

L'INVITO

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

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

n. **216**
Estate 2009 - Anno XXXII

SOMMARIO

Questi fatti ci offendono e ci feriscono! • Senza uguaglianza la democrazia è un regime • Il socialismo ha fallito, il capitalismo è in bancarotta. Cosa succederà adesso? • Un ricordo di Primo Mazzolari • Il colpo di testa di Zidane: un segno dei tempi? • La dimensione religiosa del conflitto in Irlanda del Nord • Margini di collaborazione con i musulmani d'Europa • Rappresentanti cattolici e musulmani discutono di "Religione e Società civile" • Bruno (e Fernando) semi e segni • Dalla 65ª Mostra del Cinema di Venezia (parte terza)

Intorno a L'INVITO è nata ulteriore attenzione e altro interesse che ci stimola a continuare. Anche per questo chiediamo a chi non lo avesse ancora fatto di versare il loro contributo annuale, magari generosamente.

**S.O.S.
CAMPAGNA
ABBONAMENTI
2009
NON DIMENTICATE!**

Il versamento di € 15,00 o 25,00 (sostenitore) va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38100 POVO (TN).

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

Di fronte ai respingimenti illegali e inumani che sta effettuando il governo italiano, e alla legge per la sicurezza che collocherà nell'illegalità tutti i "diversi" che fanno paura ai padani e ai privilegiati, i partecipanti al Meeting nazionale "per un'Europa di Pace", che si è svolto nella città di San Francesco d'Assisi dall'8 al 10 maggio 2009 per iniziativa della Tavola della pace e dal Coordinamento Nazionale degli Enti Locali per la Pace e i Diritti Umani, hanno rilasciato la seguente dichiarazione:

**Un governo senza umanità
minaccia di toglierci la nostra umanità**

**Questi fatti ci offendono
e ci feriscono!**

**Chi non riconosce i diritti degli altri
non riconosce neanche i nostri**

"La decisione del governo italiano di respingere i disperati che fuggono dalla guerra, dalle torture, dalla fame e dalla miseria ci fa male, ci offende e ci ferisce. Non parliamo di immigrati ma di persone, donne, uomini e bambini. Hanno paura, freddo e fame. Ci

chiedono asilo e protezione e li respingiamo senza pietà.

Come italiani, proviamo vergogna. Nessun governo si può permettere di venire meno ai doveri di solidarietà, di accoglienza e di difesa dei

diritti umani che sono iscritti nella nostra carta Costituzionale e nel diritto internazionale dei diritti umani. Nessun governo può togliere a nessuno il diritto al cibo, alla salute, all'istruzione, ad un lavoro dignitoso.

Questi fatti ci offendono e ci feriscono. Così come ci sentiamo offesi e feriti da tutte quelle leggi, quei provvedimenti, quelle dichiarazioni, quelle parole velenose che stanno alimentando nel nostro paese un clima di violenza, discriminazioni, intolleranza, insofferenza, razzismo, divisione e insicurezza.

Un governo senza umanità minaccia di toglierci la nostra umanità. Non possiamo accettarlo. Senza umanità saremo tutti più poveri, insicuri e indifesi. Solo riconoscendo agli altri i di-

ritti che vogliamo siano riconosciuti a noi, riusciremo a vivere meglio.

Per questo, mentre alcuni costruiscono muri e scavano fossati tra di noi e il resto del mondo, noi ci impegniamo ad aprire le nostre città e comunità locali, a renderle sempre più accoglienti e ospitali per tutti, per chi ci è nato e per chi è arrivato da poco. Le città in cui vogliamo vivere sono le città dei diritti umani. Città belle, accoglienti, dove si vive bene perché ci si aiuta l'un l'altro."

I partecipanti al Meeting nazionale "per un'Europa di Pace" promosso dalla Tavola della pace e dal Coordinamento Nazionale degli Enti Locali per la Pace e i Diritti Umani

Assisi, 10 maggio 2009

Senza uguaglianza la democrazia è un regime

Gustavo Zagrebelsky

Regime o non-regime? Un confronto su questo dilemma, pur così tanto determinante rispetto al dovere morale che tutti riguarda, ora come sempre, qui come ovunque, di prendere posizione circa la conduzione politica del paese di cui si è cittadini, non è neppure incominciato. La ragione sta, probabilmente, in un'associazione di idee. Se il "regime", inevitabilmente, è quello del ventennio fascista, allora la domanda se in Italia c'è un regime significa se c'è "il" o "un" fascismo; oppure, più in generale, se c'è qualcosa che gli assomigli in autoritarismo, arbitrio, provincialismo, demagogia, manipolazione del consenso, intolleranza, violenza, ecc. Così, una questione seria, anzi cruciale, viene attratta sul terreno, che non si presta all'analisi, della demonizzazione politica, funzionale all'isteria e allo scontro.

Ma "regime" è un termine totalmente neutro, che significa semplicemente modo di reggere le società umane. Parliamo di "Ancien Régime", di regimi repubblicani e democratici, monarchici, parlamentari, presidenziali, liberali, totalitari e, tra gli altri, per l'ap-

punto, di regime fascista. Senza qualificazione, regime non ci dice nulla su cui ci sia da prendere posizione, perché l'essenziale sta nell'aggettivo. Così, assumendo la parola nel suo significato proprio, isolato dalle reminiscenze, la domanda iniziale cambia di senso: da "esiste attualmente un regime" in "il regime attuale è qualcosa di nuovo, rispetto al precedente"? Che l'Italia viva un'esperienza costituzionale, forse ancora in divenire e dall'esito non scontato, che mira a non lasciarsi confondere con quella che l'ha preceduta: almeno di questo non c'è da dubitare. Lo pensano, e talora lo dicono, tanto i favorevoli, quanto i contrari, cioè lo pensiamo e lo diciamo tutti, con definizioni ora passatiste ora futuriste.

Non lo si dice ufficialmente e a cifra tonda, perché il momento è, o sembra, ancora quello dell'incubazione. La covata è a mezzo. L'esito non è scritto. La Costituzione del '48 non è abolita e, perciò, accredita l'impressione di una certa continuità. Ma è sottoposta a erosioni e svuotamenti di cui nessuno, per ora, può conoscere l'esito. Forze poten-

ti sono all'opera per il suo superamento, ma altre forze possono mobilitarsi per la sua difesa. La Costituzione è in bilico. Che cosa significa "costituzione in bilico"? Innanzitutto, che non si vive in una legittimità costituzionale generalmente accettata, cioè in una sola concezione della giusta costituzione, ma in (almeno) due che si confrontano. Ogni forma di reggimento politico si basa su un principio essenziale, una molla etica, il ressort di cui parla Montesquieu, trattando delle forme di governo nell'*Esprit des lois*. Quando questo principio essenziale è in consonanza con l'*esprit général* di un popolo, allora possiamo dire che la costituzione è legittima e, perciò, solida e accettata. Quando è dissonante, la costituzione è destinata crollare, a essere detronizzata. Se invece lo spirito pubblico è diviso, e dunque non esiste un *esprit* che possa dirsi *général*, questo è il momento dell'incertezza costituzionale, il momento della costituzione in bilico e della bilancia che prima o poi dovrà pendere da una parte.

È il momento del conflitto latente, che non viene dichiarato perché i fautori della rottura costituzionale come quelli della continuità non si sentono abbastanza sicuri di sé e preferiscono allontanare il chiarimento. I primi aspettano il tempo più favorevole; i secondi attendono che passi sempre ancora un giorno di più, ingannando se stessi, non volendo vedere ciò che temono. Tutti attendono, ma i primi per prudenza, i secondi per ignavia. Non voler vedere, signifi-

ca scambiare per accidentali deviazioni quelli che sono segni di un mutamento di rotta; significa sbagliare, prendendo per lucciole, cioè per piccole alterazioni che saranno presto dimenticate come momentanee illegalità, quelle che sono invece lanterne, cioè segni premonitori e preparazioni di una diversa legittimità. Così, si resta inerti. L'accumulo progressivo di materiali di costruzione del nuovo regime procede senza ostacoli e, prima o poi, farà massa. Allora, non sarà più possibile non voler vedere, ma sarà troppo tardi.

Ciò che davvero qualifica e distingue i regimi politici nella loro natura più profonda e che segna il passaggio dall'uno all'altro, è l'atteggiamento di fronte all'uguaglianza, il valore politico, tra tutti, il più importante e, tra tutti però, oggi il più negletto, perfino talora deriso, a destra e a sinistra. Perché il più importante? Perché dall'uguaglianza dipendono tutti gli altri. Anzi, dipende il rovesciamento nel loro contrario.

Senza uguaglianza, la libertà vale come garanzia di prepotenza dei forti, cioè come oppressione dei deboli.

Senza uguaglianza, la società, dividendosi in strati, diventa gerarchia.

Senza uguaglianza, i diritti cambiano natura: per coloro che stanno in alto, diventano privilegi e, per quelli che stanno in basso, concessioni o carità.

Senza uguaglianza, ciò che è giustizia per i primi è ingiustizia per i secondi.

Senza uguaglianza, la solidarietà si trasforma in invidia sociale.

Senza uguaglianza, le istituzioni, da luoghi di protezione e integrazione, diventano strumenti di oppressione e divisione.

Senza uguaglianza, il merito viene sostituito dal patronaggio; le capacità dal conformismo e dalla sottomissione; la dignità dalla prostituzione.

Nell'essenziale: senza uguaglianza, la democrazia è oligarchia, un regime castale. Quando le oligarchie soppiantano la democrazia, le forme di quest'ultima (il voto, i partiti, l'informazione, la discussione, ecc.) possono anche non scomparire, ma si trasformano, anzi si rovesciano: i diritti di partecipazione politica diventano armi nelle mani di gruppi potere, per regolare conti della cui natura, da fuori, nemmeno si è consapevoli. Questi rovesciamenti avvengono spesso sotto la copertura di parole invariate (libertà, società, diritti, ecc.).

Possiamo constatare allora la verità di questa legge generale: nel mondo della politica, le parole sono esposte a rovesciamenti di significato a seconda che siano pronunciate da sopra o da sotto della scala sociale. Ciò vale a iniziare dalla parola "politica": forza sopraffattrice dal punto di vista dei forti, come nel binomio amico-nemico; oppure, dal punto di vista dei deboli, esperienza di convivenza, come suggerisce l'etimo di *politiká*. Un uso ambiguo, dunque, che giustifica la domanda a chi parla di poli-

tica: da che parte stai, degli inermi o dei potenti? La ricomposizione dei significati e quindi l'integrità della comunicazione politica sono possibili solo nella comune tensione all'uguaglianza.

Ritorniamo alla questione iniziale, se sia in corso, o se si sia già realizzato, un cambiamento di regime, dal punto di vista decisivo dell'uguaglianza. In ogni organizzazione di grandi numeri si insinua un potere oligarchico, cioè il contrario dell'uguaglianza. Anzi, più i numeri sono grandi, più questa è una legge "ferrea". È la constatazione di un paradosso, o di una contraddizione della democrazia. Ma è molto diverso se l'uguaglianza è accantonata, tra i ferri vecchi della politica o le pie illusioni, oppure se è (ancora) valore dell'azione politica. La costituzione - questa costituzione che assume l'uguaglianza come suo principio essenziale - è in bilico proprio su questo punto.

Noi non possiamo non vedere che la società è ormai divisa in strati e che questi strati non sono comunicanti. Più in basso di tutti stanno gli invisibili, i senza diritti che noi, con la nostra legge, definiamo "clandestini", quelli per i quali, obbligati a tutto subire, non c'è legge; al vertice, i privilegiati, uniti in famiglie di sangue e d'interesse, per i quali, anche, non c'è legge, ma nel senso opposto, perché è tutto permesso e, se la legge è d'ostacolo, la si cambia, la si piega o non la si applica affatto. In mezzo, una società stratificata e sclerotizzata,

tipo Ancien Régime, dove la mobilità è sempre più scarsa e la condizione sociale di nascita sempre più determina il destino. Se si accetta tutto ciò, il resto viene per conseguenza. Viene per conseguenza che la coercizione dello Stato sia inegualmente distribuita: maggiore quanto più si scende nella scala sociale, minore quanto più si sale; che il diritto penale, di fatto, sia un diritto classista e che, per i potenti, il processo penale non esista più; che nel campo dei diritti sociali la garanzia pubblica sia progressivamente sostituita dall' intervento privato, dove chi più ha, più può.

Né sorprende che quello che la costituzione considera il primo diritto di cittadinanza, il lavoro, si riduca a una merce di cui fare mercato. Analogamente, anche l'organizzazione del potere si sposta e si chiude in alto. L'oligarchia partitica non è che un riflesso della struttura sociale. La vigente legge elettorale, che attribuisce interamente ai loro organi dirigenti la scelta dei rappresentanti, escluso il voto di preferenza, non è che una conseguenza. Così come è una conseguenza l'allergia nei confronti dei pesi e contrappesi costituzionali e della separazione dei poteri, e nei confronti della complessità e della lunghezza delle procedure democratiche, parlamentari. Decidere bisogna, e dall'alto; il consenso, semmai, salirà poi dal basso. È una conseguenza, infine, non la causa, la concentrazione di potere non solo politico ma anche economico-finanziario e cultural-mediatico.

L'indipendenza relativa delle cosiddette tre funzioni sociali, da millenni considerata garanzia di equilibrio, buon governo delle società, è minacciata.

Ma il tema delle incompatibilità, cioè del conflitto di interessi, a destra come a sinistra, è stato accantonato. La causa è sempre e solo una: l'appannamento, per non dire di più, dell'uguaglianza e la rete di gerarchie che ne deriva. Qui si gioca la partita decisiva del "regime". Tutto il resto è conseguenza e pensare di rimettere le cose a posto, nelle tante ingiustizie e nelle tante forzature istituzionali senza affrontare la causa, significa girare a vuoto, anzi farse-ne complici. Nessun regime politico si riduce a un uomo solo, nemmeno i "dispotismi asiatici", dove tutto sembrava dipendere dall'arbitrio di uno solo, kahn, califfo, satrapo, sultano, o imperatore cinese. Sempre si tratta di potere organizzato in sistemi di relazioni. Alessandro Magno, il più "orientale" dei signori dell'Occidente, perse il suo impero perché (dice Plutarco), mentre trattava i Greci come un capo, cioè come fossero parenti e amici, «si comportava con i barbari come con animali o piante», cioè meri oggetti di dominio, «così riempiendo il suo regno di esili, destinati a produrre guerre e sedizioni». Sarà pur vero che comportamenti di quest'ultimo genere non mancano, ma non vedere il sistema su cui si innestano e li producono significa trascurarne le cause per restare alla superficie, spesso solo al folklore.

“Se i medici che hanno in cura il mondo sono gli stessi che lo hanno fatto ammalare non si possono certo riporre grandi aspettative sulla terapia individuata”.

(Il Movimento altermondialista a proposito della crisi economica)

Il socialismo ha fallito, il capitalismo è in bancarotta. Cosa succederà adesso?

di Eric Hobsbawm

Qualunque logotipo ideologico adottiamo, lo spostamento dal mercato libero all'azione pubblica dovrà essere molto maggiore di quanto i politici immaginano.

Il XX secolo è già alle nostre spalle, ma non abbiamo ancora imparato a vivere nel XXI, o almeno a pensarlo in modo appropriato. Non dovrebbe essere così difficile come sembra, dato che l'idea fondamentale che ha dominato l'economia e la politica nel secolo scorso è scomparsa, chiaramente, nel tubo di scarico della storia. Avevamo un modo di pensare le moderne

economie industriali - in realtà tutte le economie -, in termini di due opposti che si escludevano reciprocamente: capitalismo o socialismo.

Abbiamo vissuto due tentativi pratici di realizzare entrambi i sistemi nella loro forma pura: da un lato le economie a pianificazione statale, centralizzate, di tipo sovietico; dall'altro l'economia capitalista a mercato libero esente da qualsiasi restrizione e controllo. Le prime sono crollate negli anni '80, e con loro i sistemi politici comunisti europei; la seconda si sta decomponendo davan-

ti ai nostri occhi nella più grande crisi del capitalismo globale dagli anni '30 ad oggi. Per certi versi è una crisi più profonda di quella degli anni 30, in quanto la globalizzazione dell'economia non era a quei tempi così sviluppata come oggi e la crisi non colpì l'economia pianificata dell'Unione Sovietica. Ancora non conosciamo la gravità e la durata della crisi attuale, ma non c'è dubbio che vada a segnare la fine di quel tipo di capitalismo a mercato libero che si è imposto nel mondo e nei suoi governi nell'epoca iniziata con Margaret Thatcher e Ronald Reagan.

L'impotenza, quindi, minaccia sia coloro che credono in un capitalismo di mercato, puro e destatalizzato, una specie di anarchismo borghese; sia coloro che credono in un socialismo pianificato incontaminato dalla ricerca del profitto. Entrambi sono in bancarotta. Il futuro, come il presente e il passato, appartiene alle economie miste dove il pubblico e il privato siano reciprocamente vincolati in un modo o nell'altro. Ma come? Questo è il primo problema che si pone oggi a noi tutti, e in particolare a quelli di sinistra.

