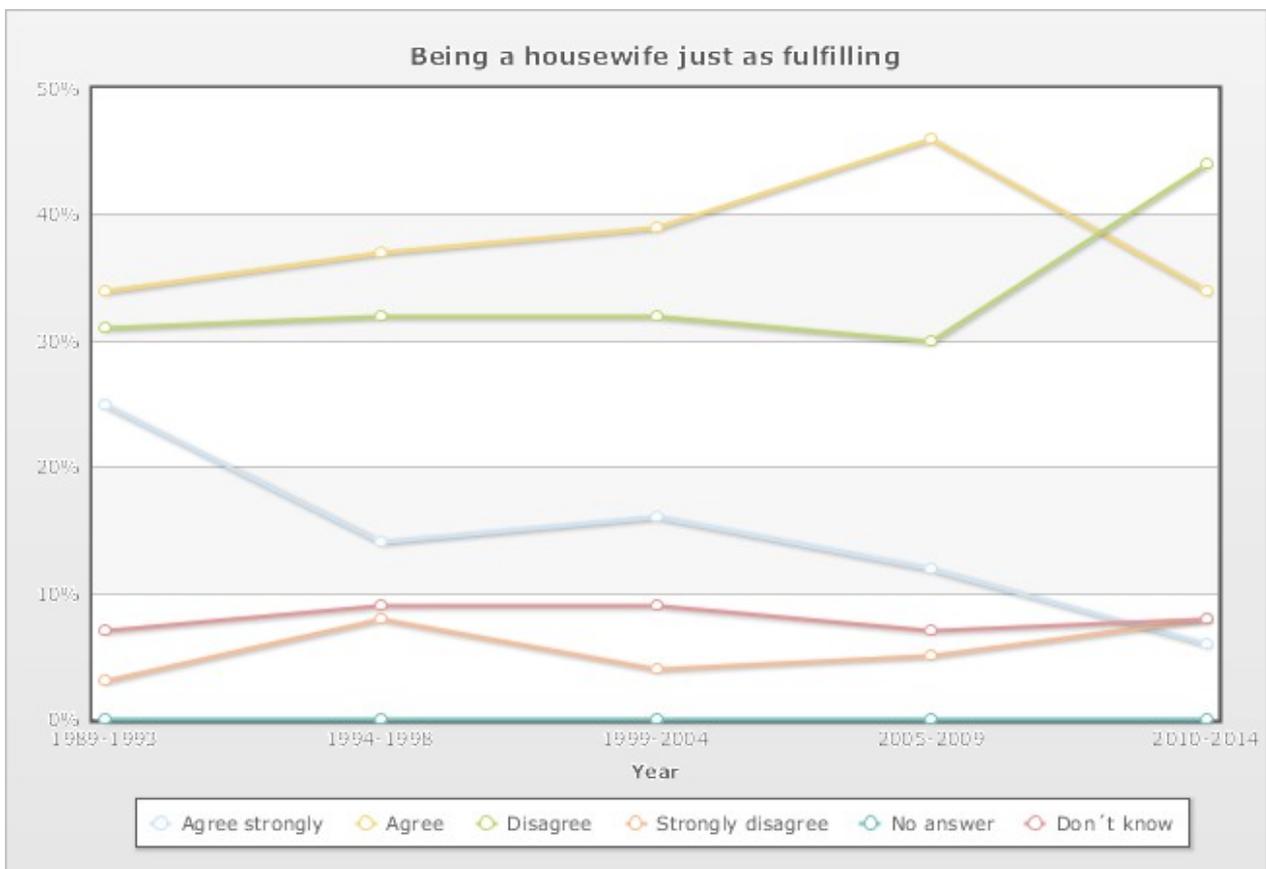


Fig. 12: Opinione sulle madri lavoratrici (Fonte: *WVS* 2010-2014).

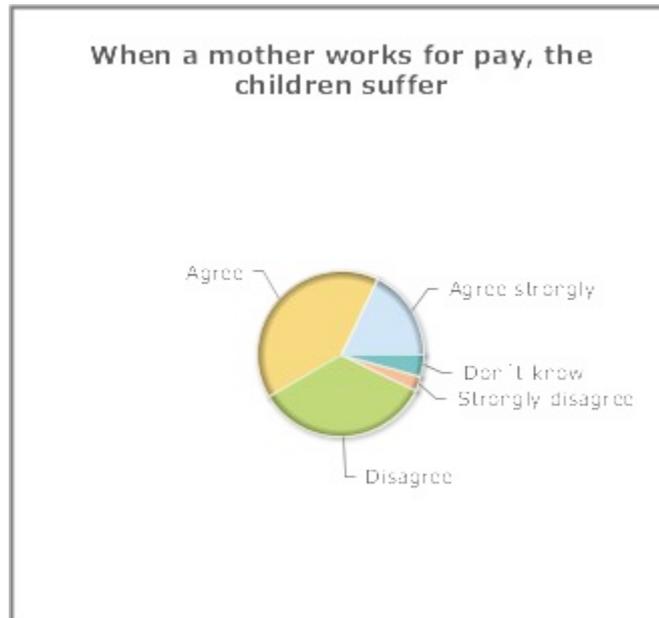
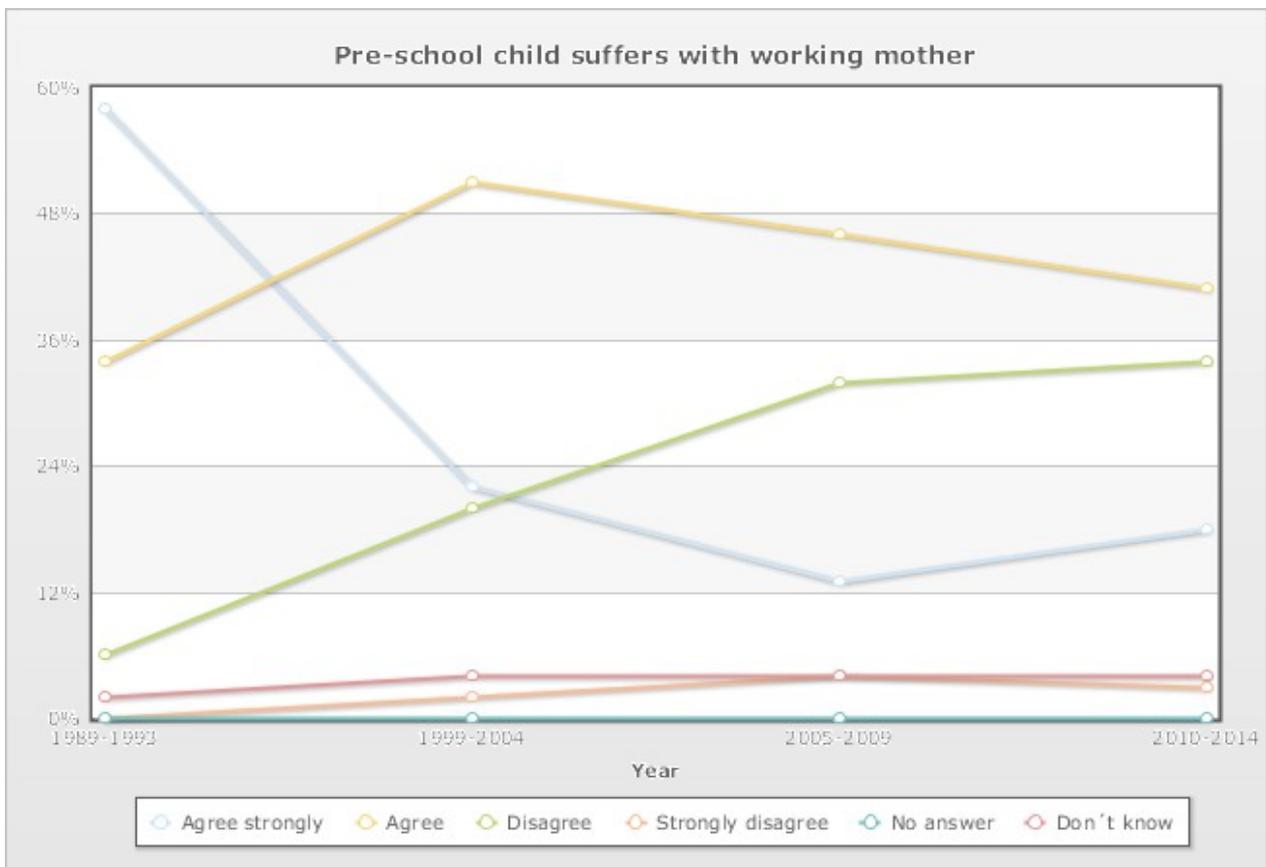


Fig. 12.1: Opinione sulle madri lavoratrici, 1989-2014 (Fonte: *WVS* 2010-2014).



## Appendice 3: Immagini

Fig. 1: Messa ai cantieri navali di Danzica durante lo sciopero dei lavoratori guidato da *Solidarność*, agosto 1980.



Fig. 2: Murale nella città di Ostrowiec Świętokrzyski, che celebra il trentennale di *Solidarność*. In primo piano il sacerdote Jerzy Popiełuszko.



Fig. 3: Il “compagno femmina” della propaganda comunista. Il testo legge “La gioventù ha combattuto per la realizzazione del felice villaggio socialista”.



Fig. 4: Uno dei manifesti di *Solidarność* per la campagna elettorale del 1989. L'immagine ritrae Gary Cooper nel film "Mezzogiorno di Fuoco", con un tesserino del sindacato appuntato al petto sopra la stella da sceriffo.

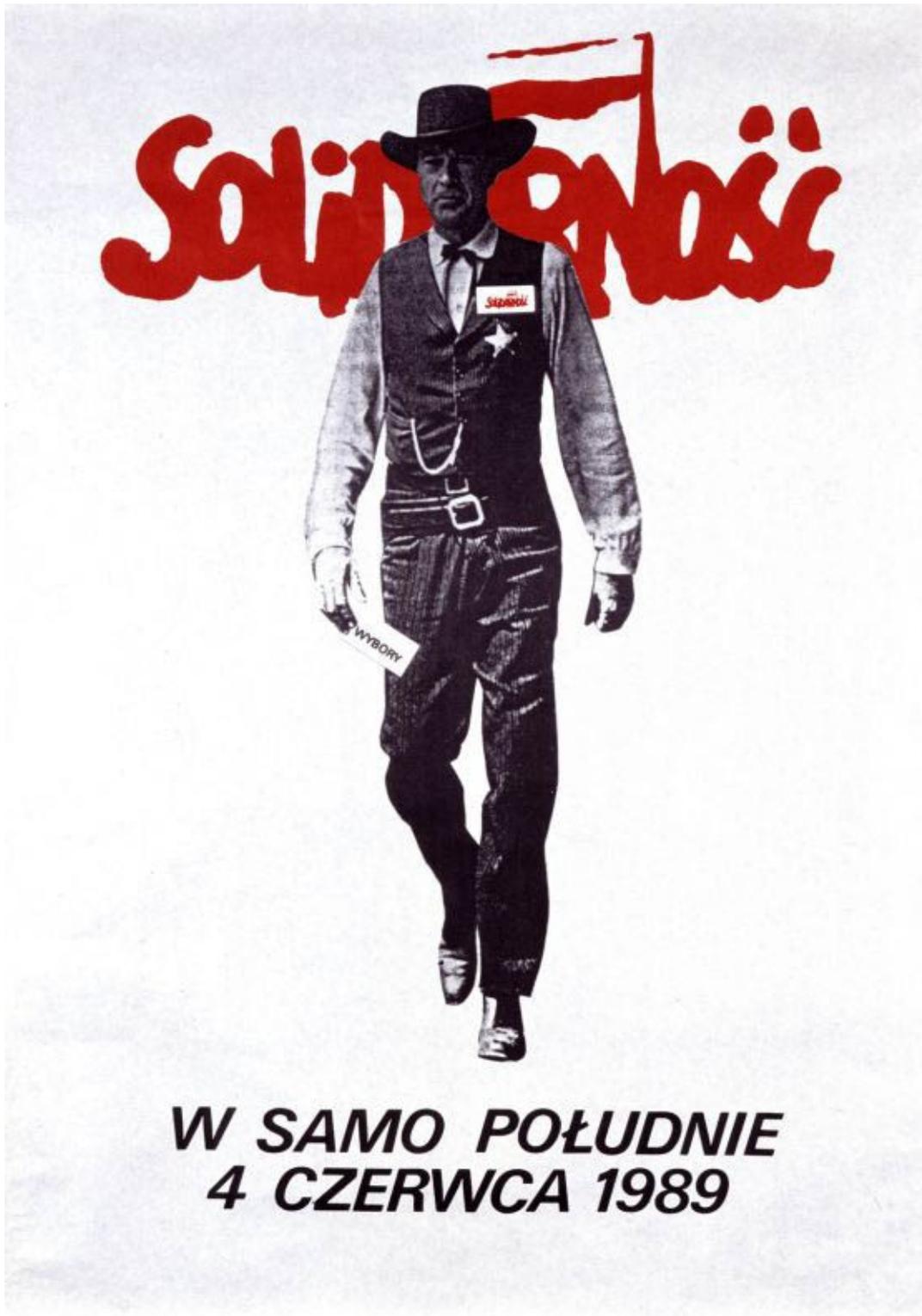




Fig. 6: Uno dei volantini distribuiti dall'associazione polacca *pro-choice* Srom a favore del “turismo abortivo” in Inghilterra, imitante la celebre pubblicità Mastercard sui beni “inestimabili”. Il testo recita: “Biglietto aereo per l'Inghilterra in offerta speciale: 300 *złoty*. Sistemazione: 240 *złoty*. Aborto in una clinica pubblica: 0 *złoty*. Sollievo dopo una procedura eseguita in condizioni decenti – non ha prezzo. Tutto questo costa meno di un aborto clandestino in Polonia”.