Nessuno pensa seriamente di ritornare ai sistemi socialisti di tipo sovietico, non solo per le loro carenze politiche ma anche per la crescente indolenza e inefficienza delle loro econo-

mie, anche se questo non deve portarci a sottovalutare le loro impressionanti conquiste sociali ed educative. D'altro canto, finché il mercato libero globale non è esploso l'anno scorso, anche i partiti socialdemocratici e moderati di sinistra dei Paesi del capitalismo del Nord e dell'Australia si erano impegnati sempre di più nel successo del capitalismo a mercato libero. Effettivamente, dal momento del crollo dell'URSS ad oggi non ricordo nessun partito o leader che denunciassero il capitalismo come una cosa inaccettabile. E nessuno era così legato alle sue sorti come il New Labour, il nuovo laburismo britannico. Nella sua politica economica, tanto Tony Blair che Gordon Brown (e questo fino all'ottobre del 2008) potevano essere definiti senza alcuna esagerazione come dei Thatcher in pantaloni. E lo stesso vale per il Partito Democratico degli Stati Uniti.

L'idea fondamentale del nuovo Labour, a partire dal 1950, era che il socialismo non fosse necessario, e che si poteva aver fiducia che il sistema capitalista facesse fiorire e generare più ricchezza di qualsiasi altro sistema. I socialisti non dovevano fare altro che garantire una distribuzione egualitaria. Ma a partire dal 1970 la crescita accelerata della globalizzazione creò sempre più difficoltà e sgretolò fatalmente la base tradizionale del Partito

Laburista britannico, e per la verità alle politiche di aiuto e sostegno di qualsiasi partito socialdemocratico. Molte persone, negli anni '80, pensarono che se la nave del laburismo non voleva colare a picco, cosa che era una possibilità reale, dovesse mettersi al passo con i tempi.

Ma non fu così. Sotto l'impatto di quello che vedeva come la rivitalizzazione economica thatcherista, il New Labour, a partire dal 1997, si bevve tutta l'ideologia, o piuttosto la teologia, del fondamentalismo del mercato libero globale. Il Regno Unito deregolamentò i suoi mercati, vendette le sue industrie al miglior offerente, smise di fabbricare beni per l'esportazione (a differenza di Germania, Francia e Svizzera) e puntò tutto sulla sua trasformazione in centro mondiale dei servizi finanziari, e di conseguenza in paradiso dei riciclatori multimilionari di denaro. Così l'impatto attuale della crisi mondiale sulla sterlina e l'economia britannica sarà probabilmente più catastrofico di quello su ogni altra economia occidentale e questo renderà la guarigione più difficile.

È possibile affermare che ormai tutto questo è acqua passata. Che siamo liberi di tornare all'economia mista e che la vecchia scatola degli attrezzi laburista è qui a nostra disposizione -compresa la nazionalizza-

zione-, così che non dobbiamo far altro che utilizzare di nuovo questi attrezzi che il New Labour non avrebbe mai dovuto smettere di usare. Comunque questa idea fa pensare che sappiamo come usare questi attrezzi. Non è così.

Da un lato non sappiamo come superare l'attuale crisi. Non c'è nessuno, né i governi, né le banche centrali, né le istituzioni finanziarie mondiali, che lo sappia: tutti questi sono come un cieco che cerca di uscire da un labirinto dando colpi alle pareti con bastoni di ogni tipo nella speranza di trovare la via d'uscita.

Dall'altro lato sottovalutiamo il persistente grado di dipendenza dei governi e dei responsabili delle politiche dai dogmi del libero mercato, che tanto piacere gli hanno regalato per decenni. Si sono forse liberati del principio fondamentale per cui l'impresa privata orientata al profitto è sempre il mezzo migliore e più efficace di fare le cose? O che l'organizzazione e la contabilità imprenditoriali dovrebbero essere i modelli anche per la funzione pubblica, l'educazione e la ricerca? O che il crescente abisso tra i multimilionari e il resto della gente non sia tanto importante, dopotutto, sempre che tutti gli altri - eccetto una minoranza di poveri - stiano un po' meglio? O che quello di cui ha bisogno un Paese, in

qualsiasi caso, è il massimo di crescita economica e di competitività commerciale? Non credo che abbiano superato tutto questo.

Comunque una politica progressista richiede qualcosa in più di una rottura più netta con i principi economici e morali degli ultimi 30 anni. Richiede un ritorno alla convinzione che la crescita economica e l'abbondanza che comporta siano un mezzo, non un fine. Il fine sono gli effetti che ha sulle vite, le possibilità vitali e le aspettative delle persone.

Prendiamo il caso di Londra. È evidente che a tutti noi importa che l'economia di Londra fiorisca. Ma la prova del fuoco dell'enorme ricchezza generata in qualche parte della capitale non è il fatto di aver contribuito al 20 o 30% del PIL britannico, ma come questo ha influito sulle vite dei milioni di persone che vivono e lavorano lì. A che tipo di vita hanno diritto? Possono permettersi di vivere lì? Se non possono, non è per niente una compensazione il fatto che Londra sia un paradiso dei super-ricchi. Possono ottenere posti di lavoro pagati decentemente, o nella realtà un lavoro qualsiasi? Se non possono, a che serve tutto questo affannarsi per avere ristoranti da tre stelle Michelin, con chef diventati essi stessi stelle. Possono mandare i loro figli a scuola? La mancanza di scuole adeguate non si

compensa con il fatto che le Università di Londra possano allestire una squadra di calcio fatta di vincitori di premi Nobel.

La prova di una politica progressista non è privata ma pubblica, non solo importa l'aumento del reddito e del consumo dei privati ma l'ampliamento delle opportunità e, come le chiama Amartya Sen, delle capabilities -capacità- di tutti per mezzo dell'azione collettiva. Ma questo significa - deve significare - iniziativa pubblica senza fini di profitto, neanche se fosse solo per redistribuire l'accumulazione privata. Decisioni pubbliche dirette a conseguire un miglioramento sociale collettivo dal quale tutti ne guadagnerebbero. Questa è la base di una politica progressista, non la massimizzazione della crescita economica e del reddito personale.

In nessun ambito questo sarà più importante che nella lotta contro il problema più grande che ci troviamo ad affrontare in questo secolo: la crisi dell'ambiente. Qualsiasi logotipo ideologico adottiamo, ciò significherà uno spostamento di grandi dimensioni dal libero mercato all'azione pubblica, un cambiamento più grande di quello proposto dal governo britannico.

E, tenuto conto della gravità della crisi economica, dovrebbe essere uno spostamento rapido. Il tempo non è dalla nostra parte.

A cinquant'anni dalla morte

Un ricordo di Primo Mazzolari

di **Marcello Farina**

A cinquant'anni dalla scomparsa di don Primo Mazzolari, Bozzolo, un paese agricolo della bassa mantovana, conserva ancora il ricordo della presenza del suo "curato di campagna". Nella chiesa parrocchiale, in testa alla navata destra, una lastra tombale reca semplicemente scritto il suo nome e cognome con le date della nascita (1890) e della morte (1959) e, fuori, poco più in là, la casa parrocchiale, sede oggi della 'Fondazione don Primo Mazzolari', mantiene intatto lo studio dove per 27 anni don Primo ha vissuto, meditato, scritto.

Da quel piccolo paese, da quella "cattedra" piena di giornali, di fogli, di pagine fitte di appunti, quel prete seppe diffondere una testimonianza fatta di parole e di vita condivisa, che ancor oggi vale la pena di ricordare, in un tempo (ed è il nostro) in cui si preferiscono, nella chiesa e nella società, figure meno 'pericolose', più "accondiscendenti" ed "evanescenti".

Chi era, in realtà, questo umile parroco lombardo che da un piccolo pa-

ese di provincia fece parlare di sé larghe frange del mondo cattolico e laico italiano? Questo prete, che instaurò rapporti con socialisti e comunisti negli stessi anni della 'guerra fredda', della scomunica per chi votava comunista, dei 'baschi verdi' di Luigi Gedda e dei cattolici che cantavano "bianco padre che da Roma..."?

A chi si accosta a lui ancor oggi, egli appare soprattutto come colui che ha saputo tradurre la sua fedeltà al vangelo in un amore vivo e critico alla Chiesa e in una profonda attenzione all'uomo e alla dimensione sociale e politica, al di là della ristretta, chiusa mentalità del cattolicesimo preconciliare, soprattutto italiano.

Egli rifiutava la viltà del "piccolo cristiano che crede di avanzare nello spirituale, perché diminuisce il materiale" e stigmatizzava quei credenti che "perché non hanno il coraggio di essere con il mondo..., credono di essere con Dio; perché non hanno il coraggio di schierarsi tra i partiti dell'uomo, credono di patteggiare per Dio;

perché non amano nessuno, credono di amare Dio”.

Come don Lorenzo Milani, in tempi in cui il motto che si diffondeva era il fascista “*me ne frego*”, egli visse l’“*I care*”, il “*mi sta a cuore!*”

C’è anche da dire che il ‘vero’ don Mazzolari costituisce un acquisto della cristianità italiana solo dopo la sua morte, nello svolgersi delle novità provocate dal Concilio Vaticano 2° e nello sviluppo democratico e culturale della società italiana, a partire dalla nascita del centro-sinistra, alla fine del collateralismo tra cattolici e Democrazia Cristiana, alla acquisizione della libertà di coscienza come valore diffuso. Per questo Nazzareno Fabretti, un suo amico, diceva che Mazzolari “è di coloro che hanno più tempo davanti che tra le mani”.

a) In vita don Primo era stato un grande segno di contraddizione: diffidato dall’autorità ecclesiastica, compreso e amato da pochi, suscitava tuttavia un interesse crescente.

A proposito della cronaca biografica nulla è più limpido della sua permanenza nelle scalinate fanterie di santa romana chiesa, fra i cui ranghi segnò il passo. Infatti, dopo la formazione in seminario e un brevissimo periodo di cappellano, si arruolò convinto nell’esercito italiano durante la prima guerra mondiale, pensando che la guerra avrebbe fatto giustizia, pron-

to, però, a ricredersi subito dopo, diventando uno dei più decisi sostenitori della non-violenza in Italia.

Ritornato in diocesi (di Cremona), ricco dell’esperienza sofferta, Mazzolari testimoniò la scelta pastorale della sua vita accettando la parrocchia di Cicognara (1921 – 1932) e successivamente, dal 1932 fino alla morte la parrocchia di S. Pietro in Bozzolo. È in questo periodo che furono edite le sue opere più impegnate: *La più bella avventura* (1934), *Il samaritano* (1938). *La via crucis del povero* (1939), *Il compagno Cristo* (1945). *La pieve sull’argine* (1952), *Tu non uccidere* (1955). *I preti sanno morire* (1958).

Durante la seconda guerra organizzò gruppi di resistenza, partecipando alla cospirazione clandestina gulfafa. Per timore di rappresaglie fasciste passò gli ultimi mesi di guerra nascosto nel campanile della chiesa di Bozzolo. E il dopoguerra si presentò a don Primo come il momento più propizio per l’evangelizzazione, caratterizzato dalla scelta preferenziale per i poveri. Mazzolari fondò, per quello scopo, il quindicinale *Adesso* (1949) che gli valse due ammonizioni del Santo Ufficio (1951 e 1954). Lì egli sostenne l’obiezione di coscienza sulla moralità della guerra, la necessità del dialogo con i ‘lontani’, il rinnovamento ecclesiale, la denuncia delle sperequazioni sociali, l’attenzione ai poveri, tutte temati-

che 'rischiose' per la sonnolenta comunità cattolica italiana. Dice di lui Carlo Bellò, acuto indagatore della storia del movimento cattolico: "Mazzolari fu uno splendido irregolare, fuori di qualunque allineamento".

b) Ma don Primo Mazzolari fu soprattutto "uomo di popolo". Per questo l'immagine che ci permette di inquadrarlo meglio è quella della parrocchia, intesa come la comunità, in cui egli ha condiviso in modo pieno la vita delle persone. Di tutto si servì, anche delle azioni liturgiche, per far emergere il senso della comunità, così che talvolta sia a Cicognara che a Bozzolo, la chiesa si riempiva di pannocchie e di grappoli, di carotocci e di pampini, per dare il senso della continuità tra le fatiche dei contadini e degli operai e il momento del ringraziamento e della festa.

Sono soprattutto i poveri, però, l'oggetto dell'attenzione e della premura di don Mazzolari. "Abolire il povero vuol dire abolire l'uomo. Non avrei mai pensato che il parlar bene dei poveri infastidisse tanta gente, che pure è gente di cuore e di elemosina", così egli si esprimeva.

E aggiungeva: "Bisogna comprendere la spietatezza della povertà... I poveri hanno sempre fatto paura. Non solo per il pericolo latente che essi rappresentano verso un ordine costituito e verso una serie di privilegi usurpati e ingiusti,

ma anche perché chi ha non può capire chi non ha, non può sapere con quale atteggiamento risponderà a una parola, a un gesto, a un'offerta anche giusta... C'è gente che non sa fare altro che invidiare, che fermarsi alle apparenze, che diffonde malumore intorno a sé... Per costoro il povero non c'è!"

Per Mazzolari il povero diventa la "eterna categoria" della umanità viandante. Egli non ha libro, né pensiero, né istinto che non sia la ricerca del povero: lo predica, lo ama, lo medita, lo conosce, lo contempla.

"Quello sguardo fisso in faccia ai miei poveri; la gratitudine verso la terra che raccoglie il povero che cade; quel desolato inciampare in una croce che fa mucchio col corpo nella caduta; quell'ombra della croce dilatata ovunque": ecco i germi di una appassionata teologia della povertà, coltivata nelle pievi, sugli argini, in campagna, come semente tra i solchi.

c) E accanto ai poveri "i lontani", come li chiamava don Primo, cioè coloro che si erano estraniati dal cattolicesimo, per aderire o al marxismo o ad altre ideologie o chiese. Qualcuno gli contestò: "Voi avete una visione del mondo assai strana: dovunque vedete delle strade e dei lontani che vi camminano: dei poveri e dei prodighi. Se fosse così il mondo sarebbe salvo. Il guaio è che voi sognate. La verità è che ci sono dei dispersi,

degli indifferenti, dei perduti. Questa è la visione realistica del mondo e della Chiesa”.

Al tema dei “lontani” Mazzolari dedica due bei testi: *“I lontani”* (1938) e *“La più bella avventura”* (1934). In essi don Primo invita la Chiesa perché ‘pesi i propri torti’ e ‘rimuova i propri ostacoli’, per recuperare i lontani.

Egli scrive: “Non è più l’ora di una religione fatua e sentimentale... Anche la casa (la Chiesa, per lui) ha resistenze opache... L’Antichiesa può essere nella chiesa stessa; siamo tutti fuori e dentro, perché ognuno, nella propria indipendenza, è mancante...”.

Egli credeva che il suo compito fosse quello “di destare anime, non di radunare una truppa; di aprire in qualche cuore la speranza del Regno, di dare una consolazione a chi piange, una gioia a chi muore, una certezza a chi attende: non per camminare a passo di marcia, ma per sentirsi uniti nella carità”. Tutto questo con la disponibilità dell’ innamorato. Egli scrisse che “la misura dell’amore è amare senza misura” e che “la ragione dell’offerirsi è quella dell’offerirsi al di là di ogni ragione”.

Tutto questo, però, non lo sottrae a umiliazioni e incomprensioni, soprattutto a causa dell’isolamento nella chiesa che tanto amava. Da lei mai si allontanò, nonostante i richiami, i sospetti e i vari provvedimenti. Egli disse di se stesso: “Pronto all’obbedien-

za, ma con la schiena dritta”. E scrisse più avanti: “Nel 1953 fui condannato senza essere interrogato né prima, né poi, sottobanco e senza termine”, confessando a un suo confratello, nello stesso tempo: “Ho amato la chiesa più di me stesso. Anche se mi strapassero gli occhi, continuerei a vedere la chiesa come mia madre”.

d) Don Primo Mazzolari credeva in un laicato maturo, fedele al magistero ma libero nella propria responsabilità, con fantasia e intelligenza unite a competenza.

In un periodo storico segnato dal totalitarismo fascista, don Primo considerava la coscienza un bene non sacrificabile e la libertà di scegliere la vera condizione dell’esperienza morale. Aveva assolutamente chiaro il senso del primato della coscienza: “La più terribile situazione psicologica avviene quando per tacere si è obbligati a tradire la propria coscienza”.

In certi ambienti cattolici, dominati dal timore di “non parere d’accordo”, si accusava don Mazzolari di indisciplina e di mancanza di senso ecclesiale, ritenendolo un “rivoltoso”, un “ingenuo” o addirittura un “eretico”. A tali accuse don Primo rispondeva che nell’ambito non della fede, ma delle opinioni, degli orientamenti pratici e delle scelte, il cristiano ha il dovere di non essere “un ripetitore distratto o pedissequo di quel che si dice o si fa nei gruppi e nei

movimenti che portano denominazioni cattoliche". E se qualcuno obiettava: "Ma voi siete cattolici, quindi...", egli rispondeva: "Cattolico non vuol dire uno che rinunci a pensare con la propria testa là dove l'uso della testa è un dovere dell'uomo, rispettato e consigliato dalla religione".

Per lui il credente "deve agire con la propria testa, con quel metodo che diventa fecondo, perché legge e interpreta il bisogno religioso del proprio ambiente". In troppe parrocchie – egli nota – si ha paura dell'intelligenza, la quale vede con occhi propri, pensa con la propria testa e parla un suo linguaggio". I parrochiani che dicono sempre di sì, che son sempre disposti ad applaudire, festeggiare e... mormorare, non sono a lungo andare né simpatici, né utili". E conclude: "Troppi hanno ancora le mani pulite, perché non hanno mai fatto niente".

Sono note, famose, lapidarie, le sue frasi che riguardano il primato della coscienza:

- "Occorre dar potere alla coscienza, dopo aver dato per tanti secoli coscienza al potere";
- "La sottomissione è sempre alla verità, mai all'uomo; rimettersi ad altri, sia pure autorevoli, è come dimettersi da uomo";
- "Quando entri in chiesa ti levi il cappello non la testa".

Don Primo ha sempre denunciato

"la voglia di farsi sostituire" e ha rivendicato per sé e per i cristiani la natura "profetica" della loro responsabilità, derivante dal fatto di essere discepoli del Cristo resuscitato. E dopo il 1948, in un momento di scoramento per la situazione del mondo cattolico italiano, tutto intruppato dentro la logica della maggioranza e del potere, egli scrive una profonda, splendida perorazione, che possiamo raccogliere come un invito che vale anche per il nostro tempo:

"Il cristiano può avere (tutte) le indegnità; ma se rifiuta il duro di adesso tradisce il Vangelo, se se ne appropria l'utile, tradisce il Vangelo.

L'adesso è la Croce che va portata se uno vuol tener dietro a Cristo.

Dio può attendere: l'uomo no. Può darsi che egli abbia soltanto questo momento di suo, da cui dipende la sua salvezza o il suo perdi mento.

Tra i cristiani, sia al governo che in altri campi, in politica o in religione, sono troppi i prudenti.

Rischiamo di morire di prudenza in un mondo che non vuole e non può più attendere.

La carità dev'essere paziente per ciò che ci riguarda, impaziente per ciò che riguarda il prossimo.

Adesso, non domani.

Adesso è un atto di coraggio. Un uomo d'onore non lascia agli altri la pesante eredità dei suoi adesso traditi".

Il colpo di testa di Zidane: un segno dei tempi?*

di Sergio Manghi

*Non insisteremo mai troppo sull'affermazione appassionata
che scorre nel moto di rivolta e lo distingue dal risentimento.*

Albert Camus, *L'uomo in rivolta*

*Gli dei ci creano tante sorprese:
l'atteso non si compie, e all'inatteso un dio apre la via.*

Euripide, *Baccanti*

Premessa

Si è calcolato che la notte del 9 luglio 2006, per la partita di calcio divenuta un'icona del nostro tempo grazie alla celebre testata di Zidane al difensore italiano Marco Materazzi, fossero radunate davanti ai teleschermi più o meno due miliardi e mezzo di persone. Forse una stima "gonfiata", come spesso accade. Ma anche se così fosse, la sostanza non cambierebbe: uno stadio virtuale vasto quanto l'in-

tero pianeta, gremito in ogni ordine di posto. Un grande cerchio ideale, intorno a quell'Olympiastadion di Berlino, cuore d'Europa, che appena mezzo secolo prima era stato sinistro scenario delle parate hitleriane – e ospitando i giochi olimpici nell'anno stesso della sua fastosa inaugurazione, 1936, aveva visto l'atleta afroamericano Jessie Owens, "lampo d'ebano", vincere ben 4 medaglie d'oro sotto gli occhi esterrefatti di Adolf Hitler.

* Questa è una parte, riveduta per l'occasione, di un articolo più ampio di Sergio Manghi intitolato "Una rivolta mancata. La rabbia muta di Zidane nel tempo della società globale", apparso nel volume *Risentimento, perdono e riconciliazione nelle relazioni sociali*, a cura di Stefano Tomelleri e Giorgia Paleari (Carocci, Roma, 2009). Si ringraziano i curatori e l'editore per aver gentilmente concesso di riprenderlo sulla nostra rivista.

Il filosofo francese Jean Baudrillard (2008) ha definito quella testata “un gesto di culto”. E non c’è dubbio che tale sia diventato, con interpretazioni diverse e schieramenti fieramente opposti. Per lo più, le interpretazioni sono state banalizzanti, incentrate attorno al mistero che per mesi ha circondato le parole offensive di Materazzi che avrebbero scatenato l’ira di Zidane. Non sono mancati però i tentativi di analizzare la celebre “testata” in forme che cercano di non cadere nella banalizzante spiegazione, avventurandosi nell’intrico delle sue molteplici implicazioni simboliche.

Da parte mia, ho già avuto modo di toccare il tema, in forma letteraria: un testo per voce recitante (in seguito divenuto anche spettacolo, per voce, fisarmonica e violoncello), nel quale ho cercato di comprendere il dramma interiore dell’uomo Zidane (Manghi, 2007). Qui vorrei riprendere l’argomento, in forma non più letteraria ma analitica, sviluppando in particolare le ragioni per le quali a me pare che il gesto di Zidane, come ha scritto anche Franck Baetens (2006) sulla rivista *Esprit*, si iscriva in un universo simbolico di ordine mitico, nel quale le esigenze di copione dell’eroe sopravanzano le libere motivazioni dell’uomo.

Mutuando la riflessione di Camus (1951) sull’etica della rivolta, proporrò di seguito una riflessione sulla rivolta mancata di Zidane che ne sottolinea il carattere prevalente di risenti-

mento. Nell’ipotesi “girardiana” che il risentimento costituisca una modalità del sentire, del pensare e dell’agire che permea in profondità il nostro tempo (Girard, 1999; Tomelleri, 2004, 2009). A questo fine, racconterò la faticida finale di Coppa del Mondo tra Italia e Francia del 9 luglio 2006 in forma mitologica: con un Prologo, cinque Episodi e un Epilogo.

Prologo: La carriera di eroe

Eroi – persone capaci di incarnare grandi sogni collettivi trasformandoli in imprese esemplari delle quali tutti si sentono magicamente partecipi – si comincia a diventarlo da piccoli, tipicamente a partire da un’origine “irregolare”, da una lacerazione che si ambisce a riparare, guarire, redimere. La condizione di immigrato, e più ancora di figlio d’immigrati, è una di queste possibili origini “irregolari”, che portano a coltivare sogni grandiosi. Si legga questa dichiarazione:

Quando ero bambino, ebbi una visione di me in uno stadio. La gente era in delirio per qualcosa che avevo fatto; io non sapevo che cosa avevo fatto. Stavo semplicemente lì, sul podio. E loro urlavano, schiamazzavano, vociavano, felici. Nel giro di un secondo, l’entusiasmo si trasformò in astio, rabbia, odio...

Queste parole non sono di Zinedine Yazid Zidane, figlio francese di im-

migrati algerini, ma del figlio americano di figli di schiavi africani John Carlos, medaglia di bronzo nei 200 metri alle Olimpiadi di Città del Messico, nel fatidico 1968 (v. Rhoden, 2008, p. 46). In tanti ricordiamo la scena: Tommy Smith primo, John Carlos terzo. I due atleti neri militano nei movimenti per i diritti civili, in quegli anni molto accesi e attivi, iniziati con il celebre rifiuto di una donna nera di cedere il posto in autobus a una persona bianca, violando così la legge allora in vigore. Solo sei mesi prima, a Memphis, era stato assassinato il leader più prestigioso di questi movimenti, Martin Luther King.

Rivediamo la scena: Smith e Carlos si tolgono le scarpe, sotto le quali portano calze nere, e salgono sul podio, al centro dello stadio. S'infilano un guanto di pelle nera, e mentre suona l'inno americano e sale la bandiera della Grande Nazione che in quel momento essi stanno incarnando, abbassano la testa e alzano al cielo il pugno guantato. L'atleta australiano Peter Norman, medaglia d'argento, si appunta sul petto per solidarietà il simbolo della loro lotta.

Pagheranno molto caro questo gesto, con l'espulsione dalle associazioni sportive, le minacce quotidiane, anche ai loro cari, da parte di concittadini offesi nell'orgoglio nazionale, una vita difficile. Ma l'avevano messo in conto. Il moto di rivolta, per dirla con Camus, cerca di imporre il valore dell'integri-

tà, ancor prima che il valore dei risultati conquistati:

Nel suo primo movimento di rivolta, l'uomo rifiuta di lasciarsi toccare in quello che è. Lotta per l'integrità di una parte del proprio essere. Non cerca innanzi tutto di conquistare, ma d'imporre. [...] la rivolta, da principio, si limita a rifiutare l'umiliazione, senza chiederla per altri. Accetta persino il dolore per sé, purché la sua integrità venga rispettata. (Camus, 1951, trad. it. p. 638)

Ma torniamo a Zidane. Alle origini della sua carriera di eroe, non tanto diverse da quelle di John Carlos, pur nelle palesi differenze di tempo, di luogo, di carico "mitologico" associato allo sport praticato, di forme del "no" improvvisamente rivolto, al culmine della carriera, al cuore trepidante della propria Grande Nazione. Al di là di queste differenze, che non dimenticheremo, teniamo lo sguardo fisso a quel bambino che sogna di diventare un eroe. Questa dichiarazione, questa volta, è davvero sua, di Zidane:

Da bambino facevo la cronaca delle mie azioni, imitando la voce di un cronista famoso. Quando lo sentivo alla tivù, mi avvicinavo allo schermo e restavo a lungo ad ascoltarla. Ma non per le parole. Per il tono, per l'accento e l'atmosfera. (in Gordon, Parreno, 2006)

Giorno dopo giorno, il piccolo Zidane si va facendo eroe per un numero crescente di persone. Per un numero crescente di sogni. Dagli angiporti di Marsiglia e dai primi campetti di terra battuta, fino ai fasti dell'Olympiastadion di Berlino, tra Zidane e la folla plaudente si stabilisce un legame intimo, suggellato dal soprannome confidenziale con il quale tutti lo chiamano abitualmente: Zizou. Sono tante le storie che si potrebbero raccontare del "buon Zizou", della generosità e della semplicità, in particolare, che sono impresse in questo soprannome. Ma ai nostri fini basterà qui riportare un brano dell'articolo giornalistico a lui dedicato il giorno stesso della finale di Coppa del Mondo dal quotidiano francese *Libération*, fondato a suo tempo dal filosofo Jean Paul Sartre. Un articolo intitolato enfaticamente *Vénération Zidane*:

Per tutti oggi Zidane è il talento di Maradona e il carisma di Pelé. Una mescolanza di Abbé Pierre e di Gandhi. Di Martin Luther King e del Dalai Lama. E non soltanto per la stampa francese. La Zidanomania è mondiale. Incensato dalla grande stampa, come negli Stati Uniti: "L'uomo più cool del mondo", si compiace il New York Times, che suggerisce di "fare un film di promozione con immagini dell'entusiasmo di Zidane e mostrarlo ai giocatori, giovani e vecchi". Venerato persino dalla stampa dei tabloid, a Londra: "Zizou, Zorro,

Ze Man, chiamatelo come vi pare", zizzeggia *The Sun*; "Un'ultima dimostrazione dei suoi talenti magici sulla più grande di tutte le scene", commenta il *Daily Mirror*, che s'infligge persino un "Forza Bleu!". Un po' come se la Guida Michelin si mettesse a vantare la cucina inglese... (Dhers, Losson, 2006, p. 3)

In prima pagina, dopo aver battezzato Zidane *Le Grand Bleu*, riprendendo il titolo dal noto film di Luc Besson sulla vita degli abissi marini, si leggeva: "Mettendo fine alla sua carriera nella finale di Coppa del Mondo, Zidane entra nella leggenda".

Eccolo, dunque, *il ritorno di Zidane*. La sua risposta magnifica, ben oltre le attese, alle aspettative della *Patrie*, che ha implorato unanime – dalle belle città alle tristi *banlieue* – il suo rientro alla guida della nazionale. Una *Patrie* che per la prima volta da decenni conosce l'incrinarsi drammatico della sua *Grandeur*: la paura per lo stingersi del mito nazionale, sotto i colpi della globalizzazione, la bocciatura della Costituzione Europea; i giovani in corteo per il centro delle grandi città, per settimane, in cerca di un Futuro ormai perduto; le *banlieue*, ancora una volta, e più rabbiosamente, in fiamme, dopo che Zihed e Bouna, due ragazzi, sono morti in una cabina dell'alta tensione nella quale si erano rifugiati per fuggire alla polizia: solo otto mesi prima di questa finale di Coppa del Mondo.

Primo Episodio: Il favore degli dei

7° minuto del primo tempo. La finale di Coppa del Mondo è appena cominciata, e già l'arbitro fischia un calcio di rigore a favore della Francia. Marco Materazzi ha atterrato in area il giocatore francese di origini guyanesi Florent Malouda. Sul dischetto, naturalmente, Zinedine Zidane, il più grande giocatore del mondo. Di fronte a lui, Gianluigi Buffon: il più grande portiere del mondo. Zidane opta incredibilmente per un tiro arrischiato e beffardo: un "cucchiaio" che lentamente finisce in rete mentre Buffon si tuffa invano dalla parte opposta. Non c'è calciatore o commentatore che, ricordando in seguito questa scelta di Zidane, non dica qualcosa di simile a quel che sfuggì, a caldo, al portiere francese, Fabien Barthez: *Quello è pazzo...* Solo un genio o un pazzo può pensare di tirare così quel calcio di rigore, dirà più di un campione.

Il fato concede alla Francia, a partita appena iniziata, la possibilità di portarsi in vantaggio, e lui, Zidane, la mette a rischio in quel modo inconsciente, insieme disinvolto e spavaldo. Perché mai? La risposta più semplice e precisa la darà lo stesso Zidane, con quel suo sorriso umile e schivo, da genio introverso e di poche parole, in un'intervista: "Volevo che quel tiro fosse ricordato per sempre". Alla faccia di quanti amano decantare la "pura istintività", scarsamente riflessiva, del campione francese...

Zidane sente su di sé il favore degli dèi; o più direttamente: "si è preso per (un) Dio" (Baetens, 2006, p. 129). Quel 7° minuto del primo tempo è il momento culminante, più esattamente, *del ritorno in favore degli dèi* della squadra francese capitanata da Zizou, dopo l'abbandono patito negli anni successivi ai trionfi del Mondiale 1998 e dell'Europeo 2000 – quest'ultimo, guarda il Caso, contro l'Italia...

Tutta la storia di Zidane, a partire da quell'infanzia nei sobborghi di Marsiglia, da quel bambino sedotto dalla voce di un famoso telecronista, fino al ritorno irresistibile del Grand Bleu, è nella geniale follia, nella magica semplicità con la quale Zidane decide di fare la cosa più difficile, affinché questo gesto *sia ricordato per sempre*.

Secondo Episodio: La Nemesis

19° minuto del primo tempo. Sono passati solo dodici minuti, e l'eroe incontra sul suo cammino, del tutto inattesa, la Nemesis, che annulla il vantaggio appena accordato dagli dei. Calcio d'angolo a favore dell'Italia. "Sale Marco Materazzi, potrebbe essere una possibilità...", profetizza trepidante il cronista. E infatti, Materazzi si alza in volo più alto di tutti, e di testa spedisce in rete. È il primo dei tre colpi di testa che segneranno la storia di questa partita. Ed è Materazzi, a inaugurare la terna. Lo stesso Materazzi di cui gli dei si erano serviti poco prima per portare Zidane al *climax* della sua favolosa

epopea. Il “grigio” Materazzi, determinato guerriero del calcio più che divino fuoriclasse – neppure doveva essere titolare: ha sostituito Alessandro Nesta, infortunato. Il Materazzi che riceverà il celebre colpo di testa: il terzo della terna che abbiamo ricordato. E che segnerà un gol anche nella giostra finale dei calci di rigore. Materazzi è “il principale strumento della *Nemesi* divina”, osserva Baetens (2006, p. 133). Zidane ha passato il segno, con quel calcio di rigore, prendendosi lui stesso per un Dio, e gli dei si vendicano:

Autocelebrazione, culto della personalità: Zidane ha scelto di non servire più Dio: egli è Dio. Il “cucchiaio”, gesto di un solitario megalomane inabissato nella contemplazione di sé, è sgradito alle potenze celesti. Le quali non possono lasciar perdere. Sotto l’effetto della gelosia (è il *phthonos*), si vendicano (è la *Nemesis*). (ivi, pp. 132-133)

Trasformato di colpo in una sorta di Sisifo, Zidane si ritrova ai piedi della montagna, a dover ricominciare daccapo la scalata verso la vetta.

Terzo Episodio: Il dubitare dell’Eroe

35° minuto del secondo tempo. Dieci minuti dal termine della partita – salvo, s’intende, gli eventuali tempi supplementari. Scontro di gioco tra Zidane e Fabio Cannavaro. Zidane cade a terra. È uno scontro di gioco come tan-

ti, ma Zidane chiede immediatamente il cambio, tenendosi la spalla dolente. Non aspetta neppure che il medico certifichi l’entità del trauma. Si fa la diagnosi da sé. Fiato sospeso di tutti: dei francesi e degli italiani, con opposti auspici e scongiuri, e dell’intero stadio virtuale planetario, con gli occhi puntati sul protagonista assoluto di quella notte, che non si è affatto arreso alla vendetta della *Nemesi*, trascinando i suoi all’attacco instancabilmente, imponendo via via il gioco francese alla squadra azzurra. La sua uscita per infortunio sarebbe un “inatteso” che cambierebbe, tutti lo sentono immediatamente, il corso della partita.

Quasi subito, tuttavia, l’“inatteso” che per un attimo ha fatto capolino tra le luci sfavillanti dell’Olympiastadion sfuma nell’ombra. Zidane rientra in campo. La spalla è dolorante, ma nessuno se ne accorgerà per il resto del tempo che Zidane rimarrà in campo.