**Bilet lotniczy w  
obie strony do  
Anglii w promocji  
- 300 PLN**

**Nocleg  
- 240 PLN**

**Aborcja  
farmakologiczna w  
publicznej przychodni  
- 0 PLN**

**Ulga po zabiegu przeprowadzonym w  
godnych warunkach**

**BEZCENNA**

**ZA WSZYSTKO INNE ZAPŁACISZ  
MNIEJ NIŻ W PODZIEMIU  
ABORCYJNYM W POLSCE**



## Riferimenti bibliografici

- A.G. (2007a) “Kwaśniewski apeluje o ochronie konstytucji” [Kwaśniewski invoca la difesa della costituzione]. *Rzeczpospolita*, 2 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/674360-Kwasniewski-apeluje-o-obrone-konstytucji.html>
- \_\_\_ (2007b) “Ochrona życia pod znakiem zapytania” [Tutela della vita in discussione]. *Rzeczpospolita*, 10 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/675664-Ochrona-zycia-pod-znakiem-zapytania.html>
- \_\_\_ (2007c) “Młodzi za życiem” [Giovani per la vita]. *Rzeczpospolita*, 11 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/675871-Mlodzi-za-zyciem.html>
- A.G., B.W. e A.S. (2007a) “PiS przegrało wojnę o ochronę życia” [Il PiS ha perso la guerra per la protezione della vita]. *Rzeczpospolita*, 14 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/676569-PiS-przegralo-wojne-o-ochrone-zycia.html>
- \_\_\_ (2007b) “Aborcyjna porażka PiS” [Diritto e Giustizia Fallisce sull'aborto]. *Rzeczpospolita*, 14 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/676490-Aborcyjna-porazka-PiS.html>
- Adam, R. e Tizzano, A. (2014) *Manuale di diritto dell'Unione Europea*. Torino: Giappichelli.
- Adler, E. (1992) “The emergence of cooperation: national epistemic communities and the international evolution of the idea of nuclear arms control”. *International Organizations*, vol. 46, nr. 1, pp. 101-145.
- Adler, E. e Bernstein, S. (2005) “Knowledge in Power: The Epistemic Construction of Global Governance”, in M. Barnett e R. Duvall (eds): *Power in Global Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adler, E. e Haas, P. M. (1992) “Conclusion: Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program”. *International Organization*, vol. 46, nr. 1, pp. 367-390.
- Albert, M. (1998) “Security as Boundary Function. Changing Identities and Securitization in World Politics”. *International Journal of Peace Studies*, vol. 3, nr. 1, pp. 24-26.
- Alexander, J. et al. (1987) (eds.) *The Micro-Macro Link*. Oakland, CA: University of California Press.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.
- Antoniades, A. (2003) “Epistemic Communities: Epistemes and the Construction of (World) Politics”. *Global Society*, vol. 17, nr. 1, pp. 21-38.
- Ash, T. G. (1996) “'Neo-Pagan' Poland.”, *The New York Review of Books*, <http://www.nybooks.com/articles/1996/01/11/neo-pagan-poland/>
- Baczko, B. (1954) (a cura di) *Towarzystwo Demokratyczne Polskie* [La società democratica polacca]. Varsavia: Książka i Wiedza.
- Badora, B. (2013) “Co łączy Polaków?” [Cosa unisce i polacchi?], BS/168/2013, dicembre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_168\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_168_13.PDF)
- Baker, P. (2004): “Querying keywords: questions of difference, frequency and sense in keywords analysis”. *Journal of English Linguistics*, vol. 32, nr. 4, pp. 346-359.
- \_\_\_ (2006): *Using Corpora in Discourse Analysis*. Londra: Continuum.
- Balcerzak-Paradowska B. (a cura di) (2003): *Praca kobiet w sektorze prywatnym. Szanse i bariery* [Le donne che lavorano nel settore privato. Opportunità e barriere]. Varsavia, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth. From Marx to Foucault*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Barthes, R. (1957) *Mythologies*. Parigi: Le Seuil.
- Bauer, O. (2000 [1907]) *The Question of Nationalities and Social Democracy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bax, M. (1987) "Religious Regimes and State Formation: Towards a Research Perspective". *Anthropological Quarterly*, vol. 60, nr. 1, pp. 1-11.
- Bellah, R. (1967) "Civil Religion in America". *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 96, nr. 1, pp. 1-21.
- \_\_\_ (1991 [1970]) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Oakland, CA: University of California Press.
- Berger, P. L. (1961) *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America*. New York, NY: Doubleday & Co.
- \_\_\_ (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, NY: Anchor Books.
- Berger, P. L. e Luckmann, T. (1966) "Secularization and Pluralism" in *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie / International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 2. Colonia: Köln University, pp. 73-81.
- \_\_\_ (1967) *The Social Construction of Reality*. New York, NY: Anchor Books.
- Bielecki, T. (2007) "Już teraz wierni się do Niego modlą" [Già i fedeli pregano per lui]. *Gazeta Wyborcza*, 3 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4848906,20070403RP-DGW,Juz\\_teraz\\_wierni\\_sie\\_do\\_Niego\\_modla,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4848906,20070403RP-DGW,Juz_teraz_wierni_sie_do_Niego_modla,.html)
- Bikont, A. (2007) "Wolne, równe, dyskryminowane?" [Liberi, uguali, discriminati?]. *Gazeta Wyborcza*, 7 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4850362,20070407RP-DGW,WOLNE\\_ROWNE\\_DYSKRYMINOWANE,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4850362,20070407RP-DGW,WOLNE_ROWNE_DYSKRYMINOWANE,.html)
- Billig, M. (1995) *Banal Nationalism*. Londra: Sage
- Bloch, B. (2007) "Życie od samego poczęcia ludzkie i święte" [La vita umana è sacra dal momento del concepimento]. *Nasz Dziennik*, 13 aprile. <http://stara.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=8219>
- Bobrowska, E. e Pasicka, M. (2008) *Świat z wrogami w tle* [Nemici del mondo in background]. *Znak*, nr. 640, pp.47-60.
- Boguszewski, R. (2009) "Dwie dekady przemian religijności w Polsce" [Due decenni di cambiamenti nella religiosità in Polonia], BS120/2009, settembre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K\\_120\\_09.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_120_09.PDF)
- \_\_\_ (2010) "Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – Normy i wartości w życiu Polaków" [Cosa è importante e cosa no – Norme e valori nella vita dei polacchi], BS/99/2010, luglio. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K\\_099\\_10.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_099_10.PDF)
- \_\_\_ (2011) "Polacy, Czesi, Słowacy i Węgrzy o beatyfikacji Jana Pawła II" [Polacchi, cechi, slovacchi e ungheresi sulla beatificazione di Giovanni Paolo II], BS/50/2011, aprile. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K\\_050\\_11.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_050_11.PDF)
- \_\_\_ (2012) "Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II" [Cambiamenti nella fede e nella religiosità dei polacchi dopo la morte di Giovanni Paolo II], BS/49/2012, aprile. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_049\\_12.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_049_12.PDF)

- \_\_\_ (2013) "Polacy o rozwodach" [I polacchi sul divorzio], sondaggio CBOS, BS/36/2013, marzo. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_036\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_036_13.PDF)
- \_\_\_ (2014a) "Religijność polskiej wsi" [La religiosità nel villaggio polacco], BS/3/2014, gennaio. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K\\_003\\_14.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_003_14.PDF)
- \_\_\_ (2014b) Religijność a zasady moralne [Religiosità e principi morali], NR 15/2014, febbraio. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K\\_015\\_14.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_015_14.PDF)
- \_\_\_ (2015) "Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II" [Cambiamenti negli indicatori fondamentali della religiosità dei polacchi dopo la morte di Giovanni Paolo II], NR 26/2015, febbraio. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K\\_026\\_15.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_026_15.PDF)
- Boltanski, L. (2004) *La condition fœtale*. Parigi: Gallimard.
- Borg, M. B. III (2008) "Canon and Social Control", in A. van der Kooij e K. van der Toorn (eds.): *Canonization and Decanonization*. Leiden: Brill, pp. 411-424.
- \_\_\_ (2009) "Religion and Power", in P. Clarke (ed.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 195-209.
- Borghini, A. (2009) *Potere simbolico e immaginario sociale*. Trieste: Asterios Editore.
- Bosek, L. (2009) "Refleksje wokół prawnych uwarunkowań wspomaganą prokreacji" [Riflessioni sulle condizioni legali della procreazione assistita]. *Diametros*, nr. 20, pp. 37-61.
- Bourdieu, P. (1982) *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*. Parigi: Fayard.
- \_\_\_ (1993): "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 96-97, nr. 1, pp. 49-62.
- Bratkowska, K. e Graff, A. (2007) "Odbezpieczona konstytucja" [Sbloccare la costituzione]. *Gazeta Wyborcza*, 12 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4852142,20070412RP-DGW,ODBEZPIECZONA\\_KONSTYTUCJA,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4852142,20070412RP-DGW,ODBEZPIECZONA_KONSTYTUCJA,.html)
- Bromke, A. (1962) "Nationalism and Communism in Poland". *Foreign Affairs*, vol. 40, nr. 4, pp. 635-643.
- \_\_\_ (1987) *The Meaning and Uses of Polish History*. New York, NY: Columbia University Press.
- Brown, R. (2000) "Social Identity Theory: past achievements, current problems and future challenges". *European Journal of Social Psychology*, nr. 30, pp. 745-778.
- Brubaker, R. (1996) *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, R. et al. (2006) *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, C.G. (1992) "A revisionist approach to religious change" in S. Bruce (ed.) *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*. Oxford: Clarendon Press, pp. 31-58.
- Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. Londra: Blackwell.
- Bruner, J. (1991) "The Narrative Construction of Reality". *Critical Enquiry*, vol. 18, pp. 1-21.
- Brzezinski, M. (1997) *The Struggle for Constitutionalism in Poland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Buczowski, K. (2015) "The Status of Criminality in Poland Since 1918", in K. Buczowski et al.: *Criminality and Criminal Justice in Contemporary Poland: Sociopolitical Perspectives*. Londra: Ashgate, pp. 13-36.

- Burrin, P. (1997) "Political Religion, The Relevance of a Concept". *History and Memory*, vol. 9, nr. 1/2, pp. 321-349.
- Butegwa, F. (1995) "International Human Rights Law and Practice: Implications for Women". <http://www.cwgl.rutgers.edu/butegwa.html>
- Butler, J. (1990) *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buzan, B. (1997) "Rethinking Security After the Cold War". *Cooperation and Conflict*, vol. 32, nr. 1, pp. 5-28.
- \_\_\_ (2004) *The United States and the Great Powers: World Politics in the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press.
- Buzan, B. et al. (1998) *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Bystydziński, J. M. (2001): "The Feminist Movement in Poland: Why So Slow?". *Women's Studies International Forum*, vol. 24, nr. 5, pp. 501-511.
- Carrette, J. (ed.) (1999) *Michel Foucault: Religion and Culture*. Londra: Routledge.
- \_\_\_ (2000) *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. Londra: Routledge.
- Casanova, J. (1994) *Public Religion in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- \_\_\_ (2001) "Secularization", in N.J. Smelser e P.B. Bates (eds.) *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Pergamon Press, pp. 13136-13139.
- \_\_\_ (2006) "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". *The Hedgehog Review*, vol. 8, pp. 101-141.
- CBOS (2015) "Changing Religiosity of the Poles", versione condensata in inglese, NR 26/2015, febbraio. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/EN/publications/reports/2012/049\\_12.pdf](http://www.cbos.pl/EN/publications/reports/2012/049_12.pdf)
- Ceccherelli, A. (2011) "L'immagine della nazione polacca in Dziady Parte III di Adam Mickiewicz". *Lingue Linguaggi*, nr. 5, pp. 91-98.
- Chałubiński, M.(1994) "Polityka, Kościół, Aborcja" [Politica, Chiesa, Aborto], in M. Chałubiński (a cura di): *Polityka i Aborcja* [Politica e aborto]. Varsavia: Scholar, pp. 89-153.
- Chaves, M. et al. (1994) "State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West". *The Journal of Politics*, vol. 56, nr. 4, pp. 1087-1097.
- Chelstowska, A. (2011) "Stigmatisation and Commercialisation of Abortion Services in Poland: Turning Sin into Gold". *Reproductive Health Matters*, vol. 19, nr. 37, pp. 98-106.
- Chrzanowski, I. (1971) *Optymizm i pesymizm polski: studia z historii kultury* [Ottimismo e pessimismo polacco: studi di storia della cultura]. Varsavia: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cieszkowski, A. (1997 [1838]) *Prolegomeni alla storiosofia*, a cura di M. Tomba. Milano: Guerini e Associati.
- Ciută, F. (2006) "What Are We Debating? IR Theory between Empire and the 'Responsible' Hegemon". *International Politics*, vol. 43, nr. 2, pp. 173-196.
- Cohen, J. (1989) "Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy", in A. Hamlin e P. Pettit (eds.): *The Good Polity*. Londra: Blackwell, pp. 17-34.
- Colozzi, I. (2004) *Sociologia della morale*. Padova: CEDAM.