Perché mai il generoso Zizou, il leggendario capitano della squadra che sta trascinando verso la possibile vittoria, della squadra che giura prima di ogni partita di vivere insieme e insieme morire, ha chiesto immediatamente di uscire dal gioco, a pochi minuti dal termine del tempo regolamentare? Nessuno se lo chiederà più, per tutto il resto della partita, poiché la squadra capitanata da Zidane continuerà a giocare meglio degli avversari. Ma alla luce di quel che accadrà poi, e cioè dell’uscita effettiva dal cam-

po di Zidane, provocata dall'“inattesa” celebre testata, questo episodio appare rivelatore.

È trascorsa un'ora di gioco, dalla discesa in campo della *Nemesi*, e Zidane non si è affatto perso d'animo, come dicevamo. E però, a dispetto di tanta grazia generosamente e tenacemente spesa per la vittoria, il risultato non si schiuda dal pari. Nelle gambe di Zidane si è andata accumulando la stanchezza, e i dieci minuti che lo separano dal supplemento di “fatiche dell'eroe” che lo attende nei tempi supplementari non sono un nonnulla. Ma soprattutto, nell'animo di Zidane è andato crescendo il dubbio. Il timore oscuro che gli dei, dopo quel colpo di coda di un'ora prima, possano averlo abbandonato. Che gli stiano tendendo un trabocchetto fatale: da dominatore di quella notte magica, sotto gli occhi ammaliati di uno stadio virtuale grande quanto l'intero pianeta, pronto a consacrarlo, se vincerà, come il più grande giocatore di tutti i tempi, potrebbero trasformarlo di colpo nel Grande Sconfitto. Nel capro espiatorio su cui si appunteranno le delusioni e i risentimenti degli sconfitti, animati da quei sogni che fin da bambino ha sapientemente appreso a far propri e trasformare magicamente in imprese sublimi.

Gli dei gli hanno offerto una via d'uscita onorevole, e per un attimo Zidane è tentato di imboccarla, abbandonando la sua *hybris* e tornando tra gli umani, ovvero riconoscen-

dosi vulnerabile, fallibile, ma ormai è troppo tardi:

...murato dentro la sua stessa *hybris*”, si rialza con una smorfia di dolore, tra gli applausi degli spettatori (perdoniamoli, non sanno quello che fanno), e riparte all'attacco, filando verso il suo destino, filando verso la sua morte. (Baetens, 2006, p. 144)

Quarto Episodio: Gli dei cambiano Eroe

12° minuto del primo tempo supplementare. Su un perfetto lungo *cross* di Nicolas Sagnol, Zidane si alza verso il cielo, solitario, e con un magistrale colpo di testa, carico della medesima perfetta eleganza del calcio di rigore eseguito a inizio partita, scaglia il pallone sotto la traversa. È il secondo della terna. Tutti vedono già il pallone in rete. Ma questa volta, il più grande portiere del mondo compie il miracolo. Sconfitto nel primo, grandioso duello, vince indiscutibilmente il secondo. Devia sopra la traversa l'ultimo appello agli dei di Zidane. Gli dei hanno vistosamente cambiato Eroe. Hanno scelto il portiere italiano Gianluigi Buffon.

Quinto Episodio: L'autosacrificio dell'Eroe

3° minuto del secondo tempo supplementare. L'inatteso euripideo fa la sua clamorosa comparsa, fulmineo. Appena cinque minuti di gioco dopo

che gli dei hanno cambiato Eroe, la *Nemesi*, maligna, ridiscende in campo. Sotto le vesti, di nuovo, di Materazzi. Lontano dalla zona di gioco, quasi a freddo. La moviola mostra Zizou che sta trotterellando dopo aver scambiato qualche parola con Materazzi: poi si ferma improvvisamente, come se avesse realizzato con un attimo di ritardo qualcosa di importante avvenuto poco prima (l'ormai celebre offesa di Materazzi, come poi si saprà), si gira su se stesso, compie un passo in avanti carico di rabbia muta, abbassa la testa e sferra l'incornata che gli costerà, come ormai sappiamo, l'espulsione.

Zidane si sente rifiutato dagli dei e non ci sta. In un ultimo sussulto di *hybris* ruba loro per un'ultima volta la scena, e si fa vistosamente espellere. Si rifiuta orgogliosamente da sé (Camus: "Il risentimento è sempre risentimento contro se stessi"). Non potendo segnare un gol grandioso, "segnerà le menti" (Toussaint, 2006) con un gesto a suo modo grandioso, poiché verrà ugualmente ricordato per sempre – assai più di quel "divino" calcio di rigore.

Piuttosto che accettare il responso degli dei, ovvero l'idea *troppo umana* che potrebbe anche uscire sconfitto, compie un "grandioso" autosacrificio in mondovisione. E auto-sacrificandosi, naturalmente, si auto-sacralizza: come insegna René Girard (1980), nell'universo mitico è il rito sacrificale stesso a fare il sacro. È la vittima stessa a incarnare il sacro, bril-

lando al centro del cosmo con la palpitante partecipazione della comunità intera, che proprio attraverso quella cerimonia catartica si fa comunità (v. Manghi, 2009).

La testata di Zizou è rivolta a se stesso, per interposto Materazzi. A se stesso, in un momento nel quale il "se stesso" è tutt'uno con la Francia e con l'intero mondo di sogni e sognatori che egli incarna. La rivolta all'avversario è un tentativo di vendetta anticipata nei suoi confronti, nel momento in cui lo avverte ormai vincente. Ma come ogni vendetta rifluisce fatalmente su di lui, come nell'immagine che René Girard fornisce del risentimento:

Come un'onda su di uno scoglio, così il desiderio di vendetta si infrange contro l'altro trionfante e rifluisce verso il soggetto, che si lascia costantemente sommergere dal risentimento. (Girard, 2004, p. 13).

Zidane, officiante e vittima allo stesso tempo del grande rituale in mondovisione, non può essere "se stesso": *persona*. Il copione di eroe mitico, almeno finché egli sceglierà di rimanere nell'universo simbolico del mito, lo vuole *personaggio*. Per un attimo, in qualche luogo oscuro dell'anima, possiamo immaginare con lo scrittore Jan-Philippe Toussaint, presente quella notte tra la folla dell'Olimpiastadion, la persona Zidane non ne può più di tutto questo:

Zidane non riesce a segnare, non ne può più dei compagni, dei suoi avversari, non ne può più del mondo e di se stesso. (Toussaint, 2007, trad. it. p. 15)

Ma questa rabbia non ha il tempo di affacciarsi alla coscienza, di farsi rivolta. La testata la ricomponne. Muta.

Epilogo: la riconciliazione con la Patrie

Il giorno successivo, Zidane sarà ricevuto all'Eliseo con tutti gli onori da Jacques Chirac. Sanno entrambi, i due protagonisti della scena, quello politico-istituzionale e quello mitico-popolare, che il mondo li sta guardando, in attesa di sapere che senso *pubblico* attribuiranno al gesto di Zidane e insieme al doloroso scacco del sogno di gloria dei Francesi tutti – dalle élite alle *banlieue*.

Virtualmente, in quel momento, la testata di Zidane potrebbe essere ancora in bilico tra due direzioni di senso: quella semplicemente umana, diciamo, e quella eroica.

La prima vedrebbe Zizou levarsi la corazza scintillante e mostrare le ferite – non quelle inferte dalle parole di Materazzi, tanto simili a quelle ricevute chissà quante volte, negli anni, ma quelle inferte dalla cocente sconfitta alla splendente vanità della sua *hybris*. La seconda vedrebbe Zizou recitare una volta di più la parte prevista per l'eroe tragico dall'inflessibile

copione del mito – tenendo per sé, come ha imparato a fare fin da bambino, le ferite sulla pelle dell'anima, e giustificando in pubblico la violenza su Materazzi con argomenti elevati: non era forse l'offesa alla sorella una lesione a valori umani ben più elevati e universali di quelli meramente calcistici?

La prima è la via della *rivolta* – che porterebbe a “mettere in scacco” il gigantesco spettacolo rituale-mediatico del quale Zizou quella notte è l'architrave, accettando di pagare i prezzi del caso. La seconda è la via del risentimento – che farebbe dell'*italien* Materazzi, approfittando della sua fama di guerriero scorretto e provocatore, il capro espiatorio sostitutivo della cocente sconfitta, raccogliendo intorno a sé, coralmemente riconciliata, l'intera *Patrie* – e annesse ex colonie.

Sappiamo com'è andata – e del resto va da sé che a quel punto il “bilico” era unicamente virtuale. Il Presidente della République lo assolve a nome di tutti i francesi in virtù del suo passato glorioso, e Zidane, visibilmente, gridisce. Sul web ha circolato fin da subito un fotomontaggio dell'incontro inconsapevolmente rivelatore, come sanno esserlo solo certi motti di spirito, nel quale Zidane sferra una testata al petto di Chirac, il quale sorride bonariamente, divertito.

Accecato anch'egli dall'aura del mito, il rappresentante democraticamente eletto del corpo sociale

giustifica in questo modo la legge del taglione, l'autodifesa, o più semplicemente la violenza fisica, in breve, tutto ciò che si oppone alla nozione di corpo sociale. (Baetens, 2006, p. 147)

Due giorni dopo, in un'intervista televisiva convocata il 12 luglio, anniversario del trionfo mondiale del 1998, Zidane si presenterà vestito con una sahariana di taglio militare sulle spalle. Al suo pubblico offrirà acrobaticamente "scuse, ma non rimpianti". Alla concreta vittima della sua violenza, la persona Marco Materazzi, non chiederà scusa. Da sempre impegnato in campagne umanitarie, difenderà invece la superiorità morale di una testata reattiva su di una parolaccia provocatoria, in nome dell'*umanità in generale*: "sono un uomo, dopotutto": ed è l'estrema acrobazia del pensiero che gl'impone il "superiore" destino di eroe. Condannato a tenere dentro di sé il risentimento per gli onori mai abbastanza convinti che gli concedono gli dei, e a sublimarlo in gesti mirabili e ammirevoli, calcistici e non, che siano ricordati per sempre.

Bibliografia

- Baetens, F. (2006), "Le coup de tête de Zidane. Pour une lecture mythologique", in *Esprit*, novembre, pp. 127-147.
- Baudrillard, J. (2008), "Le mal ventri- loque", in Id., *Carnaval et cannibale*, L'Her- ne, Paris.
- Camus, A. (1951), *L'homme révolté*, Gal- limard, Paris (trad. it *L'uomo in rivolta*, in *Opere*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Mi- lano, 1996, 2a ed.)
- Dhers, G., Losson, C. (2006), "Vénéra- tion Zidane", in *Libération*, 8/9 juillet, pp. 3-4.
- Girard, R. (1978), *Des choses cachées de- puis la fondation du monde*, Grasset, Paris (trad. it. *Delle cose nascoste fin dalla fondazio- ne del mondo*, Adelphi, Milano, 1982).
- Girard, R. (2004), "Prefazione", in S. To- melleri, *La società del risentimento*, Meltemi, Roma, pp. 11-15.
- Gordon, D., Parreno, P. (2006), *Zida- ne. A Portrait of the XXIst Century*, Film, Produzione Francia/Islanda (ed. it. *Zida- ne. Un ritratto del XXI secolo*, Feltrinelli Re- al Cinema, Milano, 2007).
- Manghi, S. (2007), *Zidane. Anatomia di una testata mondiale*, Città Aperta, Troi- na (EN).
- Manghi, S. (2009), "Indignazione, ripa- razione, perdono. Dalla difesa delle vittime alla cultura della vittima, in A. Bosi, S. Manghi, a cura di, *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni*, *Scritti in onore di Carmine Ventimiglia*, Angeli, Mi- lano, pp. 15-27).
- Rhoden, W. C. (2008) "Smith & Carlos divisi da quel pugno 40 anni dopo", in *La Repubblica*, 23 febbraio, p. 46.
- Tomelleri, S. (2004), *La società del risen- timento*, Meltemi, Roma.
- Tomelleri, S. (2009), *Per una sociologia del risentimento*, Carocci, Roma.
- Toussaint, J.-P. (2006), *La mélancolie de Zidane (La malinconia di Zidane*, Casagran- de, Bellinzona, 2007).

La dimensione religiosa del conflitto in Irlanda del Nord

di Alessandro Chini

Il ruolo delle chiese nel corso dei Troubles

Lo scoppio dei *Troubles* - il conflitto nordirlandese che tra il 1969 e il 1998 ha provocato oltre 3500 morti - viene ancora oggi convenzionalmente attribuito, non solo dal giornalismo più superficiale ma anche da molti studiosi e osservatori, alla tradizionale contrapposizione tra dimensione cattolica e protestante. In realtà è bene specificare come tale scontro civile non si possa «identificare con la separazione ecclesiastica derivata dalla Riforma, benché a essa rimandi sotto alcuni punti di vista. L'opposizione tra le due comunità si rifà a un quadro di significati più ampio, comprendente aspetti di carattere etnico, sociale, culturale e politico: un mosaico assai complesso, nel quale la divisione religiosa risulta intrecciata con altri fattori, e si presenta a più livelli, da quello più basso, razzistico-settario, si-

no a quello più finemente teologico e diplomatico»¹.

L'utilizzo della dicotomia cattolici-protestanti costituisce infatti un'impropria semplificazione per inquadrare il confronto, in atto da secoli in un'area geografica poco più estesa

¹ Cfr. P. Gheda, *I cristiani d'Irlanda e la guerra civile (1968-1998)*, Guerini e Associati, Milano 2006, p. 13. Tale volume analizza le posizioni diplomatiche e pastorali assunte di volta in volta dalle istituzioni ecclesiastiche e dalle varie comunità ecclesiali nel corso del conflitto. Un altro testo di riferimento sul ruolo svolto dalle Chiese locali durante i *Troubles* è P. Naso, *Il verde e l'arancio. Storia, politica e religione nel conflitto dell'Irlanda del Nord*, Claudiana, Torino 1996. Cfr. inoltre L. Bellocchio, *Irlanda del Nord. Un conflitto etnico nel cuore dell'Europa*, Meltemi, Roma 2006. Interessante è pure J. McVeigh, *Guerra e liberazione in Irlanda. La Chiesa del conflitto*, Edizioni della Battaglia, Palermo 1998, opera di un sacerdote cattolico nordirlandese filorepubblicano, vicino agli ambienti della teologia della liberazione e critico verso le posizioni conservatrici assunte dalle gerarchie ecclesiastiche durante i *Troubles*.

del Trentino-Alto Adige, tra due modelli culturali fortemente polarizzati: da un lato la tradizione repubblicana, il nazionalismo panirlandese e l'identità cattolica; dall'altro il riferimento alle istituzioni monarchiche, l'appartenenza alla sfera economica e sociale britannica e i legami con la riforma protestante.

Nel corso dei *Troubles*, considerata la stretta correlazione fra appartenenza confessionale e schieramento politico, l'elemento religioso ha contribuito a saldare e accentuare le divisioni tra le due comunità, pur non costituendo una causa diretta degli scontri. L'inestricabile legame tra i diversi fattori del conflitto ha fatto quindi in modo che gli opposti radicalismi politici si siano spesso intrecciati e confusi con speculari settarismi religiosi. In sostanza, in base ad antiche contrapposizioni, la componente religiosa è stata strumentalizzata dalla politica. Non a caso secondo alcuni recenti sondaggi solo una esigua percentuale della popolazione locale attribuisce cause religiose al conflitto, lo scoppio del quale viene invece individuato principalmente in base a motivazioni politiche e costituzionali, relative a discriminazioni, rivendicazioni dei diritti, violenze e terrorismo.

Tuttavia, dal momento che il conflitto nordirlandese non si può comprendere appieno se scorporato dalla dimensione propriamente religiosa, risulta particolarmente interessan-

te analizzare il ruolo in esso svolto dalle locali Chiese cristiane. Innanzitutto va ricordato che in Irlanda del Nord la Chiesa cattolica romana costituisce un blocco monolitico, mentre le confessioni protestanti, che per numero di fedeli superano la comunità cattolica all'incirca del 5% sul totale della popolazione, sono varie e divise da diverse tendenze sia teologiche che politiche. Le denominazioni con più aderenti sono quella presbiteriana, quella anglicana e quella metodista, ma il contesto è reso molto più articolato e complesso dalla presenza di numerose sette e Chiese minori.

La più nota tra queste ultime è la Free Presbyterian Church of Ulster (Chiesa presbiteriana libera dell'Ulster), fondata nel 1951 dal pastore fondamentalista Ian Paisley, che l'ha diretta autocraticamente fino al 2008. Fin dalla nascita tale formazione si è caratterizzata per l'intransigenza unionista e il radicalismo biblico, che si sono concretizzati in orientamenti fortemente anti-cattolici e anti-ecumenici. Essa ha costituito la struttura portante del più conservatore ed estremista dei partiti politici unionisti, il Democratic Unionist Party (DUP), fondato dallo stesso Paisley nel 1971. Nel corso dei *Troubles* il DUP si è distinto per un'inflessibile opposizione alle trattative con i nazionalisti e nel 1998 non ha firmato gli accordi di pace multipartitici - definiti da Paisley una "svendita" del popolo protestante dell'Ulster

all'IRA - che hanno di fatto posto fine al conflitto.

A partire dagli anni '60 le prese di posizione e le iniziative di Paisley suscitavano grande clamore, dato che nelle sue predicazioni, poco convincenti sul piano teologico ma di efficace impatto emotivo sulle folle, egli accusò ripetutamente la Chiesa cattolica irlandese di favorire il coinvolgimento di alcuni preti nelle attività dell'IRA e di essere la fonte d'ispirazione del conflitto. Egli ha sempre motivato i toni retorici e aggressivi delle proprie invettive - definì tra l'altro pubblicamente i cattolici "idolatri", la Chiesa cattolica "puttana di Babilonia" e il papa "Anticristo" - con la necessità di frenare le mire espansionistiche della Chiesa cattolica. A suo parere l'unificazione dell'isola d'Irlanda avrebbe comportato nel paese l'automatica imposizione dei dettami del cattolicesimo e la fine di ogni forma di libertà religiosa.

In realtà i timori del reverendo e dei suoi seguaci non sono stati condivisi da gran parte della comunità protestante e nel complesso il seguito di Paisley come *leader* religioso è sempre rimasto alquanto modesto. Non a caso attualmente la sua Chiesa conta solo su circa quindicimila aderenti, a fronte degli oltre trecentomila della Chiesa presbiteriana, dei quasi trecentomila anglicani e dei sessantamila metodisti. Tuttavia il suo partito, del quale egli - oggi ultraottantenne - è rimasto a capo fino al 2008, continua a godere

di notevole consenso e guida il governo di coalizione attualmente in vigore, dopo essere stato incoronato nelle elezioni del 2007 quale maggiore formazione politica del paese. Infatti al di là del fanatismo demagogico, della "demonizzazione" degli avversari e delle tante controversie pubbliche con esponenti della Chiesa cattolica ai vari livelli, Paisley si è rivelato un *leader* capace di interpretare in chiave politico-religiosa una strategia più intransigente di quella adottata dai vertici dell'unionismo ufficiale. Con la sua «mistura di settarismo religioso e radicalismo politico [...], Paisley ha confuso intenzionalmente Chiesa e partito, altare e bandiera, religione e militanza politica, rafforzando l'immagine di un conflitto di assoluti e quindi insolubile se non con la capitolazione di una delle due parti»².

Se da un lato la notorietà e il successo di una figura controversa come Paisley vanno attribuiti principalmente al ruolo politico da egli assunto, dall'altro essi testimoniano però l'importanza, ancora ai nostri giorni, dell'elemento confessionale. Nella realtà nordirlandese, infatti, la tradizione di odio su base religiosa è radicata anche perché qui il protestantesimo non si limita al credo religioso, ma sembra fondersi con l'elemento comunitario in un tutt'uno presso-

² Cfr. Naso, cit., p. 90.

ché inscindibile. Non a caso, soprattutto negli anni '70, ma ancora a fine anni '90, alcune frange estremiste non esitarono a utilizzare passi della Bibbia (nella versione protestante di re Giacomo I d'Inghilterra, dell'inizio del XVII secolo) per giustificare assalti e attentati alle chiese e alle scuole cattoliche.

Nonostante l'incitamento all'odio settario portato avanti da Paisley e dai suoi seguaci (e considerando che l'Ordine d'Orange non ha legami organici e istituzionali con le Chiese protestanti³), le diverse confessioni religiose hanno svolto nel complesso un ruolo positivo di ricomposizione delle tensioni sociali derivanti dalle divisioni settarie degenerate durante i *Troubles*. Infatti l'impegno diplomatico e pastorale della Chiesa cattolica e delle principali denominazioni protestanti, a livello sia di gerarchia che di base, si è indirizzato attivamente verso la ricon-

ciliazione tra le due comunità e la risoluzione del conflitto.

L'apporto delle Chiese al processo di pace, soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '70, si è contraddistinto per una costante azione di educazione dell'opinione pubblica alla nonviolenza, alla ricerca del dialogo e alla multiculturalità. Esponenti delle diverse comunità ecclesiali nordirlandesi, ai vari livelli, furono protagonisti di iniziative che fecero da battistrada ai negoziati ufficiali tra le varie parti in conflitto, sfociati negli accordi degli anni '90. Esse ebbero come tratto saliente la testimonianza di una pacificazione in grado di estendersi dall'ambito religioso a tutta la società. Un contributo fondamentale venne fornito in questo senso dal cammino ecumenico: il ricco patrimonio di riflessioni, disposizioni e azioni congiunte di cui le Chiese sono state (e sono tuttora) promotrici dimostra come sostanzialmente la maggioranza tanto dei cattolici quanto dei protestanti si sia rifiutata di fornire un alibi religioso al conflitto.

In realtà una parte dei mass media e della saggistica storiografica ha evidenziato come i punti di contatto tra i responsabili ecclesiastici delle due comunità avrebbero potuto e dovuto essere stabiliti prima. A partire dalla creazione dell'Irlanda del Nord nel 1921, infatti, le principali Chiese protestanti locali diedero troppo a lungo il loro tacito supporto allo *status quo* stabilito

³ L'Ordine d'Orange è un'organizzazione di tipo massonico fondata nel 1795 dai proprietari terrieri di religione anglicana dell'Ulster. Essa prende il nome da Guglielmo III d'Orange, il re protestante d'Inghilterra e d'Irlanda che nel 1690, nella battaglia del fiume Boyne, sconfisse il rivale cattolico Giacomo II Stuart e gli irlandesi che lo sostenevano. Scopo dell'Ordine, che costituisce ancora oggi un gruppo influente sul piano politico-religioso in Irlanda del Nord, è la difesa del predominio sociale dei protestanti del paese. Nel corso dei *Troubles* le parate orangiste, commemorative della battaglia del Boyne, si sono spesso tramutate in attacchi fisici contro la popolazione cattolica.

dai vertici politici unionisti. Dal canto suo la Chiesa cattolica irlandese non attenuò il proprio rigorismo integralista nemmeno dopo il Concilio Vaticano II. Infatti essa mantenne posizioni conservatrici anche in relazione a temi come i matrimoni misti e la separazione tra scuole confessionali, i quali univano all'aspetto dottrinale di carattere teologico-dogmatico una serie di delicate implicazioni sociali. Tuttavia, se da un lato è vero che le Chiese hanno avuto tanta parte nella legittimazione del conflitto, dall'altro si deve però riconoscere come esse abbiano creato i prerequisiti culturali per sostenere il processo di pace.

Il percorso ecumenico

Un risveglio per la questione nordirlandese da parte delle dirigenze ecclesiastiche si manifestò soltanto dopo lo scoppio dei *Troubles* e in particolare in seguito agli eventi del *Bloody Sunday* del 1972. A dire il vero già intorno alla metà degli anni '60 i responsabili ecclesiastici locali iniziarono a diffondere espliciti richiami in favore della tolleranza reciproca tra le due comunità, sollecitati dal crescente clima di tensione all'interno del paese e dall'attenzione posta dal Concilio Vaticano II sul concetto di giustizia sociale come chiave per una convivenza pacifica tra i popoli. Tuttavia fino ai primi anni '70 i passi più significativi sulla via dell'integrazione furono compiuti, anche a titolo personale, da singoli sacer-

doti e gruppi di laici a diretto contatto con la base popolare. Fino a quel momento, infatti, soltanto pochi religiosi cattolici, particolarmente critici con i propri superiori, avevano apertamente espresso la propria solidarietà con il movimento per i diritti civili e denunciato il persistente inquadramento dei cattolici in una logica di cittadinanza di "seconda classe". Nel 1965 era anche nata nel nord del paese la comunità di Corrymeela, un centro ecumenico di riconciliazione che promosse incontri e dibattiti incentrati su metodi di educazione alla diversità e alla risoluzione nonviolenta del conflitto. Essa mise a confronto giovani provenienti dalla comunità lealista e repubblicana, in alcuni casi vicini ai gruppi paramilitari, fornendo loro per la prima volta l'occasione di avvicinare persone di tradizione diversa. In realtà il progetto (attivo tuttora), benché fondato da un pastore presbiteriano, era privo di legami ufficiali con qualche Chiesa e dovette attendere anni per svilupparsi appieno.

Le dirigenze ecclesiastiche cattoliche e protestanti, benché unite nella condanna incondizionata della violenza, si dimostrarono invece più caute nell'esternare i propri orientamenti e attardate nell'impegno di penetrare le ragioni profonde del conflitto. Soprattutto nella fase iniziale dei *Troubles*, prevalse il timore di prestare il fianco a possibili critiche con dichiarazioni o provvedimenti che potesse-

ro venire fraintesi o risultare politicamente compromettenti. In un contesto drammatico, in cui le forze paramilitari apparivano alla maggioranza della comunità nazionalista come l'unica forma di resistenza contro i soprusi avanzati dalle istituzioni protestanti, la diplomazia della gerarchia ecclesiastica e il linguaggio dogmatico e astratto delle indicazioni pastorali ebbero scarsa efficacia pratica. Al contrario il clero di base, maggiormente esplicito nel definire questioni e suggerire comportamenti su come rispondere alle situazioni critiche locali, offrì alla popolazione una testimonianza più credibile.

Nei primi anni '70, comunque, l'intensificarsi del conflitto spinse i *leaders* religiosi su posizioni sempre più ravvicinate nel senso della ricerca del dialogo interecclesiale. Si cominciò così ad affermare una nuova sensibilità ecumenica come strumento di dialogo alternativo tra le comunità separate. Fino al Vaticano II le Chiese protestanti e quella cattolica avevano vissuto in una sorta di reciproco isolamento, ma il contesto di violenza e divisioni comunitarie determinò la necessità di individuare un senso ecclesiale unitario, che si concretizzò in una serie di contatti permanenti e ufficiali, stabiliti sia a livello gerarchico-direzionale sia alla base del clero e della comunità dei fedeli. Nel 1973 si riunì così ufficialmente per la prima volta - a Ballymascanlon, nella republi-

ca d'Irlanda - l'Irish Inter-Church Meeting, un comitato interecclesiale formato da *leaders* e rappresentanti della Chiesa cattolica e del Consiglio delle Chiese d'Irlanda (costituito, quest'ultimo, dalla maggior parte delle confessioni protestanti presenti sull'isola). Nel medesimo anno fu anche diffuso un comunicato congiunto dei *leaders* delle quattro principali Chiese locali, che condannava senza attenuanti gli episodi di violenza di matrice settaria o politica. A esso seguirono delle dichiarazioni in cui, oltre a deplorare le azioni armate di marca paramilitare, si tentò di analizzare in profondità le origini del fenomeno e denunciare le precarie condizioni socio-politiche del paese.

In seguito ai ripetuti e crescenti episodi di violenza, le Chiese locali iniziarono poi a diramare una serie di comunicati congiunti. Tale impegno sfociò, nel 1975, nel documento interecclesiale *Violence in Ireland*, in cui le diverse denominazioni espressero per la prima volta una posizione comune sul conflitto. A sollecitare la protesta unanime del mondo ecclesiastico erano stati anche i centri di interrogatorio istituiti per individuare i paramilitari, nei quali venivano inflitti pestaggi e torture ai sospettati non ancora condannati di entrambe le fazioni. Nella fattispecie, nei confronti delle forze dell'ordine, all'appoggio costante e incondizionato della filogovernativa Church of Ireland (la Chiesa anglicana irlan-

dese) fece da contraltare la posizione prudentemente critica via via assunta dalle altre denominazioni, soprattutto in occasione di alcuni episodi contestati⁴.

A cavallo tra gli anni '70 e '80 un'altra delicata questione, in virtù delle sue implicazioni politiche e diplomatiche, coinvolse le Chiese a tutti i livelli e provocò fratture non lievi all'interno di ciascuna denominazione. Si tratta delle eclatanti manifestazioni di protesta attuate nella prigione di Long Kesh (vicino a Belfast) dai detenuti repubblicani, motivati dalla necessità di vedersi riconosciuti lo status di prigionieri politici e una serie di altri diritti.

Fin dall'inizio del primo sciopero della fame, le Chiese protestanti nel loro complesso si mostrarono radicalmente ostili nei confronti delle proteste. D'altra parte la stessa gerarchia cattolica (escluse alcune rilevanti eccezioni quali il vescovo di Derry Edward Daly e il primate di tutta l'Irlanda Tomas Ó Fiaich) assunse una posizione ufficiale intransigente contro le iniziative dei detenuti, mostrando scarso interesse per i loro contenuti e soffermandosi piuttosto a censurare le modalità delle stesse e le potenziali ricadute negative nel contesto civile. Le esortazioni episcopali a sospen-

dere le proteste non trovarono però consenso tra molti fedeli e tra i membri del clero in aperto contrasto con le direttive dei loro superiori. Tra i sacerdoti cattolici solidali con i reclusi, e critici con la gerarchia per il suo mancato appoggio alla causa repubblicana, è bene ricordare tra gli altri padre Joe McVeigh e padre Desmond Wilson, attivisti nell'ambito del movimento per i diritti civili, e Denis Faul, cappellano carcerario.

In tale contesto la visita dell'arcivescovo Ó Fiaich alla prigione di Long Kesh nell'agosto 1978 costituì un evento epocale. Per la prima volta, infatti, un autorevole rappresentante ecclesiastico denunciò i soprusi e le persecuzioni registrati nelle carceri nordirlandesi, sottolineando il clima di violenza, le discriminazioni e i disagi in cui vivevano i cattolici e ponendo come condizione imprescindibile alla conclusione del conflitto la risoluzione di tali emergenze sociali. Fino all'ultimo Ó Fiaich tentò invano di operare una mediazione tra le parti sulla questione degli scioperi, da un lato mantenendo vivo il dialogo con i detenuti attraverso le visite personali e il contatto quotidiano con i cappellani carcerari, dall'altro ricercando un confronto costruttivo con le autorità di Belfast e Londra.

Tuttavia nemmeno la visita nella repubblica d'Irlanda di Giovanni Paolo II, nell'autunno 1979, ebbe riscontri pratici nella contesa tra i prigionieri

⁴ Per approfondire l'interessante tematica si rimanda ai volumi citati in precedenza.

repubblicani e le autorità civili. D'altra parte gli interventi del papa non fecero che confermare, sostanzialmente, la tradizionale posizione della gerarchia cattolica irlandese sui *Troubles*: attenta sì al dialogo ecumenico e al confronto con le istituzioni nello sforzo di riappacificazione del paese, ma poco propensa a un'analisi di taglio propriamente "sociale".

Fu solo dopo il tragico epilogo degli scioperi della fame, nel corso dei quali persero la vita dieci detenuti repubblicani, che i vescovi cattolici mostrarono un accresciuto interesse per le questioni sociali, intervenendo sia singolarmente che a livello collettivo e non sottraendosi al dialogo con la politica. All'inizio degli anni '80, al fine di accelerare il processo di pace, le Chiese d'Irlanda intensificarono così gli incontri interconfessionali e la collaborazione pastorale. Prese piede, ad esempio, la consuetudine che un prelado anglicano e uno cattolico si riunissero in occasione delle celebrazioni natalizie, producendo una serie di messaggi congiunti, volti a sensibilizzare la popolazione sulla comune identità cristiana delle due fazioni in contrasto. Oltre alle reciproche relazioni istituzionali, le Chiese si impegnarono a sostenere il dialogo pure attraverso iniziative di scambio e confronto tra le parrocchie, le famiglie e i giovani, con strategie di azione pastorale concreta volte a porre le basi per una mentalità collaborativa, innanzitutto

attraverso occasioni di preghiera comune. Ciò contribuì a superare, almeno in parte, il quadro di disagio sociale causato dalla paura instauratasi nei rapporti interpersonali dopo lo scoppio dei *Troubles*. Nonostante le difficoltà di un'applicazione pratica delle direttive individuate negli incontri interecclesiali fiorirono nuove esperienze, tra le quali un ruolo di notevole rilievo fu assunto dalle associazioni laiche.

Se i primi anni '80 registrarono in Irlanda del Nord il vero e proprio decollo della riconciliazione ecumenica, nella seconda metà del decennio i quadri gerarchici delle Chiese irlandesi (Church of Ireland in testa) accettarono di mettersi in discussione e ammisero per la prima volta le proprie responsabilità storiche nella legittimazione del conflitto. Le diverse confessioni riconobbero infatti di aver contribuito alla diffusione del settarismo attraverso le loro antiche chiusure reciproche. Si avviò così un processo di autoriflessione critica che portò a elaborare l'attuale lettura del settarismo nordirlandese quale elemento fondamentale di divisione tra le due comunità. La comune ricerca intrapresa sui fattori settari presenti nelle rispettive comunità, a tutti i livelli, si concretizzò nel documento *Sectarianism*, pubblicato nel 1993 dopo approfondite indagini di carattere storico, sociologico e psicologico svolte attraverso commissioni apposite. Considerato come

uno dei maggiori contributi alla soluzione del conflitto forniti sino a oggi dalle Chiese nordirlandesi a livello interconfessionale, esso rappresenta un testo di riferimento anche per le interpretazioni del mondo laico.

Il documento mise infatti in rilievo per la prima volta, in modo chiaro e articolato, le responsabilità di tutte le denominazioni, cattolica e protestanti, nella formazione di una mentalità settaria nel paese. I maggiori ostacoli al dialogo furono individuati nel diffuso senso di superiorità ancora perdurante nelle singole confessioni e nella presenza - nel linguaggio ecclesiastico stesso - di espressioni e stereotipi che avallavano la discriminazione religiosa dell'altra comunità. *Sectarianism* sottolineò per la prima volta il valore positivo delle rispettive appartenenze ed evidenziò il fatto che il processo di pace avrebbe compiuto progressi solo attraverso una sincera comprensione delle reciproche differenze tra cattolici e protestanti, indirizzata più a sottolineare i fattori d'unione che a enfatizzare quelli di divisione. Nel testo non mancarono i richiami - rivolti tanto alle gerarchie quanto alla base dei fedeli - ad abbattere o almeno mitigare le conseguenze socialmente negative derivanti dalle differenti posizioni teologiche. Allo stesso tempo una serie di critiche venne indirizzata sia all'asservimento della religione alla politica in generale, sia più esplicitamente al governo del paese, che fu sollecita-

to alla risoluzione delle più pressanti questioni sociali.