- Congregazione per la Dottrina della Fede (1987) *Istruzione Donum Vitae sul rispetto per la vita umana nascente e la dignità della procreazione*, 22 febbraio.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-%20human-life\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-%20human-life_it.html)
- \_\_\_\_ (2008) *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di bioetica*, 8 dicembre.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_it.html#\\_ftn32](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_it.html#_ftn32)
- Connell, R. (1990) "The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal". *Theory and Society*, vol. 19, pp. 507-544.
- Copelon, R. e Petchesky, R. (1995) "Toward an Interdependent Approach to Reproductive and Sexual Rights as Human Rights: Reflections on the ICPD and Beyond", in M. A. Schuler (ed.): *From Basic Needs to Basic Rights*, Women, Law & Development International, pp. 343-367.
- Coyle, A. (2007) "Resistance, Regulation and Rights. The Changing Status of Polish Women's Migration and Work in the 'New' Europe". *European Journal of Women's Studies*, nr. 14, pp. 37-50.
- Czech, M. (2007) "A to godność właśnie" [E questa è la dignità]. *Gazeta Wyborcza*, 13 aprile.  
<http://m.wyborcza.pl/wyborcza/55,105226,4056471,...,4055815.html?i=0>
- Daly, M. (1973) *Beyond God the Father*. Boston, MA: Beacon Press.
- Davies, N. (1981) *God's Playground. A History of Poland. Vol. 1: The Origins to 1795; Vol. 2: 1795 to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1997) "Polish National Mythologies", in G. Hosking e G. Schöpflin (eds.): *Myths and Nationhood* Londra: Hurst & Co. pp. 141-157.
- Davis Cross, M. (2013) "Rethinking epistemic communities twenty years later". *Review of International Studies*, nr. 39, pp. 137-160.
- de Beauvoir, Simone (1949) *Le Deuxième Sexe*. Parigi: Gallimard.
- De Cillia, R. et al. (1999) "The Discursive Construction of National Identities". *Discourse & Society*, vol. 10, nr. 2, pp. 149-173.
- De Lauretis, T. (1998) "The Stubborn Drive". *Critical Inquiry*, vol. 24, nr. 4, pp. 851-887.
- Demerath, N. J. III (2003) *Crossing the Gods: Worldly Religions and Worldly Politics*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Dieckoff, A. e Jaffrelot, C. (2006) *Repenser le nationalisme : Théories et pratiques*. Parigi: Sciences Po Presses.
- Dingemans, L. e Rémy, J. (1962) *Charleroi et son agglomération*. Bruxelles: Centre de recherches socio-religieuses.
- Dobbelaere, K. (1981) *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. Londra: Sage.
- Dobrzyńska, A. e Gierach, P. (2011) "W dwadzieścia lat później. Polacy o Janie Pawle II i Jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski" [Vent'anni dopo. I Polacchi su Giovanni Paolo II e il suo insegnamento nella ricorrenza del pellegrinaggio alla Polonia libera], BS/65/2011, giugno. Varsavia: CBOS.  
[http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K\\_065\\_11.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_065_11.PDF)
- Dubrowska, M. e Szacki, W. "O aborcji na placach stolicy" [L'aborto nelle piazze della capitale]. *Gazeta Wyborcza*, 29 marzo. <http://wyborcza.pl/1,75478,4022153.html>
- Duch, D. (2000) "Abortion and Values: The Research Report", in W. Nowicka (ed.): *The Anti-abortion Law in Poland: The Functioning, Social Effects, Attitudes and Behaviors*. Federation for Women and Family Planning.

- Dumont, L. (1983) *Essai sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* Parigi: Le Seuil.
- \_\_\_ (1991) *L'idéologie allemande : France-Allemagne et retour*. Parigi: Gallimard.
- Duranti, A. e Goodwin, C. (eds.) (1992) *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, É. (1999 [1839]) *La divisione del lavoro sociale*. Roma: Edizioni di Comunità.
- \_\_\_ (2005 [1912]) *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Meltemi.
- \_\_\_ (2008 [1895]) *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Dyrberg, T. B. (1997) *The Circular Structure of Power. Politics, Identity, Community*. Londra: Verso.
- Edensor, T. (2002) *National Identity, Popular Culture, and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Erbel, J. (2008) "Charting the Transformation in Poland's Feminist Movement". *Economic and Political Weekly*, vol. 43, nr. 51, pp. 50-57.
- Essed, P. (1991) *Understanding Encounters. Dordrecht: Forts. Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Londra: Sage.
- Evangelista, M. (1995) "The Paradox of State Strength: Transnational Relations, Domestic Structures and Security Policy in Russia and the Soviet Union". *International Organization*, vol. 49, nr. 1, pp. 1-38.
- Fairclough N. (1991) *Language and Power*. Harlow: Pearson Education Limited.
- \_\_\_ (1992) *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- \_\_\_ (1997) "Critical discourse analysis", in T. A. van Dijk (ed.): *Discourse as Social Interaction*. Londra: Sage, pp. 258-284.
- \_\_\_ (2001) "Critical Discourse Analysis as Method in Social Scientific Research", in R. Wodak e M. Meyer (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londra: Sage, pp. 121-129.
- Fairclough, N. e Wodak, Rurth (1997) "Critical Discourse Analysis", in T. A. van Dijk (ed.): *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction, Vol. 2. Discourse as Social Interaction*. Londra: Sage, pp. 258-284.
- Fawcett, L. (2000) *Religion, Ethnicity and Social Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Feliksiak, M. (2013) "Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich" [Atteggiamenti sui diritti degli omosessuali e sulle unioni civili], BS/24/2013, febbraio. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_024\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_024_13.PDF)
- Fidelis, M. (2010) *Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, F. (1990) *Technocracy and the Politics of Expertise*. Londra: Sage.
- Fishman, J. (1972) *The Sociology of Language. An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*. New York: Newbury House Publishers.
- \_\_\_ (1980) "Social theory and ethnography", in P. Sugar (ed.) *Ethnic Conflict and Diversity in Eastern Europe*. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, pp. 69-99.
- Fleishman, R. (2000) "The Battle Against Reproductive Rights: The Impact of the Catholic Church on Abortion Law

- in both International and Domestic Arenas”. *Emory International Law Review*, vol. 14, nr. 1, pp. 277-314.
- Fleming, M. (2010) *Communism, Nationalism and Ethnicity in Poland, 1944-50*. Londra: Routledge.
- Fletcher, R. (2005) “Reproducing Irishness: Race, Gender and Abortion Law”. *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 17, pp. 365-404.
- Foucault, M. (1966) *Les Mots et les Choses (Une archéologie des sciences humaines)*. Parigi: Gallimard.
- \_\_\_ (1971 [1969]) *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli.
- Fox, J. E. e Miller-Idriss, C. (2008) “Everyday Nationhood”. *Ethnicities*, vol. 8 , nr. 4, pp. 536 - 563.
- Friedland, R. (2001) “Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation”. *Annual Review of Sociology*, nr. 27, pp. 125-152.
- Fritzsche, P. e Confino, A. (2002) (eds.) *The Work of Memory: New Directions in the Study of German Society and Culture*. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Furniss, T. (2000) “Cementing the nation: Burke's reflections on nationalism and national identity”, in: *Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France*. Manchester: Manchester University Press, pp. 115-144.
- Fuszara, M. (1993) “Abortion and the Formation of the Public Sphere in Poland,” in N. Funk e M. Mueller (eds.): *Gender Politics and Post-Communism: Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*. Londra: Routledge, pp. 241-252.
- \_\_\_ (1994) “Debata o aborcji a kształtowanie się sceny politycznej w Polsce po upadku komunizmu” [Il dibattito sull'aborto e lo sviluppo della scena politica in Polonia dopo la caduta del comunismo], in M. Chałubiński (a cura di): *Polityka i Aborcja* [Politica e aborto]. Varsavia: Scholar, pp. 52-67.
- \_\_\_ (2001) “Legal Regulation of Abortion in Poland”. *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 17, nr. 1, pp. 117-128.
- \_\_\_ (2005): “Between Feminism and the Catholic Church: The Women's Movement in Poland”. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, vol. 41, nr. 6, pp. 1057-1075.
- Gąciarz, B. (2011) “Women in the Workplace in Poland: From Egalitarian Necessity to Elite Freedom of Choice and the Pervading Inequality in Status”. *International Journal of Sociology*, vol. 41, nr. 3, pp. 68-94.
- Gagner, N. (1993): “The Return of God and the Challenge of Democracy: The Catholic Church in Central and Eastern Europe”. *Journal of Church and State*, vol. 35, nr. 4, pp. 859-885.
- Gal, S. e Kligman, G. (2000a) *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative-Historical Essay*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- \_\_\_ (2000b) (eds.) *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life After Socialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Galasiński, D. e Skowronek, K. (2001) “Naming the Nation: A Critical Analysis of Names in Polish Political Discourse”. *Political Communication*, vol. 18, nr. 1, pp. 51-66.
- Galeotti, G. (2003) *Storia dell'aborto. I molti protagonisti e interessi di una lunga vicenda*. Bologna: Il Mulino.
- Gawlicz, K. (2005) “Płeć i naród. Dyskurs dotyczący aborcji w 'Naszym Dzienniku' a konstruowanie tożsamości narodowej” [Il sesso e la nazione. Il discorso sull'aborto in 'Nasz Dziennik' e la costruzione dell'identità nazionale], in E. Zierkiewicz e I. Kowalczyk (a cura di): *Kobiety, feminizm i media*. Poznań: Stowarzyszenia Kobiet Konsola .
- Geertz, C. (1963) (ed.) *Old Societies and New States*. New York, NY: Free Press.

- \_\_\_ (1973) *The Interpretation of Culture*. New York, NY: Basic Books.
- \_\_\_ (1977) “Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power”, in J. Ben-David e T. N. Clark (eds.): *Culture and Its Creators*, Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 150-171.
- Gentile, E. (2001) *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*. Roma-Bari: Laterza.
- Gerber, A. (2011) “Cultural Categories of Worth and Polish Gender Policy in the Context of EU Accession”. *Social Politics*, vol. 18, nr. 4, pp. 490-514.
- Gerth, H. H. e Mills, C. W. (1947) *From Max Weber; Essays in Sociology*. Londra: Routledge.
- Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Oakland, CA: University of California Press.
- \_\_\_ (1986) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. e Sutton, P. W. (2013): *Sociology* (7<sup>th</sup> edition). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Ginsburg, F. e Rapp, R. (1989) (eds.) *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Oakland, CA: University of California Press.
- \_\_\_ (1991): “The Politics of Reproduction”. *Annual Review of Anthropology*, nr. 20, pp. 311-343.
- \_\_\_ (eds.) (1995) *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Oakland, CA: University of California Press.
- Giovanni Paolo II (2005) *Lettera Enciclica Evangelium Vitae sul valore e l'invulnerabilità della vita umana*, 25 marzo. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)
- Girard, F. (2007) “Negotiating sexual rights and sexual orientation at the UN”, in R. Parker *et al.* (eds.): *Sex Politics: Reports from the Front Lines*. Sexuality Policy Watch, pp. 311-358. [http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/capitulo9\\_united\\_nations.pdf](http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/capitulo9_united_nations.pdf).
- Girard, F. e Nowicka, W. (2002) “Clear and Compelling Evidence: The Polish Tribunal on Abortion Rights”. *Reproductive Health Matters*, vol. 10, nr. 19, pp. 22–30.
- Girvin, B. (1996) “Ireland and the European Union: The Impact of Integration and Social Change on Abortion Policy”, in M. Githens e D. McBride Stetson (eds.): *Abortion Politics. Public Policy in Cross-Cultural Perspective*. Londra: Routledge, pp. 165–187.
- Glock, C. Y. e Stark, R. (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago, IL: Rand McNally.
- Główny Urząd Statystyczny (2011) *Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011* [Associazioni di confessioni religiose e minoranze etniche in Polonia 2009-2011].
- Główny Urząd Statystyczny (2014) *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2013* [Annuario statistico della Repubblica di Polonia 2013].
- Goban-Klas, T. (1994) *The Orchestration of the Media: the Politics of Mass Communications in Communist Poland and the Aftermath*. Boulder, CO: Westview Press.
- \_\_\_ (1996) “Politics versus the media in Poland: a game without rules”. *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, vol. 12, nr. 4, pp.24-39
- Godlewska, B. e Solik, A. (2001) (a cura di) *Piekło kobiet. Historie współczesne* [L'inferno delle donne. Storie contemporanee]. Federation for Women and Family Planning. [http://www.federa.org.pl/publikacje/podrecznik/pieklo\\_kobiet/index.htm](http://www.federa.org.pl/publikacje/podrecznik/pieklo_kobiet/index.htm)

Gozdecka, D. (2009) "Catholic Family Values instead of Equality – Polish Politics Between 2005-2007: Envisioning the Role of Women", in I. Sulkunen *et al.* (eds.): *Suffrage, Gender and Citizenship – International Perspectives on Parliamentary Reforms*. Cambridge: Cambridge Scholars Press.

\_\_\_\_ (2012) "The Polish Catholic Church and the Regulation of IVF in Poland: Polarised Political Discourses and the Battle over 'Proper' Reproduction". *feminists@law*, vol. 2, nr. 1.  
<http://journals.kent.ac.uk/index.php/feministsatlaw/article/view/26/128>

Grabowska, M. (2013) "Religia i Kościół w przestrzeni publicznej" [Religione e Chiesa nello spazio pubblico], BS7170/2013, dicembre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_170\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_170_13.PDF)

\_\_\_\_ (2015) "Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i Kościołem(ami)" [Divino e imperiale (dare a Cesare...)]. Sui rapporti tra Stato e Chiesa], NR 48/2015, aprile. Varsavia: CBOS.  
[http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K\\_048\\_15.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_048_15.PDF)

Graff, A. (2009a) *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym* [Un mondo senza donne. Il sesso nella vita pubblica polacca]. Varsavia: W.A.B.

\_\_\_\_ (2009b) "Gender, Sexuality, and Nation – Here and Now: Reflections on the Gendered and Sexualized Aspects of Contemporary Polish Nationalism", in E. Olesky (ed.): *Intimate Citizenships: Gender, Sexualities, Politics*. Londra: Routledge, pp. 133-146.

Gramsci, A. (2014 [1948]) *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.

Greeley, A. M. (1989) *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Greenfeld, L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Haas, P. M. (1989) "Do Regimes Matter? Epistemic Communities and Mediterranean Pollution". *International Organization*, vol. 43, nr. 3, pp. 377-403.

\_\_\_\_ (1992), "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination". *International Organization*, vol. 46, nr. 1, pp.1-35.

Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.

\_\_\_\_ (1997): "Popular Sovereignty as Procedure", in J. Bohman e W. Rehg (eds.): *Deliberative Democracy*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 35-66.

Haberko, J. (2009) "Kilka uwag na temat statusu cywilnoprawnego ludzkiego embrionu w swietle projektu Ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw", dibattito dell'Associazione Polacca di Bioetica *Jak uregulowac zaplodnienie in vitro?*, 14-24 marzo 2009.  
[www.ptb.org.pl/pdf/haberko\\_in\\_vitro\\_1.pdf](http://www.ptb.org.pl/pdf/haberko_in_vitro_1.pdf).

Hadley, J. (1994) "God's Bullies. Attacks on abortion". *Feminist Review*, nr. 48, pp. 94–113.

\_\_\_\_ (1996) *Abortion. Between Freedom and Necessity*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Hahn, R. e Muecke, M. (1987) "The anthropology of birth in five US ethnic populations: implications for obstetrical practice". *Current Problems Obstetrics, Gynecology and Fertilisation*, Vol. 10, pp. 133-171.

Halbwachs, M. (1950): *La mémoire collective*. Parigi, Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_ (1952) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Parigi: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_ (2008 [1941]) *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte ; étude de mémoire collective*. Parigi: Presses Universitaires de France.

- Hall, S. (1973) *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Centre for Contemporary Cultural Studies.
- \_\_\_ (1980) "Cultural Studies: two paradigms". *Media, Culture and Society*. vol.2, pp. 57–72.
- \_\_\_ (1994) "Cultural identity and diaspora", in P. Williams e L. Chrisman (eds.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 392-403.
- \_\_\_ (1996): "Introduction: Who Needs 'Identity'?", in S. Hall e P. Du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. Londra, Sage, pp. 1–17.
- Hammond, P.E. e Machacek D.W. (2008) "Religion and the State", in P. Clarke (ed.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 392-405.
- Hansen, L. (2006) *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. Londra: Routledge.
- Hayes, C. J. H. (1960) *Nationalism: A Religion*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Heath, T. et al. (2002) "Religion, Morality and Politics", in R. Jowell et al. (eds.): *International Social Attitudes. The 10<sup>th</sup> BSA Report*. Aldershot: Dartmouth Publishing, pp. 49-80.
- Hedden, K. (2011) *Public and Private Religiosity, Religious Social Support, and Recovery from Severe Mental Illness*. Ann Arbor, MI: ProQuest, Umi Dissertation Publishing.
- Heidegger, M. (1991 [1927]) *Essere e tempo*. Milano: Mondadori.
- Heinen, J. e Matuchniak-Krasucka, A. (1995) *Aborcja w Polsce – Kwadratura Koła* [L'aborto in Polonia – La quadratura del cerchio]. Varsavia: Polskie Towarzystwo Religioznawcze.
- Heinen, J. e Portet, S. (2009) "Religion, Politics and Gender Equality in Poland". *Final Research Report Prepared for the Project Religion, Politics and Gender Equality*, Settembre 2009, pp. 23-25.
- \_\_\_ (2010) "Reproductive Rights in Poland: When Politicians Fear the Wrath of the Church". *Third World Quarterly*, vol. 31, nr. 6, pp. 1007-1021.
- Heleman, C. G. (2007) *Culture, Health and Illness*. Londra: Hodder Arnold.
- Hintermeier, S. (2008) "Reconceptualization of External Security in the European Union Since 1990", in H. G. Brauch et al. (eds.): *Globalization and Environmental Challenges: Reconceptualizing Security in the 21<sup>st</sup> Century*. New York, NY: Springer, pp. 659-676.
- Hipsz, N. (2011) "Czekając na beatyfikację Jana Pawła II" [In attesa della beatificazione di Giovanni Paolo II], BS/49/2011, aprile. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K\\_049\\_11.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_049_11.PDF)
- Hobsbawm, E. e Ranger, T. O. (1985) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoey, M. (1991) *Patterns of Lexis in Text*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_ (1997) "From Concordance to Text Structure: New Uses for Computer Corpora", in B. B. Lewandowska-Tomaszczyk e P. J. Melia (eds.): *Practical Applications in Language Corpora – Proceedings*. Łódź: Łódź University Press, pp. 2-23.
- Hoff, J. (1994) "Comparative Analysis of Abortion in Ireland, Poland and the United States". *Women's Studies International Forum*, vol. 17, nr. 6, pp. 621–646.
- Hofstede, G. (2001) *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations*, 2<sup>nd</sup> ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Holc, J. (2004) "The Purest Democrat: Fetal Citizenship and Subjectivity in the Construction of Democracy in Poland". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 29, nr. 3, pp. 755-782.

- Holzner, B. (1972) *Reality Construction in Society*, Rochester. VT: Schenkman Books.
- Howarth, D. (1995) "Discourse Theory", in D. March e G. Stoker (eds.): *Theory and Methods in Political Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 115–133.
- \_\_\_ (2000) *Discourse*. Buckingham: Open University Press.
- Hryciuk, R. (2005) "Political Motherhood in Poland: The Emergence of Single Mothers for the Alimony Fund Movement", <http://www.justiciaglobal.mx/2011/11/08/political-motherhood/>
- Huddy, L. (2001) "From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory". *Political Psychology*, vol. 22, nr. 1, 127-156.
- Human Rights Watch (2011) "Poland: Reject Blanket Ban on Abortion. Proposed Law Would Violate Rights, Endanger Women's Lives", 30 agosto. <https://www.hrw.org/news/2011/08/30/poland-reject-blanket-ban-abortion>
- Hurst, J. (1989) *The History of Abortion in the Catholic Church: The Untold Story*. Washington, DC: Catholics for a Free Choice.
- Illouz, E. (2013) *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Hoboken, NJ: Wiley
- Jaffrelot, C. (2008) "Religion and Nationalism", in A. van der Kooij e K. van der Toorn (eds.): *Canonization and Decanonization*. Leiden: Brill, pp. 406-416.
- Jankowska, H. (1991) "Abortion, Church and Politics in Poland". *Feminist Review*, nr. 39, pp. 174–181.
- \_\_\_ (1993) "Report. The reproductive rights campaign in Poland", *Women's Studies International Forum*, vol. 16, nr. 3, pp. 291-296.
- Jasiewicz, K. (2000) "Dead Ends and New Beginnings: The Quest for a Procedural Republic in Poland". *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 33, nr. 1, pp. 101-122.
- Jelen, T. (1993) *The Political World of the Clergy*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Johnson, O. (1998) "The media and democracy in Eastern Europe", in P. H. O'Neil (ed.): *Communicating Democracy: The Media and Political Transitions*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, pp.103-124.
- Kaim, A. (2011) "Polskie media wobec przemocy seksualnej" [I media polacchi sulla violenza sessuale], in: *Dość milczenia. Przemoc seksualna wobec kobiet i problem gwałtu w Polsce* [Basta silenzio. La violenza sessuale contro le donne e il problema dello stupro in Polonia]. Varsavia: Fundacja Feminoteka.
- Kamasa, V. (2013) "Naming 'In Vitro Fertilization': Critical Discourse Analysis of the Polish Catholic Church's Official Documents". *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, vol. 95, pp. 154-159.
- Kamiński, R. (1987) "Przynależność do parafii katolickiej" [L'adesione alla parrocchia cattolica] *Studium pastoralne* (Tesi, Università Cattolica di Lublino, Facoltà di Teologia), Red. Wydawnictw KUL.
- KARAT Coalition (2012) *General Discussion on Women's Access To Justice*, 54<sup>a</sup> Sessione del CEDAW, contributo scritto. <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/AccessToJustice/KARATCoalition.pdf>
- \_\_\_ (2014) *Alternative Report on the implementation of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) and List of Issues and Questions brought to the attention of CEDAW Pre-Session Working Group*. [http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/POL/INT\\_CEDAW\\_NGO\\_POL\\_16521\\_E.pdf](http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/POL/INT_CEDAW_NGO_POL_16521_E.pdf)
- Katzenstein, P. J. (1996) (ed.) *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York, NY: Columbia University Press.

- Keck, F. (2006) "Comment les fœtus sont devenus visibles. Approches phénoménologique et structuraliste des contradictions biopolitiques". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nr. 2, pp. 505-520.
- Keck, M. e Sikkink, K. (1998) *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kedourie, E. (1985 [1960]) *Nationalism*. Londra: Hutchinson.
- Keinz, A. (2011) "European Desires and National Bedrooms? Negotiating "Normalcy" in Postsocialist Poland". *Central European History*, vol. 44, nr. 1, pp. 92-117.
- Kenney, P. (1999) "The Gender of Resistance in Communist Poland". *The American Historical Review*, vol. 104, nr. 2, pp. 399-425.
- Kertzer, D. I. (1988) *Ritual, Politics, and Power*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kintsch, W. e van Dijk, T. (1978) "Toward a model of text comprehension and production". *Psychological Review*, vol. 85, nr. 5, pp. 363-394.
- Kłoczowski, J. (2000) *A History of Polish Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knorr-Cetina, K. and Cicourel, A. V. (1981) (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology. Towards an Integration of Micro- and Macrosociologies*. Londra: Routledge.
- Kocourkova, J. (2002): "Leave Arrangements and Childcare Services in Central Europe: Policies and Practices Before and After the Transition". *Community Work and Family*, vol. 5, nr. 3, pp. 301-318.
- Kokoslakis, Nikos (1985) "Legitimation, Power and Religion in Modern Society". *Sociological Analysis*, vol. 46, nr. 4, pp. 367-371.
- Kolarzowski, J. (1994) "Polski Spór o Aborcję. Konsekwencje rozstrzygnięć legislacyjnych" [La controversia polacca sull'aborto. Conseguenze delle decisioni legislative], in M. Chałubiński (a cura di): *Polityka i Aborcja* [Politica e aborto]. Varsavia: Agencja Scholar, pp. 173-191.
- Kolstø, P. (2005) *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*. Londra: Hurst & Co.
- Konferencja Episkopatu Polski (2007a) Comunicato 339a Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale Polacca, 14 marzo. [http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty\\_zp\\_kep/4861.1.Comunicato\\_339a\\_Assemblea\\_Plenaria\\_della\\_Conferenza\\_Episcopale\\_Polacca.html](http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/4861.1.Comunicato_339a_Assemblea_Plenaria_della_Conferenza_Episcopale_Polacca.html)
- \_\_\_ (2007b) Comunicato 340a Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale polacca, 17 Giugno. [http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty\\_zp\\_kep/4862.1.Comunicato\\_340a\\_Assemblea\\_Plenaria\\_della\\_Conferenza\\_Episcopale\\_Polacca.html](http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/4862.1.Comunicato_340a_Assemblea_Plenaria_della_Conferenza_Episcopale_Polacca.html)
- \_\_\_ (2007c) *Odpowiedzialność za dobro wspólne. Słowo biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi 2007*: [La responsabilità per il bene comune. Parola dei vescovi polacchi prima delle elezioni parlamentari del 2007], 3 ottobre. [http://episkopat.pl/dokumenty/listy\\_pasterskie/4486.1.Odpowiedzialnosc\\_za\\_dobro\\_wspolne.html](http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4486.1.Odpowiedzialnosc_za_dobro_wspolne.html)
- \_\_\_ (2007d) Comunicato 342a Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale Polacca, 22 novembre. [http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty\\_zp\\_kep/4770.1.Comunicato\\_342a\\_Assemblea\\_Plenaria\\_della\\_Conferenza\\_Episcopale\\_Polacca.html](http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/4770.1.Comunicato_342a_Assemblea_Plenaria_della_Conferenza_Episcopale_Polacca.html)
- \_\_\_ (2007e) *Bądźmy uczniami Chrystusa w rodzinie. List Pastorski Episkopatu Polski na Święto Świętej Rodziny z Nazaretu* [Cerchiamo di essere discepoli di Cristo nella famiglia. Lettera pastorale polacca episcopale nella festa della Santa Famiglia di Nazareth], 30 dicembre. [http://episkopat.pl/dokumenty/listy\\_pasterskie/4485.1.Badzmy\\_uczniami\\_Chrystusa\\_w\\_rodzynie.html](http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4485.1.Badzmy_uczniami_Chrystusa_w_rodzynie.html)