L'impatto di *Sectarianism* sulle Chiese e sulla società civile fu nell'insieme positivo e stabilì un nuovo punto di partenza per l'impegno pastorale interecclesiale, in un contesto - è bene tenerlo sempre a mente - in cui l'identità confessionale, al di là del credo personale, era vista condizionare fortemente le forme di convivenza e i rapporti tra le comunità. Il documento stimolò quindi lo sviluppo di un cammino ecumenico non relegato a una risoluzione dei rapporti interecclesiali sul piano teologico-dogmatico, ma sempre più attento alla pastorale sociale. Si iniziarono così a diffondere nuovi progetti congiunti di formazione e cooperazione di base tra le comunità.

All'influenza di *Sectarianism* si dovette poi la comparsa, negli anni successivi, di diversi documenti di provenienza ecclesiastica incentrati sulle possibili soluzioni politiche nella nazione. Da quel momento in poi l'azione delle Chiese fu quindi improntata anche a precisi richiami alle autorità di governo affinché agissero in direzione di un miglioramento della situazione economica e sociale del paese. Non mancarono infatti appelli in favore della promozione di strutture abitative e di programmi scolastici integrati, accompagnati da altrettante denunce della sostanziale carenza di meccanismi statali atti a favorire l'in-

contro fra le due comunità. I responsabili delle confessioni cristiane insisterono inoltre sui concetti della giustizia sociale e della comprensione delle motivazioni dell'altro come fondamento di una pace duratura e sostennero il confronto politico tra le componenti moderate delle opposte fazioni, fino a quando le ali più radicali non persero forza e credibilità.

Nell'ambito della mediazione politica un ruolo fondamentale ebbero quei preti e pastori, come ad esempio Gerry Reynolds e Roy Magee, che per primi avviarono un difficile dialogo con i paramilitari repubblicani e lealisti. Si tratta di una pagina poco nota della storia recente dell'Irlanda del Nord, ma alla fine degli anni '90 furono proprio dei religiosi a promuovere colloqui segreti (mantenuti tali per timore che forze ostili cercassero di ostacolarli), soprattutto all'interno delle carceri, per negoziare il cessate il fuoco con i *leaders* dei gruppi armati e persuadere questi ultimi a percorrere la via democratica. Così si spiega tra l'altro la presenza del sacerdote cattolico Alec Reid e del pastore metodista Harold Good, in qualità di supervisori e testimoni, nel corso del lungo processo di disarmo dell'IRA, completatosi nel 2005.

È bene comunque sottolineare come, nonostante i notevoli progressi registrati nel confronto ecumenico, rimasero aperte - e non prive di toni critici - diverse questioni nei rapporti tra le Chiese, considerato il persistere di

tradizionali differenze e incomprensioni riguardo a posizioni teologiche e orientamenti nei confronti di molteplici tematiche. D'altra parte le varie confessioni hanno dovuto lottare spesso sia contro i tragici eventi ripetutisi a discapito dei faticosi accordi raggiunti di volta in volta, sia contro le ricadute in atteggiamenti settaristici delle loro componenti interne più resistenti al processo di pace.

La situazione attuale

Oggi in Irlanda del Nord la maturazione di una coscienza storica sulle cause e sullo svolgimento della guerra civile si accompagna al profondo processo di secolarizzazione in corso, che tende a far cadere le motivazioni di ordine etnico-religioso e si configura quindi come una delle ragioni concrete che favoriscono l'accelerazione del processo di pace. Soprattutto dopo l'Accordo del Venerdì Santo del 1998, il ruolo delle Chiese locali quali cruciali costruttrici di identità si è decisamente ridimensionato, in un paese che peraltro vanta ancora, in Europa, una delle più alte percentuali di partecipazione regolare della popolazione alle funzioni religiose.

Tuttavia, se è vero che negli ultimi anni l'interpretazione confessionale del conflitto si è stemperata (basti pensare, ad esempio, al successo riscontrato recentemente dal corso di laurea in teologia offerto dalla Queen's University di Belfast, i cui insegnanti e studenti sono

sia protestanti che cattolici), è altrettanto indubbio, solo per citare un aspetto, che i casi di matrimoni misti -benché in aumento- siano ancora abbastanza rari. Infatti «sebbene alcune difficoltà di carattere ambientale siano effettivamente venute meno e il miglioramento globale della situazione economica abbia favorito un abbassamento della conflittualità, resta purtroppo ancora vivo il senso di insofferenza a livello etnico, determinato da una mentalità che unisce aspetti religiosi a aspetti sociali. Inoltre, la memoria dei tragici momenti passati continua ad alimentare il pensiero collettivo e a orientarlo in senso negativo nei confronti dell'altra parte. In questo senso va rimarcato soprattutto lo sforzo delle Chiese, in questi ultimi anni, di andare alle radici della mentalità settaria⁵».

Come detto, a partire dagli anni '80 le riflessioni e i contributi dei responsabili ecclesiastici nordirlandesi, indirizzati agli operatori di pace di entrambe le comunità, sono stati sempre più capillarmente diffusi all'interno delle parrocchie e delle varie organizzazioni laiche. Si è trattato naturalmente di un compito non facile e tuttora in corso di svolgimento in tutto il paese (e in particolar modo a Belfast), dove molte iniziative per il dialogo intercomu-

nitario ruotano ancora attorno a personalità o comunità religiose, talvolta con il sostegno delle Chiese stesse. Sul piano pastorale sono infatti attivi, e in continuo sviluppo, gruppi di base, movimenti e associazioni educativo-assistenziali di stampo interdenominazionale. Essi vantano un notevole riscontro sul piano delle comunità locali, anche perchè talvolta sono capaci di coinvolgere in programmi condivisi anche i fedeli delle minoranze etniche in costante crescita nel paese, musulmani e ortodossi in particolar modo. Fondati su una struttura di carattere religioso ma formalmente autonomi e indipendenti dalle confessioni tradizionali, tali gruppi sono promotori tra l'altro di iniziative sociali e di conferenze su temi biblici, ecclesiali e di storia locale.

La diffusione di tali esperienze, organizzate sia in modo centralizzato che su base di quartiere, è stata agevolata anche dalla mentalità protestante, che registra una continua separazione di nuove denominazioni, in senso contrario alla tendenza unificante propria della Chiesa cattolica. In tali ambiti, liberi da rigidità istituzionali, molti predicatori utilizzano tuttora i propri sermoni per commentare la situazione politica attuale e indagare la dimensione sociale del conflitto in un percorso di educazione all'interculturalità, affrontando anche questioni molto delicate come le implicazioni pastorali e politiche connesse con i temi del perdono e della riconciliazione.

⁵ All'argomento dedicano ampio spazio i volumi indicati in precedenza. La citazione è in Gheda, cit., p. 282.

DOCUMENTAZIONE

Margini di collaborazione con i musulmani d'Europa

Primo incontro di delegati delle Conferenze Episcopali per i rapporti con i musulmani

BORDEAUX, lunedì, 4 maggio 2009.

I delegati delle Conferenze Episcopali europee per il dialogo con i musulmani hanno constatato che l'avvicinamento alla presenza musulmana in Europa non si può realizzare tenendo conto solo della questione delle migrazioni.

Lo hanno fatto durante il primo incontro di delegati delle Conferenze Episcopali dell'Europa per le relazioni con i musulmani, celebrato a Bordeaux il 27 e il 28 aprile su iniziativa del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE).

In concreto, hanno partecipato delegati di Portogallo, Spagna, Francia, Inghilterra, Belgio, Germania, Svizzera, Bosnia-Erzegovina, Slovenia, Polonia, Italia, Malta, Scandinavia, Austria e Turchia, il presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, il Cardinale Jean-Louis Tauran, e alcuni esperti.

“Nella maggior parte dei Paesi europei, i musulmani appartengono alla seconda, terza, quarta e anche quinta generazione, e le persone nate ed educate in Europa sono pienamente riconosciute come cittadini europei”, segnala un comunicato emesso dal Consiglio Europeo delle Conferenze Episcopali al termine dell'incontro.

I partecipanti hanno sottolineato che il dialogo tra cattolici e musulmani può aiutare ad elaborare atteggiamenti comuni su questioni di bioetica e di presenza della religione nello spazio pubblico, in cui “c'è una certa sintonia”.

Tra le sfide attuali del dialogo interreligioso, hanno segnalato le questioni relative ai matrimoni misti, l'educazione e l'integrazione dei giovani musulmani nelle scuole e nei movimenti giovanili cattolici e la costruzione di moschee e minareti.

Il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso ha elaborato negli ul-

timi mesi un documento con direttive per orientare il dialogo attuale dei cattolici con i musulmani, che pubblicherà dopo le vacanze estive.

Il Cardinale Tauran ha inaugurato l'evento presentando lo stato del dialogo tra cattolici e musulmani.

Nel suo discorso, si è riferito alla pubblicazione della "Lettera dei 138", dalla quale è nata l'idea del primo incontro del Forum cattolico-musulmano, celebrato nel novembre scorso a Roma.

Ha anche sottolineato l'"importanza e la complessità" del dialogo con i musulmani, la cui presenza in Europa, "a differenza di altri periodi, è sostanzialmente pacifica".

Per il porporato, "questo dialogo offre l'opportunità di approfondire la nostra fede e di dare testimonianza e ragione di essa", e deve essere "sincero, senza cadere nel relativismo".

Nel corso dell'incontro sono intervenuti gli esperti del dialogo con il mondo musulmano Andrea Pacini, autore di uno studio sui giovani musulmani in Europa, Martino Díez, presidente della Fondazione Oasis di Venezia per il sostegno a questo dialogo in Paesi a maggioranza musulmana, e l'esperto di islam per il CCEE, padre Hans Vöcking.

Pacini ha proposto di coniugare tre fattori per comprendere l'identità dei musulmani che vivono oggi in Europa: il rapporto con l'islam "etni-

co" delle prime generazioni di immigrati, il rapporto con la società europea e l'influenza dei flussi transnazionali di musulmani in Europa.

Allo stesso tempo, ha sottolineato le differenze tra un tipo più tradizionale di esperienza legata all'islam dei Paesi di origine e un'altra forma più personalizzata legata alla cultura europea, di tendenza più liberale in alcuni casi e come corrente "neo-ortodossa" in altri.

Ha anche ricordato la necessità di tener conto dell'esistenza di un nuovo tipo di organizzazione, di carattere associativo, con obiettivi non esclusivamente religiosi, in dialogo con la cultura europea.

Díez ha invece presentato nella riunione di Bordeaux il progetto Oasis, promosso dal 2004 dal Cardinale Angelo Scola di Venezia, e si è concentrato sull'identità degli interlocutori, avvertendo della facilità con cui si può "cadere in stereotipi non corrispondenti alla realtà".

Ha quindi rimarcato l'importanza del meticcio, che "non deve essere visto come una tragedia, ma come un'opportunità per aumentare la possibilità di convivenza tra persone di culture diverse", e ha aggiunto che senza il riconoscimento reciproco sarà impossibile un vero dialogo.

Padre Vöcking ha sottolineato dal canto suo la lunga storia del lavoro

svolto dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa nel dialogo con altre Chiese cristiane e con l'islam e ha affermato che la Chiesa deve ripensare al suo approccio.

“Appena 30 anni fa, la presenza dei musulmani in Europa rientrava, per la Chiesa, nella categoria degli aiuti agli immigrati – ha spiegato –. Ora che si constata che i musulmani sono parte integrante della società europea, questa presenza ha bisogno di una riflessione diversa che è allo stesso tempo pastorale, sociale, caritativa e religiosa”.

Il Cardinal Tauran ha concluso l'in-

contro riferendosi alle persone che si recano regolarmente in una sinagoga, una chiesa o una moschea nel continente europeo come a “un ricchissimo patrimonio spirituale che deve essere disponibile per l'Europa”.

Secondo quanto ha reso noto il Servizio di Informazione Religiosa della Conferenza Episcopale Italiana (SIR), nel suo discorso finale il porporato è tornato a sottolineare il problema dell'insegnamento della religione nella scuola e la necessità di pensare come possa esserci un minimo di formazione senza cadere nel confessionalismo.

Rappresentanti cattolici e musulmani discutono di “Religione e Società civile”

Colloquio ad Amman (Giordania)

AMMAN, mercoledì, 20 maggio 2009.

Si è concluso questo mercoledì ad Amman (Giordania) il colloquio sul tema “Religione e Società civile”, promosso dall'Istituto Reale di Stu-

di Interreligiosi (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*, RIIFS) e dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

L'incontro si è svolto da lunedì 18 maggio e ha avuto come sede la Ro-

yal Scientific Society di Amman. La delegazione della Santa Sede, composta da 12 membri come quella musulmana, è stata guidata dal Cardinale Jean-Louis Tauran, presidente del dicastero vaticano.

Accanto a lui hanno partecipato, tra gli altri, l'Arcivescovo Pier Luigi Celata, Segretario del dicastero vaticano, l'Arcivescovo Francis Assisi Chullikatt, Nunzio in Iraq, e monsignor Salim Sayegh, Vescovo ausiliare e vicario generale per la Giordania.

Tra i membri della delegazione musulmana, c'erano l'ambasciatore Hasan Abu Nimah, direttore del RIIFS, e Seyed Mohammed Ali Abtahi, presidente dell'Istituto per il dialogo inter-religioso dell'Iran.

In un comunicato congiunto emesso al termine dell'evento si legge che i temi affrontati sono stati principalmente tre: "religione e società civile nella storia e nel pensiero filosofico-giuridico; religione e società civile nelle società moderne; religione e società civile nella tradizione religiosa".

I partecipanti hanno concordato su vari punti, come il fatto che la società civile rappresenti "un mezzo per un aperto scambio di esperienze e visioni per perseguire il bene comune", e hanno sottolineato l'importanza della società civile per un o sviluppo giusto e integrale di individui e comunità, "ri-

conoscendo il particolare e indispensabile contributo che la società civile può fornire come valido forum per il dialogo nel contesto dell'esercizio responsabile della libertà".

Allo stesso modo, hanno rimarcato "l'importanza di educare i giovani ai valori del rispetto reciproco e alla cultura del dialogo, respingendo la violenza, per promuovere la coesistenza pacifica sulla base della piena cittadinanza", ricordando anche "la rilevanza della democrazia e della legge in uno Stato che rispetti le diversità etniche, culturali e religiose e promuova l'uguaglianza dei cittadini, sulla base del rispetto della dignità umana e dei conseguenti diritti umani fondamentali, soprattutto libertà e giustizia".

Le religioni, hanno riconosciuto, "devono giocare un ruolo specifico nella società, offrendo motivazioni per il contributo dei cittadini al bene comune basato sulla fede in Dio e che trascenda l'opportunismo politico e la ricerca di potere".

Le fedi religiose possono inoltre rafforzare "la partecipazione e la coesione sociali, dando il proprio sostegno specifico alla costruzione di uno Stato stabile e prospero, basato sul principio di sussidiarietà".

Il prossimo colloquio si svolgerà a Roma tra due anni, preceduto da un incontro preparatorio di cui si dovranno definire tema e modalità.

Bruno (e Fernando) semi e segni

di Silvano Bert

Adesso che sto per suonare il campanello il cuore mi batte forte. Per avere il permesso alla visita ho fatto richiesta al Giudice e al Pubblico Ministero, poi ho informato i carabinieri, che mi hanno indirizzato alla casa in fondo al paese. È passato un mese da quando una mattina ho letto sul giornale che in una retata della polizia fra gli arrestati c'era anche Bruno. La mia prima reazione è stata di estraneità, quasi fosse uno straniero. Poi, la sera, l'ho pensato a scuola, quindici anni fa, all'Istituto Tecnico Industriale di Trento, fra i banchi della sua classe, e il suo volto ha preso forma, accanto a Lamberto, Alvisè, Mirko, Mara, Alessio, Martina, Federica, Andrea, Anna, Roberto, Fernando, Michela, Simone. Oggi sono qui per ascoltarlo, agli arresti domiciliari, e parlargli. A quei ragazzi ho insegnato la letteratura e la storia, Dante e Leopardi, e la formazione dello Stato moderno. Un giorno, proprio loro, li trascina davanti al carcere di Via Piliati per una lezione sui delitti e sulle pene. Nel tema avevano scritto quasi tutti, con furia, che per chi sbaglia, e minaccia la società, è necessario indurire le pene, "gettare via la chiave". Indignati che il carcere sia un albergo a nostre

spese. Lì, in piedi, sulla strada davanti a un portone sbarrato e ai passanti incuriositi, parlai del colpevole che rimane un cittadino. "Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla ri-educazione del condannato": è un articolo, il 27, che con la Costituzione ci impegniamo tutti a realizzare.