- \_\_\_ (2013a) *Gender – destrukcja relacji międzyludzkich i życia społecznego* [Gender – la distruzione dei rapporti umani e della vita sociale], 21 dicembre.  
[http://episkopat.pl/informacje\\_kep/5549.1.Gender\\_destrukcja\\_relacji\\_miedzyludzkich\\_i\\_zycia\\_spolecznego.html](http://episkopat.pl/informacje_kep/5549.1.Gender_destrukcja_relacji_miedzyludzkich_i_zycia_spolecznego.html)
- \_\_\_ (2013b) *Pastoral letter of the Bishops' Conference of Poland to be used on the Sunday of the Holy Family 2013*, 29 dicembre.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/listy\\_pasterskie/5584.1.Pastoral\\_letter\\_of\\_the\\_Bishops\\_Conference\\_of\\_Poland\\_to\\_be\\_used\\_on\\_the\\_Sunday\\_of\\_the\\_Holy\\_Family\\_2013.html](http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/5584.1.Pastoral_letter_of_the_Bishops_Conference_of_Poland_to_be_used_on_the_Sunday_of_the_Holy_Family_2013.html)
- \_\_\_ (2015i) *Oświadczenie Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie uchwalenia dnia 25 czerwca 2015 roku przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawy o leczeniu niepłodności* [Dichiarazione del gruppo di esperti di bioetica della Conferenza Episcopale polacca per l'adozione da parte del Parlamento polacco il 25 giugno 2015 della legge sul trattamento della sterilità], 26 giugno.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6709.1.Oswiadczenie\\_Zespołu\\_Ekspertow\\_ds\\_Bioetycznych\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski\\_w\\_sprawie\\_uchwalenia\\_dnia\\_25\\_czerwca\\_2015\\_roku\\_przez\\_Sejm\\_Rzeczypospolitej\\_Polskiej\\_ustawy\\_o\\_leczeniu\\_nieplodnosci.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6709.1.Oswiadczenie_Zespołu_Ekspertow_ds_Bioetycznych_Konferencji_Episkopatu_Polski_w_sprawie_uchwalenia_dnia_25_czerwca_2015_roku_przez_Sejm_Rzeczypospolitej_Polskiej_ustawy_o_leczeniu_nieplodnosci.html)
- \_\_\_ (2015a) *Przesłanie Przewodniczącego Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski* [Messaggio del Presidente del Gruppo Comunicazioni della Conferenza Episcopale Polacca], 24 Gennaio 2015.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6390.1.Przeslanie\\_Przewodniczacego\\_Rady\\_ds\\_Srodkow\\_Spolecznego\\_Przekazu\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6390.1.Przeslanie_Przewodniczacego_Rady_ds_Srodkow_Spolecznego_Przekazu_Konferencji_Episkopatu_Polski.html)
- \_\_\_ (2015b) *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski* [Dichiarazione del Presidio della Conferenza Episcopale Polacca], 4 febbraio.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6447.1.Oswiadczenie\\_Prezydium\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6447.1.Oswiadczenie_Prezydium_Konferencji_Episkopatu_Polski.html)
- \_\_\_ (2015c) *Głos Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w kontekście przygotowywanej ustawy o leczeniu niepłodności* [La voce del Presidium della Conferenza episcopale polacca nel contesto dell'imminente legge sul trattamento della sterilità], 4 marzo.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6504.1.Glos\\_Prezydium\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski\\_w\\_kontekscie\\_przygotowywanej\\_ustawy\\_o\\_leczeniu\\_nieplodnosci.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6504.1.Glos_Prezydium_Konferencji_Episkopatu_Polski_w_kontekscie_przygotowywanej_ustawy_o_leczeniu_nieplodnosci.html)
- \_\_\_ (2015d) *Komunikat z 368. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski* [Comunicazione nr. 368. riunione plenaria della Conferenza dell'Episcopato Polacco], 12 marzo.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty\\_zp\\_kep/6520.1.Komunikat\\_z\\_368\\_zebrania\\_plenarnego\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski.html](http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/6520.1.Komunikat_z_368_zebrania_plenarnego_Konferencji_Episkopatu_Polski.html)
- \_\_\_ (2015e) *Komunikat Rady KEP ds. Rodziny na Dzień Świętości Życia* [Dichiarazione del CEP per. Family Day santità della vita], 25 marzo.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6540.1.Komunikat\\_Rady\\_KEP\\_ds\\_Rodziny\\_na\\_Dzien\\_Swietosci\\_Zycia.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6540.1.Komunikat_Rady_KEP_ds_Rodziny_na_Dzien_Swietosci_Zycia.html)
- \_\_\_ (2015f) *Apel Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w związku z rozpoczęciem prac nad projektem ustawy o medycznym wspomaganu prokreacji (in vitro)* [Appello della Conferenza dell'Episcopato Polacco in connessione con l'inizio dei lavori sul progetto di legge sulla procreazione medico di assistenza (in vitro)], 31 marzo.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/6549.1.Apel\\_Prezydium\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski\\_w\\_zwiazku\\_z\\_rozpozecziem\\_prac\\_nad\\_projektem\\_ustawy\\_o\\_medycznym\\_wspomaganiu\\_prokreacji\\_in\\_vitro.html](http://episkopat.pl/dokumenty/6549.1.Apel_Prezydium_Konferencji_Episkopatu_Polski_w_zwiazku_z_rozpozecziem_prac_nad_projektem_ustawy_o_medycznym_wspomaganiu_prokreacji_in_vitro.html)
- \_\_\_ (2015g) *Komunikat Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w kontekście ustawy "o leczeniu niepłodności" z dnia 25 czerwca 2015 r.* [Comunicazione dell'Ufficio di presidenza della Conferenza dell'Episcopato Polacco, nel contesto della legge "per il trattamento della sterilità" del 25 Giugno 2015], 7 luglio.  
[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6732.1.Komunikat\\_Prezydium\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski\\_w\\_kontekscie\\_ustawy\\_quot\\_o\\_leczeniu\\_nieplodnosci\\_quot\\_z\\_dnia\\_25\\_czerwca\\_2015\\_r.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6732.1.Komunikat_Prezydium_Konferencji_Episkopatu_Polski_w_kontekscie_ustawy_quot_o_leczeniu_nieplodnosci_quot_z_dnia_25_czerwca_2015_r.html)
- \_\_\_ (2015h) *"Dlaczego sprzeciw wobec uchwalonej przez Sejm w dniu 25 czerwca 2015 r. ustawy o leczeniu niepłodności, w sposób liberalny legalizującej zapłodnienie in vitro"* [Perché opporsi approvata dal Parlamento il 25 giugno 2015 Codice in materia di trattamento di infertilità in una legalizzazione liberale in fecondazione in vitro"], 9 luglio.

[http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6735.1.quot\\_Dlaczego\\_sprzeciw\\_wobec\\_uchwalonej\\_przez\\_Sejm\\_w\\_dniu\\_25\\_czerwca\\_2015\\_r\\_ustawy\\_o\\_leczeniu\\_nieplodnosci\\_w\\_sposob\\_liberalny\\_legalizujacej\\_zaplodnienie\\_in\\_vitro\\_quot.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6735.1.quot_Dlaczego_sprzeciw_wobec_uchwalonej_przez_Sejm_w_dniu_25_czerwca_2015_r_ustawy_o_leczeniu_nieplodnosci_w_sposob_liberalny_legalizujacej_zaplodnienie_in_vitro_quot.html)

\_\_\_ (2015i) *Komunikat Prezydium KEP po ogłoszeniu wyników głosowania w Senacie ws. ustawy dotyczącej procedury „in vitro”* [Comunicato del Presidio della Conferenza Episcopale Polacca dopo l'annuncio dei risultati delle votazioni al Senato. La legge sulle procedure “in vitro”], 10 luglio. [http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6740.1,Komunikat\\_Prezydium\\_KEP\\_po\\_ogloszeniu\\_wynikow\\_glosowania\\_w\\_Senacie\\_ws\\_ustawy\\_dotyczacej\\_procedury\\_in\\_vitro\\_quot.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6740.1,Komunikat_Prezydium_KEP_po_ogloszeniu_wynikow_glosowania_w_Senacie_ws_ustawy_dotyczacej_procedury_in_vitro_quot.html)

\_\_\_ (2015l) *List Przewodniczącego KEP do Prezydenta RP* [Lettera del Presidente della Conferenza Episcopale Polacca al Presidente della Repubblica], 17 luglio. [http://episkopat.pl/dokumenty/korespondencja\\_kep/6749.1,List\\_Przewodniczacego\\_KEP\\_do\\_Prezydenta\\_RP.html](http://episkopat.pl/dokumenty/korespondencja_kep/6749.1,List_Przewodniczacego_KEP_do_Prezydenta_RP.html)

\_\_\_ (2015m) *Oświadczenie w sprawie konsekwencji na płaszczyźnie sakramentalnej, wynikających z głosowania i podpisania ustawy dotyczącej procedury in vitro* [Dichiarazione sulle conseguenze a livello sacramentale risultanti dal voto e sulla legge relativa alla procedura in vitro], 3 agosto. [http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6767.1.Oswiadczenie\\_w\\_sprawie\\_konsekwencji\\_na\\_płaszczyźnie\\_sakramentalnej\\_wynikajacych\\_z\\_glosowania\\_i\\_podpisania\\_ustawy\\_dotyczacej\\_procedury\\_in\\_vitro.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6767.1.Oswiadczenie_w_sprawie_konsekwencji_na_płaszczyźnie_sakramentalnej_wynikajacych_z_glosowania_i_podpisania_ustawy_dotyczacej_procedury_in_vitro.html)

\_\_\_ (2015n) *Pro memoria ws. ochrony życia nienarodzonych* [Promemoria. Proteggere la vita dei non ancora nati], 10 settembre. [http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6831.1,Pro\\_memoria\\_ws\\_ochrony\\_zycia\\_nienarodzonych.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6831.1,Pro_memoria_ws_ochrony_zycia_nienarodzonych.html)

\_\_\_ (2015o) *Komunikat Konferencji Episkopatu Polski w związku ze zbliżającymi się wyborami parlamentarnymi zarządzonymi na dzień 25 października 2015 roku* [Dichiarazione della Conferenza Episcopale Polacca in relazione alle prossime elezioni parlamentari del 25 ottobre 2015], 7 ottobre. [http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6899.1,Komunikat\\_Konferencji\\_Episkopatu\\_Polski\\_w\\_zwiazku\\_ze\\_zblizajacymi\\_sie\\_wyborami\\_parlamentarnymi\\_zarzadzonymi\\_na\\_dzien\\_25\\_pazdziernika\\_2015\\_roku.html](http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6899.1,Komunikat_Konferencji_Episkopatu_Polski_w_zwiazku_ze_zblizajacymi_sie_wyborami_parlamentarnymi_zarzadzonymi_na_dzien_25_pazdziernika_2015_roku.html)

\_\_\_ (2015p) *Jan Paweł II – Patron Rodziny List Episkopatu Polski zapowiadający obchody XV Dnia Papieskiego (11 października 2015 r.)* [Giovanni Paolo II – Patrono della Famiglia. Lettera dell'episcopato polacco che annuncia la celebrazione della XV Giornata papale (11 ottobre 2015)]. [http://episkopat.pl/dokumenty/listy\\_pasterskie/6852.1,Jan\\_Pawel\\_II\\_Patron\\_Rodziny.html](http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/6852.1,Jan_Pawel_II_Patron_Rodziny.html)

\_\_\_ (2015q) *Życzenia Prezydium KEP dla nowo zaprzysiężonego rządu* [Auguri della CEP in occasione del giuramento del nuovo governo], 16 novembre. [http://episkopat.pl/informacje\\_kep/6970.1,Zyczenia\\_Prezydium\\_KEP\\_dla\\_nowo\\_zaprzysiezzonego\\_rzadu.html](http://episkopat.pl/informacje_kep/6970.1,Zyczenia_Prezydium_KEP_dla_nowo_zaprzysiezzonego_rzadu.html)

Korolczuk, E. (2013) “IVF as a threat to the nation. The debate on assisted reproduction in contemporary Poland”. *Gendernyi Zhurnal 'Ya'*, vol. 3, nr. 34, pp. 33-36.

Kramer, A. M. (2005) “Gender, Nation and the Abortion Debate in the Polish Media”, in V. Tolz e S. Booth (eds.): *Nation and Gender in Contemporary Europe*. Manchester: Manchester University Press, pp. 130-148.

Krzemiński, I. (a cura di) (2009) *Czego nas uczy Radio Maryja?* [Cosa impariamo da Radio Maryja?]. Varsavia: Wydawnictwa Akademickie Profesjonalne Spółka.

Krotkiewska, L. (1959) *Warunki dopuszczalności przerywania ciąży. Teksty i komentarz* [Condizioni di ammissibilità dell'aborto. Testi e commenti]. Varsavia: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Krynicka, T. et al. (1991) *Wyniki konsultacji społecznej senackiego projektu ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego* [I risultati della consultazione pubblica, il disegno di legge del Senato sulla tutela giuridica del nascituro], 20 giugno 1991, Biuro Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu RP (Ufficio di Ricerca della Cancelleria del Sejm).

Kubik, J. (1994) *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

- Kulczycki, A. (1995) "Abortion Policy in Postcommunist Europe: The Conflict in Poland". *Population and Development Review*, vol. 21, nr. 3, pp. 471-505.
- Kurtz, L. (2007): *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Kwiatkowska, A. (1998) "Gender Stereotypes and Beliefs about Family Violence in Poland", in: R.C.A. Klein (ed.): *Multidisciplinary Perspectives on Family Violence*. Londra: Routledge, pp. 129-152.
- Laciak, B. (1996) "Sex, gender and body in Polish democracy in the making". *International Journal of Law, Policy and the Family*, nr. 10, pp. 37-51.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londra: Verso.
- Laclau, E. e Mouffe, C. (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londra: Verso.
- Lakoff, G. (1987) *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. e Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- \_\_\_ (1999) *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & its Challenge to Western Thought*. New York, NY: Basic Books.
- Landecker, W. S. (1951) "Types of Integration and Their Measurement". *American Journal of Sociology*, vol. 56, nr. 4, pp. 332-340.
- Laurant, F. (2007) "Prawo do przerywania ciąży w Europie" [Il diritto all'aborto in Europa], in C. Ockerent (a cura di): *Czarna Księga Kobiet* [Il libro nero delle donne]. Varsavia: W. A. B., pp. 351-367.
- Leeds-Hurwitz, W. (2009): "Social construction of reality", in S. Littlejohn e K. Foss (eds.): *Encyclopedia of Communication Theory*. Londra: Sage, pp. 892-895.
- Le Moal, F. (1981) "Tolerance in Poland: political choice and tradition" in W. J Stankiewicz (ed.): *The Tradition of Polish Ideals*. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp.52-91.
- Limanowska, B. (2002) "Seksualność i Moralność. Powrót aborcji" [Sessualità e morale. Ritorna l'aborto]. *Mam Prawo* (Bollettino della Federation for Women and Family Planning), nr. 1 (22).
- Lincoln, B. (1992) *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_ (1996) "Theses on Method". *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 8, nr. 3, pp. 225-227.
- Louw, B. (1993) "Irony in the Text or Insincerity in the Writer? The Diagnostic Potential of Semantic Prosodies", in M. Barker et al. (eds.): *Text and Technology: In Honour of John Sinclair*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 157-176.
- Lukács, G. (1970) *Cultura e potere*. Roma: Editori Riuniti.
- Lukes, S. (2005) *Power: A Radical View*, 2<sup>nd</sup> edition. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Londra: Macmillan.
- Łuków, P. (2009) "Technologia dwudziestego pierwszego wieku w rekach piewców dziewiętnastowiecznej rodziny" [La tecnologia del XXI secolo nelle mani dei sostenitori della famiglia del XIX secolo], dibattito dell'Associazione Polacca di Bioetica *Jak uregulowac zaplodnienie in vitro?*, 14-24 marzo 2009.

[www.ptb.org.pl/pdf/lukow\\_in\\_vitro\\_1.pdf](http://www.ptb.org.pl/pdf/lukow_in_vitro_1.pdf).

- Majone, G. (1996) (ed.) *Regulating Europe*. Londra: Routledge.
- Marianski, J. (1991) *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne* [La religiosità in transizione. Schizzi sociologici]. Varsavia: Iskry.
- Martin, D. C. (1995): "The Choices of Identity". *Social Identities*, vol. 1, nr. 1, pp. 5–20.
- Marx, K. (2008 [1927]) *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Macerata: Quodlibet.
- Matynia, E. (2009) *Performative Democracy*. Londra: Routledge.
- Mauss, M. (1954 [1920]) "La Nation". *L'Année sociologique*, pp. 7-68.
- Mayer, T. (2000) "Gender ironies of nationalism. Setting the Stage", in T. Mayer (ed.): *Gender ironies and nationalism. Sexing the nation*. Londra: Routledge, pp. 1-24.
- McCombs, M. e Shaw, D. (1972) "The Agenda-Setting Function of the Mass Media". *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, nr. 2, pp. 176-187.
- McCutcheon, R. T. (2003) *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rethoric*. Londra: Routledge.
- \_\_\_ (2005) *Manufacturing Religion: The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Merton, R. K. (1936) "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action". *American Sociological Review*, vol. 1, nr. 6, pp. 894-904.
- Michnik, A. (2007a) "Wobec walki ras i walki klas, czyli o znaku sprzeciwu i znaku przymus". *Gazeta Wyborcza*, 7 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4850781,20070407RP-DGW\\_D,WOBEC\\_WALKI\\_RAS\\_I\\_WALKI\\_KLAS\\_czyli\\_o\\_znaku\\_sprzeciwu.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4850781,20070407RP-DGW_D,WOBEC_WALKI_RAS_I_WALKI_KLAS_czyli_o_znaku_sprzeciwu.html)
- \_\_\_ (2007b) "Wobec walki ras i walki klas, czyli o znaku sprzeciwu i znaku przymus (2)". *Gazeta Wyborcza*, 14 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4853322,20070414RP-DGW,WOBEC\\_WALKI\\_RAS\\_I\\_WALKI\\_KLAS\\_CZYLI\\_O\\_ZNAKU\\_SPRZECIWU.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4853322,20070414RP-DGW,WOBEC_WALKI_RAS_I_WALKI_KLAS_CZYLI_O_ZNAKU_SPRZECIWU.html)
- Mickiewicz, Adam (1832) *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* [Libri della nazione polacca e del pellegrinaggio polacco]. [http://www.biblioteka.vilo.bialystok.pl/lektury/Ksiegi\\_narodu.pdf](http://www.biblioteka.vilo.bialystok.pl/lektury/Ksiegi_narodu.pdf)
- Milewicz, E. (2007) "Zapomniane słowo kompromis" [La parola compromesso è dimenticata]. *Gazeta Wyborcza*, 2 aprile. <http://wyborcza.pl/1,75478,4030928.html>
- Mishtal, Joanna (2012): "Irrational non-reproduction? The 'dying nation' and the postsocialist logics of declining motherhood in Poland". *Anthropology and Medicine*, vol. 19, nr. 2, pp. 153-169.
- \_\_\_ (2015) *The Politics of Morality: The Church, the State, and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*, Polish and Polish American Studies. Athens, OH: Ohio University Press.
- Mohanty, C. T. (2003) *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Morawska, E. (1984) "Civil Religion vs. State Power in Poland". *Society*, nr. 21, pp. 29-34.
- Morokvasic, M. (2004) "Settled in Mobility: Engendering Post-Wall Migration in Europe". *Feminist Review*, vol. 77, nr. 1, pp. 7-25.
- Morris, K. (1998) "Polish Abortion Law Reversed". *The Lancet*, vol. 351, nr. 9095, p. 46, [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)78067-3](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(05)78067-3)

- Mosse, G. (1975) *The nationalization of the masses: political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*. New York, NY: Howard Fertig.
- Mouffe, C. (2005) *On the Political*. Londra: Routledge.
- Mulhall, S. (1996) *Heidegger and Being and Time*. Londra: Routledge.
- Mummendey A. e Klink, A. (2001) "Nationalism and patriotism: National identification and out-group rejection". *British Journal of Social Psychology*, nr. 40, pp. 159-172.
- Napierała, P. (2014) "Polish and American Religious Right Movements in the Perspective of Secularization, Privatization and Deprivatization of Religion Theories". *International Journal of Arts & Sciences*, vol. 7, nr. 4, pp. 535-552.
- Nasz Dziennik (2007a) "List ks. bpa Kazimierza Górnego". *Nasz Dziennik*, 4 aprile. <http://stara.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=8215>
- \_\_\_\_ (2007b) "W sprawach życia bez kompromisu" [In materia di vita umana non può esserci un compromesso]. *Nasz Dziennik*, 13 aprile. <http://stara.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=8218>
- Neolle-Neumann, E. (1974) "The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion". *Journal of Communication*, nr. 24, pp. 43-51.
- \_\_\_\_ (1993) *The spiral of silence: Public opinion, our social skin*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Nigro, M. G. (2006): *Il linguaggio specialistico del turismo: aspetti storici, teorici e traduttivi*. Ariccia (RM): Aracne.
- Nisbet, M. (2005) "The Competition for Worldviews: Values, Information, and Public Support for Stem Cell Research". *International Journal of Public Opinion Research*, vol. 17, nr. 1, pp. 90-112.
- Nowak, J.R. (2007) "Siewcy nienawiści" [Seminatori di odio]. *Nasz Dziennik*, 4 aprile. <http://stara.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=8119>
- Nowicka, Wanda (ed.) (2000) *The Anti-Abortion Law in Poland. The Functioning, Social Effects, Attitudes and Behaviours. The Report*. The Federation for Women and Family Planning.
- \_\_\_\_ (2001) "Struggles for and Against Legal Abortion in Poland", in B. Klugman e D. Budlender (eds.): *Advocating for Abortion Access: Eleven Country Studies*. Women's Health Project, Witwatersrand University Press, pp. 223-250.
- \_\_\_\_ (2007a) "The Struggle for Abortion Rights in Poland", in R. Parker *et al.* (eds.): *Sex Politics: Reports from the Front Lines. Sexuality Policy Watch*, pp. 167-196. [http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/capitulo5\\_poland.pdf](http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/capitulo5_poland.pdf).
- \_\_\_\_ (2007b) "Prawa reprodukcyjne w Polsce" [I diritti riproduttivi in Polonia], in C. Ockerent (a cura di): *Czarna Księga Kobiet* [Il libro nero delle donne]. Varsavia: W.A.B., pp. 663-679.
- \_\_\_\_ (2010) "Starania o Liberalizację Ustawy Antyaborcyjnej 1993-2005" [Gli sforzi per la liberalizzazione della legge sull'aborto 1993-2005]. Federation for Women and Family Planning, <http://www.federa.org.pl/nasze-publicacje/materiały-informacyjne/388-starania-o-liberalizację-ustawy-antyaborcyjnej-w-latach-1993-2005-wanda-nowicka>
- Nowicka, W. e Grabowska, M. (2000) "Attitudes of rural women towards issues of reproduction: Report on the survey conducted by the RUN", in W. Nowicka (ed.): *The anti-abortion law in Poland: The functioning, social effects, attitudes and behaviors*. The Federation for Women and Family Planning.
- Nuccorini, S. (2006). "Note su alcune 'fraseologie' nei dizionari inglesi più recenti". *Quaderni del CIRSIL*, nr. 5, pp.