Finalmente al campanello risponde una voce, forse di donna. Quando la porta si apre mi vengono incontro per primi, sorpresi, due bambini. Bruno viene dopo, e ci abbracciamo a lungo, in silenzio. È il giorno del loro decimo anniversario di matrimonio: eravamo ragazzi, dice la donna. Festeggiamo con i biscotti portati da Trento. Gli racconto che sono lì perché Fernando, il suo compagno di classe, dopo aver letto il giornale mi ha scritto una lettera: quel giorno, davanti al carcere, avevo parlato di Cesare Beccaria e della Costituzione, ma avevo anche promesso che se uno di loro fosse caduto sarei stato al suo fianco, a sostegno. Poteva accadere, avevo detto, perché anche il più forte è un poco a rischio. C'è sempre qualche ragione nascosta, che noi non conosciamo, che porta a sbagliare. Quella promessa io l'avevo rimossa. Sulle proce-

due per mantenerla ho chiesto consiglio a un politico, Giovanni Kessler, a un avvocato, Adolfo De Bertolini, a un magistrato, Carlo Ancona. Adesso che sono qui non mi vengono molte parole. Bruno sorride, ma con lo sguardo velato. Mi confida che, quando ha saputo dal tribunale della mia visita, ha subito consultato la Costituzione e il suo articolo 27. La mia lezione che ricorda ancora con emozione è però quella del giorno in cui è morta la madre della loro compagna Martina. E quella dei bambini che talvolta arrivano per caso, e si possono amare ugualmente.

La bambina più grande ci lascia per il corso di danza. Il bambino, che a scuola non va volentieri, ma è bravo, si siede al computer e gioca. Noi grandi parliamo delle cadute che a tutti riserva la vita, e della possibilità di rialzarsi. Scrive Edgar Morin che "la comprensione richiede di non ridurre un essere umano al suo crimine, e neppure, se ha commesso più crimini, alla sua criminalità". Bruno non è un criminale: era uno studente riservato, i suoi interventi erano sempre pensosi, e ascoltati. Sta riacquistando la speranza da quando, per qualche ora al giorno, può tornare in fabbrica al suo lavoro di chimico. Sa che per risollevarsi avrà bisogno dell'aiuto di altri. Ma l'esperienza dolorosa ti sta maturando, gli dico, e sarà questo il contributo che tu potrai dare alla società quando vi rientrerai a pieno titolo. Gli lascio una copia della rivista *L'Invito* che racconta la fatica della comunità islamica

per avere a Trento la moschea, un luogo in cui ritrovarsi e pregare.

Prima di lasciarci ascoltiamo insieme, con il bambino che è corso sulle ginocchia del padre, una canzone di Francesco De Gregori, quella con cui per anni ho introdotto a scuola il corso di storia: "la storia siamo noi, nessuno si senta offeso... siamo noi queste onde del mare... siamo noi questo piatto di grano... nessuno si senta escluso". L'ho fatta ascoltare anche l'anno in cui, da pensionato, ho insegnato la storia in carcere: alla fine dell'ora qualcuno di quegli studenti piangeva. Ci salutiamo con un abbraccio. E un arrivederci. Ma non sarà subito: il Gip a me ha concesso una visita sola. Lascio a Bruno la mia e-mail, anche se per ora non la può usare.

La sera, in una sala affollata della città, ascolto Antonio Socci. Espone la sua verità integrale sul Cristianesimo. Sono i milioni di santi martirizzati (anzi maciullati) nel Novecento, le apparizioni della Madonna a Fatima e a Medjugorie, gli incroci di lino e di cotone della sacra Sindone analizzati al microscopio. Io, e un po' mi vergogno, cito allora a quei cattolici accalorati le parole di Gesù: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ero forestiero e mi avete ospitato, ero in prigione e siete venuti a trovarmi". Trovo il coraggio di parlare ripensando a Bruno, l'uomo che tiene in casa la Costituzione. Può anche questo essere un segno di speranza, nei giorni del dolore immenso del terremoto d'Abruzzo.

Dalla 65^a Mostra del Cinema di Venezia (parte terza)

di Stefano Co'

Passiamo ora alle opere europee che hanno segnato delle interessanti scoperte e delle conferme di registi già noti.

Muukalainen (*The Visitor*) dell'esordiente finlandese Jukka-Pekka Valkeapää, nelle Giornate degli autori, è un autentico film da vedere in sala, deciso a sfruttare a pieno la straordinaria capacità evocativa delle immagini e del suono, è un'esperienza sensoriale che lascia allo spettatore il compito di (ri)creare interpretazioni e significati che la pellicola si limita a suggerire. Il regista vince la scommessa di affascinare e coinvolgere con un film (quasi) senza dialoghi. La storia è un racconto, a tratti una poesia, che oscilla tra familiarità e mistero: sono gli occhi di un ragazzino (lo strepitoso Vitali Bobrov) a guidarci nella narrazione, filtrando tutta la visione attraverso quei pensieri sottesi e non detti. È l'unico punto di vista concesso: la sua presenza ci accompagna in ogni momento e racconta di una vita faticosa e ai margini di una foresta crudele e selvaggia, di affetti nascosti e lontani, di un mondo che non aspetta di esse-

re scoperto ma che svela giorno dopo giorno l'irruenza e la forza di cui è capace. È quel cavallo fiero, indomabile, tenuto rinchiuso nella stalla che, una volta liberato, non potrà far altro che disarcionarlo. La solitudine e l'isolamento del giovane e della madre vengono turbati dall'arrivo di uno straniero con una ferita nel fianco: una figura tetra e oscura, avvolta in un lungo impermeabile nero, che esce dalla nebbia come un personaggio di una fiaba d'altri tempi ma che sfugge dalla definizione di ruolo: eroe o nemico d'eroe? La visita inaspettata rivoluziona le abitudini dei due: l'ospite viene curato e accolto in casa fino a prendere il posto lasciato dalla violenza di un padre ora in prigione, che il giovane va trovare sempre più recalcitrante e distante, ma la nuova condizione non durerà a lungo.

Un progetto audace che sembra vivere nella scoperta che il passato tradisce senza ritegno e nella consapevolezza che soltanto il dolore del ritorno sa cicatrizzare antiche ferite, e che convince pienamente trovando la sua forza nella fotografia evocativa e im-

maginifica e in un sonoro curatissimo, enigmatico e onirico.

In **Venkovsky Ucitel** (*A Country Teacher*), sempre nelle Giornate, il 40enne regista ceco Bogdan Sláma, al suo terzo film, racconta la storia di un giovane professore di scienze di Praga (lo stesso bravo attore del film finlandese, Pavel Liska) che si autoesilia nella campagna boema, al riparo dai pregiudizi, per sfuggire al ricordo di un amore mal finito e alla propria omosessualità. Qui, cercando di adempiere al meglio alla sua missione professionale nella scuola elementare, fa amicizia con una donna e suo figlio diciassettenne; la donna, la vedova del paese appena fuori la giovinezza, si invaghisce timidamente dell'impacciato insegnante e affida alle sue cure didattiche il figlio; le preoccupazioni per il destino esistenziale-culturale del giovane campagnolo portano invece l'insegnante a nutrire una segreta passione per lui. A scompaginare il fragile equilibrio della comunità viene la ricomparsa dell'ex compagno del protagonista, uno spregiudicato faccendiere rampante, emigrato con successo in Germania, che capisce il sentimento nascosto provato dal suo ex e che nessuno è a conoscenza della loro omosessualità: la sua gelosia scatena una serie di eventi che mettono alla prova la forza interiore e la sensibilità dell'insegnante, della donna e di suo figlio. Alla crisi apparentemente insanabile segue quindi, appena prima della fine, l'attesa salvifica ricomposizione (simbolica

la scena finale del parto della mucca tutta in piano sequenza). Dalla commedia al dramma, dal dramma alla commedia, Sláma sa reggere il timone della regia, usando per esempio lo straordinario gioco di passaggi (tanto temporali, quanto spaziali) tra il contesto filmico e quello narrativo della colonna sonora; oppure usando sapientemente i movimenti di macchina per esporre le relazioni tra i personaggi. L'originalità dello sguardo, con una tecnica e uno stile particolare e non così convenzionale come potrebbe sembrare a prima vista, gli permette di mettere in luce temi "scottanti" con estrema delicatezza ed emotività, tracciando lungo il film diversi spunti interessanti tematici e di contenuto, quanto squisitamente formali, come l'ottima fotografia, con picchi che raggiungono l'irreale. E racconta i desideri del cuore - senza troppe conformistiche distinzioni tra omosessuali ed eterosessuali - e della carne con coraggiose incursioni in ragioni dell'umana relazionalità non sempre messe in primo piano, elaborando una profonda riflessione sul diritto alla felicità da parte di tutti.

Fuori concorso era **35 Rhums** della Claire Denis, un film sull'amore con un inizio quasi astratto bellissimo, una linea di luci che si intersecano, scorrono e si perdono, che altro non sono che strade e autostrada viste dall'alto a volo d'uccello, e poi le linee della metropolitana parigina fluenti fino ad arrivare al centro della storia. Film anche

sui sentimenti del contemporaneo, im-mutevoli come l'abbandono, l'ossessione, la paura di perdere qualcuno, il dolore quando si realizza che è ormai, inevitabilmente, accaduto. Un padre, una figlia, una donna, un ragazzo, tutti nello stesso condominio, verso la periferia della Villette, di palazzi moderni e finestre sempre aperte. La figlia vive col padre, la donna è sola e lo continua ad amare, il ragazzo anche lui solo forse ama Josephine ma anche i suoi viaggi e la sua solitudine. Poi ci sono i sentimenti nuovi, anch'essi in qualche modo antichi ma in forma diversa: il precariato, la globalizzazione, i paesi poveri col debito da cui molti di loro provengono e che Josephine studia come antropologa, leggendo Frantz Fanon, che loro, i ragazzi, provano a tradurre nell'analisi e nella vita del presente che non è cambiato. Ma non è solo questo, *35 Rhums*, titolo che arriva da vecchie storie vissute dal protagonista, Alex Descas, intenso come sempre, di sbornie e sfide alcoliche con gli amici; si parla appunto d'amore, delle sue molte complicazioni, sfumature, incomprensioni, e di libertà a cui il padre spinge la figlia che deve vivere la sua vita senza continuare a occuparsi di lui. La Denis ritrova suoi complici abituali e volti nuovi, come la giovane protagonista, Mati Diop, magnifica e la capacità di filmare ambienti e orizzonti come una *flâneur* della macchina da presa: strade, caffè, case di Parigi non sono una "cartolina" o dei sem-

plici paesaggi, raccontano invece emozioni, accompagnano gli stati d'animo dei protagonisti, vi interagiscono, ne riflettono i colori e la sostanza più intima. C'è amore nel gesto del filmare, che rende il film possibile, forte anche se la sua trama sono appunto i sentimenti e le loro variazioni, impalpabili e concreti come sempre accade. E in un momento quasi magico, quando i protagonisti si ritrovano tutti in un ristorante africano che riapre per loro fradici di pioggia, si percepisce come si può arrivare a esprimere il senso profondo di alcuni passaggi nelle traiettorie di corpi e sguardi, nei contatti mai casuali, che si delineano nello spazio di un ballo insieme, dove si afferma una potenza di seduzione dell'immagine sempre più rara.

Un altro film, in gara, con al centro la metropoli francese è **L'autre** (*L'altra*) di Patrick Mario Bernard e Pierre Trivodic, due autori ai margini, tratto da un romanzo di Anne Arnoux, che conserva lo spaesamento, le prospettive alterate, il fantastico nel quotidiano nella storia di una 47enne, Anne-Marie, interpretata dall'attrice teatrale Dominique Blanc che ha vinto giustamente la Coppa Volpi (il film è ritagliato su di lei), che si lascia dominare dal suo «doppio» violento, geloso, assassino. Tutto perché il suo amante giovane e nero, voglioso di famiglia (mentre lei vuole essere libera dopo un matrimonio fallito), si mette con una donna della sua stessa età: Anne-Marie lo ha lasciato ma non sop-

porta l'idea dell'altra. L'attenzione del film non è solo sulla trama e sulla psicologia dei personaggi, ma sulle distorsioni psico-visive, sull'horror, sulla follia, che nasce dall'intimo, sul riflesso di una Anne-Marie nelle finestre del metrò, sul clima di angoscia, sulla gelosia ossessiva. L'astrazione giunge al limite con l'intensa attrice sempre in campo, tra sipari di ombre, cambio di espressioni e infiniti specchi.

In Giornate degli autori, si è avvalso della presentazione di Wim Wenders **Nowhere Man** della regista belga Patrice Toye, commedia esistenzialista fiamminga non poco eccentrica. Racconta la fuga dal mondo, si mette in scena la propria morte, utilizzando un incendio di passaggio, da parte di Thomas, 40 anni, un buon lavoro, terrorizzato dal fatto che la moglie, Sara, un buon reddito, lo possa un giorno lasciare. E quindi via, scappando nelle isole deserte, come quando lo si dice scherzando, a reinventarsi. Sparisce per cinque anni; lei si rifà una vita; lui torna; lei lo sequestra, per vendetta o forse per amore... Sembra proprio una canzone metà disperata e metà ironica dei Beatles. La parte più libera del film è proprio quella girata ai tropici, tra scazzottature e ubriacature e senso di disfatta. Un po' artefatte e didascaliche, a volte fin troppo serie, le zone visionarie, dopo lo sgonfiaggio dell'utopia, del sogno infranto che ci sia a disposizione, per tutti, una seconda chance: pur con l'uso di didat-

tici snodi narrativi visti come aperture a una seconda vita - dunque che è stato ciò che si è fatto ad essere il meccanismo di fuga continua! -, la regista ci narra della possibile fuga dal vuoto della vita, dall'inutilità della sopravvivenza, dai propri sentimenti congelati e della difficoltà del vivere.

Sempre nelle Giornate un'altra opera curiosa, **Pescuit sportiv** (*Hooked*) del rumeno Adrian Sitaru, dove si narra del picnic domenicale fatto per rilassarsi dell'insegnante Mihai e della sua amante Mihaela. Durante il viaggio un litigio distrae Mihaela che investe accidentalmente la prostituta Ana: apparentemente morta, la ragazza viene caricata in macchina per essere trasportata in ospedale o lasciata in un posto più sicuro; ma la giovane riprende i sensi e ha così inizio una serie di vicissitudini che movimentano la loro giornata e dà il via al proseguo della storia. La vicenda è narrata da Sitaru in soggettiva attraverso gli occhi dei tre protagonisti: un susseguirsi di dialoghi porta allo scoperto il loro carattere, i loro tradimenti, fallimenti e desideri. La figura della prostituta, in particolare, ha quasi i connotati di un personaggio fiabesco, contraddistinta da una funzione salvifica e liberatoria nei confronti di Mihai e Mihaela. La sua schiettezza, la sua spontaneità, la sua semplicità mirano all'essenza delle cose, sorvolando i luoghi comuni e i pregiudizi, consentendole di affrontare la vita con eccezionale positività.

Ana tenta, seduce e colpisce direttamente i due amanti nei loro punti deboli, riesce a metterli di fronte alla realtà delle cose, a far sì che affrontino e risolvano in problemi che hanno sempre evitato. In bilico tra commedia e dramma, triangolo sentimentale che, tra bugie e passioni, cerca di rivelare ancora una volta la natura ambigua dell'amore: girato in un limitato numero di ambienti, la macchina, un bosco, la spiaggia di un lago, non è mai monotono, anzi, è originale nello sviluppo e nella trama, coinvolge e stimola l'attenzione del pubblico. All'immaginazione dello spettatore è lasciato il finale della storia, che potrebbe essere interpretata come conclusa tanto quanto aperta ad un nuovo inizio.

Nella Settimana della Critica un altro film interessante, *Lónsi* (*Cold Lunch*) della norvegese Eva Sórhaug, ordinato in più capitoli introdotti da un prologo: una coppia lei di mezza età con predilezione per i ragazzetti, lui orrendo titolare nell'anima, investono un pedone, si fermano, ma non per assisterlo, ma cominciando una disquisizione sulle loro responsabilità, col giovane che rimprovera alla donna di non essere più così piacente e soprattutto di così indispensabile in ufficio. Gli stessi personaggi si ritroveranno in varia combinazione accanto ad altri – coppie in crisi, nubi cresciute nell'insicurezza, giovani in fragilità e menzionieri, borghesi a corto d'entusiasmo – viventi tutti nello stes-

so condominio. Le vicende si srotolano in un quartiere residenziale, sfiorandosi senza mai intrecciarsi; alcuni destini si incrociano, i titoli dei capitoli vorrebbero segnare un'evoluzione, ma è ardua l'uscita dal cerchio: Christen viene buttato fuori di casa perché non paga l'affitto, la giovane Leni perde anche lei la casa venduta dopo la morte del padre, la coppia si picchia, lui minaccia la separazione, poi ci ripensa e stupra la moglie... Colpisce la violenza congelata di questo "pranzo freddo": è come se le generazioni più giovani, come la regista, abbiano scoperto questa violenza quotidiana all'improvviso, ben simulata nel paesaggio ordinato di interni Ikea e case luminose, per renderla il segno dominante delle loro storie. Allo stesso modo della costruzione frammentata viene scansionato il tempo e lo spazio del film, pur se poi quegli interni fisici ed emozionali sembrano somigliarsi un po' tutti. Vertigine del vuoto, consapevolezza di un benessere e di un progetto di società «progressista» fallito? Il pregio del film sta nella sua costruzione e il dono dell'autrice è l'intelligente crudeltà del colpo d'occhio, con cui carpisce programmatiche assenze di responsabilità, e il comico sbigottimento nell'introdurre tragiche fatalità. Se l'inizio sembra didascalico, la scelta di sviluppare la dimensione corale poco a poco provoca sorprese, situazioni inattese. Un interno stavolta anni '70, la casa del padre di Chri-

sten ove il ragazzo è costretto a tornare, ascoltando il signore parlare della madre morta, tirare fuori le vecchie foto del figlio ragazzino... La spiaggia suicida sotto la pioggia di Leni col suo costumino rosso e la fine sacrificale del bimbetto della coppia nel capitolo finale che si chiama "Paradiso". Col tono che è già cambiato, la commedia nera ha scommesso sul grottesco, quasi a ridere per prima di sé e di quel mondo disperato.