135-151, <http://amsacta.unibo.it/2723/1/Nuccorini.pdf>

- Obirek, S. (2009) "Katolicki czyli Polski. O nowych formach polskiego nacjonalizmu"[Cattolico o polacco. Le nuove forme del nazionalismo polacco]. *Jewish History Quarterly*, vol. 1, pp. 37-43.
- Okolski, M. (1983) *Reprodukcja ludności a modernizacja społeczeństwa: Polski syndrom* [La riproduzione della popolazione e la modernizzazione della società: la sindrome polacca]. Varsavia: Książka i Wiedza.
- \_\_\_ (1988) "Abortion and Contraception in Poland". *Studies in Family Planning*, vol. 14, nr. 11, pp. 263-274).
- Oleksy, E. (2004) "Women's pictures and the politics of resistance in Poland". *NORA: Nordic Journal of Women's Studies*, vol. 3, nr. 12, pp. 162– 170.
- Olszewski, D. (1996) *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku* [La cultura religiosa polacca fra il XIX e il XX secolo]. Varsavia: Instytut Wydawniczy Pax.
- Odrowąż-Coates, A. (2015) "Gender Crisis in Poland, Catholic Ideology and the Media". *Sociology Mind*, nr. 5, pp. 27-34.
- Omyła-Rudzka, M. (2014) "Praktyki wielkopostne i wielkanocne Polaków" [Pratiche quaresimali e pasquali dei polacchi], NR 47/2014, aprile. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K\\_047\\_14.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_047_14.PDF)
- Orwell, G. (2000 [1950]): "I principi della Neolingua", appendice a *1984*. Milano: Mondadori, pp. 315-326.
- Osa, M. (1996) "Pastoral mobilization and contention: The religious foundations of the Solidarity movement in Poland", in C. Smith (ed.): *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-movement Activism*. Londra: Routledge, pp. 67-85.
- Ostałowska, L. (2007): "Obróńcy życia, przyjaciele aborcji" [Difensori della vita, amici dell'aborto]. *Gazeta Wyborcza*, 14 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4853379,20070414RP-DGW,OBRONCY\\_ZYCIA\\_PRZYJACIELE\\_ABORCJI.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4853379,20070414RP-DGW,OBRONCY_ZYCIA_PRZYJACIELE_ABORCJI.html)
- Özkerimli, U. (2003) "The nation as an artichoke? A critique of ethnosymbolist interpretations of nationalism". *Nations and Nationalism*, vol. 9, nr. 3, pp. 339-355.
- P.K. (2007) "Kościoł wciąż miesza się do polityki" [La chiesa è ancora mescolata con la politica]. *Rzeczpospolita*, 11 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artukul/675773-Kosciol-wciaz-miesza-sie-do-polityki.html>
- P.Z. (2007) "Aborcja w supermarkecie" [L'aborto al supermercato]. *Rzeczpospolita*, 12 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artukul/676165-Aborcja-w-supermarkecie.html>
- Pankowski, K. (2013) "O problemach Kościoła w Polsce" [I problemi della Chiesa in Polonia], BS/145/2013, ottobre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_145\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_145_13.PDF)
- Parsons, T. (1973): "Durkheim on Religion Revisited: Another Look at The Elementary Forms of the Religious Life", in C.Y. Glock e P. E. Hammond (eds): *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York: Harper & Row, pp. 156-180.
- \_\_\_ (1974): "Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization". *Social Research*, vol. 41, nr. 2, pp. 193–225.
- Partington, A. (1998) *Patterns and Meanings. Using Corpora for English Language Research and Teaching*. Amsterdam: John Benjamins.
- Pascall, G. e Kwak, A. (2005) *Gender Regimes in Transition in Central and Eastern Europe*. Bristol: Policy Press.
- Pasek, B. (2007) "Will Poland Say No to Abortion?". *Time*, 30 marzo. <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1605032,00.html>

- Penn, S. (2005) *Solidarity's Secret: The women who defeated Communism in Poland*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Perl, P. e Olson, D.V.A. (2000) "Religious market share and intensity of church involvement in five denominations". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, nr. 1, pp. 12-31.
- Petchesky, R. (2003) *Global Prescriptions: Gendering Health and Human Rights*. Londra: Zed Books.
- \_\_\_ (1990) *Abortion and Woman's Choice*. Boston, MA: Northeastern University Press.
- Pfautz, H. W. (1956) "Christian Science: A Case Study of the Social Psychological Aspects of Secularization". *Social Forces*, nr. 34, pp. 246-252.
- Phillips, M. (1989) "Lexical Structure of Text Discourse", *Analysis Monograph No. 12*. English Language Research, University of Birmingham.
- Pieróg, S. (a cura di) (1987) *Maurycy Mochnacki: Poezja i czyn. Wybór pism* [Poesia e azione: scritti scelti]. Varsavia: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Pietrow-Ennker, B. (1992) "Women in Polish Society: A Historical Introduction" in R. Jaworski e B. Pietrow-Ennker, (eds.) *Women in Polish Society*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 1-30.
- Piskała, K. e Potkaj, T. (2007) *W imię Ojca* [Nel nome del Padre]. Berlino: Axel Springer.
- Piwowarski, W. (1994) "Religiousness in the Public and Private Lives of Poles", in L. Dyczewski *et al.* (eds.) *Private and Public Social Inventions in Modern Societies*. Grand Rapids, MI Paideia Press, pp. 147-158.
- Plakwicz, J. e Zielińska, E. (1994) "Poland", in B. Rolston e A. Eggert (eds.): *Abortion in the New Europe: A Comparative Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 199-213.
- Plamenatz, J. (1973) "Two Types of Nationalism" in E. Kamenka (ed.): *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. Londra: Edward Arnold Ltd., pp. 23-36.
- Polanyi, M. (1946) *Science, Faith, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_ (1958) *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Porter, B. (2000) *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_ (2001) "The Catholic Nation: Religion, Identity, and the narratives of Polish History". *Slavic and East European Journal*, vol. 45, nr. 2, pp. 289-299.
- Pospicil, L. (1971) *Anthropology of Law*. New York, NY: Harper & Row.
- R.A. (2007) "Prawa człowieka – broń przeciwko ludziom" [Diritti umani – un'arma contro il popolo]. *Rzeczpospolita*, 7 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/675357-Prawa-czlowieka---bron-przeciwko-ludziom.html>
- R.B. (2007) "Obrona życia czy doktryny?" (Difesa della vita o della dottrina?), *Rzeczpospolita*, 3 aprile. <http://archiwum.rp.pl/artykul/674445-Obrona-zycia-czy-doktryny.html>
- Radaelli, C. (1999) "The Public Policy of the European Union: Wither Politics of Expertise?", *Journal of European Public Policy*, vol. 6, nr. 5, pp. 757-774;
- \_\_\_ (1998) "Networks of Expertise and Policy Change in Italy". *South European Society and Politics*, vol. 3, nr. 2, pp. 1-22.
- Radkowska-Walkowicz, M. (2012) "Blastusie i syndrom. Rola języka naukowego w polskiej debacie o in vitro" [Blastociti e sindrome. Il ruolo del linguaggio nel dibattito scientifico polacco su in vitro], in T. Rakowski e A.

Malewska-Szałygin (a cura di): *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznń* [Scienze umane e dominazione. Esperienza sociale dal basso nella prospettiva dei riconoscimenti esterni]. Varsavia: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 294-316.

\_\_\_\_ (2013) *Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej* [L'esperienza in vitro. Infertilità e nuove tecnologie riproduttive in prospettiva antropologica]. Varsavia: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

\_\_\_\_ (2014) "Between Advanced Medical Technology and Prayer: Infertility Treatment in Post-socialist Poland". *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, vol. 50, nr. 6, pp. 939–960.

Riedel, R. (2008) "The Phenomenon of Religious Political Subculture and its Correlations with Catholic Media and Institutions in Poland", paper presentato alla quarta conferenza annuale "Culture and Citizenship", 3-5 settembre 2008, St Hugh's College, University of Oxford (UK).

Risse-Kappen, T. (1994) "Ideas Do Not Float Freely: Transnational Coalitions, Domestic Structures and the End of the Cold War". *International Organization*, vol. 48, nr. 2, pp. 185–214.

\_\_\_\_ (1995) (ed.) *Bringing Transnational Relations Back In: Non-state Actors, Domestic Structures, and International Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robertson, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.

Roguska, B. (2011a) "Stereotyp Polaka i Europejczyka A.D. 2011" [Stereotipi su polacchi ed europei nel 2011], BS/33/2011, marzo. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K\\_033\\_11.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_033_11.PDF)

\_\_\_\_ (2011b) "Obecność krzyża w przestrzeni publicznej" [La presenza della croce nei luoghi pubblici], BS/153/2011, dicembre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K\\_153\\_11.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_153_11.PDF)

\_\_\_\_ (2012) "Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii" [Atteggiamenti sociali nei confronti di religioni diverse], BS/130/2012, ottobre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K\\_130\\_12.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_130_12.PDF)

\_\_\_\_ (2015) "Między kościołem a lokalem wyborczym" [Tra la Chiesa e il seggio elettorale], BS/152/2015, novembre. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K\\_152\\_15.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_152_15.PDF)

Roguska, B. e Wenzel, M. (2012) "Changing Religiosity of the Poles", versione condensata in inglese, BS/49/2012, aprile. Varsavia: CBOS. [http://www.cbos.pl/EN/publications/reports/2012/049\\_12.pdf](http://www.cbos.pl/EN/publications/reports/2012/049_12.pdf)

Rousseau, J.J. (1973 [1762]) *Du contrat social*. Parigi: Union Générale d'Éditions.

Rupnik, J. (2007) "Popular Front: Eastern Europe's Turn Right". *New Republic*, 19 e 26 febbraio, pp. 12-14.

Ruggie, J. (1972) "Collective Goods and Future International Collaboration". *American Political Science Review*, vol. 66, pp. 874-893.

Sabatier, P. (1998) "The Advocacy Coalition Framework: Revisions and Relevance for Europe". *Journal of European Public Policy*, vol. 5, nr. 1, pp. 98–130.

Sabatier, P. e Jenkins-Smith H. (1993) (eds.) *Policy Change and Learning: An Advocacy Coalition Approach*. Boulder, CO: Westview Press.

Said, E. (1979) *Orientalism*. New York, NY: Vintage Books.

Salama, A. H. Y. (2011) "Ideological collocation and the recontextualization of Wahhabi-Saudi Islam post-9/11: A synergy of corpus linguistics and critical discourse analysis". *Discourse and Society*, vol. 22, nr. 3, pp. 315–342.

Samson, H. (2013) "Być jak Irena Krzywicka" [Essere Irena Krzywicka], *Wysokie Obcasy*, 26 dicembre 2013, [http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,15125638,Byc\\_jak\\_Irena\\_Krzywicka.html](http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,15125638,Byc_jak_Irena_Krzywicka.html).

- Sandal, N. A. (2011) "Religious actors as epistemic communities in conflict transformation: the cases of South Africa and Northern Ireland". *Review of International Studies*, nr. 37, pp. 929-949.
- Sanford, G. (1999) *Poland: The Conquest of History*. Reading: Harwood Academic Publishers.
- Sartori, G. (1984) *Pluralismo polarizzato e interpretazioni imperfette*. Bologna: Il Mulino.
- Saxonberg, S. (2014): *Gendering Family Policies in Post-Communist Europe: A Historical-Institutional Analysis*. Londra, Palgrave Macmillan.
- Saxonberg, S. e Szelewa, D. (2007): "The Continuing Legacy of the Communist Legacy? The Development of Family Policies in Poland and the Czech Republic". *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, vol. 14, nr. 3, pp. 351-379.
- Schegloff, E. A. (1993) Reflections on quantification in the study of conversation. *Research on language and social interaction*, vol. 26, nr. 1, pp. 99-128.
- Schmitt, C. (1998 [1932]) *Le categorie del "Politico"*. Bologna: Il Mulino.
- Schöpflin, G. (1997) "The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths", in G. Hosking e G. Schöpflin (eds.) *Myths and Nationhood*. Londra: Hurst & Co. pp. 19-36.
- Sciolla, L. (1988) "Dimensioni della secolarizzazione". *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 29, nr. 1, pp. 5-36.
- Scott, M. (2001) "Comparing corpora and identifying key words, collocations, and frequency distributions through the WordSmith Tools suite of computer programs", in M. Ghadessy *et al.* (eds.): *Small corpus studies and ELT: theory and practice*. Amsterdam: John Benjamins.
- Scott, M. e Tribble, C. (2006) *Textual Patterns: Key words and corpus analysis in language education*. Amsterdam: John Benjamins.
- Sebenius, J. (1992) "Challenging Conventional Explanations of International Co-operation: Negotiation Analysis and the Case of Epistemic Communities". *International Organization*, vol. 46, nr. 1, pp. 323-365.
- Secomb, L. (1995) "IVF: Reproducing the 'Proper' Family of Man". *Australian Feminist Law Journal*, nr. 4, pp. 19-38.
- Sedgh, G. *et al.* (2012) "Induced abortion: Incidence and trends worldwide from 1995 to 2008". *The Lancet*, vol. 379, nr. 9816, pp. 625-632, [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)61786-8](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(11)61786-8)
- Seleny, A. (1999) "Old Political Rationalities and New Democracies: Compromise and Confrontation in Hungary and Poland". *World Politics*, nr. 51, pp. 484-519.
- Semetko, H. (2004) "Media, Public Opinion and Political Action", in J. D. H. Dowing (ed.): *The SAGE Handbook of Media Studies*. Londra: Sage, pp. 351-374.
- Semka, P. (2007) "Z aborcyjnego sporu PiS wyszło osłabione" [Diritto e Giustizia esce indebolito dalla controversia sull'aborto]. *Rzeczpospolita*, 14 aprile. [http://archiwum.rp.pl/artukul/676481.html?\\_Rzeczpospolita-676481?\\_1](http://archiwum.rp.pl/artukul/676481.html?_Rzeczpospolita-676481?_1)
- Shapiro, M. (2005) "The Fog of War". *Security Dialogue*, nr. 36, pp. 233-246.
- Sharp, J. (1996) "Gendering nationhood", in N. Duncan (ed.): *BodySpace*. Londra: Routledge.
- Shiner, L. (1967) "The Concept of Secularization in Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion*, nr. 6, pp. 207-220.
- Siara, B. (2014) "Between 'Escape' and New Opportunities: Migration Narratives of Polish Women in the United Kingdom", in M. D. Alexandru *et al.* (eds.): *Between History and Personal Narrative: East European Women's*