Film interessante, anche se non del tutto compiuto, è **Jerichow** di Christian Petzold, *noir* come un "Postino suona sempre due volte" attualizzato, dove il triangolo d'amore è costituito da un turco che ha fatto i soldi in una Germania desolata, la bella bionda tedesca che ha sposato, o meglio comprato, riscattata (ricattata) dai guai in cui si era messa, e il vagabondo taciturno dal passato oscuro e dal presente incerto, tedesco anche lui, che s'infiltra nel ménage conquistando la fiducia dell'uomo. Si utilizzano le trappole della passione per mirare al gruzzolo, con ogni mezzo necessario, omicidio, uxoricidio soprattutto, compreso, ma siccome si ha come meta, dietro il conto in banca, non un eccitante salto nel buio, con emozioni e sentimenti «altri», ma la nostalgia di un luogo d'appartenenza certo, di una casa da riedificare, si sprigionano inquietanti sapori e odori terragni se non xenofobi: insomma qui la "femme fatale" più che l'amante è il marito, perché nostalgico,

immigrato, straniero, geloso e xenofobo (in questo caso anti-greco), sofferente fino all'ubriachezza, indurito dalla vita ma meno dei suoi nuovi compatrioti, alla ricerca di radici più che gli autoctoni indifferenti e senza memoria. Centrale è lo snodo della dialettica tra sesso, potere e denaro nell'era postfordista della fine del lavoro e della posizione sociale sicuri, del vivere alla giornata: infatti non c'è una scena del film in cui non c'entri il denaro - «non ci si può amare senza soldi»; non si può essere indipendenti, senza soldi -; ma il tutto è troppo detto. Certo la parte del melò è schiacciata da tale parte "documentaristica", dove viene descritto (con la complicità del regista politico Farciki che ha collaborato al copione) l'ambiente sociale interinale, precario, insalubre dal punto di vista dei diritti. Sono le cose migliori del melò: dalla raccolta meccanizzata dei cetrioli al chiosco del vietnamita che fa la cresta sugli scontrini, dal ragioniere del magazzino che, con la complicità della donna, deruba il marito alle coincidenze che (ti) permettono in ogni momento della vita di trovare lavoro o perderlo, di trovare la felicità o perderla. Anche quando contento del vento della luce, dal bordo del dirupo sul mare, la terra smotta sotto in tuoi piedi...

Nella Settimana della Critica c'era un altro film intelligente ma non completamente risolto, **Čuvari noći** (*Nightguards*) del bosniaco Namik Kabil, dove si racconta la notte di lavoro, nella

Sarajevo contemporanea, di due guardiani notturni, che si alternano ai turni in un grande magazzino di mobili. Quando si incontrano, durante i giri di guardia, si scambiano confidenze e racconti di vita: Mehir è spostato da tre anni, non ha ancora avuto figli e patisce lancinanti dolori allo stomaco, Brizla, che si occupa del reparto sanitari, è ossessionato dalla dieta. Davanti al negozio vive un veterano di guerra che soffre d'insonnia e dà sfogo alle proprie ansie strillandole dentro a un megafono. Stralunata e laconica incursione nella notte di questi lavoratori notturni e nelle loro storie, radiografia condita di un certo humour nero sui postumi della guerra nella ex Jugoslavia, il giovane filmmaker Kabil, scrittore, sceneggiatore, regista televisivo e documentarista che ha studiato cinema a Los Angeles, riflette sulle sue ripercussioni, sulle ferite ancora aperte del dopoguerra e sulla normalità di una vita menomata, pur non riuscendo a "volare" oltre la quotidianità e la sua piattezza.

Ancora nella Settimana della Critica **Iki Çizgi** (*Two Lines*) del turco Selim Evci, raffinato ritratto di una coppia nella Istanbul contemporanea alle prese con i mutamenti esistenziali e sentimentali indotti dalla modernizzazione e dalla occidentalizzazione. Una giovane coppia convive, tra silenzi, routine e incomprensioni, lui fotografo, lei attrice. Dopo aver subito un furto, i due decidono di allontanar-

si dalla città per fare un breve viaggio in auto: durante il viaggio incontrano due ragazze, loro dirimpettaie che il giovane spia col cannocchiale, rimaste senza benzina; lui si ferma ad aiutarle, flirtando con loro; lei si vendicherà. Le gelosie reciproche e continue conducono il rapporto verso la deriva; solo con un finale e surreale ribaltamento si potrà salvare il loro rapporto: alla fermata in un motel, instaureranno un gioco di seduzione e di complotto nei ruoli di prostituta e di cliente. Selim Evci - autore di un paio di corti e di documentari, insegnante all'università e direttore di un festival di corti - si autoproduce e monta il suo primo film, fotografando l'incomunicabilità amorosa attraverso spazi e silenzi, in un *road movie* della possibile separazione, le *due linee* del titolo, ma non riesce ad andare oltre un omologato (e omologante) compitino di un cinema didattico e "carino", come invece non stanno facendo altri autori di una scena turca che sta conoscendo una ventata di innovativa creatività cinematografica, e non solo.

La vera sorpresa del cinema italiano, ottima scelta della Settimana della Critica, è **Pranzo di ferragosto** di Gianni Di Gregorio, un esordiente un po' maturo (come si definisce l'autore, sceneggiatore e assistente alla regia per altri autori, prima ancora il teatro, e poi il felice incontro con Matteo Garrone, che produce) che parla di vecchie signore, realizzato con un bud-

get molto basso, grazie alle invenzioni e alla disponibilità di chi vi ha preso parte, a cominciare dalle splendide protagoniste, quattro moschettiere tra gli 85 e i 93 trovate in famiglia e in un centro per anziani, tutte/i non professioniste, e da due "cavalieri": il regista, anche protagonista, disoccupato figlio ai propri doveri e al vino bianco, e il "Vichingo", trasteverino doc. La storia racconta di un gruppo di vecchiette «abbandonate» alla vigilia di ferragosto dai figli desiderosi di privacy, l'amministratore del condominio (Alfonso Santagata, l'unico professionista) e l'amico medico: le prende in custodia Gianni per fare fronte ai molti debiti che hanno lui e l'anziana madre con cui vive, l'aristocratica vedova Donna Vittoria. Per i partenti le vecchie signore sono un peso, loro si sentono ancora vivaci e la vacanza le scatena. La cifra è la commedia delicata e sagace, scritta da Di Gregorio con umorismo e ispirazione autobiografica (una mamma invadente) che escludono qualsiasi tentazione dolciastra; anzi le vecchiette sono simpatiche e pure tiranne. E lui sì è gentile e malinconico ma cerca di trarre vantaggio dalla situazione, da quel caos di desideri, resistenza alla vecchiaia, paura della morte che la convivenza forzata ha messo in moto. Di Gregorio col suo sguardo malincomico sulla società usa e getta, e intermezzi dolci e surreali, non solo riesce a tenere insieme tali suggestioni ma inventa

anche uno spazio narrativo totalmente libero, nel quale ogni personaggio rappresentando se stesso è come se ci mettesse il proprio vissuto. Fluido come un'improvvisazione, "vero" senza artifici che non siano il cinema e le sue "regole", col respiro essenziale della distanza ravvicinata, questo film senza buonismi e retorica ci ricorda che c'è ormai una quarta età con figli anziani, una fetta di società economicamente "improduttiva" che rimane una risorsa preziosa e necessaria.

Un altro film che ci ricorda la creatività e le ulteriori possibilità degli anziani è **Vicino al Colosseo c'è Monti**, un documentario di 20 minuti transitato fuori concorso che Mario Monicelli, su un'idea di Chiara Rapaccini, ha dedicato al Monti, il quartiere della vecchia Roma in cui abita. Un'intrusione deliziosa in uno degli angoli che, nel corpaceone della capitale, si inventano una dimensione paesana, una misura lenta. Artigiani, bande, processioni, ceramisti, jazzisti ellingtoniani, barboni, gelatai, cioccolatieri si prestano all'incontro con Monicelli, che apre anche le sue stanze, fa intravedere qualche amico, scambia battute d'ispida affabilità con loro e fa calare la sera e una sospensione da maestro. Incontriamo Valentino Parlato, l'immancabile sigaretta tra le dita, l'enoteca di Via dei Serpenti, in cui capita spesso a fine pomeriggio di vedere Monicelli stesso; e poi le botteghe, i ristoranti storici, alcuni giovani artisti,

un uomo dice che se lo costringessero a andare via sarebbe per lui la fine. Monicelli si diverte, gira tra gli amici, segue il percorso di quelli che indoviniamo sono i suoi vagabondaggi e incontri quotidiani, leggiadro narratore di un'improvvisazione piena di allegria che restituisce qualcosa di inedito (della vita) del quartiere.

Il film italiano migliore in concorso, dopo/insieme Bechis, è **Il seme della discordia** di Pappi Corsicato, il regista napoletano tornato al cinema dopo ben 7 anni. Il film è una leggerissima commedia dai colori acidelli che mascherano la finta superficialità dello schermo (nella fotografia) di Ennio Guarnirei (un maestro del cinema italiano) e la pesantezza dell'origine kleistiana del soggetto (*Marchesa von O*), mostrando il desiderio totalmente autoriale di giocare col cinema e di reinventarselo. Corsicato recupera, infatti, per intero, sia pure filtrandolo attraverso una sensibilità partenopea, il gusto visivo del primo Almodóvar, a cui è stato sempre accostato, rifiuta una certa visione naturalistica del cinema, ama giocare sui temi del melodramma fiammeggiante, dentro un universo infinito di "omaggi", con la sua continua mescolanza di livelli, citazioni alte e sciochine, geometrie visive, sguardi che si incontrano e si dissolvono. Così assistiamo allo strano caso della bella Veronica, che gestisce un negozio di abbigliamento ed è sposata con Mario, un rappresentante di ferti-

lizzanti che la cornifica volentieri, finché viene aggredita da due ladruncoli e soccorsa da una premurosa guardia giurata, scoprendosi incinta proprio nel giorno in cui il marito apprende dalle analisi di essere sterile. Di chi sarà mai il seme della discordia? Ecco i suoi omaggi e citazioni da Rohmer, Truffaut (le gambe), Sirk (le tende), il kitsch e lo stile pop anni '60 (le scarpette colorate e i vestitini di Martina Stella), i recuperi musicali (non solo colonne sonore jazzate dai b-movie italiani degli anni '60-'70, ma pure l'immane e "perfetta" canzone di Mina), che compongono un cinema con una grazia, una leggerezza, una densità visiva, che non ritroviamo nelle commedie italiane di oggi, un linguaggio cinematografico ricco e carnale. Dal film scaturisce così un fantasioso collage di gag (con la scena cult che strappa l'applauso della finta suora nella battuta sull'immacolata concezione) e situazioni buffe all'insegna di una bellezza muliebre stilizzata, esagerata, coloratissima, molto anni Sessanta, tutta scollature e tacchi alti. La protagonista Caterina Murino è seducente, tornita, ammirata come la Sophia Loren di *La fortuna di essere donna*, e intorno a lei vive e spicca un bizzarro e colorito universo femminile, composto da attrici, giovani e meno, riscoperte o conferme, tutte in parte, tra cui, l'attrice-feticcio Iaiia Forte. E, ultima nota segnaletica, una città co-protagonista inusuale e adeguata

ta allo stile narrativo, la Napoli in cui passeggia la protagonista è quella lustra e ultramoderna del Centro Direzionale progettato dall'architetto giapponese Kenzo Tange.

Un film italiano interessante in Giornate degli Autori è **Un altro pianeta** di Stefano Tummolini, divertente racconto di sabbia e di affetti, con un budget di 1000 euro, ambientato a Capocotta, presso Roma, una spiaggia frequentata da gay, grupparoli, naturisti, sexy misto. Una storia apparentemente semplice e leggera con un inizio quasi "hard", un incontro sessuale sbrigativo tra le dune con un ragazzo di passaggio, una fellatio fuori campo, da parte di Salvatore, che poi arriva sulla spiaggia, stende l'asciugamano, si spoglia: potrebbe essere una giornata qualunque di prima estate, se il suo sguardo non fosse attratto dal giovane Cristiano e se tre amiche non lo chiamassero, lui completamente nudo, ad aiutarle a montare una tenda. Sono persone che al primo impatto celano la verità su se stesse e offrono un'immagine di facciata, legata per lo più a stereotipi televisivi. Come Stella, indiscreta, spiritosa ad ogni costo, che pur di evitare il silenzio propone quiz da spiaggia e con lo stesso tono disinvolto accenna la padre che sta morendo. Come Daniela, quieta e riflessiva, che finge un malore per attrarre l'attenzione di Salvatore. Come Salvatore che cammina sulla spiaggia ostentando muscoli e sicurezza, dice che è

un poliziotto, in realtà sta vivendo il dolore per la perdita del suo compagno di vita. Mescolando gayezze più o meno risolte, signorine in cerca d'affetto, un professore molesto (vero ordinario di fisica), la rielaborazione di un lutto, un amplesso consolatorio, in cui Daniela svela di essere sieropositiva e lui non un poliziotto ma un fioraio, e altro, il film riflette il curioso della vita: dopo l'inizio e il nudo maschile, inizia una schermaglia dei sentimenti che diventa quasi settecentesca, con pudichi ricami psicologici alla Rohmer, con introversioni, pulsioni, banalità, gossip, malinconie, contraddizioni, nella domenica d'agosto emmeriana aggiornata a un nuovo e moderno sentimento del pudore. La carta vincente sta nella leggerezza e nel tocco stilistico e in un cast di giovani attori abili nel gioco dell'ambiguità, in cui ciascuno cambia a vista: affetti, se non effetti, speciali. Se non fosse per quel pleonastico amplesso finale che sembra un escamotage per non turbare gli spettatori eterosessuali e contraddice gli intenti e buoni propositi del regista («Il sesso di Salvatore con Daniela non ha il significato della "redenzione" del gay»).

Spero a questo punto sia concesso di fare un breve accenno ai film italiani, e non parlare di quelli degli altri paesi, che si sono rivelati una delusione, in primo luogo della non riuscita di Ferzan Ozpetek nello sbrogliare le matasse delle vicende tratte

dal romanzo della Melania Mazzucco in **Un giorno perfetto**, nel trovare uno stile compatto e adatto alla storia, e nell'amalgamare bravi attori, in primis Isabella Ferrari, Valerio Mastandrea e una ritrovata Monica Guerritore che sembrano poter reggere le loro interpretazioni, in un insieme non "perfetto", ma quanto mai disomogeneo; e poi nell'ultimo film di Pupi Avati, **Il papà di Giovanna**, che ha pur avuto la Coppa Volpi per l'interpretazione a Silvio Orlando, bravo nella parte ma con un ruolo un po' troppo suo e stereotipato, uno di quei film manieristi e manierati che non aggiungono nulla alla carriera del regista (e comunque criticabile anche per molte scelte effettuate).

Dispiace non aver potuto seguire a Venezia la retrospettiva sul cinema italiano del dopoguerra "sconosciuto" "Questi fantasmi", in cui si trovavano molti film che erano da scoprire o rivedere, per valutarne bene la consistenza e l'importanza nell'immaginario cinematografico complessivo, e non aver potuto vedere quegli eventi speciali unici (per es. il film del compianto Youssef Chahine **Bab el hadid - Cairo Station**, qualche opera, anche e soprattutto i primi documentari industriali, del premiato Ermanno Olmi, **Yuppi Du** di Celentano, il seminale rock-movie **Orfeo 9** di Tito Schipa jr, visto solo in televisione).

Dispiace poi aver perso gli ultimi film del concorso e delle altre sezio-

ni che si aspettavano con attenzione e interesse, tra cui quelli della Kathryn Bigelow, Darren Aronofsky, Jonathan Demme, Tariq Teglia, Pietro Balla e Monica Repetto, la Varda e le altre scoperte o conferme (A. Rezza e F. Mastrella, Mikhail Kalatozishvili, Pippo Mezzatesta, Laura Angiulli, Celina Murgia, Mirko Locatelli ecc.). Ma di questi ultimi recuperabili in altre occasioni, o alla loro uscita sullo schermo, parleremo a tempo debito.

Non possiamo quindi concludere che con l'apprezzamento complessivo per questa Mostra del Cinema, che ci ha dato molte buone, e alcune decisamente ottime visioni, diversificati stili e linguaggi cinematografici e molte interessanti scoperte, tensioni poetiche, che dovrebbe essere il compito specifico di un festival del cinema, in particolare poi quello di Venezia, non solo per la sua tradizione, ma anche per la sua capacità di saper coniugare il giusto rinnovamento e il rischio di cercare nuove cinematografie emergenti, un'attenzione agli autori consolidati e agli sguardi anche più "decentrati", discordanti, rispetto a quello che vediamo di solito.

Speriamo che sia dato ampia possibilità a un direttore come Muller e ai suoi consulenti di proseguire nella strada intrapresa, nella convinzione che la competenza e l'autonomia del loro lavoro sia una risorsa e un progetto per il futuro dell'arte cinematografica e della Mostra di Venezia.



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

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