- Stories of Migration in the New Millennium*. Berlino: LIT, pp. 125-142.
- Siedlecka, E. (2007) "Jałowa gra życiem poczętym" [Lo sterile gioco della vita concepita]. *Gazeta Wyborcza*, 13 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4852562,20070413RP-DGW,Jalowa\\_gra\\_zyciem\\_poczetym,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4852562,20070413RP-DGW,Jalowa_gra_zyciem_poczetym,.html)
- Siemieńska, R. e Marody, M. (1996) "Miejsce i rola kobiet w nowym łądzie ekonomicznym" [Il posto e il ruolo della donna nella nuova governance economica], in M. Marody (a cura di): *Oswajanie rzeczywistości: między realnym socjalizmem a realną demokracją* [Domare la realtà: tra socialismo reale e democrazia reale]. Varsavia: Instytut Studiów Społecznych.
- Sinclair, J. (2004) *Trust the Text: Language, Corpus and Discourse*. New York, NY: Taylor & Francis.
- Skibniewska, A. (2009) "Zamach na in vitro" [Attacco a in vitro]. *Tygodnik Przegląd*, 21 giugno. <http://www.tygodnikprzeglad.pl/zamach-na-vitro/>
- Skopinska, A. (2007) "Przeze mnie nie urodziło się tysiąc dwustu ludzi" [Non ho fatto nascere duecentomila persone]. *Nasz Dziennik*, 13 aprile. <http://stara.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=8212>
- Smith, A. D. (1991) *The Ethnic Origins of Nations*. Hoboken, NJ: Wiley.
- \_\_\_ (1999) *Myth and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, J. Z. (1978) *Map is not Territory: Study in the History of Religions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- \_\_\_ (1982) *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- \_\_\_ (1996) "A Matter of Class". *Harvard Theological Review*, vol. 89, nr. 4, pp. 387-340.
- Smith, W. C. (1959) *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press.
- Sparks, C. (1997) "Post-Communist Media in Transition", in J. Corner *et al.* (eds.): *International Media Research: A Critical Survey*. Londra: Routledge, pp.96-122.
- Standish, D. (1998) "From Abortion on Demand to its Criminalization: The Case of Poland in the 1990s", in E. Lee (ed.): *Abortion Law and Politics Today*. New York, NY: St. Martin's Press, pp. 116-129.
- Stark, R. e Bainbridge, W. (1979) "Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, pp. 117-133.
- Stawarska, M. M. (2007a) "Konieczna ochrona przed pornografią" [C'è bisogno di protezione dalla pornografia]. *Nasz Dziennik*, 3 aprile. <http://stara.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=8109>
- \_\_\_ (2007b) "Przeigrana na zamówienie PiS" [Perdita sulla richiesta del PiS]. *Nasz Dziennik*, 14 aprile. <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/przeigrana-na-zamowienie-pis/>
- Stetkiewicz, L. (2013) "The Role of the Catholic Church and Polish Religiosity". *The Journal for the Sociological Integration of Religion and Society*, vol. 3, nr. 2, pp. 1-17.
- Stone, D. (1996) *Capturing the Political Imagination: Think Tanks and the Policy Process*. Londra: Frank Cass.
- Stubbs, M. (2001) *Words and Phrases. Corpus Studies of Lexical Semantics*. Londra: Blackwell.
- Suny, R. G. e Kennedy, M. D. (2000) (eds.) *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Swidler, A. (1986) "Culture in Action: Symbols and Strategies". *American Sociological Review*, nr. 51, pp. 273-286.
- Szacki, W. (2006) "PiS: Nie Ruszać Aborcji" [PiS: Non ci muoviamo sull'aborto]. *Gazeta Wyborcza*, 6 novembre.

<http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,3720250.html>

- Szafraniec, J. (2007) "Tradycyjny czy partnerski model polskiej rodziny?" [Modello tradizionale o in *partnership* della famiglia polacca?] *Nasz Dziennik*, 5 marzo. <http://www.naszdziennik.pl/index.php?typ=my&dat=20070305&id=my11.txt>.
- Szczerbiak, A. (2004) "History Trumps Government Unpopularity: The June 2003 Polish EU Referendum". *West European Politics*, vol. 27, nr. 4, pp. 671-690.
- Szczepański, J. (1983) "Wymiary polskiej religijności" [Dimensioni della religiosità polacca]. *Znaki Czasu*, nr. 6.
- Szczuka, K. (2004) *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji* [Il silenzio degli innocenti. Il fatto dell'aborto]. Varsavia: W. A. B.
- Szczuka, K. e Bratkowska, K. (2011) *Duża książka o aborcji* [Il grande libro dell'aborto]. Varsavia: Czarna Owca.
- Środa, M. (2007) "Kobiety, Kościół, Katolicyzm" [Donne, Chiesa, Cattolicesimo], in C. Ockerent (a cura di): *Czarna Księga Kobiet* [Il libro nero delle donne]. Varsavia: W. A. B., pp. 654-662.
- Talmon, J. L. (1980) *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: The Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*. Oakland, CA: University of California Press.
- Taylor, C. (2003) *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tazbir, J. (1986) *La République nobiliaire et le monde : Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*. Varsavia: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Thompson, J. P. (1998): *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*. Bologna: Il Mulino.
- Titkow, A. (1999) "Poland", in H. P. David (ed.): *From Abortion to Contraception: A Resource to Public Policies and Reproductive Behavior in Central and Eastern Europe from 1917 to the Present*. Santa Barbara, CA: Greenwood Press, pp. 165-190.
- Tooze, R. (2000) "Ideology, Knowledge and Power in International Relations and International Political Economy", in T. Lawton et al. (eds.): *Strange Power: Shaping the Parameters of International Relations and International Political Economy*. Londra: Ashgate.
- Tönnies, F. (2011 [1887]) *Comunità e Società*. Roma-Bari: Laterza.
- Turner, J. e Oakes, P. (1989) "Self-categorization Theory and Social Influence", in P. B. Paulus (ed.): *Psychology of Group Influence*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 233-275.
- Ujejski, J. (1931) *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie* [La storia del messianesimo polacco, inclusa la Rivolta di Novembre]. Wrocław: Ossolineum.
- van Dijk, T. A. (1993) "Principles of Critical Discourse Analysis". *Discourse and Society*, vol. 4 nr. 2, pp. 249-283
- \_\_\_ (2008) "Critical Discourse Analysis", in D. Schiffrin et al. (eds.): *The Handbook of Discourse Analysis*. Londra: Blackwell, pp. 352-371.
- Verdery, K. (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wæver, O. (1995) "Securitization and Desecuritization", in: R. Lipschutz (ed.): *On Security*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 46-86.
- Wæver, O. et al. (1993) *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*. Londra: Pinter.
- Waggoner, Matt (2008) "Culture and Religion", in A. van der Kooij e K. van der Toorn (eds.) *Canonization and Decanonization*. Leiden: Brill, pp. 210-225.

- Wald, K. *et al.* . (1988) "Churches as Political Communities". *American Political Science Review*, vol. 82, nr. 2, pp. 531-548.
- \_\_\_ (2005) "Making Sense of Religion in Political Life". *Annual Review of Political Science*, nr. 8, pp. 121-143.
- Walicki, Andrzej (1982) *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_ (1983) *Między filozofia, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Varsavia: PIW.
- \_\_\_ (2002) "Le messianisme romantique" in C. Delsol, M. Masłowski e J. Nowicki *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*. Parigi: Presses Universitaires de France, pp. 477-487.
- Wallis, R. e Bruce, S. (1992) "Secularization: The Orthodox Model", in S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press, pp. 8-30.
- Waniek, D. (1991) (a cura di) *Problemy socjologii konstytucji* [Problemi sociologici della Costituzione]. Varsavia: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Weber, M. (1999 [1925]) *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*. Torino: Einaudi.
- \_\_\_ (2008 [1920]) *Sociologia delle religioni*. Torino: UTET.
- Whelehan, I. (1995) *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to "Post-feminism"*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Wiak, K. (2001) "Prawna ochrona dziecka poczętego w Polsce – przemiany i aktualny stan prawny" [La tutela giuridica del nascituro in Polonia – trasformazione e attuale status giuridico], [http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk\\_pliki/dokumenty/ochronadzpocz.htm#\\_ftnref4](http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/dokumenty/ochronadzpocz.htm#_ftnref4)
- Williams, M. (2003) "Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics". *International Studies Quarterly*, vol. 47, nr. 4, pp. 511-531.
- Williams, R. (1983 [1976]) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Londra: Fontana Press.
- Wilson, H. S. (1968) *The Origins of West African Nationalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wisniewska, K. (2010) "In vitro czy komunia – spór w Kościele" [In vitro o la Santa Comunione – conflitto nella Chiesa]. *Gazeta Wyborcza*, 26 maggio. [http://wyborcza.pl/1,76842,7935370,In\\_vitro\\_czy\\_komunia\\_\\_\\_spor\\_w\\_Kosciele.html#ixzz0tYn0BCSL](http://wyborcza.pl/1,76842,7935370,In_vitro_czy_komunia___spor_w_Kosciele.html#ixzz0tYn0BCSL)
- Wittgenstein, L. (2009 [1953]) *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Wodak, R. (1996) *Disorders of Discourse*. Harlow: Longman
- \_\_\_ (2008) *Politics as Usual: The Discursive Construction and Representation of Politics in Action*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wojciechowski, M. (2007) "Nasz Dziennik' bezmyślnie szokuje" [Nasz Dziennik' sconvolge sconsideratamente]. *Gazeta Wyborcza*, 14 aprile. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4853382,20070414RP-DGW,NASZ\\_DZIENNIK\\_BEZMYSLNIE\\_SZOKUJE\\_.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4853382,20070414RP-DGW,NASZ_DZIENNIK_BEZMYSLNIE_SZOKUJE_.html)
- Wolf, E. (1991) (ed.) *Religious Regimes and State Formation: Perspectives From European Ethnology*. Albany, NY: SUNY Press.
- Wolf, N. (1991) *The Beauty Myth*. New York, NY: Vintage Books.
- Wrong, D. H. (1979) *Power: Its Forms, Bases and Uses*. Londra: Blackwell.

- Wroński, P. (2007) “Wygrała Konstytucja” [Ha vinto la Costituzione]. *Gazeta Wyborcza*, 14 aprile.
- Yinger, J. M. (1963) *Sociology Looks at Religion*. Basingstoke: Collier-Macmillan.
- Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yule, G. (2014) *The Study of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yuval-Davis, N. (1997) *Gender & Nation*. Londra: Sage.
- Zawadzki, J. (2006) *A Concise History of Poland*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zielińska, E. (1990) *Przerywanie ciąży – warunki legalności w Polsce i świecie* [L'aborto – condizioni di legalità in Polonia e nel mondo]. Cracovia: Wydawnictwo Prawnicze.
- \_\_\_\_ (2000) “Between Ideology, Politics, and Common Sense: The Discourse of Reproductive Rights in Poland”, in S. Gal e G. Kligman (eds.): *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life After Socialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp.23-57.
- \_\_\_\_ (2008): “Review of Polish legal regulations on reproductive rights”, in: *Reproductive Rights in Poland, the effects of the anti-abortion law*, Rapporto della Federazione per le donne e la pianificazione familiare a cura di W. Nowicka, marzo [http://www.federa.org.pl/dokumenty\\_pdf/english/report%20Federa\\_eng\\_NET.PDF](http://www.federa.org.pl/dokumenty_pdf/english/report%20Federa_eng_NET.PDF)
- Zieliński, A. (1969) *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815-1831* [Nazione e nazionalità nella letteratura e nel giornalismo polacco negli anni 1815-1831]. Wrocław: Ossolineum.
- Zubik, M. (1997) *Problem aborcji na świecie w dokumentach i orzecznictwie sądowym* [Il problema dell'aborto nel mondo in documenti e sentenze]. Varsavia: Exit.
- Zubrzycki, G. (2011) “History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology”. *Qualitative Sociology*, nr. 34, pp. 21-57.
- \_\_\_\_ (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2001) “We, the Polish Nation!: Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-communist Constitutional Debates”. *Theory and Society*, vol. 30, nr. 5, pp. 629-668.
- \_\_\_\_ (1997a) “De la nation ethnique a la nation civique: enjeux pour l'Eglise catholique polonaise”. *Social Compass*, vol. 44, nr. 1, pp. 37-51.
- \_\_\_\_ (1997b) “Changement social et construction identitaire: État, Église et identité nationale au Québec et en Pologne” in G. Bouchard e Y. Lamonde (a cura di) *La nation dans tous ses états: Le Québec en comparaison*. Parigi: L'Harmattan, pp. 221-250.
- Żarnowska, A. (2004) “Women’s Political Participation in Inter-war Poland: Opportunities and Limitations”. *Women’s History Review*, vol. 13, nr. 1, pp. 57-68.
- Żywczyński, M. (1995 [1953]) *Watykan wobec Powstania Listopadowego* [Visione del Vaticano della Rivolta di Novembre]. Cracovia: Universitas.